

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con École Pratiques des Hautes Études

DOTTORATO DI RICERCA IN

Studi Ebraici

Ciclo XXXV

Settore Concorsuale: 10/N1

Settore Scientifico Disciplinare: L-OR/08

«*Melek* su tutta la terra»

Le radici del monoteismo israelitico come riflesso
dell'idea di regalità divina in epoca pre-esilica

Presentata da: Giorgio Paolo Campi

Coordinatore Dottorato

Prof. Campanini Saverio

Supervisore

Prof. Martone Corrado

Supervisore

Prof. Stökl Ben Ezra Daniel

Co-Supervisore

Prof. Capelli Piero

Esame finale anno 2023

“Forte substomacharis,
si adhuc pergimus quaerere,
quid est Deus? [...] solus est Deus,
qui frustra nunquam quaeri potest,
nec cum inveniri non potest”.

Bernard de Clairvaux,
De Consideratione XI.24
(PL 182, 802a)

“Per noi comunque, e certo non soltanto da oggi,
il divino non può più essere l’orizzonte, ma tutt’al più il problema.
Di Dio siamo condannati a parlare, perché non è facile nemmeno non parlarne più,
come prescriverebbe Wittgenstein.
Parlare di Dio è possibile forse, finora almeno, inevitabile –
per il credente come per il non credente che pensino.
Proprio nel parlare di Dio, nel farlo entrare nelle nostre equazioni
teologiche e filosofiche, estetiche e scientifiche, politiche e antropologiche,
il credente e il non credente si incontrano,
e nell’incontro si perde anticristicamente la differenza,
irrinunciabile dal punto di vista della fede, tra fede e non fede.
Anch’io, dunque, parlo di Dio”.

Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio* (PBA 283),
Milano, Adelphi 1992, p. 13.

INDICE

ABSTRACT.....	xi
RINGRAZIAMENTI.....	xiii
ABBREVIAZIONI.....	xvi
I. INTRODUZIONE.....	1
1. Oggetto di studio e finalità	1
2. Prospetto di svolgimento.....	3
II. PROBLEMATICHE STORICO-TERMINOLOGICHE.....	6
CAPITOLO 1 – MONOTEISMO ED ESISTENZA.....	6
1. Introduzione.....	6
2. Origini del termine.....	7
2.1. Nuovo ateismo e apologetica razionalistica.....	7
2.2. Materia insensibile.....	10
2.3. “Intellettualizzazione” della religione.....	15
2.4. “Questa sorta di monoteismo”.....	17
3. Monoteismo come problematica.....	21
3.1. Monoteismo come categoria.....	23
3.2. Il problema ontologico nel Deutero-Isaia.....	28
4. Conclusioni.....	32

III. TRE CASI DI STUDIO.....	35
CAPITOLO 2 – POTERE E <i>STATUS</i> DIVINO: <i>SALMO</i> 82.....	35
1. Introduzione.....	35
1.1. <i>Salmo</i> 82 e questione monoteistica.....	37
1.2. Esistenza e <i>status</i> divino.....	39
2. Lettura esegetica.....	40
2.1. Questioni critico-testuali.....	41
2.1.1. vv. 1a; 8.....	42
2.1.2. v. 1aβ.....	43
2.1.3. vv. 3-4.....	47
2.1.4. v. 5.....	49
2.1.5. v. 8b.....	53
2.1.5.1. v. 8b תנחל.....	54
2.1.5.2. v. 8b בכל־הגוים.....	56
2.2. <i>Cruces</i>	58
2.2.1. YHWH E אל.....	59
2.2.1.1. Il consiglio di El e l’eredità di YHWH.....	61
2.2.1.2. Ruolo di YHWH nell’assemblea.....	67
2.2.2. Natura degli אלהים.....	71
2.2.3. אבן אני־אמרתי ... (vv. 6-7).....	74
2.2.4. Identità degli interlocutori.....	79
2.3. <i>Salmo</i> 82 e <i>Deuteronomio</i> 32,8-9: rapporti intertestuali.....	85
2.3.1. כִּי Perno di intertestualità.....	86
2.3.2. גוים Rivoluzione o riforma?.....	90
2.3.3. אתה Esclusione e sostituzione.....	93

3. Morte degli אלהים.....	95
3.1. Condanne capitali e congiure.....	97
3.1.1. Morte per ribellione (<i>Isaia</i> 14,4b-21; <i>Ezechiele</i> 28,1-19).....	98
3.1.2. Malattia reale e attentato al trono (KTU 1.16 VI 39-54).....	101
3.1.3. Il regnante giusto (2Sam 15,1-6; A.1968; A.1121+A.2731).....	106
3.1.3.1. A.1968 = FM 7.38.....	108
3.1.3.2. A.1121+A.2731 = FM 7.39.....	113
3.1.3.3. Morte e retorica politica.....	119
3.2. Morte come distanziamento o indebolimento (<i>Genesi</i> 2,17b).....	121
3.3. Morte come demozione.....	124
4. Conclusioni.....	127
CAPITOLO 3 – POTERE E PATRONATO: 1RE 18,20-40.....	131
1. Introduzione.....	131
1.1. 1Re 18,20-40 e questione monoteistica.....	134
1.2. Natura divina?.....	135
2. 1Re 18,20-40 e redazione deuteronomistica.....	136
2.1. Massimalismo.....	138
2.2. Minimalismo.....	140
2.3. 1Re 18,18aβ-19 come sutura redazionale.....	143
2.3.1. Asherah e Gezabele.....	145
2.3.2. ועתה.....	148
3. Il <i>theologoumenon</i> pre-deuteronomistico.....	151
3.1. אלהים nazionale.....	151
3.2. Patronato e conflitti locali.....	153
3.2.1. Patronato.....	153

3.2.2. Contesa per il Carmelo.....	157
3.3. Ruolo della determinazione nominale.....	160
3.3.1. Ba‘al – אלהים.....	161
3.3.2. YHWH – האלהים.....	163
3.3.2.1. Costruzioni predicative.....	163
3.3.2.2. <i>Erkenntnisformeln</i>	166
3.4. Sintesi.....	168
4. Il <i>theologoumenon</i> deuteronomico.....	168
4.1. הבעלים.....	169
4.2. Altre ricontestualizzazioni.....	171
4.2.1. Fallimento di Ba‘al.....	172
4.2.2. Ricostruzione dell’altare.....	173
4.2.3. Flebotomia rituale.....	174
4.2.4. Agnizione.....	177
4.3. Sintesi.....	178
5. Conclusioni.....	179
CAPITOLO 4 – POTERE E UNICITÀ: Zc 14,9.....	182
1. Introduzione.....	182
1.1. Zc 14,9 e questione monoteistica.....	185
1.2. YHWH אחד.....	187
2. <i>Zaccaria</i> 14.....	188
2.1. Zc14 in 2Zc.....	188
2.2. Zc 14 – Questioni strutturali.....	195
2.2.1. Coesione e unitarietà.....	196
2.2.2. Formule e segmentazione.....	199

2.2.3. Ruolo della redazione.....	203
3. L'unico re su tutta la terra.....	207
3.1. Analisi dei motivi tradizionali.....	208
3.1.1. <i>Leitmotiv</i> regale I: Teofania, guerra (Zc 14,1-11).....	210
3.1.1.1. Zc 14,1a e Zc 9,9.....	210
3.1.1.2. Zc 14,1-11.....	214
3.1.1.3. Zc 14,1a e Zc 9,9 – Ripresa.....	215
3.1.2. <i>Leitmotiv</i> regale II: Esodo e <i>Sukkot</i> (Zc 14,12-19)	216
3.1.3. $\tau\eta\kappa$	219
3.1.3.1. Dt 6,4b β	220
3.1.3.2. Ml 2,10a.....	222
3.1.3.3. Unicit� regale (KTU 1.4 VII 49b-52).....	223
3.2. Zc 14,9.....	228
3.2.1. v. 9a $\alpha\beta$	229
3.2.2. v. 9b.....	233
3.2.3. v. 9c α	235
3.2.4. vv. 9c β + 10a α	236
3.2.4.1. Ragioni strutturali e critico-redazionali.....	237
3.2.4.2. Ragioni grammaticali e critico-testuali.....	239
4. Conclusioni.....	243
IV. REGALIT� DIVINA.....	247
CAPITOLO 5 – POTERE E REGALIT�.....	247
1. Introduzione.....	247
2. Regalit� dinamica.....	248
3. Regalit� divina: tre momenti.....	255

3.1. <i>Mlkm</i> divini ad Ugarit.....	258
3.1.1. Divinità minori.....	259
3.1.2. Yammu; Môtu.....	264
3.1.3. 'Ilu e Ba'lu.....	267
3.2. Early Kingship Corpus.....	270
3.2.1. Posizionamento e datazione.....	272
3.2.2. Affinità e differenze.....	275
3.2.2.1. Caratterizzazione di YHWH.....	277
3.2.2.2. Contesti delle designazioni regali.....	282
3.2.2.3. Forme delle designazioni regali.....	286
3.2.2.4. Sintesi.....	289
3.3. Salmi di YHWH- <i>mālāk</i>	290
4. Conclusioni.....	295
V. CONCLUSIONI	299
VI. BIBLIOGRAFIA.....	304
ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE.....	376

ABSTRACT

This dissertation is a contribution to the meta-terminological debate about the scholarly use of the term “monotheism” in relation to ancient Israelite religion. Its primary focus is narrowed on a specific topic: the exploration of the theistic notion of divine “existence” (embedded in the use of “monotheism” as a reading lens) and the problem of its application to conceptualizations of divinity that stem from the Hebrew Bible.

First, “monotheism” as a term and a concept is traced down to its historical origins in the intellectual environment of Cambridge Platonism in 17th-century England. Then, the contemporary debate about the use of the term “monotheism” in relation to ancient Israelite religion will be addressed, and the role of theistic “existence” as a distorting lens to read biblical data highlighted.

The bulk of the dissertation substantiates this assumption with a detailed exegetical reading of three biblical passages selected as case-studies: Ps 82; 1 Kings 18:20-40* and Zech 14:9. These examinations show how the theistic principle of an abstract divine existence falls short in elucidating the representation of divinity displayed in these texts. At the same time, divine power as a heuristic category is proposed as a more fitting alternative to account for such conceptualizations of divinity.

The last section further elaborates these results. Here YHWH’s kingship, as a metaphorical image of his power, is used to describe changes in the conceptualization of this god and his relations with other deities. Three different stages in the history of divine kingship are identified: first, the Ugaritic setting is addressed; after that, the image of YHWH as king in two different textual *corpora* within the Hebrew Bible (Ex 15:1b-18*; Nm 23:18b-24; Deut 33:2-29*; Ps 29 and Ps [47]; 93; 95-99 respectively) is discussed.

The final argument is made that nowhere in the source material of the Hebrew Bible addressed in this dissertation a notion similar to that of abstract divine existence is found.

Since such a notion is implied in the use of the term “monotheism”, these results call for an even more careful consideration of its use in scholarly discourse.

RINGRAZIAMENTI

La celebrazione del completamento di un percorso di dottorato come un traguardo individuale può essere dovuta solamente a una fredda e irricoscente malafede oppure a una pessima memoria. Più che di una tela di ragno fuoriuscita unicamente dalla mia pancia, questa tesi ha infatti ai miei occhi l'aspetto di un nido d'uccello, cosmo di ramoscelli dalla provenienza più disparata raccolti lungo la via. Innumerevoli persone hanno contribuito a questo risultato, da molte ho imparato e con molte altre ho condiviso opinioni e momenti della mia vita; le prossime righe non sono che un pallido riflesso di tutta la mia riconoscenza.

Il primo ringraziamento è dovuto ai due supervisori di questo progetto, il prof. Corrado Martone e il prof. Daniel Stökl Ben Ezra, non soltanto per le loro osservazioni e i preziosi suggerimenti e consigli, ma anche per il continuo supporto e la calorosa fiducia che hanno mostrato nei miei confronti in questi anni. Il debito di riconoscenza più grande l'ho contratto con il mio maestro, il prof. Piero Capelli, che più di ogni altro ha conosciuto i travagli della stesura di questa tesi: non solo *k 'il hkm* mi ha saputo consigliare, ma anche umano come il migliore tra gli amici mi ha sorretto.

A tutto il personale e ai docenti del corso di dottorato in Studi Ebraici dell'Università di Bologna sono grato per aver creduto in questo progetto, averlo sostenuto sin da prima del suo inizio, e aver assistito insieme con me a tutti i suoi successivi sviluppi. Una riconoscenza particolare voglio esprimere verso i miei colleghi e compagni: Luigi Bambaci, Sebastiano Crestani, Nicolò Faustin e soprattutto Isabella Maurizio, per la sua inestimabile amicizia e la sua sconfinata pazienza. Ricordo con riconoscenza anche il prof. Lucio Milano e il prof. Gianni Marchesi, che mi hanno accompagnato nella mia formazione assiriologica, rivelatasi essenziale per la stesura di ampie sezioni di questa tesi.

Ricordo caramente tutti i colleghi e gli amici conosciuti durante gli appuntamenti annuali dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, della Society of Biblical Literature e della European Association of Biblical Studies. Un ringraziamento speciale è rivolto alle persone coinvolte nel gruppo di ricerca *The Dawn of Monotheism? Judean Religion(s) in the Persian and Early Hellenistic Period (5th-3rd cent. BCE) in Light of Iconographic, Epigraphic and Biblical Sources*, con le quali ho avuto il piacere di confrontarmi all'Università di Graz: Katharina Pyschny, Sarah Hollaender e Krystyna Stebnicka. Un sincero sentimento di riconoscenza provo verso il prof. Łukasz Niesiołowski-Spanò, per la fiducia dimostrata nei miei confronti per un futuro progetto di ricerca, e verso il prof. Lorenzo Verderame dell'Università La Sapienza per l'aiuto nella stesura della mia proposta per tale progetto.

Un ringraziamento è dovuto al personale della Biblioteca del Campus di Ravenna, della Biblioteca del Dipartimento di Storia Culture Civiltà, della Biblioteca di Discipline Umanistiche (UniBo), della Biblioteca delle Oblate di Firenze, che mi hanno accolto nel corso di questi anni, ma soprattutto agli amici della Biblioteca Diocesana di Ravenna, della cui squisita ospitalità ho spesso usufruito durante i mesi trascorsi in quella città. Infine, vorrei ringraziare anche la biblioteca della Claremont School of Theology, la cui capillare opera di digitalizzazione del suo catalogo mi ha reso accessibili soprattutto durante il periodo pandemico molti testi senza i quali non sarebbe stato possibile completare questa tesi.

Fuor d'accademia, alcune persone non possono essere escluse da questo elenco: Stefano e Marco, in vincolo eterno di amicizia. Mio fratello Carlo, una finestra sul mondo. Alice, il presente e il futuro. Infine, per dire la tenera riconoscenza verso i miei genitori, per ogni loro istante di presenza discreta e di premuroso affanno, prendo in prestito le parole del profeta Osea: voi siete per me rugiada, da cui fiorisco come un giglio; siete per me cipressi sempre verdi, e il mio frutto è opera vostra (Os 14,6.9).

ABBREVIAZIONI

TESTI E FONTI ICONOGRAFICHE

- AEL LICHTHEIM M., *Ancient Egyptian Literature* (3 Voll.), Berkeley, University of California Press 1973-1980.
- Ah Proverbi di Aḥiqar = NIEHR H., *Aramäische Aḥiqar* (JSHRZ.NF 2/2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2007.
- ANEP PRITCHARD J.B., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press 1954.
- ANET PRITCHARD J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press 1969³. [1a ed. 1950]
- Ant. Giud. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία)
- Aq Aquila = FIELD F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (2 Voll.), Oxford, E Typographeo Clarendoniano 1875.
- ARM Archives Royales de Mari
- Atr. Atrahasis = ERMIDORO S. (ed.), *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano* (Testi del Vicino Oriente antico 9), Brescia, Paideia 2017.
- Bell. Jud. GIUSEPPE FLAVIO, *Bellum Judaicum* (Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους)
- BHS ELLIGER K., RUDOLPH W., SCHENKER A., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quinta emendata, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1997.
- CH Codex Ḥammurapi = BERGMANN E., *Codex Ḥammurapi. Textus Primigenius*. Editio Tertia (SPIB 51), Roma, Pontificium Institutum Biblicum 1953.
- COS HALLO W.W., LAWSON YOUNGER, JR. (eds), *The Context of Scripture* (3 Voll.), Leiden, Brill 2003.
- De Praem. FILONE ALESSANDRINO, *De Praemiis et Poenis*
- EA El Amarna = MORAN W.L., *The Amarna Letters*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press 1992.
- EE Enūma Eliš = TALON P., *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French* (SAACT 4), University of Helsinki, The Neo Assyrian Text Corpus Project 2005.

FM	Florilegium Marianum
HCIBP	AHITUV S., <i>Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period</i> , Jerusalem, Carta 2008.
Hier.	Girolamo
HSS	Harvard Semitic Studies
IPIAO	SCHROER S., <i>Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient</i> (4 Voll.), Basel, Schwabe 2005-2018.
LXX	RAHLFS A., HANHART R. (eds), <i>Septuaginta</i> . Editio altera, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2006.
KAI	DONNER H., RÖLLIG W., <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> . Band I (5., erweiterte und überarbeitete Auflage), Wiesbaden, Harrassowitz 2002.
KTU	DIETRICH M., LORETZ O., SANMARTÍN J., <i>Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten</i> . Dritte, erweiterte Auflage (AOAT 360/1), Münster, Ugarit-Verlag 2013.
OBGE	Old Babylonian Gilgamesh Epic = GEORGE A.R., <i>The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts</i> . Vol. 1, Oxford, Oxford University Press 2003.
Pesh.	Peshitta
PL	Patrologia Latina = MIGNE J.P., <i>Patrologia Latina</i> (221 Voll.), 1844-1855; 1862-1864.
Praep. Ev.	Praeparatio Evangelica = GIFFORD E.H. (ed.), <i>Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis Libri XV</i> (4 Voll.), Oxford, E Typographeo Academico 1903.
PSam	Pentateuco Samaritano
Rh.	ARISTOTELE, <i>Retorica</i> (Περὶ ῥητορικῆς)
Sat.	AMBROSIUS THEODOSIUS MACROBIUS, <i>Saturnalia</i>
SBGE	Standard Babylonian Gilgamesh Epic = GEORGE A.R., <i>The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts</i> . Vol. 1, Oxford, Oxford University Press 2003.
SyrH	Siro-esaplare = FIELD F., <i>Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta</i> (2 Voll.), Oxford, E Typographeo Clarendoniano 1875.

Suppl.	ESCHILO, <i>Supplici</i> (Ἰκέτιδες)
Sym	Simmaco = FIELD F., <i>Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta</i> (2 Voll.), Oxford, E Typographeo Clarendoniano 1875.
TAD	PORTEN B., YARDENI A., <i>Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt</i> . 4 voll. (= A–D), Jerusalem, Hebrew University Press 1986-1999.
VL	Vetus Latina
Vul.	Vulgata = WEBER R., GRYSO R. (eds), <i>Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem</i> . Editio Quinta, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2007.
UBC 1	SMITH M., <i>The Ugaritic Baal Cycle. Vol. I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2</i> (VTSup 55), Leiden/New York/Köln, Brill 1994.
UBC 2	SMITH M., PITARD W.T., <i>The Ugaritic Baal Cycle. Vol. II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4</i> (VTSup 114), Leiden/Boston, Brill 2009.
UT	GORDON C.H., <i>Ugaritic Textbook. Grammar - Texts in Transliteration - Cuneiform Sources – Glossary – Indices</i> (AnOr 38). Revised Reprint, Roma, Pontificio Istituto Biblico 1998.
UgV	NOUGAYROL J., LAROCHE E., VIROLLEAUD C., SCHAEFFER C.F.A., <i>Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèque privées d’Ugarit. Commentaires des textes historiques (Première partie)</i> (BAH 80; Mission de Ras Shamra 16), Paris, Geuthner 1968.
UgVII	SCHAEFFER C.F.A. (ed.), <i>Ugaritica VII</i> (BAH 99; Mission de Ras Shamra 18), Paris/Leiden, Geuthner/Brill 1978.
YOS	Yale Oriental Series

LETTERATURA RABBINICA E *TARGUMIM*

b.‘Avod. Zar	bavli ‘Avodah Zarah
b.Git.	bavli Gittin
b.Meg.	bavli Megillah
b.Ned.	bavli Nedarim
b.Pes.	bavli Pesachim
b.Sanh.	bavli Sanhedrin

b.Shab.	bavli Shabbat
b.Sukk.	bavli Sukkah
Ber.Rab.	Bereshit Rabbah
Mid.Teh.	Midrash Tehillim
Mish.Meg.	Mishnah Megillah
Mish.Suk.	Mishnah Sukkah
TgJer	Targum Jerusalem
TgJon	Targum Jonathan
TgNf	Targum Neofiti
TgOnq	Targum Onqelos
TgPs	Targum dei Salmi
TgPsJ	Targum Pseudo-Jonathan
Tos.Suk.	Tosefta Sukkah

DIZIONARI, ENCICLOPEDIA, GRAMMATICHE

ABD	FREEDMAN D.N. (ed.), <i>The Anchor Bible Dictionary</i> (6 Voll.), New York, Doubleday 1992.
AC	ARNOLD B.T., CHOI J.H., <i>A Guide to Biblical Hebrew Syntax</i> . Second Edition, New York, Cambridge University Press 2018.
AHW	VON SODEN W., <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> (3 Voll.), Wiesbaden, Harrassowitz 1965-1974.
CAD	Chicago Assyrian Dictionary = A.A.V.V., <i>The Assyrian Dictionary of the Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago</i> (26 Voll.), Chicago (IL), Oriental Institute 1956-2010.
CLUC	HALAYQA I.K.H., <i>A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite</i> (AOAT 340), Münster, Ugarit-Verlag 2008.
DCH	CLINES D.J.A. (ed.), <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> (8 Voll.), Sheffield, Sheffield Academic Press 1993-2011.

DDD ²	VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P.W. (eds), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> (Second Edition Extensively Revised), Leiden, Brill 1999.
DOTPr	BODA M.J., MCCONVILLE J.G. (eds), <i>Dictionary of the Old Testament – Prophets</i> , Downers Grove (IL), IVP 2012.
DULAT ³	DEL OLMO LETE G., SANMARTÍN J., WATSON W.G.E. (ed.), <i>A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition</i> . Third Revised Edition (HdO 112) (tr. ingl. W.G.E. Watson), Leiden, Brill 2015.
GA ³	HUEHNERGARD J., <i>A Grammar of Akkadian</i> . Third Edition, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2011.
GELS	MURAOKA T., <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> , Louvain/Paris/Walpole (MA), Peeters 2009.
GKC ²	GESENIUS W., KAUTZSCH E. (ed.), COWLEY A.E. (ed.), <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> (Second English Edition), Oxford, Oxford University Press 1956 ² .
HALOT	KOEHLER L., BAUMGARTNER W., <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> (5 Voll.), Leiden, Brill 1994-2000.
JM	JOÜON P. - T. MURAOKA T., <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> . Third Reprint of the Second Edition, with Corrections (Studia Biblica 27), Roma, Gregorian University Press, 2011 ² .
LGG	LEITZ C. (ed.), <i>Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen</i> (8 Voll.), Leuven, Peeters 2002-2003.
TDOT	RINGGREN H., FABRY H.-J., BOTTERWECK G.J., <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (15 Voll.), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1977-2012.

ALTRE ABBREVIAZIONI FREQUENTI

BE	Bibbia ebraica
DtrG	Deuteronomistisches Geschichtswerk (Storia Deuteronomistica)
NT	Nuovo Testamento
sem.-occ.	semitico-occidentale
TM	Testo masoretico
VOA	Vicino Oriente antico

I. INTRODUZIONE

1. OGGETTO DI STUDIO E FINALITÀ

Nel suo saggio *Bodies of God* (2009), in un'appendice dedicata alla questione del monoteismo nella religione dell'Israele antico, Benjamin Sommer apre la sua trattazione affermando che «Much of the debate in scholarship about ancient Israelite monotheism is really a debate about terminology, rather than one about our understanding of the ancient texts themselves».¹ L'intento di Sommer è quello di evidenziare come l'ambiguità terminologica che circonda il concetto di “monoteismo” sia responsabile delle difficoltà che travagliano la discussione tanto quanto – se non più – dei problemi interpretativi presentati dalle fonti. Sommer, come anche altri avevano e avrebbero fatto, sceglie dunque di ripartire da una definizione preliminare e personale di monoteismo che possa orientare la sua indagine.²

¹ SOMMER 2009: 145-6.

² SOMMER 2009: 146-7 opta per una definizione ampia di monoteismo come «The belief that there exists one supreme being in the universe, whose will is sovereign over all other beings»; dunque, «it is not the number of divine beings that matters to monotheism but the relations among them». Questa definizione è ricondotta da Sommer fino a Nachmanide (XIII sec.), il quale riconosceva dietro la proibizione dei culti idolatrici nella BE l'esistenza di altre figure divine che prima di essere deposte da YHWH amministravano il loro potere sulle nazioni (261 n. 9). Varianti di questa idea di una relazione impari che intende YHWH come una divinità “suprema” e sovrana senza escludere la presenza di altre divinità minori erano già state proposte. P.e., WRIGHT 1950: 38 n. 54 menziona la proposta di Edmund Perry di definire la religione dell'Israele antico con il termine “monarcoteismo”. Secondo KAUFMANN 1960: 137 «There is room in monotheism for the worship of lower divine beings – with the understanding that they belong to the suite of the One», e la distinzione tra gli altri esseri divini e YHWH dipendeva dal dominio assoluto sul cosmo di quest'ultimo; cfr. HALPERN 1987: 81-2. Per SCHENKER 1997 invece è la trascendenza radicale di YHWH che lo colloca su un piano «non seulement de supériorité hiérarchique ou généalogique», ma anche su quello di una differenza ontologicamente connotata rispetto agli altri dèi; LYNCH 2021: 14 inserisce l'idea di questa superiorità di YHWH nella dimensione di un enunciato linguistico, ed afferma che «Monotheistic rhetoric [...] entails the expression of YHWH's categorical supremacy, or supreme uniqueness» (cors. or.); cfr. 2014a: 27.

Le osservazioni di Sommer aprono uno spiraglio per una riflessione ulteriore: di fronte a questa ambiguità terminologica è lecito porsi l'interrogativo sulle ragioni e sulle cause che ne sono alla radice. In altri termini, il dibattito su *quale* terminologia utilizzare per affrontare il tema del monoteismo nella religione dell'Israele antico può essere inscritto nella più ampia questione che riguarda il *come* e il *perché* tale terminologia e le categorie culturali che la informano possano essere – e di fatto siano – problematiche: si tratta dunque in questo caso di una questione non tanto (o non solo) terminologica, ma meta-terminologica. Come anche la panoramica sulla ricerca in merito renderà evidente, questo tipo di approccio non costituisce una novità assoluta; tuttavia, con l'esclusione di rarissime eccezioni,³ il problema è sempre stato affrontato brevemente o tangenzialmente in riflessioni di carattere più generale, che hanno esplorato vari portati e conseguenze dell'applicazione del termine e del concetto di “monoteismo” nello studio della religione dell'Israele antico.

L'obiettivo della presente indagine è affine a questo quadro: testare i limiti e vagliare gli esiti dell'uso del concetto di “monoteismo” come sovrastruttura interpretativa applicata alla religione dell'Israele antico. Questo studio spera di contribuire alla riflessione meta-terminologica tramite l'approfondimento di un argomento specifico: a essere messo a tema sarà in particolare il problema legato all'applicabilità della nozione teistica di “esistenza” divina – implicata nell'assunzione della categoria di “mono-*teismo*” come lente di osservazione – in riferimento alla rappresentazione del divino (in particolare della divinità YHWH)⁴ che emerge dalla BE.⁵ Questo aspetto non ha finora

³ È il caso della monografia di MACDONALD 2012² [2003], il quale mostra l'inadeguatezza della categoria astratta di “monoteismo” per la comprensione delle espressioni di unicità di YHWH nel libro canonico del *Deuteronomio*. Tuttavia, MacDonald si concentra proprio sull'idea dell'unicità di YHWH (dunque sul “mono-” di “monoteismo”) e non sulla nozione di “esistenza” divina in sé, che invece costituisce l'oggetto d'indagine di questo studio.

⁴ Nel corso della tesi il tetragramma sarà trascritto senza vocalizzazione e in maiuscolo (YHWH); nelle citazioni della letteratura secondaria, tuttavia, verrà riprodotta la forma utilizzata di caso in caso dagli autori.

⁵ Tutte le traduzioni di passi della BE e altri testi antichi sono opera dell'autore, ove non specificato diversamente.

raccolto particolari attenzioni, nonostante si presenti ricco di implicazioni significative per la comprensione di vari scenari storico-religiosi relativi all'Israele antico, recuperabili dalle fonti extra-bibliche o intravisti in filigrana nelle fonti bibliche. L'indagine seguirà due principali momenti: dapprima verrà delineata e definita la problematica della esistenza divina nella sua accezione di nozione astratta; in seguito, l'analisi ripartirà dall'interrogazione di alcuni brani della BE per tentare di recuperare in maniera diretta e immediata l'immagine del divino che da essi emerge, e mostrare di conseguenza l'inefficienza di tale nozione di esistenza divina per una loro comprensione.

2. PROSPETTO DI SVOLGIMENTO

Il presente studio è strutturato in tre principali sezioni (II / III / IV), incorniciate da un'introduzione (I) e una conclusione (V). Queste sezioni II / III / IV sono a loro volta articolate in cinque capitoli. La sezione II, composta da un unico capitolo (1), getterà le basi dell'argomentazione presentando e introducendo nella discussione la nozione di "esistenza" divina, che servirà come parametro di riferimento per la successiva analisi dei testi. Per delineare un ritratto esaustivo di tale nozione, l'indagine ne rintraccerà le origini storiche prendendo le mosse dal contesto del Platonismo di Cambridge e dal clima culturale di "intellettualizzazione" della religione nell'Europa della seconda metà del XVII sec., ai quali si possono ricondurre non solo il conio del termine "monoteismo", ma anche più in generale le strutture concettuali alla base del principio di classificazione delle tradizioni religiose basato sulla costante di un "teismo".

Nella seconda parte del capitolo verrà affrontato il dibattito contemporaneo sull'uso del termine e del concetto di "monoteismo" in relazione alla religione dell'Israele antico. Verranno messi in luce sia il suo carattere di categoria puramente formale con il fine di confrontare e classificare sistemi religiosi differenti, sia il fatto che questa categoria è fondata su una nozione astratta di esistenza divina. Infine, una rassegna di

studi sul Deutero-Isaia mostrerà come l'applicazione di tale nozione alla rappresentazione di YHWH in quel *corpus* testuale sia altamente problematica.

Nella sezione III, che costituisce il corpo centrale della tesi, verrà messa alla prova l'applicazione di tale nozione astratta di esistenza rispetto alle rappresentazioni del divino che emergono dalla BE, e al contempo verrà proposto l'utilizzo della categoria euristica di "potere" divino come alternativa più calzante ed economica per rendere conto di tali rappresentazioni, in virtù di alcuni suoi attributi (gradualità, dinamicità, relazionalità). Per questa operazione saranno selezionati tre testi come casi di studio esemplari; a questa selezione corrisponde la suddivisione interna di questa parte II in tre capitoli: Sal 82 (2); 1Re 18,20-40* (3); Zc 14,9 (4). Gli strumenti utilizzati per questa analisi del materiale testuale saranno mediati dalle discipline esegetiche (critica del testo, storia della redazione e storia dei motivi tradizionali) e storico-religiose.

Queste analisi consentiranno di discutere differenti ritratti del divino, ciascuno nelle sue specificità: da un lato, ciò porterà allo scoperto di caso in caso le fragilità delle interpretazioni che assumono come lente di osservazione una prospettiva teistica orientata in senso ontologico, mentre la prospettiva del potere divino consentirà di intravedere delle sfumature inedite per la comprensione dei brani presi in esame. Al contempo, alle letture di Sal 82, 1Re 18,20-40* e Zc 14,9 verranno affiancati di volta in volta dei paralleli testuali provenienti dalle letterature vicinorientali. Questi paralleli – alcuni tra i quali rimasti fino a ora inesplorati o solo superficialmente affrontati – aprono nuovi spiragli interpretativi e permettono di inscrivere coerentemente gli orizzonti teologici dei tre principali brani esaminati nel *continuum* culturale siro-palestinese e più generalmente vicinorientale.

L'ultima sezione (IV), composta di un unico capitolo (5), elaborerà ulteriormente i risultati ottenuti nella sezione III. L'oggetto dell'indagine sarà qui un particolare attributo di YHWH, la sua regalità (espressa nell'uso della rad. *מלך), che in quanto immagine metaforica del suo potere recuperabile direttamente dalle fonti può fornire una lente di osservazione descrittiva, che non incorre nelle carenze mostrate dalla nozione

teistica di esistenza. Sulla base del modello “dinamico” della regalità di YHWH recentemente introdotto da Shawn W. Flynn,⁶ il capitolo asseconderà una prospettiva diacronica: saranno infatti esplorate le modalità in cui gli sviluppi nella concezione della regalità di YHWH hanno informato i mutamenti nella concettualizzazione di questo dio e dei suoi rapporti con altre divinità. In questo percorso saranno individuati tre differenti “momenti” della storia dell’attributo regale assegnato a figure divine: inizialmente verrà considerato l’ambito ugaritico, necessario per una contestualizzazione della regalità di YHWH nel suo sfondo culturale siro-palestinese;⁷ in seguito verrà analizzata l’immagine di YHWH come re in due diversi *corpora* confluiti nella BE: alcuni componimenti poetici di probabile origine pre-esilica (Es 15,1b-18*; Nm 23,18b-24; Dt 33,2-29*; Sal 29) e i cosiddetti Salmi di YHWH-*mālāk* (Sal [47]; 93; 95-99).

⁶ V. FLYNN 2014.

⁷ Per i nomi degli dèi ugaritici saranno utilizzate le forme nelle ricostruzioni filologicamente più accurate, dunque p.e. ’Ilu (e non El), Ba’lu (e non Ba’al), Yammu (e non Yam), Môtû (e non Mot), ecc. Questa scelta ha anche il vantaggio di distinguere i riferimenti alle divinità nei diversi contesti storici e geografici: si parlerà dunque, p.e., di Ba’lu per Ugarit, ma di Ba’al per la divinità del Carmelo.

II. PROBLEMATICA STORICO-TERMINOLOGICA

CAPITOLO 1 – MONOTEISMO ED ESISTENZA

1. INTRODUZIONE

Il proposito di una riflessione (meta-)terminologica sull'utilizzo del concetto di "monoteismo" e della sua applicazione nello studio della religione dell'Israele antico non può partire – come invece faceva Sommer⁸ – da una sua definizione preliminare e programmatica come da un *datum*.⁹ Al contrario, tale riflessione deve necessariamente tenere in considerazione il fatto che anche questo stesso concetto è storicamente collocato: esso infatti, nella sua qualità di categoria di intelligibilità e classificazione applicata al fenomeno religioso, è inscindibile dai trascorsi che sin dai suoi esordi l'hanno definito, e di essi bisogna dunque tenere conto.

Il presente capitolo è composto è suddiviso in due principali sezioni: inizialmente (§2) verranno esplorate le radici storiche e filosofiche del concetto di monoteismo per operarne una storicizzazione; nella seconda parte (§3) l'attenzione si sposterà sul dibattito relativo alle applicazioni di tale concetto nello studio della religione dell'Israele antico e della BE. In particolare, verrà dato spazio (§3.2) alla problematica legata alla rappresentazione di YHWH negli scritti deutero-isaianici (Is 40-55), considerati da molti interpreti lo spartiacque intellettuale che ha segnato la prima comparsa di un'idea monoteistica nell'Israele antico.

⁸ V. *supra*, 1.

⁹ Ogni tentativo di definizione olistica del termine, del resto, è travagliato da insormontabili difficoltà; tuttavia, tali difficoltà non possono essere addotte come ragioni per scartarlo *a priori*; cfr. SMITH 2013: 8.

2. ORIGINI DEL TERMINE

Il “monoteismo” in quanto *termine e concetto* – perlomeno nella fase incipiente della sua storia – è frutto non del portato dottrinale di alcune confessioni religiose, né delle discipline storico-religiose, ma piuttosto della storia del pensiero filosofico, e nello specifico dell’attività della scuola platonica cantabrigiense nella seconda metà del sec. XVII e dei primi germi dell’illuminismo britannico.¹⁰ Prima di focalizzare la concentrazione sul conio del termine “monoteismo” da parte del platonico Henry More (1614-1687) (§2.4), nei paragrafi seguenti (§2.1; §2.2; §2.3) verrà descritta l’imprescindibile cornice storica e culturale che ne ha circoscritto e determinato la nascita.

2.1. NUOVO ATEISMO E APOLOGETICA RAZIONALISTICA

¹⁰ Tra i membri più eminenti dei cosiddetti “Platonici di Cambridge” è annoverato il nutrito gruppo di accademici dell’Emmanuel College, al tempo istituzione a trazione puritana (v. BEISER 1996: 146; HUTTON 2015: 140), il cui nucleo centrale era composto da Benjamin Whichcote (1609-1683), Peter Sterry (1613-1672), John Smith (1618-1652) e Nathaniel Culverwell (1619-1651); responsabili delle opere più significative, tuttavia, sono soprattutto i due colleghi e sodali del Christ’s College, Ralph Cudworth (1617-1689) ed Henry More (1614-1687); un’ulteriore figura di rilievo, appartenente alla generazione successiva, è Anne Conway (1631-1679), allieva di quest’ultimo. Per trattazioni generali sulla scuola platonica di Cambridge i lavori classici rimangono CASSIRER 1932 e l’introduzione all’antologia di testi in PATRIDES 1980²; cfr. la letteratura citata in REVENTLOW 1985: 510 n. 220; CROCKER 2003: xxiv n. 1; più recentemente v. HUTTON 1996; ROGERS - VIENNE - ZARKA 1997; JONES 2005; HUTTON 2015: 136-159; MICHAUD 2021: 287-93. Per una panoramica sugli studi più recenti v. HUTTON 2017 con i contenuti di quella rivista e il volume collettaneo a cura di HEDLEY e LEECH 2019; TALIAFERRO e TEPLY 2004 propongono una lunga introduzione prima di un ottimo florilegio di passi dei vari pensatori scelti tra i meno noti ed approfonditi. Tra le monografie dedicate interamente a Henry More, HALL 1996² predilige il versante “scientifico” del suo pensiero, mentre BONDI 2001 affronta da vicino la nozione di *principium hylarchicum* (cfr. *infra*, 12-3 n. 27); il volume collettaneo a cura di HUTTON 1990, CROCKER 2003 e più recentemente REID 2012 tracciano invece una panoramica complessiva sul More filosofo e teologo. Infine, lo studio più ampio e ambizioso dedicato a una sintesi complessiva del pensiero di Ralph Cudworth rimane tuttora PASSMORE 1951; v. più di recente l’introduzione di Sarah Hutton a CUDWORTH 1996: ix-xx; BERGEMANN 2012 offre un’analisi approfondita del sistema filosofico recuperabile a partire dalla sua opera maggiore, *The True Intellectual System of the Universe* (1678).

Lo sfondo intellettuale sul quale si è coagulata l'esperienza del Platonismo di Cambridge risale almeno sino agli inizi del sec. XVII quando, nutrito dal vivace dibattito filosofico e dall'emergere delle nuove scienze,¹¹ si profilava un crescente scetticismo che permeava le classi intellettuali europee e ingenerava un'atmosfera in cui persino l'ipotesi ateistica, in precedenza limitata a (perlopiù empie e deprecabili) posizioni individuali,¹² cominciava ad assumere i contorni di una sistematica quanto legittima e percorribile possibilità epistemologica.¹³

In questo clima si consumava il lento ed oneroso trapasso del compito della difesa della tradizione religiosa da un terreno più schiettamente teologico a quello del pensiero filosofico, aspetto essenziale di quel processo che Nathan MacDonald ha definito efficacemente “intellettualizzazione della religione”.¹⁴ In Inghilterra, un ruolo fondamentale in tale transizione fu assunto dalle istituzioni universitarie, in cui

¹¹ «New sciences were emerging, a new world had been discovered, assertive new intellectual interests were awakened» (BUCKLEY 1987: 68); cfr. GABBEY 1993; GIGLIONI 2008: 316.

¹² Il termine “ateismo” nell’Inghilterra della prima età moderna delineava genericamente una accusa di «irreligion in the sense of a more or less extreme attack on orthodox Christianity from a cynical or Deistic viewpoint» e una «cynical, iconoclastic attitude towards religion» (HUNTER 1985: 136). I suoi primi utilizzi nel senso di una (auto)definizione dichiarativa esplicita di un posizionamento intellettuale risalgono alla seconda metà del sec. XVIII, ma l’associazione tra ateismo e decadenza morale è attestata trasversalmente in varie sfumature fino a tempi non sospetti, ben addentro al sec. XX; v. BAGGINI 2003: 78-81; HYMAN 2007: 29-33; cfr. FEBVRE 1982: 131-146; HUGHES-MCCUTCHEON 2022: 25-27.

¹³ V. HENRY 1986: 172 n. 1 (con ulteriore letteratura). Estremamente indicative di questo scarto sono le parole che aprono il primo capitolo del saggio di More *An Antidote Against Atheism* (1653) e ne esplicitano le intenzioni: «I made choice of this subject as very seasonable for the times we are in, and are coming on, wherein Divine Providence granting a more large release from Superstition, and permitting a freer perusal of matters of Religion, then in former Ages, the Tempter would take advantage where he may, to carry men captive out of one dark prison into another, out of *Superstition* into *Atheisme* itself» (MORE 1653a: 1); cfr. GABBEY 1982: 198-9. ARMOGATHE 1998: 305-8 situa il fondamento concettuale di questo “nuovo ateismo” nell’inversione argomentativa, risalente a Descartes, dell’ordine scolastico canonico, che affrontava in primo luogo la *quaestio an sit Deus* e solo in seguito quella *quid sit*; cfr. BUCKLEY 1987: 68-73.

¹⁴ MACDONALD 2012²: 14-6; cfr. HUTTON 2020. Fondamentale in questo frangente nella ricostruzione di BUCKLEY 1987: 37-67 è la transizione visibile nell’attività di Leonard Lessius (1554-1623) e Marin Mersenne (1588-1648) e il suo circolo; BEISER 1996: 138 sostiene che il sinergico approssimarsi dei principî di ragione e fede nel Platonismo di Cambridge, dal quale emersero tanto una “teologia naturale” quanto una soteriologia razionalistica, abbia posto «the foundation for that ‘holy alliance’ between reason and faith, philosophy and religion, which dominated so much of English thought in the last half of the seventeenth century»; cfr. PATRIDES 1980²: 10-8; MACDONALD 2012²: 11-3; HUTTON 2015: 52-5.145-7.

l'applicazione delle discipline filosofiche a tematiche religiose si inverava in primo luogo nello studio di una "teologia naturale",¹⁵ la quale – nonostante nei *curricula* la filosofia faticasse ad affrancarsi in forma ufficiale dall'epiteto di *ancilla theologiae*¹⁶ - di fatto affiancava (se non sostituiva) alla metafisica della Rivelazione gli strumenti per un'indagine sul divino provenienti dall'osservazione e dallo studio del mondo naturale secondo una prospettiva razionalistica, e alla primazia dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio quella degli argomenti teleologico e cosmologico.¹⁷

Al centro degli interessi dei platonici di Cambridge era dunque una forte vocazione apologetica nei confronti della religione cristiana;¹⁸ i loro strali erano rivolti in molte e varie direzioni verso le percepite minacce nei suoi confronti:

They argued for the importance of reason against the puritans, "enthusiasts" and the empiricists; for the spiritual world against Thomas Hobbes, Baruch Spinoza and Cartesianism; for free will against the Calvinists and Hobbes; and for toleration in the fractured English society of the Civil War and Restoration.¹⁹

¹⁵ V. HUTTON 2015: 24-25; cfr. CALLOWAY 2014: 1-28. In questo senso, è significativo il fatto che la massima parte delle figure ascritte alla cerchia dei Platonici di Cambridge fossero eminenti membri di facoltà o studenti di due autorevoli istituzioni universitarie come l'Emmanuel e il Christ's College; v. HUTTON 2015: 26-8; 41-2; BEISER 1996: 134; cfr. *supra*, 7 n. 10.

¹⁶ V. HUTTON 2015: 32-3; cfr. TUCK 1998: 20-1.

¹⁷ V. HENRY 1986: 172; BUCKLEY 1987: 55-6; HUTTON 2015: 15-7; 24; 144-5; 161-2. La riorganizzazione nella gerarchia degli argomenti scolastici dell'esistenza di Dio diviene manifesta nella poco recenziere emergenza in Inghilterra del latitudinarismo (v. GRIFFIN 1992: 72-88, sp. 73-4; cfr. REVENTLOW 1985: 223-85; LEVINE 1992; BEISER 1996: 140; HUTTON 2015: 151), e in tutta Europa, a partire dall'ultimo decennio del sec. XVII e in concomitanza con lo scemare dell'alta ortodossia riformata - ben radicata nel principio della *sola Scriptura* e della sua inerranza come unico *principium cognoscendi* teologico (v. FESKO 2013; MCGRAW 2019: 98-9; 154-7) - di teologie razionalistiche e posizioni più compiutamente deistiche, implicanti un rigetto totale del principio di Rivelazione (v. HUDSON 2009: 1-23; cfr. MACDONALD 2012²: 11-3).

¹⁸ V. p.e. l'esplicita dichiarazione programmatica in MORE 1662: vi: «My Design [...] is not to Theologize in Philosophy, but to draw an [...] exterior Fortification about Theologie».

¹⁹ MACDONALD 2012²: 7; cfr. SABBATUCCI 2001: 9-11; STANCIU 2005; HUTTON 2015: 131-3; 143-4. Sulle frizioni con il dogmatismo calvinista ed il puritanesimo v. CASSIRER 1932: 46-60; BEISER 1996: 140-9; cfr. CROCKER 2003: xviii; sull' "entusiasmo", qui inteso come il principio di ispirazione divina tramite rivelazioni personali e occasionali, v. PATRIDES 1980²: 24-25; SHUGER 1994: 179-80; FOUKE 1997 (sp. 1-17); CROCKER 2003: 45-61; REID 2012: 12-14. Il rapporto tra More in particolare e Descartes – anche di

Prominenti in questi atteggiamenti antagonistici erano le argomentazioni polemiche nei confronti dell'ateismo, idealmente volte a una sua definitiva confutazione e articolate in primo luogo intorno agli snodi delle prove dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, definiti da More «the two main pillars upon which all Religion stands».²⁰ Tale ateismo, tuttavia, non era percepito come un generico empio rigetto della *vera religio* su un piano squisitamente confessionale o etico-morale, né era perciò discusso tramite il ricorso ad articoli di fede; esso possedeva piuttosto i contorni epistemologici del “nuovo” ateismo del XVII sec. e doveva di conseguenza essere combattuto tramite l'uso e il ricorso ad argomentazioni connotate in senso razionalistico: il vero “antidoto all'ateismo” poteva essere solamente il prodotto della ragione posta al servizio della fede cristiana.²¹

2.2. MATERIA INSENSIBILE

Già il padre della scuola platonica di Cambridge, Benjamin Whichcote, in uno dei suoi *Discourses* non si limitava ad accostare l'ateismo all'infedeltà religiosa e alla profanità, ma lo investiva di un'ulteriore fallacia sul piano dei processi e dei mezzi conoscitivi, associandolo ad un uso improprio della ragione nella sua qualità di strumento di decifrazione della realtà naturale.²² Inoltre, affermando che il fondamento dell'ateismo

scambio personale, documentato da un celebre carteggio (MORE 1662: 53-133) – è più complesso rispetto a un diretto antagonismo intellettuale di More nei confronti del meccanicismo materialista del francese (cfr. MACDONALD 2012²: 7 n. 8) e non si presta a semplicistiche letture univoche; la letteratura sull'argomento è folta: v. p.e. GABBAY 1982; 1995; MORE 1987: lxxviii-lxxviii; HALL 1996²: 146-167; COTTINGHAM 1997; BONDÌ 2001: 134-141; CROCKER 2003: 66-77; REID 2012: 15-6 e n. 45 (con ulteriore bibliografia).

²⁰ MORE 1660: viii. V. HENRY 1986: 172; HUTTON 2015: 139; cfr. MACDONALD 2012²: 11. Anche solamente i titoli completi di due delle opere tra le più celebri di More - *An Antidote Against Atheisme, or, An Appeal to the Naturall Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God* (1653); *The Immortality of the Soul. So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason* (1659) – possono offrire il primo abbozzo di un programma intellettuale ben definito.

²¹ Cfr. BEISER 1996: 140-1; HUTTON 2015: 144-5.

²² Si tratta del *Discourse LI. The Glorious Evidence and power of Divine Truth*: «There is nothing that God hath done more in any way whatsoever, than he hath done for the security of men against atheism; for I

era l'equazione *tout court* di essere e materia,²³ di fatto Whichcote spalancava le porte ai successivi sviluppi sulla tematica: con la maturazione della scuola platonica e il crescente confronto con lo spirito intellettuale del tempo, la deriva ateistica cominciò infatti a essere intesa in modo sempre più definito come un'implicazione necessaria delle dottrine materialistiche ampiamente diffuse in quegli anni e associate soprattutto, in maniera più o meno pertinente, al meccanicismo cartesiano, all'essenzialismo corporealista hobbesiano e alle letture in chiave materialistica dell'ontologia degli attributi divini di Spinoza. Materialismo e ateismo erano dunque agli occhi dei platonici britannici intimamente e indissolubilmente correlati.²⁴

dare say, if any man do but think, and use reason, he may know all natural truth. [...] And therefore an atheist shall be self-condemned as one that never used his reason, nor so much exercised his own thought» (WHICHCOTE 1751, III: 57; la prima edizione dell'opera in quattro volumi per i tipi di John Jeffery è postuma e risale agli anni 1701-7); cfr. MICHELETTI 1975; GILL 1999. Nel 1648 il calvinista Richard Younger, partendo da un'interpretazione del ritratto del malvagio dipinto nel Sal 10,2-13, associava l'ateismo oltre che all'ostilità alla religione e alla profanità, anche a uno stato di tronfia ignoranza piuttosto che di effettiva e argomentata convinzione, tanto che all'occorrenza di un qualche pericolo molti professati atei si sarebbero rivolti *in extremis* alla misericordia divina precedentemente rinnegata; v. YOUNGER 1648: 211-5. Ancora durante le battute finali dell'esperienza dei platonici di Cambridge Richard Bentley, in apertura del suo sermone tenuto a St. Mary-Le-Bow in occasione di una delle Boyle Lectures e intitolato *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World* (1692), esponendo le articolazioni interne delle prove dell'esistenza di Dio basate sull'osservazione della "origine e struttura del mondo" affermava – citando stavolta Sal 19,1 e altri passi biblici - non solo che «even Natural Reason, as well as the Holy Scripture, assures us, That *the Heavens declare the Glory of God*» (BENTLEY 1692, I: 2; cors. or.), ma inoltre domandava retoricamente: «What further proofs can be demanded or desired? What fuller evidence can our Adversaries require [...]? [...] will they not stand to the grand Verdict and Determination of the Universe?» (5).

²³ V. PATRIDES 1980²: 26-7; DAVIDSON 2019: 227.

²⁴ V. HEDLEY 2007: 167-73; REID 2012: 14-5; HUTTON 2015: 69-71.131-3; cfr. CROCKER 2003: xxvi n19. Sulla ricezione di Spinoza da parte dei platonici di Cambridge v. in particolare HUTTON 1984. BEISER 1996: 140-9 sostiene che all'origine di questi conati anti-ateistici non si trovi *per se* un'avversione a visioni materialistiche, quanto piuttosto una reazione alle rigide dottrine calviniste sulla predestinazione e sul problema della salvezza *sola Fide e sola Gratia*, responsabili a lungo termine del timore di un *deus absconditus* tanto imperscrutabile quanto potenzialmente collerico e opprimente che sarebbe stato meglio (rin)negare piuttosto che abbracciare. In quest'ottica, i nuovi materialismi (quello hobbesiano in testa) si configuravano piuttosto come dei falsi e dannosi rimedi a questa condizione, ed erano dunque concause secondarie rispetto all'insorgere delle derive ateistiche. A questo proposito, vale la pena menzionare che già il gesuita Roberto Bellarmino nel primo tomo del suo *De Controversiis Christianae Fidei, Adversus Huius Temporis Haereticos* (1a ed. 1586) associava similmente, in aperta polemica con Calvino in tema di salvezza e modalità della vita ultraterrena, la paura di un "*Deum iratum*" e il rischio di un abbaglio

Ad esempio, l'intento programmatico dell'amplessimo trattato di Cudworth (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678) era quello di vagliare, nel solco di un certo perennialismo e della *prisca theologia* di vaga memoria ficiniana,²⁵ le più autorevoli fonti provenienti dall'antichità classica con lo scopo di affermare l'esistenza di Dio tramite la dimostrazione della naturalità dell'idea di Dio e la sua accessibilità tramite ragione, e dunque anche la virtuale compatibilità di molte tra le dottrine filosofiche classiche con il suo teismo.²⁶ Egli non solo identificava l'ateo come colui che fa derivare tutto dalla materia in veste di causa non intelligente e nega dunque Dio nelle sue caratteristiche di aseità e di Essere spirituale intelligente ed increato, ma anche come colui che, ingannandosi, giunge a chiamare Dio quella stessa materia.²⁷ Nel suo *An Antidote*

“ateistico”: «[...] fundamentum Calvinii est falsum, quòd videlicet esse in inferno, nihil sit aliud, quàm timere Deum iratum. [...] Quàm multi enim in hac vita reperiuntur, qui certò sibi persuadent, Deum se habere iratum? Quàm multi qui de salute æterna desperare incipiunt? Num igitur illi omnes iam apud inferos degunt? Quid est hoc aliud, quam inferos omnino negare, & atheismo viam munire?» (BELLARMINO 1592: 352; cfr. 347-48; nell'edizione qui citata quest'ultima pagina è segnata per errore con il numero 288); cfr. LEO 2018: 76. In ogni caso, il filo rosso individuabile nel platonismo di Cambridge corre nuovamente sull'incontro tra articoli della fede rivelata e ragione naturale; le questioni del volontarismo e del predestinazionismo calvinista con le sue inclinazioni pessimistiche vengono affrontate apertamente tramite argomentazioni in favore del libero arbitrio, ma anche aggirate nell'elaborazione di una soteriologia razionalistica: è la ragione a fornire un criterio oggettivo e affidabile per la decifrazione di un disegno divino di salvezza trasparente e intelligibile; cfr. HARRISON 1990: 29-30; TALIAFERRO e TEPLY 2004: 210 n. 252; HEDLEY 2007 (sp. pp. 156-9).

²⁵ V. STANCIU 2005: 856-7; MIHAI 2019: 91-2; cfr. ASSMANN 2000: 130.

²⁶ Il trattato fu inizialmente concepito come la prima di tre sezioni che dovevano idealmente illustrare per intero il “vero sistema intellettuale dell'universo”; le successive due sezioni, tuttavia, attraversarono una storia editoriale più travagliata. Sulla genesi dell'opera e le circostanze della sua composizione v. CUDWORTH 1996: xii-xiii; HUTTON 1996: 21-24; 2015: 132-3; 141-5; ASSMANN 2000: 123 n. 107. Sulla fortuna e l'influenza dell'opera, v. di nuovo HUTTON 2015: 150-1; cfr. HARRISON 1990: 32-4.

²⁷ «It is certain that the *Source* of all *Atheism*, is generally a Dull and Earthy Disbelief of the Existence of things beyond the Reach of Sense» (CUDWORTH 1678: 176; cors. or.); «they [...] who derive all things from *Senseless Matter*, as the First Original, and deny that there is any *Conscious Understanding Being Self-existent* or *Unmade*, are those that are properly called *Atheists*. [...] But it is here observable, that those *Atheists* who deny a *God*, according to this True and Genuine *Notion* of him, [...] do often *Abuse the Word*, calling *Senseless Matter* by that Name» (195; cors. or.); cfr. PATRIDES 1980²: 25-6; MACDONALD 2012²: 10. Più precisamente, Cudworth distingue quattro principali tipologie di ateismo, a seconda delle dottrine filosofiche a cui fanno riferimento, ma tutte sono accomunate dal fondamentale rigetto di un'intelligenza spirituale, creatrice e ordinatrice universale (cfr. CUDWORTH 1678: 199). A essa, l'ateismo *hylopathico/anassimandro* (da non confondere con la nozione specifica di “*hylopathia*” coniata invece da

Against Atheism (1653) anche More enfatizza il ruolo dirimente della ragione nei processi conoscitivi e si dilunga in argomentazioni in favore della naturalità delle nozioni innate di Dio e di spirito,²⁸ concludendo infine che sulla base delle

external appearances of things in the world, so faithfully seconding the undeniable dictates of the *innate Principles* of our own mindes, I cannot but with confidence aver, That there is not any one Notion in all Philosophy more certain and demonstrable then that *there is a God* [...] that it is mere brutish *Ignorance* or *Impudence*, no *Skill in Nature* or the *Knowledge* of things, that can encourage any man to professe *Atheism*.²⁹

Il nesso tra ateismo e materialismo, espresso in modo cristallino nella prefazione a *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660), emerge dunque nell’ottundimento della ragione che impedisce di riconoscere e accettare la precognizione

More; v. REID 2012: 205-8) e quello atomico/democriteo sostituiscono la materia *inerte*, l’uno facendo derivare le proprietà delle cose (tra cui vita ed intelligenza) esclusivamente dalla materia, l’altro concependo il venire in essere del cosmo in funzione del moto fortuito della materia atomica. Le altre due tipologie, ovvero l’ateismo hylozoico/stratonico e quello cosmoplastico/pseudo-zenoniano, concepiscono invece una materia *attiva* e *vitale*: il primo intende il cosmo come prodotto di un misto tra casualità e materia, alla quale vengono attribuiti un principio vitale ed uno *plastico*, ma non intelligente. Il secondo si distingue poiché attribuisce alla materia, ugualmente connotata, anche la capacità di porre ordine al tutto (da cui la metafora del cosmo come pianta; v. GIGLIONI 2008); le definizioni di queste due tipologie presuppongono la nozione di Cudworth di “Plastic Nature” (v. CUDWORTH 1678: 178-81), ovvero «a universal spirit that, while devoid of sense or consciousness (‘animadversion’), is the cause of all that activity in inanimate nature that cannot be explained mechanically» (MCCRACKEN 1998: 810; v. ancora PATRIDES 1980²: 288-325; PETIT 1997; LOTTI 2004; HEDLEY 2007: 165-70; BERGEMANN 2012: 137-206; HUTTON 2015: 148-50; MICHAUD 2021: 288-9), accostabile – pur con le dovute cautele – al potere plastico “vicario di Dio” sulla natura attribuito da More al suo *principium hylarchicum* (v. BONDI 2001: 8-9). In una prospettiva non dissimile, nel suo *Discourse on the Light of Nature* (1645-46, 1a ed. 1652), Nathaniel Culverwell afferma che i contemporanei di Platone «were degenerated into a most stupid Atheisme, and resolved all beings into one of these three Originals, that they were either διὰ φύσιν, διὰ τύχην, διὰ τέχνην. They were either the workmanship of Nature, or of Fortune, or of Art» (CULVERWELL 2001: 23); cfr. HEDLEY 2007: 161-2.

²⁸ Soprattutto nel primo dei tre libri: per una presentazione di struttura e contenuti dell’opera e del contesto storico-culturale della sua composizione v. CALLOWAY 2014: 29-48; cfr. GABBEY 1982: 198-9; sulle idee innate nel pensiero di More v. inoltre CROCKER 2003: 70-9; REID 2012: 29-30; cfr. HARRISON 1990: 34-39; HUTTON 2015: 146-7.

²⁹ MORE 1653a: 163-4.

umana delle nozioni di spirito e di un Dio spirituale-immateriale.³⁰ Tuttavia, prima di rivolgersi ad aperte obiezioni nei confronti dell'impostazione materialistica dell'epistemologia hobbesiana in *The Immortality of the Soul* (1659),³¹ More sembra percepire l'attaccamento al sensibile come un pericolo di natura morale più che – o oltre che – speculativa:

But I dare assure any man, that if he doe but search into the bottome of this *enormous Disease of the Soul* [...] he will find nothing to be the cause thereof, but either *Vanity* of mind, or brutish *Sensuality*, and an untamed desire of satisfying a mans own will in everything, an *obnoxious* Conscience, and a base *Fear* of divine vengeance, *Ignorance* of the scantness and insufficiency of second causes [...] that so starves and kils the apprehension of the Soul in divine matters especially, that it makes a man as inept for such Contemplations, as if his head was filled with cold Earth, or dry Grave-moulds.³²

Altrove, More accentua nuovamente i rischi di ricadute morali delle derive materialistiche; contestualizzando l'equazione tra Dio e materia nella storia della salvezza, si spinge sino a identificarla con il primo effetto negativo in seguito alla caduta dell'umanità dopo il peccato originale che aveva precipitato l'uomo dalla vita incorruttibile nel mondo materiale.³³

³⁰ MORE 1660: vii: «Atheisme, proudly strutting with a lofty gate and impudent forehead, boasting himself the onely genuine offspring of true Wisdome and Philosophy, namely of that which makes *Matter* alone the Substance of all things in the world» (cors. or.); cfr. 34-5.

³¹ V. il capitolo di Jacobs nell'introduzione a MORE 1987: li-lxvii; cfr. REID 2012: 14-5. Anche l'allieva di More, Anne Conway, nella sua opera intitolata *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690), si è resa protagonista di aspre critiche nei confronti tanto di Hobbes quanto di Spinoza, responsabili secondo la sua visione di una equiparazione ontologica tra Dio-creatore e universo creato; v. HUTTON 2015: 131.

³² MORE 1653a: 164; cfr. BERMAN 1988: 14-5.

³³ MORE 1660: 56-7. L'episodio in questione è quello del primo concepimento umano, quello di Caino, che secondo More verrebbe equiparato da Eva allo stesso YHWH. Questa interpretazione di More dipende da una singolare lettura delle parole di Eva nel passo di Gen 4,1 che riporta l'episodio - influenzata anche dalla sua esegesi in chiave "cabbalistica" di Gen 1-3 e dall'idea della "Mystical Eve" nella qualità di *ἔιδωλον Ψυχῆς*, ovvero la terza e più corruttibile parte dello spirito oltre a *Νοῦς* e *Ψυχῆ*, la quale conferisce energia vitale ai corpi (v. MORE 1653b: 170-1): קַנְיָתִי אִשִּׁי אֶת־יְהוָה. More, infatti, intende *אֶת* come un semplice

2.3. “INTELLETTUALIZZAZIONE” DELLA RELIGIONE

Il processo di “intellettualizzazione della religione” che si consumava nella seconda metà del sec. XVII – di cui il pericolo dei nuovi ateismi e la conseguente necessità di un’apologetica razionalistica sono indicative spie - consistette, al fondo, nelle prime avvisaglie di un profondo slittamento nella percezione culturale del fenomeno religioso che causò l’estrinsecazione della materia del credo e ne minò l’autosufficienza argomentativa. La religione poté divenire oggetto osservabile, uscendo dal terreno precedentemente impenetrabile del *mysterium* numinoso per varcare la soglia dell’intelligibile: il contenuto di verità di una tradizione religiosa non poteva più essere giustificato esclusivamente sulla base di evidenze intrinseche situate sul piano della pietà o del sentimento religiosi e il cui totale appannaggio apparteneva all’ambito dogmatico o a quello della riflessione teologica; piuttosto, esso cominciò a dipendere dall’efficacia argomentativa delle sue proposizioni, astratte da una prospettiva confessionale e oggettivizzate in qualità di *corpora* di conoscenze, e vagliate alla luce delle nuove cornici epistemologiche che si rendevano disponibili.³⁴ A questo quadro di oggettivazione del credo religioso si sommano come imprescindibili addentellati da un lato il sorgere del concetto di *religioni* (al plurale) nella veste di concrezioni di credenze e pratiche

marcatore di accusativo e traduce: «*I have got a man, or an husband, who is the very Jehovah*» (MORE 1660: 57). Il passo biblico è in effetti travagliato da varie difficoltà esegetiche, ma sotto il profilo storico-critico la lettura di More sembra potersi escludere con discreta sicurezza; v. WESTERMANN 1984: 290-2 e l’ottima sintesi in SOGGIN 1991: 95; cfr. WENHAM 1987: 101-2; MACDONALD 2012²: 10-1.

³⁴ Questi sono, in estrema sintesi, i risultati dello studio di HARRISON 1990 (sp. 1-60), da cui MACDONALD 2012²: 14-6 dipende; in questa epocale transizione permeata da ciò che egli definisce «objectification of religious faith» (HARRISON 1990: 2) i platonici di Cambridge, «who were willing to concede that natural religion, though deficient, was a necessary preparation for revealed religion», sono situati in una posizione intermedia tra la veemente perorazione calvinista della primazia della religione rivelata e l’altra estremità costituita dalla “religione naturale” dei deisti (26).

mutualmente comparabili,³⁵ e dall'altro la proliferazione di un terminologia caratterizzata dalla suffissazione con “-ismo”, al contempo segnale e funzione di questa spinta comparatista.³⁶ Tuttavia, nonostante gli aspetti di profonda novità introdotti da questo processo, l'attenzione prestata a tradizioni religiose altre continuò a svilupparsi fino almeno al XVIII sec. nell'alveo di argomentazioni apologetiche interessate alla tutela del proprio retroterra fideistico piuttosto che in quella di un genuino – per quanto ancora grezzo - interesse storico o etnografico *ante litteram*: non stupisce dunque che molto

³⁵ HARRISON 1990: 7-10; 28 rintraccia le origini della prassi di comparazione di differenti confessioni religiose – inizialmente intracristiane – in attitudini e propositi apologetici nell'ambito delle controversie nei confronti del problema dell'autorità, sollevato dallo scenario di frammentazione e pluralismo religioso sorto in Europa sin dalla Riforma luterana e dallo Scisma anglicano; va da sé che, secondo la sua ricostruzione, nel XVII sec. britannico vennero abbozzati i primi rudimenti del comparativismo nello studio delle religioni (v. 2-3); cfr. STROUMSA 2021: 43-56.

³⁶ Tra i termini più significativi vi sono p.e. “atheism” e “atheist”, “déisme” e “déiste”, “theism” e “theist”, “pantheism” e “pantheist”; per una rapida rassegna delle date delle rispettive prime attestazioni v. MACDONALD 2012²: 6 nn. 4-5; come egli stesso fa giustamente notare, una delle più significative avvisaglie della “intellettualizzazione” della religione fu in questo frangente terminologico il graduale passaggio dall'uso di “idolatria” e correlati a “politeismo” per designare le tradizioni religiose non abramitiche; v. MACDONALD 2012²: 15 n. 45; cfr. SCHMIDT 1985; 1987. Tuttavia, la storia del termine è più complessa di quanto entrambi non lascino intendere, e la semplicistica idea di un *vacuum* tra il lessico filoniano e il tardo XVI sec. con la prima attestazione del termine “polythéisme” in lingua francese da parte di Jean Bodin (*De la démonomanie de sorciers*, BODIN 1580: 28) dev'essere respinta. È certamente vero che Filone Alessandrino (I sec. a.e.v.-I sec. e.v.) è il primo testimone tanto dei sostantivi *πολυθεΐα* e *πολύθεον* quanto dell'aggettivo *πολύθεος* e della locuzione *πολύθεος δόξα* (per una rassegna delle occorrenze v. SCHMIDT 1985: 88 n. 1; 1987: 52 n. 1; SFAMENI GASPARRO 2010: 38 n. 8; STROUMSA 2019: 65-6 e n. 4; cfr. tuttavia PIRENNE-DELFORGE 2020: 32-4 sull'*hapax* *πολυθέων* in Esch. *Suppl.* 424); tuttavia, fu lo sguardo rinascimentale sulla tradizione classica a consentire il recupero agli albori dell'età moderna della lingua greca; un significativo precedente al “polythéisme” di Bodin furono infatti le attestazioni del termine *polytheia* come calco greco in lingua latina nel *De studio literarum recte et commode instituendo* (1532) e nel *De Transitu Hellenismi ad Christianismum* (1535) dell'umanista Guillaume Budé (traduttore di Filone!). È significativo notare che l'uso che tanto Budé quanto Bodin fanno di tale terminologia è ancora spregiativo, e che il contesto immediato della sua prima comparsa sia quello della polemica religiosa: il “politeismo” - degli antichi quanto dei moderni - non è altro che l'anticamera di un pericoloso ateismo, accezione simile a quella che si ritrova anche nello stesso Filone (*De Praem.* XXVIII, 162). Per una discussione approfondita e completa di bibliografia v. PIRENNE-DELFORGE 2020: 42-6; cfr. STROUMSA 2019: 67.

spesso dietro i ritratti spregiati delle religioni extra-europee si scorgano in filigrana accuse e polemiche nei confronti delle loro controparti occidentali.³⁷

2.4. “QUESTA SORTA DI MONOTEISMO”

È in questo contesto che si riscontra la prima occorrenza assoluta del termine “monotheisme” proprio ad opera di uno dei platonici di Cambridge, Henry More, nel suo *magnum opus*, il trattato *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660), pienamente inscritto nell’orizzonte culturale descritto poc’anzi.³⁸ Quest’opera contiene l’esposizione più sistematica di More dedicata al tema delle tradizioni religiose non cristiane.³⁹ In una sezione dedicata alla religione egizia, More dapprima distingue al suo interno tra una devozione popolare politeistica e una religione sacerdotale, improntata alla venerazione di «certain Spheres or round Globes» dalle caratteristiche solari, la quale

³⁷ V. HARRISON 1990: 146: «The paradigms of these new ‘religions’ were the undesirable religious forms of Christendom – be it papism, Calvinism, Socinianism, deism, Presbyterianism, or episcopacy [...] these early ventures into comparative religion were severely hindered by a lack of accurate data, and by the researchers’ predilection for *a priori* explanations. In any case, comparison was not thought to provide a sufficiently scientific basis for the study of religion»; cfr. 57-8; MACDONALD 2012²: 9-10.

³⁸ Nonostante al giorno d’oggi lo scritto venga apprezzato soprattutto per il suo contributo relativo alla discussione sul problema della libertà di coscienza (v. ROGERS 1992: 238-9), esso mostra di essere significativamente immerso nel dibattito politico ed ecclesiologico del suo tempo, come attestano, p.e., le vivide reazioni scatenate dalla difesa dell’episcopalismo da parte di More nella prefazione, l’apologia da lui scritta pochi anni dopo (1664) per difendersi dalle critiche e i molti rimaneggiamenti che la seconda edizione in lingua inglese dovette subire (1708); per una discussione v. ROGERS 1997: 11-3; CROCKER 2003: 93-9. In generale, l’opera si configura come un ambizioso tentativo di dimostrare che il mistero al centro della Rivelazione cristiana possa essere spiegato per mezzo di ragione, dal momento che l’intellegibilità di quella era nel pensiero di More requisito imprescindibile della fede; per la sua indagine dunque egli disseziona il “mistero” nelle sue quattro proprietà (oscurità, intellegibilità, verità e utilità), che procede poi ad analizzare; v. BEISER 1996: 181; CROCKER 2003: 100.

³⁹ V. HARRISON 1990: 56; per una esposizione dettagliata del sistema di classificazione delle religioni di More v. MACDONALD 2012²: 7-9. Un riferimento fondamentale per More come per molti altri in materia di comparazione fu il trattato di Edward Brerewood intitolato *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions, Through the Chief Parts of the World* (1614), che impose come visione predominante quella della tetrapartizione delle religioni: le tre rivelate (cristianesimo, giudaismo, islām) e una quarta “naturale” (paganesimo); v. HARRISON 1990: 39; 191-2 n. 86.

tuttavia riconosceva in esse una sostanziale “unicità” dell’oggetto di devozione.⁴⁰ Poco sopra, More aveva argomentato in favore della natura materiale del sole, affermando che la riflessione prodotta dai suoi raggi mostrava come la luce solare fosse di fatto un corpo fisico e fosse dunque incompatibile con gli attributi di Dio secondo la nozione che egli stesso ne aveva già dato (spiritualità, immensità, onnipotenza, onniscienza, ecc.).⁴¹ Inoltre, persino la pretesa unicità del sole si basava su assunti fallaci: come aveva mostrato Descartes, il firmamento poteva contenere tanti soli quante stelle fisse.⁴² A questo punto, More può prontamente sconfessare tale culto, ricorrendo all’argomentazione antimaterialistica e dichiarando che «*This One object of Worship was not the true God, but the Material World, the very figure they make use of does most naturally intimate*»;⁴³ poco oltre, la medesima accusa è mossa anche nei confronti della devozione al dio “cosmico” Serapide,⁴⁴ ed è a questo punto che il sostantivo “monotheisme” fa la sua comparsa:

⁴⁰ MORE 1660: 61; cfr. CUDWORTH 1678: 314-7. I riferimenti alla solarità e all’unicità del dio venerato e alla connotazione “esoterica” del culto unite alle critiche alle prospettive cosmistiche-“panteistiche” potrebbero forse far pensare alla teologia post-amarniana di Amun; v. p.e. ANET: 371-2; DDD²: 29-30; cfr. la trattazione di CUDWORTH 1678: 338-40 sul dio e ASSMANN 2000: 132.

⁴¹ A una precisa definizione della nozione di Dio More si era dedicato qualche anno prima, in *An Antidote Against Atheisme*. Dopo aver sostenuto l’idea innata nella mente umana di Dio come “Essere assolutamente perfetto” (capitolo terzo, v. MORE 1653a: 6-8), nel quarto capitolo (MORE 1653a: 8-12) il filosofo passava a una ricognizione dettagliata delle proprietà insite nella perfezione divina: «*Self-Subsistency, Immateriality, Infinity as well of Duration as Essence, Immensity of Goodnesse, Omniscieny, Omnipotency, and Necessity of Existence. Let this therefore bee the description of a being absolutely perfect, that it is a Spirit, Eternall, Infinite in Essence and Goodnesse, Omniscient, Omnipotent, and of it self necessarily existent*» (8-9; cors. or.).

⁴² MORE 1660: 60; cfr. 345; solamente quattro anni dopo, nel 1664, sarebbe apparso postumo il *Traité du monde et de la lumière* di René Descartes; gli inizi della stesura risalgono tuttavia al 1629. La genesi dell’opera fu molto intricata, e varie sezioni del trattato furono pubblicate già a partire dagli anni ’30; v. l’introduzione di Stephen Gaukroger a DESCARTES 1998: vii-xiii. In questo scritto, il filosofo mostrava come il comportamento dei raggi solari poteva essere spiegato tramite la sua teoria sulla natura della materia e le tre leggi del moto; inoltre, secondo le sue teorie sull’ottica sole e stelle fisse erano associati nella prima tipologia dei corpi, quelli che producono luce; v. MCDONOUGH 2016: 550. Sui rapporti tra More e Descartes cfr. *supra*, 9-10 n. 19.

⁴³ MORE 1660: 61 (cors. or.).

⁴⁴ More dipende qui da Macrobio, dal quale riporta quattro versi greci di un responso oracolare di Serapide destinato al tiranno di Cipro Nicocreonte, il quale interrogava la divinità a proposito degli dèi d’Egitto (*Sat.*

But thus to make the *World* God, is to make no God at all; and therefore this Kinde of *Monotheisme* of the Heathen is as rank *Atheisme* as their *Polytheisme* was proved to be before.⁴⁵

Dall'uso contestuale del termine da parte di More si possono trarre alcune osservazioni. In primo luogo, è chiaro che esso viene utilizzato – come già si anticipava – nell'ottica di un ordinamento tassonomico-classificatorio idealmente orientato a marcare le profonde differenze che intercorrono tra la *vera religio* della rivelazione evangelica e le religioni pagane a discapito di queste ultime. Ne consegue in prima istanza che il termine non possiede una sfumatura di profondità connotata in senso storico e nemmeno di un mero sviluppo diacronico,⁴⁶ ma è piuttosto orientato verso una funzionalità tipologica: nella

1.20.17). In questo breve testo ogni componente corporea del dio è associata a un elemento o un fenomeno naturale, tanto che subito dopo, riprendendo la trattazione, Macrobio può affermare: «ex his apparet Sarapis et solis unam et individuum esse naturam» (*Sat.* 1.20.18). Nel 1661 Baruch Spinoza cominciava la stesura della sua *Etica*, che avrebbe poi visto la luce solamente postuma, nel 1677 (v. LLOYD 1996: 24-27; SCRIBANO 2008: 3-6). La distanza abissale e incolmabile tra Macrobio ed il *Deus sive natura* spinoziano viene in qualche modo – e in sordina – a sfumarsi nella riattualizzazione del testo tardo-antico e nell'interpretazione cosmistica ad opera di More, il quale lo riporta in primo piano nel contesto della polemica antimaterialistica. Cfr. CUDWORTH 1678: 409-10; ASSMANN 2000: 136; sui rapporti tra Spinoza e i platonici di Cambridge cfr. *supra*, 11-2 n. 24.

⁴⁵ MORE 1660: 62 (cors. or.).

⁴⁶ Questa prospettiva inizia a mutare già nel pensiero di Cudworth. Come si è visto, l'ambizione di *The True Intellectual System of the Universe* (1678) era quella di dimostrare la completa naturalità dell'idea di Dio e di conseguenza la *compatibilità* delle dottrine filosofiche e religiose dell'antichità con il suo teismo, il quale aveva al suo centro una nozione di Dio non dissimile da quella di More, ovvero di un «*Perfect Conscious Understanding Being, or Mind, existing of it self from Eternity [...] the Cause of all other things*» (CUDWORTH 1678: 195; cors. or.) e comprendente, inoltre, la caratteristica di «*μόνωσιν, Singularity or Oneliness in it*» (208; cors. or.). Idea naturale deve significare però anche idea originaria; per questo Cudworth si dedica ad una ricognizione a ritroso delle tracce della sua nozione di Dio *μόνος*, fino a giungere all'antico Egitto. Qui, egli la ritrova nella *ἀπόρρητος θεολογία* dei sacerdoti, «*Arcane and Recondite*» (314; cors. or.), massimamente sintetizzata nella formula «*Ἐν καὶ Πᾶν*: «l'Uno (*to Hen*), origine invisibile del Tutto, si manifesta o si “cela dietro un velo” nel Tutto (*to Pan*)» (ASSMANN 2000: 134; cfr. 2023: 142-7); è solamente nella sua controparte, la comune «*Vulgar and Fabulous Theology*» (CUDWORTH 1678: 314) che si manifestano i rischi dell'ateismo e dell'idolatria. Per un'ampia trattazione su Cudworth e la sua ricostruzione della religione egizia v. ASSMANN 2000: 123-38; cfr. ASSMANN 1995: 46-9; 1996: 54-6; MACDONALD 2012²: 13-4. Basandosi su notizie riportate nella *Quaestio XXV* delle *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* dello pseudo-Giustino Martire (per un'edizione del testo v. OTTO 1881: 38-

sua qualità denotativa esso non vuole indicare una formazione culturale cronologicamente collocata o circoscritta, ma una sua singola caratteristica esteriore: non descrive, ma astrae, colloca e ricontestualizza in base a esigenze argomentative.

Nell’ottica di More l’implicazione fondamentale sottesa alla prefissazione con “mono-” e “poli-” riguarda chiaramente la questione quantitativa: è appunto il numero la caratteristica denotata dai prefissi, e sono l’unicità o la pluralità della (o delle) divinità oggetto della fede a determinare l’applicazione delle definizioni di “monotheisme” o “polytheisme”. Tuttavia, occorre notare che il primo dei due termini non viene mai utilizzato da More, né qui né altrove, per indicare la religione cristiana; al contrario, come “polytheisme” anch’esso denota, seppure approssimativamente, le tradizioni religiose rivali.⁴⁷ Ciò indica chiaramente che la polemica perorata da More non si concentra su una dialettica tensiva intesa nei termini delle polarità dicotomiche ‘un (dio)’ – ‘molti (dèi)’:

9), CUDWORTH 1678: 317 (cfr. 322) afferma poi che fu proprio alla teologia “arcana” che anche Mosè fu iniziato durante gli anni della sua permanenza in Egitto, introducendo quindi una linea di continuità diretta tra la forma primigenia di (mono)teismo e la fede nel Dio biblico; sulla questione dell’educazione egizia di Mosè v. recentemente ASSMANN 2023: 126-8. Un nesso tra teismo naturale e religione mosaica fu tracciato anche dal deista John Toland nell’appendice al suo *Adeisidaimon* (1709), intitolata *Origines Judaicae* (su cui v. SABETTI 1984: 7-54; CHAMPION 2003: 174-6). In questo scritto, Mosè era presentato come un sacerdote egizio professante una fede in un Dio-Natura organizzata intorno ai soli dieci comandamenti, i quali corrispondevano a leggi naturali («sola Naturae lex, decem comprehensa praeceptis», TOLAND 1709: 158). Solamente in seguito, a causa della punizione divina per aver esercitato pratiche idolatriche, la religione mosaica si corruppe e furono introdotti il culto sacrificale, le norme di purità e altre forme di regolamentazione (v. 157-9; cfr. REVENTLOW 1985: 305; ASSMANN 2000: 139-45; con particolare riguardo ai rapporti tra popolo ebraico ed Egitto ed il ritratto di Mosè tracciati da Toland v. LUCCI 2008: 105-12). Affrancati una volta per tutte dal principio di Rivelazione e introdotti ai primordi di una “storia naturale” (cfr. CHAMPION 2003: 176), i teismi di Cudworth e Toland possono finalmente entrare ed essere letti in una dimensione diacronica, segnata da una progressiva degenerazione delle loro forme pristinie.

⁴⁷ Il sostantivo compare nella stessa opera in un’unica ulteriore occasione in riferimento ai “Saraceni” e alla loro «hypocritical ostentation of *Monotheisme* or worshipping one God, which they doe mainly in envy and opposition to the Christians profession of the *Trinity*» (MORE 1660: 188; cors. or.). In queste stesse circostanze e nella medesima accezione ricorre anche in un’opera di vent’anni posteriore, *Apocalypsis Apocalypseos* (1680): quella di “monoteismo” è sempre una (mendace) pretesa o una perversa ostentazione; v. MORE 1680: 80-1; 84 cfr. 165-6. Più sfumato è invece l’uso che fa del termine Cudworth quando afferma che «the *Pagan Theists* were both *Polytheists* and *Monotheists* in different Sences, they acknowledged both *Many Gods* and *One God*; that is, *Many Inferiour Deities*, subordinate to *One Supreme*» (CUDWORTH 1678: 233; cors. or.; cfr. 185.305).

la religione cristiana non è distinta da quelle pagane a causa della *quantità* di divinità venerate, ma per il fatto che sia l'unica ad abbracciare la corretta *nozione di Dio* così come è data da recepire tramite la rivelazione scritturale e si è resa congiuntamente accessibile alla ragione-strumento. La reale tensione oppositiva è giocata altrove, sul piano dello scontro tra vero e falso teismo, ovvero tra teismo e a-teismo, che – come si è visto – costituiva uno dei perni fondamentali nel dibattito intellettuale del primo illuminismo britannico; rispetto a questa reale concentrazione dell'interesse di More, la quantità di dèi venerati non rimane che una funzione meramente formale ed epifenomenica rispetto a quella realmente rilevante del misconoscimento del vero Dio. Tuttavia, se l'incompatibilità del politeismo con l'idea cristiana (o meglio “moriana”) di Dio è immediatamente evidente,⁴⁸ i casi di venerazione di una sola entità tra i pagani sono più esposti a ragionevoli dubbi, soprattutto a fronte della concezione di un “dio-mondo” onnicomprensivo come traspare dalle descrizioni dei culti solari o di Serapide in Egitto. Per questo motivo More si affretta a rimarcare che la loro fallacia risiede nell'adorazione di entità materiali e dunque nella contravvenzione alla nozione di Dio (spirituale, increato, ecc.) del cristianesimo. È a questo punto, anche in virtù dell'ormai battuto nesso tra materialismo e ateismo, che More può scagliare la sua accusa anche verso questi culti, non meno che verso i politeismi.

3. MONOTEISMO COME PROBLEMATICA

⁴⁸ V. p.e. MORE 1660: 57: «The Crime they are accused of here is *Polytheism*, which necessarily includes in it *Atheism*. For to say There are more Gods then one, is to assert There is none at all; the notion of God, in the strictest sense thereof, being incompetent to any more then One. Wherefore the Heathen being *Polytheists* in profession, by undeniable consequence are found *Atheists*.». Molto eloquenti in merito sono anche le parole di CUDWORTH 1678: 232-3: «[...] a *God* in general according to the sense of the *Pagan Theists*, may be thus defined, *An Understanding Being superiour to Men, not originally derived from Senseless Matter, and look'd upon as an Object for mens Religious Worship*. But this general *Notion* of the word *God*, is again refrained and limited, by *Differences*, in the *Division* of it. [...] they admitted of *Many Gods*, *Many Understanding Beings* [...] *Generated or Produced*» (cors. or.).

Il recupero delle radici storiche e filosofiche del termine “monoteismo” e la contestualizzazione della sua nascita negli ambienti culturali del Platonismo di Cambridge e del primo Illuminismo britannico consentono di fare alcune considerazioni sulla sua applicazione nell’attuale studio della religione dell’Israele antico. A un primo sguardo, è evidente che si tratta di una categoria estrinseca e anacronistica rispetto all’ambito d’indagine; per questo motivo, la sua retroproiezione in funzione ermeneutica nei confronti di quella realtà storica estranea alla sua formulazione è sempre condizionata da un imprescindibile limite situato nel posizionamento culturale dello sguardo dell’osservatore moderno. Nell’arco degli ultimi tre decenni almeno questa problematica ha ricevuto un crescente interesse, e in molti casi ci si è soffermati a soppesare nel dettaglio il bagaglio di corollari fuorvianti che un uso acritico e indiscriminato del termine comporta.⁴⁹

Anche solamente limitandosi all’ambito della religione dell’Israele antico, obiezioni all’uso del termine “monoteismo” sono state sollevate da molte voci, ed esso è stato sottoposto a una significativa revisione critica.⁵⁰ Alcuni – come Hayman⁵¹ – si sono

⁴⁹ Per una discussione sistematica di questi corollari v. STOLZ 2005²: 4-22. AHN 1993 e GLADIGOW 2002 hanno messo in discussione l’utilità della categoria di “monoteismo” negli studi storico-religiosi in generale; in particolare, Ahn si è concentrato sui limiti della polarizzazione antonimica mono(teismo)-poli(teismo); cfr. AHN 2003: 9; SMITH 2013: 6-7. Questi non rigetta *in toto* l’utilizzo del termine, ma ne limita la portata ad una funzione descrittiva delle confessioni che si professano da se stesse monoteiste; cfr. HURTADO 2005: 114. Nel seguito della presente discussione verranno esplorate altre implicazioni dell’utilizzo della categoria di “monoteismo”. Non da ultimo, si è posto l’accento sul retaggio storico dell’idea di monoteismo come determinante nella distinzione moralmente connotata tra la *vera religio* cristiana e le false credenze dei “pagani” (v. p.e. MACDONALD 2012²: 38-9; HUGHES-MCCUTCHEON 2022: 142-4; LYNCH 2021: 12), oppure sul rapporto delle concezioni monoteistiche con possibili derive ideologiche intolleranti e financo violente; v. soprattutto negli ultimi vent’anni SLOTERDIJK 2008 [2007]; ASSMANN 2009 [2003]; quest’ultimo in particolare ha innescato un acceso dibattito; v. in proposito BRAULIK 2004: 169-71 e i vari interventi raccolti in un volume dedicato al tema a cura di Rolf Schieder (SCHIEDER 2014).

⁵⁰ Per una recente rassegna della letteratura v. BALLENTINE 2021: 3-4.

⁵¹ HAYMAN 1991, forse la voce più radicale in questo coro, ritiene necessario abbandonare del tutto l’utilizzo del termine anche in relazione alla tradizione ebraica posteriore, almeno fino all’epoca medievale; cfr. LORETZ 2007: 89-90. MAUSER 1991 sostiene che l’unità di Dio su cui sia la BE che il NT insistono sia radicalmente differente rispetto alla moderna coscienza monoteistica. Secondo CHILDS 1992: 355-6 il termine “monoteismo” sarebbe «theologically inert» rispetto al vero nucleo teologico della BE, ovvero

pronunciati in favore di un totale abbandono del termine; altri invece ne hanno evidenziato le potenzialità euristiche, nel momento in cui le modalità del suo utilizzo siano previamente e debitamente circostanziate: è il caso per esempio di Schmid, Frevel, Smith e Lynch,⁵² altri ancora hanno ribadito l'insufficienza o l'inadeguatezza di tale categoria per esplorare la concettualizzazione del divino nella BE, e hanno spostato l'attenzione sulla necessità di una comprensione contestuale di quest'ultima, e più localizzata nelle fonti.⁵³

Nei paragrafi seguenti verrà esplorato un particolare aspetto legato all'uso anacronistico della categoria di "monoteismo" e il suo rapporto con le rappresentazioni del divino che emergono nella BE. Dapprima (§3.1) verrà evidenziato il fatto che si tratta di una categoria puramente formale, la quale assume ed utilizza una nozione astratta di "esistenza" divina a scopo classificatorio nei confronti di diverse formazioni religiose, inclusa quella dell'Israele antico. In seguito (§3.2) verranno presentate alcune aree della ricerca sul Deutero-Isaia che hanno evidenziato la problematicità dell'applicazione della nozione di una "esistenza" astratta alla rappresentazione del divino nella BE.

3.1. MONOTEISMO COME CATEGORIA

l'auto-rivelazione di YHWH a Israele nella storia e la formulazione di un'alleanza con questo popolo; cfr. la discussione in MACDONALD 2012²: 216-8. LORETZ 1994: 508 afferma che il termine monoteismo «den alttestamentlichen Gottesbegriff [...] unzureichend wiedergibt».

⁵² V. SCHMID 2003: 17-8; 2011: 275-6; FREVEL 2013a: 4-5; SMITH 2013: 7. L'approccio di LYNCH 2014a: 22 è più pragmatico: «the test of monotheism's applicability is the extent to which it makes sense of the text»; cfr. LYNCH 2021: 12-3.

⁵³ V. p.e. MACDONALD 2012²: 210, il quale sottolinea come una comprensione del monoteismo come puro «article of knowledge» non riesce a spiegare efficacemente il fulcro del messaggio deuteronomico, incentrato sul rapporto tra l'unicità di YHWH e l'"amore" dell'uomo come risposta. Similmente, MOBERLY 2004: 233 sottolinea come un monoteismo che rimanga confinato in un concetto astratto non possa rendere ragione delle pretese di unicità di YHWH nella BE; cfr. LYNCH 2014a: 21-2. Già LABUSCHAGNE 1966: 143 aveva auspicato l'abbandono di «any preconceived system or '-ism'» e una concentrazione sulla rappresentazione del divino nella BE, ma parla poco oltre (148-9) di un "vero monoteismo" già in epoca mosaica!

In una delle molte lettere indirizzate all'amico Wilhelm Dilthey nell'intenso carteggio intrattenuto dai due, datata all'8 giugno 1892, Paul Yorck von Wartenburg affermava:

Ich würde für wünschenswert halten, von all den Kategorien: Pantheismus, Monotheismus, Theismus, Panentheismus, abzusehen. Sie haben an sich gar keinen religiösen Wert, sind nur formell und von quantitativer Bestimmung. Weltauffassung, nicht Gottesauffassung reflektieren sie und bilden nur den Umriß einer intellektuellen Verhaltung, auch hierfür nur eine formale Projektion. Auf das Thematische dieser Formbezeichnungen aber kommt es für das religiöse Moment wie für die geschichtliche Erkenntnis an.⁵⁴

Le parole di von Wartenburg riportano l'attenzione su un aspetto rilevante emerso anche in precedenza (§2.3): esse ribadiscono infatti che il termine "monoteismo", come ogni formazione linguistica denotata dal suffisso -ismo, indica di fatto una *categoria*, e dunque un costrutto puramente formale, privo di contenuti intrinseci:⁵⁵ questo riflette la modalità della sua genesi e il retroterra filosofico che l'ha sostanziato. Una storia del termine e del suo utilizzo da More e i Platonici di Cambridge a oggi è fuori dalla portata della presente

⁵⁴ V. VON DER SCHULENBURG 1923: 144-5. Si tratta della lettera n. 98 secondo la numerazione del volume. Essa si trova citata anche da Buber nella prefazione a *Moses* (1946). Il prosieguo di Buber vale la pena di essere citato: «Entscheidend ist nicht, ob man in der Betrachtung des Seins eine allem überlegene Einheit annimmt, sondern als welcher Art man diese Einheit schaut und empfindet und ob man zu ihr in einem ausschliesslichen Verhältnis steht, das allen anderen Verhältnissen und mit ihnen der ganzen Lebensordnung gebietet. Innerhalb des sogenannten Monotheismus sind durch die konkrete Verschiedenheit der Gottesbilder Entscheidend ist nicht, ob man in der Betrachtung des Seins eine allem überlegene Einheit annimmt, sondern als welcher Art man diese Einheit schaut und empfindet und ob man zu ihr in einem ausschliesslichen Verhältnis steht, das allen anderen Verhältnissen und mit ihnen der ganzen Lebensordnung gebietet» (BUBER 2019: 355-6).

⁵⁵ Cfr. SCHMID 2003: 17-8; SMITH 2013: 17-8. Per una discussione teorica sull'uso di categorie secondarie nello studio del fenomeno religioso v. SATLOW 2005 (sp. 293-5). L'utilizzo di termini come "monolatria", "enoteismo" o di specificazioni come "monoteismo inclusivo", "monoteismo monarchico" e simili, che tentano di cogliere più descrittivamente sfumature e specificità della religione israelitica nella sua dimensione storica, testimonia l'insufficienza e l'inadeguatezza del concetto di "monoteismo" nella sua applicazione a tale realtà; v. p.e. WACKER 1999: 56-60; LEMAIRE 2005: 17; BAUMANN 2006: 16-7; FREVEL 2013a: 3; ALBANI 2020: 219-20.

trattazione; tuttavia, diverse indagini hanno mostrato come tale aspetto del costruito “monoteismo” sia stato e sia ancora operativo oggi, anche nel discorso accademico.⁵⁶ Come MacDonald non manca di sottolineare, «“Monotheism” was coined as an organizing principle by which religions could be measured», e questo suo ruolo «has not been lost in recent usage».⁵⁷

In quanto categoria, il “monoteismo” emerge storicamente da quel processo di “oggettivazione del credo religioso”⁵⁸ che interessò l’Inghilterra e l’Europa nella seconda metà del XVII sec. (§2.3), ed opera nell’ambito del confronto di diverse tradizioni religiose con lo scopo di una loro classificazione. Nella terminologia coniata per questo scopo, le prefissazioni indicano la variabile classificatoria della quantità; al capo opposto invece si nota la presenza della componente “teismo” come una costante, che permette di porre sullo stesso piano i diversi “teismi” e dunque confrontarli. Il criterio sotteso a questo termine è quello dell’esistenza,⁵⁹ o meglio del *riconoscimento dell’esistenza* di una

⁵⁶ Per storie del termine e del suo utilizzo v. HÜLSEWIESCHE 1984; MAGNANI 2001: 101-4; SABBATUCCI 2001: 9-24; MACDONALD 2012²: 16-21 e più recentemente BRAGUE 2014: 251; BERNHARDT 2023: 16-22. MACDONALD 2012² dedica inoltre ampio spazio (21-43) a un’indagine sull’applicazione del concetto alla religione dell’Israele antico e alla BE da parte di alcuni studiosi nell’epoca del metodo storico-critico (J. Wellhausen, A. Kuenen, W.F. Albright, Y. Kaufmann, G. von Rad). ASSMANN 2000 traccia una storia della ricezione (o “mnemostoria”, 25-6) dell’idea di Egitto nell’Europa moderna, utilizzando esemplarmente per l’indagine la figura di Mosè ed il suo statuto culturale in bilico tra ebraicità ed adozione da parte egiziana, a partire da John Spencer e Ralph Cudworth sino a giungere allo studio di S. Freud *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939). Una ferma costante di tale ricezione viene rintracciata da Assmann nella retroproiezione sulla religione egiziana e sulla vicenda mosaica delle categorie che informavano di caso in caso il sentire intellettuale e il dibattito accademico, tra le quali quella di monoteismo, «spazio spirituale e culturale costruito [...] e abitato ormai da quasi due millenni da europei» (18) occupò un posto di rilievo.

⁵⁷ MACDONALD 2012²: 221; cfr. LORETZ 1994: 495; MUNNIK 2009: 106: «the use and meaning of this word “monotheism” presupposes a modern systematisation or taxonomy of different religious phenomena or theological convictions».

⁵⁸ V. HARRISON 1990: 2.

⁵⁹ Il sottotesto apologetico che si percepisce nell’uso originario di questa terminologia (ovvero: qualsiasi esistenza diversa da quella del vero Dio cristiano era una “falsa esistenza”, e dunque un “ateismo”), è chiaramente sfumato nel corso del tempo; tuttavia, ciò non ha intaccato l’operatività del criterio di esistenza in sé nell’uso della categoria “monoteismo”.

(“monoteismo”), nessuna (“ateismo”), varie (“politeismo”) figure divine⁶⁰ o della loro interazione con il mondo (p.e. “panteismo”).

Tuttavia, proprio per la sua funzione di terreno comune per la comparazione tra religioni, si tratta di una nozione di esistenza astratta e oggettivata: non è dunque circostanziata storicamente, né si rapporta con specifiche rappresentazioni del divino all’interno delle tradizioni religiose che vuole classificare. In termini antropologici si potrebbe affermare che tale nozione non è descrittiva nei confronti delle realtà con cui si relaziona, bensì ridescrittiva, ovvero: non assume – per quanto possibile – la prospettiva della realtà osservata, ma ne è estranea e si sovrimpone a tale realtà dall’esterno.⁶¹

Tale nozione astratta di “esistenza” divina è stata assunta *a priori* e proiettata più o meno acriticamente anche sul pensiero religioso israelitico. Essa è potuta diventare un criterio implicito e un punto di riferimento normativo in base al quale il discorso sul divino nella BE è stato valutato ed interpretato: in quest’ottica, ad esempio, domandarsi se lo *Shema* ‘ esprima una concezione monoteistica, o sviluppare una qualsiasi ipotesi sul sorgere del monoteismo nell’Israele antico, o ancora pensare le fasi incipienti della storia dello yahwismo come “politeistiche” significa utilizzare *a priori* questa nozione di esistenza come coordinata e principio organizzativo nella propria valutazione delle fonti e dell’evidenza. In altre parole, la questione relativa all’esistenza di (un) dio (“-teismo”) – a cui si accompagna quella necessaria della sua unicità nell’esistenza e quella della non-esistenza di altri dèi (“mono-”) – offusca e distorce le articolazioni intrinseche

⁶⁰ Storicamente – come si è visto (§2.4) – dietro all’impiego dei termini connotati dal suffisso “-teismo” da parte dei Platonici di Cambridge si trova una nozione di divinità (θεός) accessibile alla ragione e modellata sulle caratteristiche del Dio cristiano della rivelazione. In questo senso, l’uso del concetto di “monoteismo” nello studio della storia delle religioni (e qui in particolare nella storia della religione dell’Israele antico) potrebbe comportare dunque anche un difetto di metodo più recondito e pertanto più insidioso: adottare implicitamente una nozione astratta del divino e usarla normativamente per valutare ed interpretare rappresentazioni del divino soprassedendo sulla loro collocazione storica e culturale; cfr. SMITH 2013: 7.

⁶¹ V. NONGBRI 2013: 21. Spesso viene utilizzata in modo simile la coppia “emico” ed “etico”, mediata dalla linguistica; per recenti discussioni teoriche riferite all’uso di questa terminologia nello studio specificamente del fenomeno religioso v. MOSTOWLANSKY e ROTA 2016; 2020.

dell'esperienza religiosa dell'Israele antico;⁶² al contrario, ogni approccio allo studio delle rappresentazioni del divino nella BE «should attempt to grapple with the Hebrew Bible's own categories for talking about “oneness” (mono-) and “divinity” (-theism), as well as its notions of “existence” and “being”». ⁶³

A queste considerazioni si potrebbe opporre un'obiezione: il monoteismo come termine e concetto è certamente un'invenzione moderna: eppure, se non esisteva in precedenza come *concetto*, il monoteismo esisteva però – per dirla con Stroumsa – come *fenomeno*.⁶⁴ In altre parole, prima del conio del termine non è possibile parlare di

⁶² V. p.e. le incisive parole di BECKING 2009: 10: «God as witnessed in the various parts of the Hebrew Bible, does not fit very much the systematic construct of a theistic god. The Hebrew *resumé* makes YHWH a non-candidate for a vacancy in the theistic god department». Secondo SCHMID 2003: 18, il problema fondamentale risiede nel fatto che «die Frage nach der Existenz Gottes derjenigen nach seiner Wirklichkeit und Erfahrbarkeit übergeordnet ist [...]. Wer Gott primär als ein in der numerischen Quantität ‘eins’ existierendes höheres Wesen bestimmt, vermag weder antike noch gegenwärtige ‘monotheistische’ Religiosität adäquat zu erfassen»; cfr. SMITH 2004: 161-2; ALBANI 2020: 224. MACDONALD 2012²: 218 sostiene che il termine comporti «an emphasis on the metaphysical reality of God, rather than his character». A. Lemaire, nel tentativo di tracciare le tappe della nascita del monoteismo israelitico dal “punto di vista di uno storico”, si concentra dapprima «sull'evoluzione, la storia, le grandi tappe dello ‘jahvismo’» (LEMAIRE 2005: 18) per arrivare solo in seguito agli altri “-ismi” (monoteismo, politeismo, enoteismo), che spostano invece l'attenzione «sul piano delle idee, più precisamente delle concezioni filosofiche o religiose, dei sistemi di pensiero» (17). Recentemente, sempre ASSMANN 2023 [2015]: 93-104.331-4 è tornato sulla questione monoteistica nella sua monografia dedicata al libro dell'*Esodo*. L'egittologo si premura qui di operare una distinzione tra due differenti correnti teologiche “monoteistiche” sussumibili da diverse linee di tradizione confluite finalmente nella BE. Da un lato vi è un “monoteismo della verità”, affermatosi al più presto in epoca esilica con il Deutero-Isaia (cfr. §3.2), che non contempla l'esistenza di altre divinità al fianco dell'unico dio creatore universale. Dall'altro si riconosce un “monoteismo della fedeltà”, dispiegato narrativamente nella tradizione esodica e basato sui due elementi cardinali del patto siglato tra Israele e YHWH e delle imprescindibili fedeltà e devozione esclusive dovute al dio che servono a sostanziare tale patto: questo scenario non esclude le altre divinità in quanto non esistenti, ma in quanto estranee al patto. Il discrimine tra questo “monoteismo della fedeltà” e una prospettiva monolatrica è rinvenuto da Assmann proprio nel fondamento teologico del patto: «Gli “altri dèi” non vengono semplicemente lasciati da parte a causa della dedizione esclusiva a quell'unico Dio, essi vengono esplicitamente proibiti e la loro venerazione è bollata come rottura del patto» (222). Di conseguenza, secondo Assmann è proprio quest'idea di patto a costituire la *differentia specifica* della religione dell'Israele antico.

⁶³ LYNCH 2014a: 22.

⁶⁴ V. STROUMSA 2021: 31: «[...] while the *phenomenon* of monotheism has a rather long history, this is not the case regarding the *concept* itself» (cors. aggiunto). Cfr. MUNNIK 2009: 107.

monoteismo su un piano *proposizionale* (“sono un monoteista”),⁶⁵ ma ciò non esclude il piano *confessionale* del credo nell’esistenza in unico dio.⁶⁶ L’assenza del *concetto* di monoteismo nella BE non è dunque sufficiente *di per sé* ad escludere totalmente l’idea di “esistenza” come componente del suo orizzonte rappresentativo del divino;⁶⁷ per avere una risposta in proposito è necessario interrogare direttamente i testi e confrontarsi in maniera immediata con i ritratti della divinità che da essi emergono.

A questo proposito è istruttivo considerare alcuni settori della ricerca dedicati al Deutero-Isaia. Diversi studi, infatti, hanno mostrato come l’applicazione della nozione astratta di una “esistenza” divina, implicita nell’assunto teistico, sia problematica persino in questo *corpus* di testi, al quale la massima parte del consenso associa invece un’inequivocabile espressione di monoteismo. Una breve panoramica su questi studi sarà l’oggetto del prossimo paragrafo (§3.2).

3.2. IL PROBLEMA ONTOLOGICO NEL DEUTERO-ISAIA

I capitoli del libro di *Isaia* attribuiti convenzionalmente al Deutero-Isaia (Is 40-55, VI sec. a.e.v.),⁶⁸ sono generalmente valutati come il “campione” del monoteismo

⁶⁵ Cfr. HURTADO 2005: 114: «If we are to avoid *a priori* definitions and the imposition of our own theological judgments, we have no choice but to accept as monotheism the religion of those who profess to be monotheists, however much their religion varies and may seem ‘complicated’ with other beings in addition to the one God».

⁶⁶ Ad esempio, è indubbio che l’idea islamica di *توحيد* (*tawhīd*) esprima la fede in un Dio uno ed unico prima della nascita del “monoteismo” come categoria concettuale; v. LORETZ 2007: 123-4. Cfr. ancora ASSMANN 2009: 34: «Monotheism [...] only attained to the dignity of an idea in the modern age. The question is thus not whether the religion of ancient israel was poly- or monotheistic, but whether the idea of monotheism can be found in the writings of the Old Testament, and whether individuals and groups who advocated this idea in a particular historical situation can be identified in historical reality».

⁶⁷ Cfr. p.e. MCCLELLAN 2011, che mostra come già la LXX di Dt 32,39 (*εγώ εἶμι*) rielabori in una sfumatura ontologica un’espressione che nell’ebraico del TM era una semplice dichiarazione di identità (אני אני הוּא).

⁶⁸ Il termine “Deutero-Isaia” e gli aggettivi a esso correlati sono qui usati in maniera puramente convenzionale per indicare Is 40-55, senza comportare prese di posizione relative all’unità o all’autorialità di questo gruppo di testi.

biblico, il suo esempio paradigmatico e più esplicito.⁶⁹ Esemplici in questo senso sono le cosiddette “formule di negazione” che includono יְהוָה oppure עַיִן יְהוָה (Is 44,6-8; 45,5-7; 45,18-22; 46,9; cfr. 43,10-12), le quali sembrano affermare l’unicità di YHWH⁷⁰ a fronte di una negazione dello statuto ontologico di altre divinità.⁷¹ Tuttavia, la base di questo ampio consenso è incrinata da alcune voci critiche che si potrebbero definire “decostruzioniste” nei confronti del preteso monoteismo deuteroisaiano.

⁶⁹ V. p.e. ABD 2: 1043; CLIFFORD 2010 e cfr. OLYAN 2012: 190-2 per una rapida rassegna delle voci favorevoli all’individuazione nel Deutero-Isaia di un monoteismo “pieno” o “teoretico” (sull’uso di quest’ultimo termine v. *infra*, n. 71).

⁷⁰ Per uno studio di queste formule focalizzato sul Deutero-Isaia e in favore di una lettura di queste in chiave monoteistica v. RECHENMACHER 2010, che le definisce “Ausschließlichkeitsformeln”; cfr. CLIFFORD 2010: 274-6; ALBANI 2020: 223-5. STAUDT 2012: 83-8 analizza queste formule (“Verneinungsformeln”) nel Greco della LXX.

⁷¹ Tra i sostenitori recenti di questa posizione, ALBANI 2020 (cfr. 2003) e MARKL 2020; 2022 si sono concentrati in particolar modo sul recupero della cornice storico-culturale e sociologica in cui tale idea monoteistica, quale trasparirebbe dagli scritti deutero-isaiani, sarebbe sorta. Secondo la ricostruzione di ALBANI 2020: 226-43, cruciale per lo sviluppo di tale idea è la reazione a un momento profonda crisi politica e religiosa affrontata dagli esuli del regno di Giuda a Babilonia, in particolare durante gli ultimi anni di regno dell’ultimo sovrano neobabilonense Nabonedo (556-539), quando già si profilava all’orizzonte la conquista persiana della capitale imperiale (539). In questo clima, la concettualizzazione di YHWH nelle sue qualità di dio creatore e sovrano con poteri universali sul cosmo e sulla storia si configurava come una risposta intellettuale alla propaganda religiosa del clero di Bēl (Marduk), che mirava all’esaltazione di questa divinità rivale «as the supreme power of fate and as God of history par excellence» (230); cfr. BLENKINSOPP 2020: 169-72. Sulla scorta di altri autori come VORLÄNDER 1981 (sp. 134-9); LANG 1983: 54; (cfr. SCHMIDT 1999; SMITH 2001: 164-5; 2004: 119-21; STOLZ 2005²:184-7), Markl prende le mosse da una prospettiva simile, che vede il monoteismo “teoretico” – da lui definito come l’asserzione che esclude dall’*esistenza* altre divinità al di fuori di YHWH (MARKL 2020: 1-2 e n. 3; 2022: 66 e n. 4) – primariamente come risultato intellettuale scaturito dalla reazione alla crisi politica e culturale dell’esilio babilonense (2020: 6-7; 2022: 71). Tramite l’ausilio metodologico della “*trauma theory*” Markl estende poi questa linea di pensiero fino a individuare nella rappresentazione retrospettiva dell’esilio nel Deutero-Isaia un vero e proprio punto di convergenza di «multiple psychic traumas» che ha consentito una loro «transformation [...] into cultural trauma» (2020: 24; cfr. 2022: 90-1). In questo senso egli giunge dunque a indicare l’esilio come effettivo “*birth trauma*” del monoteismo “teoretico”. Entrambe le analisi di Albani e Markl sono certamente preziose per una comprensione più approfondita e dettagliata del retroterra culturale e storico-religioso sul cui sfondo la teologia deutero-isaiana ha potuto prendere forma e svilupparsi; tuttavia, entrambe si sviluppano dall’assunto *a priori* di un monoteismo “teoretico” nel Deutero-Isaia (ALBANI 2020: 220.223; MARKL 2020: 1-2; 2022: 65-6), senza discutere nel merito tale aspetto.

Già verso la metà del secolo scorso alcune voci dissonanti si erano levate nei confronti di questo diffuso consenso. P.A.H. de Boer ha interpretato la formula come una espressione di unicità qualitativa priva di connotazioni ontologiche: l’affermazione di unicità in negativo (“nessun altro”) sarebbe solamente una rivendicazione del potere di YHWH che non trova rivali.⁷² J. Barr ha confrontato l’espressione אין עוד con il celebre passo di Sal 14,1, in cui è usata la stessa particella di negazione אין: אָמַר נְבִל בְּלִבּוֹ אֵין: אֱלֹהִים («Lo stolto dice nel suo cuore: non c’è אֱלֹהִים»): così come lo stolto non è un ateo (nel senso teistico!), nel senso che non nega la «mere existence» di אֱלֹהִים, ma manca di riconoscerne l’importanza, così anche lo YHWH del Deutero-Isaia svaluta ogni altro אֱלֹהִים.⁷³ Più recentemente, Mauser ha sottolineato come le stesse particelle di negazione siano utilizzate anche in relazione alle nazioni per esprimere la loro estrema disparità in confronto a YHWH: esse sono come un “nulla” di fronte a lui (נִגְדוּ כָּל־הַגּוֹיִם בְּאֵין, Is 40,17), principi ed eserciti che lo combatteranno saranno ridotti a “nulla” (רוֹזְנִים לְאֵין הַנּוֹתָן, 40,23; וְהָיָה כְּאֵין וּכְאֶפֶס אֲנָשִׁי מִלְחָמָתָךְ, 41,12).⁷⁴ J.F. Kutsko, nonostante rimanga ancorato ad una lettura di queste formule in chiave ontologica, ritiene che esse implicino di fatto l’esistenza di altri אֱלֹהִים, ovvero «the very reality that Deutero-Isaiah struggled to deny».⁷⁵

Più in generale, è stato riconosciuto che la caratterizzazione di YHWH nel Deutero-Isaia insiste soprattutto sul suo potere di intervenire nella storia; questo potere, e non una nozione astratta – quella di esistenza divina che risale al θεός dei -teismi – è

⁷² DE BOER 1956: 47: «The depiction of the virgin Babylonit in xlvi who says: no one besides me, is a good illustration of the meaning of the expression. She does not mean to say that she is the only woman, but that she is unique. Each other town is of a minor class compared to Babel. Likewise Yhwh is not saying that he is the only God, but he is proclaiming his unique strength. No one besides me means: I have no competitor, no rival»; cfr. 85. Similmente, anche MACDONALD 2009: 50 sostiene che tali formulazioni «may do no more than affirm the uniqueness of YHWH negatively. There is no other deity that belongs to this category».

⁷³ V. BARR 1957-8: 53-4.

⁷⁴ V. MAUSER 1991: 259 n. 5.

⁷⁵ V. KUTSKO 2000: 37-8; cfr. LYNCH 2021: 15.

anche la base definitoria per l'idea di "divinità".⁷⁶ La retorica della negazione si estende infatti a questo aspetto: YHWH non è il solo *tout court*, ma il solo che determina le sorti del mondo e che può operare in senso salvifico (p.e. Is 43,11.13; cfr. 40,27-31). Come osserva Lynch, le altre formule di negazione devono essere inserite in questo orizzonte rappresentativo:⁷⁷ il loro interesse è connotato in senso soteriologico, non ontologico.⁷⁸ Ciò non comporta necessariamente, come vorrebbe invece Clifford, «the undesirable anthropological implication that such denials were neither thought nor possible in ancient Hebrew»,⁷⁹ ma indica semplicemente la loro assenza nel *corpus* deutero-isaianico, e – come la parte centrale (II) di questo studio tenterà di argomentare – in diversi altri testi inclusi nella BE a cui pretese monoteistiche sono state variamente attribuite nel corso del tempo. Al contrario, lo scenario monoteistico presentato da Clifford per il Deutero-Isaia ha a questo punto solamente il supporto di un *argumentum e silentio*.

Un'altra linea critica nei confronti del "monoteismo" deutero-isaianico ha posto l'accento sulla presenza di un consiglio di figure divine che si può intravedere in alcuni passi (Is 40,1-8.25-26; 45,12).⁸⁰ M. Heiser sostiene in particolare che il linguaggio astronomico di Is 40,22-26 non implica che si tratti di corpi celesti inanimati; al contrario, nel brano è descritta una vera e propria corte celeste. Il riconoscimento dell'esistenza di tali figure divine accanto a YHWH porta dunque a interpretare le formule con אֵין עֹוד nell'ottica di affermazioni dell'incomparabilità di YHWH, e non della sua unicità.⁸¹ Su questi passi si è soffermato anche S. Olyan, il quale è giunto a conclusioni simili, e ha sottolineato come la rappresentazione dei rapporti tra YHWH e le schiere celesti nel

⁷⁶ Cfr. PETRY 2007: 227-8.

⁷⁷ V. LYNCH 2021: 100-2.

⁷⁸ Cfr. MACDONALD 2009: 59; ALBANI 2020: 225.

⁷⁹ CLIFFORD 2010: 275.

⁸⁰ V. HEISER 2008: 13 n. 33 per una rassegna di letteratura precedente sul consiglio divino nel Deutero-Isaia.

⁸¹ V. HEISER 2008: 13-8.

Deutero-Isaia e nel materiale biblico più antico presentino tratti di continuità più che di rottura.⁸²

4. CONCLUSIONI

Il recupero delle origini del concetto di “monoteismo” e l’indagine sul suo retroterra storico-filosofico (§2) ne hanno sottolineato il carattere di categoria formale con una funzione comparatistica e classificatoria nei confronti di diverse tradizioni religiose (§3.1). Allo scopo di operare tale classificazione, questa categoria applica una nozione astratta – quella di esistenza divina – nei confronti delle realtà a cui si relaziona. Una panoramica su alcune voci critiche che nel corso di alcuni decenni si sono pronunciate sul Deutero-Isaia (§3.2) ha mostrato come persino in questo caso, in un *corpus* testuale quasi generalmente accettato come “monoteistico”, l’applicazione di tale nozione come criterio ermeneutico sia altamente problematica.

Nel solco di questi studi, la prossima sezione di questa tesi (III) argomenterà l’inefficienza e l’inadeguatezza di tale nozione teistica di “esistenza” quando applicata alle concezioni del divino che emergono dalla BE; tuttavia, l’attenzione si concentrerà su testi differenti dal Deutero-Isaia. Nello specifico, nei tre capitoli successivi verranno analizzati nell’ordine: la scena di assemblea divina presentata nel Sal 82, il certame tra Elia ed i profeti di Ba‘al narrato in 1Re 18,20-40* e la proclamazione di YHWH come יהוה in Zc 14,9. Le ragioni che hanno fatto ricadere la scelta su questi specifici testi sono molteplici: innanzitutto essi, alla stregua del Deutero-Isaia, hanno tutti ricoperto un ruolo rilevante nelle discussioni sul monoteismo israelitico; non di rado essi sono stati intesi come *loci classici* dell’espressione di una concezione monoteistica nel testo biblico (Zc 14,9; 1Re 18,20-40), oppure come luoghi esemplari in cui le dimensioni di unicità e pluralità divina giungono ad interfacciarsi (Sal 82). A un primo sguardo, questi tre testi

⁸² V. OLYAN 2012.

presentano notevoli differenze nelle modalità di rappresentare YHWH nelle sue relazioni con altri esseri divini: nel Sal 82 egli sorge e regna dopo la morte degli אלהים; in 1Re 18,20-40* viene riconosciuto dal popolo di Israele come il vero אלהים(ה) a danno del rivale Ba'al; infine, in Zc 14,9 non si fa menzione di altri אלהים, ma viene affermata l'“unicità” di YHWH. Questa varietà di scenari offre numerosi spunti per approcciare la problematica dell'esistenza da molteplici prospettive differenti.

Inoltre, questi testi sono molto eterogenei anche da un punto di vista storico e letterario, per quanto riguarda genere, *Sitz im Leben* e datazione: si tratta infatti di un poema liturgico incluso nel Salterio elohista che presenta caratteristiche di arcaicità (Sal 82), di una *legenda* profetica datata da molti esegeti all'VIII sec. a.e.v. e inclusa successivamente nell'opera storica deuteronomistica (1Re 18,20-40*) e di un verso incluso in una composizione profetica di epoca persiana o ellenistica (Zc 14,9). Complessivamente, dunque, essi costituiscono un campione che permette uno sguardo ad ampio spettro e consente di fare considerazioni trasversali, anche su un piano diacronico: poiché i retroterra storico-religiosi di questi testi appartengono a epoche differenti che coprono un amplissimo arco della storia della religione di Israele, essi possono essere indici di momenti significativi di quella storia.

A questa *pars destruens* dell'argomentazione (contestazione dell'applicazione della nozione teistica di esistenza), sarà associata contemporaneamente una *pars construens*, che propone l'idea di “potere” divino come un'alternativa euristica più efficace per rendere conto delle concettualizzazioni del divino delineate in questi testi. Piuttosto che darne una definizione *a priori*, verranno fatte alcune considerazioni basate su una lettura preliminare dei testi che mostrano come quella del “potere” possa essere una vantaggiosa chiave di lettura; tali considerazioni troveranno riscontro nelle analisi dei capitoli seguenti.

Innanzitutto, a differenza dell'attributo di “esistenza”, che è discreto (almeno nella sua accezione teistica), quello di potere può essere definito in termini graduali e scalari:

una divinità non può esistere in misura maggiore o minore di un'altra; tuttavia, essa può avere più o meno potere di un'altra. La caratteristica di *gradualità* del potere lo rende una chiave di lettura molto vantaggiosa se applicata, ad esempio, allo scenario di un'assemblea divina presieduta da una divinità al vertice, come quello presentato nel Sal 82. Mentre una lettura concentrata sull'esistenza è costretta a limitarsi al riconoscimento di una pluralità di figure divine, una incentrata sul potere consente invece di vedere come quelle figure divine coesistano in diversi ordini di grandezza e magnitudine e come interagiscano tra loro di conseguenza. Una seconda caratteristica del potere è quella di *relazionalità*: il potere si espleta dialetticamente, all'interno di relazioni, e da queste relazioni è definito e circostanziato. Questo risulta significativo, poiché nei testi che verranno presi in esame YHWH è sempre presentato all'interno di relazioni, o con altre figure divine (Sal 82; 1Re 18,20-40*), oppure con il popolo di Israele e le nazioni (ancora 1Re 18,20-40*; Zc 14). Infine, una terza caratteristica del potere è quella di *dinamicità*: il potere è dinamico nel senso che può essere ottenuto o perso, e ciò permette di illuminare sia scenari che legano la "unicità" di YHWH alla prospettiva di un'estensione del suo dominio (Zc 14,9), sia scenari che invece mostrano un demansionamento delle figure divine (Sal 82), difficilmente comprensibili utilizzando come chiave di lettura il principio di "esistenza".

III. TRE CASI DI STUDIO

CAPITOLO 2 – POTERE E *STATUS* DIVINO: *SALMO* 82

1. INTRODUZIONE

Il primo testo scelto come caso di studio è il *Salmo* 82 [LXX 81]; nella struttura canonica del libro dei *Salmi* esso occupa la penultima posizione prima della conclusione del Salterio elohista (Sal 42-83) e della raccolta dei Salmi asafiti (Sal 50; 73-83). Questo celeberrimo brano poetico ha da sempre suscitato grande interesse nella letteratura nell'ambito delle riflessioni sulla nascita e sullo sviluppo dell'idea monoteistica nell'Israele antico, sebbene si presenti irto di molte e varie difficoltà a livello interpretativo.

In effetti, non di rado il Sal 82 è stato definito come un *unicum* non solo nella letteratura biblica, ma anche più generalmente vicinorientale;⁸³ questa spiccata peculiarità e l'assenza di solidi termini di confronto rendono difficile penetrare la logica compositiva del salmo, ed hanno fatto in modo che nel corso del tempo si siano accumulate innumerevoli e varie opinioni relative alla datazione – che è fatta oscillare sin dal periodo della monarchia unita fino alla prima età ellenistica – ed ai suoi *Sitz im Leben* e genere letterario.⁸⁴ Una soglia minima di consenso si è raccolta intorno a due elementi

⁸³ V. p.e. ACKERMAN 1966: 180: «Psalm 82 is a unique piece of literature. There are no exact parallels in the Old Testament, nor in any other ancient Near Eastern literature»; cfr. TATE 1990: 332; KRAUS 1995: 235; PARKER 1995: 533 e n. 3; cfr. TSEVAT 1969/70: 134-7 per una lettura parallela di Sal 82 e 58.

⁸⁴ La tesi dottorale di DIEZ 2009 – pubblicata in una versione abbreviata – è interamente dedicata ad una storia dell'esegesi del Sal 82 a partire dagli albori del metodo storico-critico, con una concentrazione particolare sulle ipotesi relative alla datazione del salmo. L'enorme mole e la varietà delle opinioni attestano l'estrema difficoltà di ciascun tentativo in tal senso; cfr. SANDERS 2015: 66: «With its classical Hebrew diction and lack of reference to human political events, the text could be placed at virtually any point between the Iron Age and the early Hellenistic period». Per altre rassegne bibliografiche e commenti sulla

riconoscibili nel salmo:⁸⁵ il primo, rilevante sul piano storico-religioso, è l'utilizzo della scena-tipo dell'assemblea o del consiglio divino;⁸⁶ il secondo, di stampo critico-formale, riguarda la presenza nel testo di tratti del genere letterario noto come (*profetische*) *Gerichtsrede*, “controversia (ריב) profetica”.⁸⁷

La combinazione di questi elementi consente di tracciare una prima descrizione della struttura e del contenuto del salmo. Gli otto distici che lo compongono descrivono la scena di un consesso divino (v. 1), durante la quale il protagonista YHWH in un'invettiva accusa aspramente i membri dell'assemblea, gli אלהים, di non aver praticato adeguatamente l'esercizio della giustizia nei confronti dei deboli e dei poveri (vv. 2-4). L'accusa è seguita dalla constatazione della colpevolezza degli אלהים (v. 5) e dalla condanna a morte di questi ultimi (vv. 6-7). A questo punto, il salmo si conclude con

storia dell'interpretazione v. RAVASI 1986: 710 n. 1; TATE 1990: 328.332-4; LORETZ 2002: 277-83; SMITH 2010: 131-2 n. 3.

⁸⁵ Non sono mancate voci che hanno tentato di valorizzare aspetti differenti del salmo oltre alla (o a prescindere dalla) questione storico-religiosa, come ad esempio la sua forma poetica; v. p.e. HANDY 1990; DICKSON 1995: 1036-41; PRINSLOO 1995; STRAWN 2014. Altri interpreti ancora si sono dedicati ad un'esegesi canonica del salmo, tentando di analizzarne la forma e il contenuto nel suo contesto nella collezione asafita; v. ZENGER 1999 e più recentemente GERS-UPHAUS 2019; SCHMUTZER 2023. Sui salmi asafiti più in generale v. SÜSSENBACH 2005: 299-344; BROWN JONES 2014. Recentemente, MCCLELLAN 2018 ha argomentato l'ipotesi che il genere del Sal 82 sia più prossimo al *Klagelieder* (“lamento”), frequente nei salmi asafiti; cfr. *infra*, 79-80 n. 228.

⁸⁶ Sul consiglio divino v. §2.2.1.1.

⁸⁷ Nella BE il termine ריב designa una specifica prassi giudiziaria; per un'ampia trattazione v. BOVATI 1994: 30-166. Più specificamente, il genere della lett. profetica noto come ריב (“prophetic/covenant lawsuit”, o *Gerichtsrede*, secondo la terminologia originaria di GUNKEL 1923: lxiii) consiste in un discorso oracolare che riporta un dibattito giudiziario in cui YHWH accusa Israele di slealtà nei confronti dell'alleanza stretta tra le due parti; gli esempi più comunemente menzionati in questo senso sono: Is 1,18-20; 3,13-15; 41,1.21-29; 43,9-13; Ger 2,4-9; Os 2,4-25; Mi 6,1-8; cfr. Gl 4,1-8. In corrispondenza di questo genere sono stati ipotizzati vari differenti *Sitze im Leben*; per una storia degli studi v. BOVATI 1994: 24-25 n. 22; cfr. TDOT 13 477-8. In interventi più recenti (DE ROCHE 1983; DANIELS 1987), il *Sitz im Leben* originario e l'esistenza stessa di tale genere letterario sono stati oggetto di discussione. Dopo questo approccio decostruzionista negli anni '80 la ricerca sembra avere subito una battuta d'arresto, fino alla più recente voce di BANDY 2010; nonostante la concentrazione sul motivo della “prophetic lawsuit” nel libro dell'*Apocalisse*, nella ricognizione del materiale appartenente alla BE (24-58) questi argomenta a favore dell'esistenza del ריב in quanto genere autonomo.

un'esclamazione che invita YHWH a prendere possesso di tutte le nazioni e a giudicare tutta la terra (v. 8).

1.1. SALMO 82 E QUESTIONE MONOTEISTICA

Il motivo della molta attenzione dedicata al Sal 82 nell'ambito della questione del monoteismo israelitico dipende dal fatto che esso è idealmente situato in una intersezione problematica a cavallo tra due distinti orizzonti storico-religiosi e teologici, che si compenetrano senza soluzione di continuità.

Da un lato è possibile scorgere chiaramente sullo sfondo una concezione comune all'area culturale siro-palestinese a partire almeno dalla seconda metà del II mill. a.e.v. che prevedeva la presenza di un *pantheon* composto da una pluralità di esseri divini, e traspare anche l'idea che essi si riunissero in contesti assembleari presieduti da una divinità di rango superiore. In aggiunta, sono anche visibili in filigrana – nell'idea di spartizione delle nazioni e nel dissidio tra figure divine – aspetti di quella che Mark S. Smith ha definito “world theology”, una concezione condivisa tra lo yahwismo del IX sec. a.e.v. ed il resto dell'ambiente religioso siro-palestinese coevo,⁸⁸ che associava ad ogni popolo e regione corrispondente una divinità patrona nazionale che su di essi presiedeva, caratterizzata da una forte connotazione territoriale.⁸⁹ Per quanto il culto

⁸⁸ La più importante fonte extra-biblica in questo frangente è certamente la Stele di Meša', re di Moab (KAI 181, IX sec. a.e.v.), che attesta l'esistenza di una religione moabita incentrata sul culto del dio nazionale Kamōš. Questa testimonianza epigrafica costituisce una illuminante «mirror image of the Israelite religious worldview of national gods» (SMITH 2010: 120). Per una panoramica generale sulle religioni nazionali delle aree culturali circostanti ad Israele (Fenicia, Aram, Moab, Ammon, Edom ed altri territori), che si svilupparono come il frutto di processi di particolarizzazione a partire da una comune matrice culturale siro-palestinese v. NIEHR 2002: 119-241; cfr. 1995: 49-50. Per sintesi più recenti dedicate alle religioni ammonita ed edomita v. rispettivamente TYSON 2019 e LEVIN 2020.

⁸⁹ V. SMITH 2004: 54-6; 2010: 119-20.139; 2011: 253-4; cfr. MACHINIST 2011: 237-8. Sulla figura della divinità nazionale e la natura dei rapporti tra questa, il suo popolo e il suo territorio v. BLOCK 2013². In un recente volume collettaneo, queste divinità nazionali – il moabita Kamōš, l'ammonita Milkom, l'edomita Qaus – sono state pittorescamente definite come “Doppelgänger” di YHWH o suoi “look-alikes”; v. CORNELL 2020: vii-xii.

potesse presentare tratti di esclusione di altri dèi rispetto al proprio,⁹⁰ questo quadro presupponeva complessivamente la coesistenza ed il reciproco riconoscimento tra entità nazionali delle rispettive divinità,⁹¹ che non di rado potevano entrare in conflitto le une con le altre.⁹² Per questi motivi, il Sal 82 è stato spesso considerato come una sorta di “finestra politeistica” che affaccia sulla religione dell’Israele antico in una fase molto antica della sua storia.⁹³

D’altro canto, anche in virtù della sua caratterizzazione in senso mitopoietico, il salmo potrebbe essere considerato al contempo una sorta di racconto eziologico o di mito fondante del monoteismo israelitico:⁹⁴ esso infatti sembra dispiegare drammaticamente, tramite la presentazione della scomparsa degli אלהים e dell’ascesa di YHWH al potere su tutta la terra, una visione teologica che afferma la non-esistenza (o meglio: la *fine dell’esistenza* nella morte)⁹⁵ di altre divinità accanto al dio d’Israele; nelle parole di Konrad Schmid, «in Ps 82 haben wir es von vornherein mit der Rezeption polytheistischer

⁹⁰ È soprattutto LEMAIRE 2005: 55-8 ad insistere sul carattere monolatrico di queste religioni nazionali; cfr. BECKING 2020: 68-70. In relazione alla stele di Meša‘ (KAI 181), ASSMANN 2023: 101 parla di “monolatria occasionale”, ovvero un rapporto di fedeltà culturale esclusiva nei confronti del dio Kamōš «stretto per il caso specifico di una guerra santa», dunque relativo e limitato ad una particolare circostanza.

⁹¹ Questa situazione è descritta da Smith tramite l’ausilio del concetto di “translatability” (traducibilità). Con questo termine egli non intende solamente l’identificazione o l’equiparazione transculturale delle divinità in sé, ma anche il presupposto concettuale soggiacente a questi processi, ovvero che una formazione culturale riconosca esplicitamente le divinità straniere come reali quanto le proprie; v. SMITH 2010: 1-15 (sp. 6). Tra i passi biblici analizzati da Smith come esempi di “translatability” vi sono Gen 31,43-53; Gdc 3,20; 7,9-15; 11,24; 1Re 20,23; 2Re 1,3.6.16; 3,27; v. SMITH 2010: 104-18; 2011: 245-53.

⁹² Oltre alla già menzionata stele di Meša‘ (KAI 181), che riferisce della vittoria del re di Moab contro la casa di Omri (cfr. 2Re 3,4-27), conflitti tra divinità nazionali che sottendono una “world theology” possono trasparire anche da alcune espressioni polemiche nei confronti dei vicini di Israele; v. p.e. Nm 21,29, dove gli stessi moabiti sono definiti עַם-כְּמוֹשׁ, “popolo di Kamōš” alla stregua degli israeliti, “popolo di YHWH” (p.e. Gdc 5,11); cfr. SMITH 2010: 119.

⁹³ La metafora della finestra è tratta da SCHMID 2006: 106-7, a cui si deve anche quella del Sal 82 come la prima “roccia di fondo” (*Urgestein*) storico-religiosa dell’Israele antico.

⁹⁴ V. PARKER 1995: 542-3; cfr. SANDERS 2015: 65-6; 2019: 523. Secondo GONZALEZ 1963: 308: «Rien dans la Bible n’est plus monotheiste que le Psaume lxxxii»; per TSEVAT 1969/70: 134 il salmo costituisce «a watershed in the history of ideas».

⁹⁵ MOBERLY 2020: 229 ricorre all’evocativo termine wagneriano *Götterdämmerung* per descrivere sinteticamente questa immagine.

Religiosität im Rahmen monotheistischer Religiosität zu tun».⁹⁶ La coesistenza tra questi due orizzonti è paradossale, poiché per negare la visione più antica ed affermare la nuova, vengono preservati anche i contorni della prima.⁹⁷ In altre parole, il salmo non descrive l'insorgere di un ordine cosmico *ex nihilo*, ma piuttosto una sua “ristrutturazione”, sancita nel trapasso da un orizzonte storico-religioso politeistico ad uno incentrato sul solo YHWH.⁹⁸

1.2. ESISTENZA E *STATUS* DIVINO

Le parole che condannano gli אלהים costituiscono il nucleo di questa operazione di ristrutturazione, in particolare quelle contenute nel v. 7a: essi vengono qui condannati a morte (תמותו), e moriranno dunque esattamente come muore l'uomo (כאדם). Sia che con queste parole si intenda una vera e propria rimozione dall'esistenza, sia che invece si intenda una deprivazione dei loro attributi, ovvero del loro *status* di אלהים, il Sal 82 sembra portare esplicitamente in primo piano una problematica legata alla categoria

⁹⁶ SCHMID 2006: 118; cfr. SMITH 2001: 49.

⁹⁷ SMITH 2010: 136 n. 12 definisce questa giustapposizione di visioni teologiche differenti come una «concealed inconsistency», prendendo in prestito un'espressione coniata da Hendrik S. Versnel e da questi usata in riferimento alla coesistenza di una tendenza monistica e di una concezione politeistica nel pensiero di Senofane di Colofone; v. VERSNEL 2000: 91-5. Per SCHMID 2006: 117 invece il salmo è stato composto da principio in un contesto monoteistico, e l'apparente contraddizione è risolta su un piano differente: gli elementi politeistici del salmo costituiscono solamente una cornice linguistica artificiale e posticcia, utile ad illustrarne per contrasto il vero messaggio; cfr. SCHLIBKE 1973: 44: «Der Psalm steht also in der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus Kanaans. Er verwendet mythische Vorstellungen, gerade um den Mythos der Umwelt anzugreifen. [...] Mythisches wird aufgenommen, um in direkter Polemik eine synkretistische Erweichung des Jahweglaubens zu überwinden»; DDD² 797: «Ps 82 rhetorically acknowledges the gods' claims to be rulers of the nations, but does so only to demonstrate their failure and the justice of Yahweh's replacing them as ruler of the world».

⁹⁸ L'espressione «restructuring of the cosmic order» si deve a MACHINIST 2011: 235.

concettuale di “divinità” nella religione dell’Israele antico e nel VOA;⁹⁹ per questo motivo questo testo è stato scelto per l’analisi.

La finalità di questo capitolo è duplice: in primo luogo, si tenterà di argomentare – contrariamente alle interpretazioni del Sal 82 finora proposte nella letteratura – che non è possibile intendere la morte degli אלהים come un’immagine implicante la loro non-esistenza, ma piuttosto un loro demansionamento. In secondo luogo, verrà presentata una chiave di lettura alternativa, che tenterà di rendere ragione del fatto che la coordinata fondamentale del componimento non riguarda né l’esistenza né lo statuto degli אלהים, ma il trasferimento di poteri e funzioni su YHWH. In questa nuova cornice interpretativa è l’incremento del potere di YHWH a stagliarlo sopra le altre divinità, non la scomparsa di queste ultime. La parte centrale del capitolo è articolata in due principali paragrafi: il primo (2) si propone come obiettivo una lettura esegetica del testo del Sal 82, atta a tracciare una solida cornice interpretativa che possa supportare la trattazione sul tema della morte degli אלהים nel paragrafo successivo (3).

2. LETTURA ESEGETICA

Il presente paragrafo procederà da una dimensione più strettamente filologico-testuale (§2.1) per poi includere il panorama storico-religioso che fa da sfondo al salmo ed il discorso teologico articolato da quest’ultimo (§2.2; §2.3). Il materiale è di conseguenza organizzato in tre parti: in primo luogo vengono discusse le questioni di critica testuale (§2.1); in seguito sono affrontati alcuni luoghi problematici centrali per l’interpretazione del salmo (§2.2); infine, vengono analizzati i rapporti di dipendenza intertestuale tra il Sal 82 ed il brano incluso in Dt 32,8-9 (§2.3).

⁹⁹ Cfr. BRUEGGEMANN 1997: 143: «This poem [...] engages in a question about what constitutes “godness.”»; MOBERLY 2020: 232: «The poem is [...], in its own way, a conceptual analysis of the nature of deity».

2.1. QUESTIONI CRITICO-TESTUALI

Molti studi dedicati al Sal 82¹⁰⁰ si aprono con riferimenti alle ormai celebri parole di Julian Morgenstern nell'incipit di un corposo studio dedicato a questo salmo datato al 1939. Morgenstern osservava nel Sal 82 una curiosa tensione tra due diverse dimensioni: da un lato vi è il testo in sé, la cui forma è trasparente e la cui tradizione è piuttosto stabile: dopo aver raccolto e discusso vari precedenti tentativi di emendazione del testo del Sal 82, Morgenstern li aveva infatti rigettati in blocco.¹⁰¹ Al capo opposto si situa l'estrema difficoltà interpretativa che caratterizza il salmo, dovuta non tanto a difficoltà nella traduzione sul piano linguistico-grammaticale, ma piuttosto ad ambiguità di ordine extra-testuale:

Although its text is in almost perfect condition [...] scarcely any psalm seems to have troubled interpreters more or to have experienced a wider range of interpretation and a more disturbing uncertainty and lack of finality therein than Psalm 82. This is due to a number of inherent difficulties and problems, problems not so much of translation, for even this, in a mechanical sense, is simple enough, but problems rather of determination of the precise meaning of the Ps., resulting entirely from doubt as to the exact connotation of a number of words and expressions, which seemingly permit of more than one interpretation.¹⁰²

La fama di cui queste considerazioni godono è dovuta al fatto che si ritiene rispecchino con lucidità ed efficacia anche l'attuale *status quaestionis*, nonostante il molto tempo da esse intercorso. Le reticenze ad intervenire sul testo mostrate da molti commentatori nei

¹⁰⁰ V. p.e. PARKER 1995: 532-3; PRINSLOO 1995: 219; LORETZ 2002: 251 e n. 4; TROTTER 2012: 221.

¹⁰¹ V. MORGENSTERN 1939: 29 n. 1. L'unica emendazione da lui accettata è la lettura con il tetragramma in luogo di אלהים ai vv. 1a.8, su cui v. §2.1.1.

¹⁰² MORGENSTERN 1939: 29-30.

decenni successivi si spiegano da un lato proprio tramite l'influenza dello studio di Morgenstern, dall'altro a causa della serrata struttura poetica del salmo, che restringe grandemente le possibilità di emendazione ed è causa di intrinseche limitazioni nell'apportare qualsivoglia modifica.¹⁰³

Un'analisi critico-testuale del testo mostra tuttavia come la tensione delineata da Morgenstern e molto spesso accolta dai commentatori successivi presenti in realtà una falsa dicotomia; l'esistenza di alcune varianti e la loro accettazione o rifiuto comportano importanti ricadute sul significato del testo ed influenzano significativamente la comprensione del brano. Nel presente paragrafo verrà presentata una rassegna delle questioni critico-testuali più rilevanti in relazione al Sal 82 e ne verranno discusse le implicazioni per la sua interpretazione.

2.1.1. vv. 1a; 8

La quasi totalità dei commentatori accoglie in questi due casi la reintegrazione del tetragramma (YHWH) in luogo di אלהים nel TM, con cui il nome divino è stato oscurato secondo la prassi del Salterio elohista (Sal 42-83).¹⁰⁴ Le forme verbali sing. נָצַב (v.1a) e

¹⁰³ La ricostruzione colometrica del salmo più ampiamente accettata è quella che segue le strutture 3+3 (vv. 1-4.7); 4+3 (v. 6); 4+4 (v. 8); v. KRAUS 1995: 234; TATE 1990: 328-9; cfr. LORETZ 2002: 255-6.

¹⁰⁴ Vi sono alcune eccezioni degne di nota. HANDY 1990: 53, attento allo stile poetico del salmo, pensa אלהים come originario perché utile ad una *variatio* intenzionale dei nomi divini nel brano e collegato in un gioco di parole a אל. FISHBANE 2003: 75 n. 26 legge al v. 8 YHWH, ma al v. 1 un originario אל (El) "residuo mitologico" siro-palestinese poi espanso in אלהים in un'operazione di "naturalizzazione" yahwistica. Tuttavia, questa lettura presenta difficoltà insormontabili. Innanzitutto, la scelta di leggere dietro אלהים in un caso אל (El) e nell'altro YHWH è antieconomica rispetto all'ipotesi che vede al contrario un unico originale in entrambi i casi. In secondo luogo, come nota anche FRANKEL 2010: 6 n. 14, un originale אל אל נצב בעדת אל con la ripetizione del teonimo non è convincente, soprattutto a fronte di una possibile alternativa costruita con il pron. suff. אל נצב בעדתו. Questo argomento potrebbe cadere se si leggesse בעדת אל, ma in tal caso verrebbe a mancare anche l'unico riferimento esplicito a אל in tutto il salmo, rendendo ancora meno probabile la proposta di Fishbane. Infine, la semantica del verbo נצב non suggerisce che l'azione di "prendere il posto" nell'assemblea sia intrapresa dalla divinità che la presiede, come ci si aspetterebbe dal dio אל. A proposito di questi due ultimi punti v. §2.2.1.2. Per MACHINIST 2011: 231 n. 99

קוּמָה (v. 8) marcano la differenza rispetto agli אלהים menzionati al plur. ai vv. 1b; 6. Si tratta dell'unico intervento sul testo su cui si è raggiunto un ragionevole consenso.¹⁰⁵

2.1.2. v. 1aβ

מְזִמּוֹר לְאַסָּף αα

בְּעֵדַת־אֱלֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת־אֱלֹהִים αβ

בְּקִרְבַּ אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: b

Sulla base di alcune traduzioni antiche (LXX, Vul., SyrH, Aq.), Salters ha ipotizzato l'esistenza di una *Vorlage* recante la *lectio* con la forma plur. בעדת אלים in luogo di TM בעדת־אל.¹⁰⁶ La proposta non è del tutto priva di difficoltà: anzitutto, la *lectio* בעדת א del TM, uniforme nella tradizione manoscritta, compare anche in un frammento del rotolo dei Salmi proveniente da Masada (MasPs^a, seconda metà I sec. a.e.v.) e contenente il testo del Sal 82.¹⁰⁷ Inoltre, LXX, Vul., Siro-esaplare ed Aquila presentano

il salmo propone complessivamente una visione teologica “summodeista” (cfr. SMITH 2010: 169). Esso inscena l'assunzione da parte di un'unica divinità delle funzioni e delle proprietà di altri esseri divini. In questo modo si giustifica l'utilizzo dello stesso termine אלהים sia al plur. che al sing., e il brano si configura come una eziologia del termine anche nella seconda accezione. Machinist può così ribaltare la prospettiva sulla composizione del salterio elohista nel suo complesso: «[...] if Psalm 82 is ultimately about the meaning of the term *’ēlōhîm*, then perhaps it served as one of the building blocks for the creation of an “elohistic” section of the Psalter»; cfr. anche MOBERLY 2020: 225, che legge אלהים in Sal 82,1b come un termine «intrinsically meaningful, as indicative of the psalm as an exercise in explicating the meaning of this term». Questa ipotesi, pure seducente, rimane una vaga possibilità che dipende da un'interpretazione *a posteriori* e da un diverso approccio teorico sulla composizione del salterio elohista.

¹⁰⁵ V. p.e. HANDY 1990: 64-5 n. 8; CHO 2007: 44 n. 192 e più recentemente STRAWN 2014: 23 n. 8 e MCCLELLAN 2018: 834 n. 2., con molta lett. precedente.

¹⁰⁶ V. SALTERS 1991; l'ipotesi di una lettura אלים era già stata ventilata da Duhm e Bittenwieser, cit. in MORGENSTERN 1939: 29 n. 1. MULLEN 1980: 230 n. 197 reputa un originale בעדת אלים più probabile sulla base di un confronto con la LXX e con *’dt ’ilm* in KTU 1.15 II 7; 11 (cfr. *infra*, 45 n. 120), ma non esclude che la *mem* finale possa essere il frutto di una dittografia causata dalla presenza di אלהים nello stesso *colon*.

¹⁰⁷ I frammenti che compongono MasPs^a furono scoperti il 20 novembre 1963 durante la spedizione di scavo coordinata da Yigael Yadin (1963-65) e pubblicati per la prima volta in YADIN 1965: 103-4 (v. fig.

dei plur., ma ciò non è valido per Simmaco e Girolamo (*Psalmi juxta Hebraeos*), che usano il sing.¹⁰⁸ Secondo Salters, tuttavia, nell’ottica delle interpretazioni teologizzanti del testo un passaggio da un plur. אֱלֹהִים ad un sing. אֱלֹהִים, inteso genericamente come un epiteto “D/dio” è più facilmente giustificabile che il passaggio contrario da sing. a plur.¹⁰⁹ Il termine אֱלֹהִים compare in sole due altre occasioni nel Salterio: Sal 29,1a; 89,7b, ed in entrambi i casi nell’espressione בני אֱלֹהִים. Anche in questi frangenti si è discusso se leggere nel *nomen rectum* un plur. oppure un sing. אֱלֹהִים seguito da *mem* enclitica.¹¹⁰ Entrambe le alternative sembrano ugualmente percorribili al confronto con espressioni affini nei testi

19 per una foto raffigurante un segmento con Sal 82,1-4). Essi contengono una sezione del Salterio (Sal 81,2b-85,6a) identica al TM nel testo consonantico e nella disposizione dei brani; la grafia, identificata come “erodiana formale”, è servita come appiglio per la datazione – esclusivamente su base paleografica – al tardo I sec. a.e.v; v. GENTRY 2021: 233. Trascrizioni e discussioni sul manufatto in NEBE 1989; TALMON 1996. Per una panoramica aggiornata sulla ricerca v. GENTRY 2021.

¹⁰⁸ LXX: ‘Ο θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν (senza oscillazioni nella trad. ms.); Vul. *Deus stetit in synagoga deorum*; SirH. אֱלֹהִים אֱלֹהִים מִן אֱלֹהִים; Aq. θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ ἰσχυρῶν; cfr. Pesh. אֱלֹהִים מִן אֱלֹהִים. contra Sym. ὁ θεὸς κατέστη ἐν συνόδῳ θεοῦ; Hier. *Deus stetit in coetu Dei*.

¹⁰⁹ V. SALTERS 1991: 226: «The plural is likely to have been the original, for it is difficult to see why a plural ending might have been added: much easier to recognise the reasons for deliberately dropping such an ending; for if left plural there is the greater possibility of the phrase being interpreted as an assembly of gods»; cfr. ACKERMAN 1966: 278-9; 284; TATE 1990: 329 *contra* TROTTER 2012: 223, il quale sostiene che «The introduction of the plural in v. 1a would be no more theologically difficult than the existing plural in v. 1b (and v. 6), but would have the effect of introducing consistency between the council of gods in v. 1a and the activity among the gods in v. 1b». La riduzione di אֱלֹהִים a אֱלֹהִים potrebbe spiegarsi anche come un tentativo di dissipare l’ambiguità sull’identità del dio che presiede l’assemblea, che caratterizza il Sal 82. Su questo punto cfr. §2.2.1. Laddove אֱלֹהִים sia considerato, come vogliono molti interpreti (v. FRANKEL 2010: 3; SMITH 2010: 134 n. 5), un semplice epiteto di YHWH e non un riferimento ad una divinità differente, la descrizione del contesto come “l’assemblea di/del D/dio [cioè: YHWH]” identificherebbe senz’altro questi come il suo vertice, e scioglierebbe i dubbi che invece una più generica “assemblea divina” lascerebbe in sospeso. In ogni caso, entrambi gli argomenti di Salters e Trotter non sono decisivi.

¹¹⁰ V. CHO 2007: 122 e nn. 230-1 per un riassunto della discussione ed ulteriore lett. Il fenomeno della *mem* enclitica – distinto dalla mimazione – è ampiamente e trasversalmente attestato nel ceppo linguistico semitico; v. DEL OLMO LETE 2008. La sua esistenza anche nell’Ebraico biblico, messa in discussione da EMERTON 1996, è stata chiaramente rimarcata da COHEN 2004. La presenza di una *mem* enclitica in questi vv., se accettata, non comporterebbe alcuna modifica al significato e alla comprensione del testo, data l’assenza di rilevanza semantica di tale morfema; v. DEL OLMO LETE 2008: 53; cfr. tuttavia COHEN 2004: 260.

di Ugarit,¹¹¹ ma la seconda (אל + mem) è favorita dalla LXX, che infatti in entrambi i casi riporta un sing.: υἱὸι θεοῦ (28[29],1a);¹¹² ἐν υἱοῖς θεοῦ (88[89],7b).¹¹³ A maggior ragione, dunque, se in Sal 81[82],1a la LXX ha il plur. ἐν συναγωγῶν θεῶν, l'ipotesi di una *Vorlage* אלים, inteso come plur., è da preferire in quanto *lectio difficilior*.

Due forti argomenti in favore della lettura con il plur. provengono dall'*usus scribendi* che si riscontra trasversalmente in altri testi biblici e dalle evidenze extra-bibliche, in particolare dai testi di Ugarit. Nei testi biblici la locuzione [אלים] è un *hapax*;¹¹⁴ il termine עדה possiede la principale accezione di assemblea (generale) o congregazione degli israeliti, legata a vari contesti e funzioni (legale, culturale, ecc.).¹¹⁵ A fronte di centoquarantanove occorrenze totali della parola, in trentacinque essa si trova in st. cs. con termini che designano la collettività degli israeliti: di questi, ben ventisei usano la forma con il plur. עדת בני ישראל, e solo in nove casi si ritrova la forma più breve עדת ישראל.¹¹⁶ Nei testi ugaritici, tra i termini impiegati per designare l'assemblea divina o altri

¹¹¹ Nei testi che menzionano i *bn* (lett. “figli”, cfr. CHO 2007: 13) essi compaiono accompagnati sia da un plur.: *phr bn 'ilm* (“assemblea dei [figli] divini”, KTU 1.4 III 14) sia dal nome divino 'Ilu al sing.: *bn 'il* (KTU 1.40: 33.41; 62:7; 65:1; 123:15); *mphrt bn 'il* (1.40: 25.34.42; 65:3); *dr bn 'il* (“la cerchia dei figli di 'Ilu”, 1.40: 25.33-4); v. SMITH 2001: 42; CHO 2007: 122 e cfr. *infra*, 46-7 n. 124. L'evidenza epigrafica di ambiente fenicio sembra favorire una lettura dell'espressione con il plur., se וכל דר בן אלם “tutta la cerchia dei *bn 'ilm*” dell'iscrizione di Karatepe (KAI 26 III 19, VIII sec. a.e.v.) è accostabile ai קדשם dell'iscrizione di Yehimilik (KAI 4.5, X sec. a.e.v.); v. UBC 1: 287 n. 166; cfr. MULLEN 1980: 273-4.

¹¹² Al v. 1b la LXX menziona anche separatamente υἱοὺς κριῶν “giovani arieti”, attestato anche nella Pesh. כֶּבֶד וְחַיִּים, Vul. e Hier. *filios arietum*. Si tratta con ogni probabilità di un antico errore dipendente da una *Vorlage* בני אילים; questa *lectio* si ritrova infatti in alcuni mss. consonantici; v. BHS.

¹¹³ Si noti che Vul. ha il sing. *Dei* (Sal 28[29],1a; 88[89],7), mentre Pesh. e TgPs rendono con dei plur.: Sal 29,1a מְלֹאכְנֵי בְנֵי אֱלִים; 89,7 מְלֹאכְנֵי אֱלִים; ed attestano in tal modo una confusione già antica tra sing. e plur.

¹¹⁴ Cfr. il tentativo di emendazione di TM וְעֵדֶת לְאֱמִים in וְעֵדֶת אֱלֹהִים in Sal 7,8 (DCH 6: 274; HALOT 790); questa lettura supporterebbe anche [אלים] in Sal 82,1. Tuttavia, l'emendazione non ha testimoni testuali ed è inoltre basata sull'immagine di YHWH nella corte celeste che emerge proprio da Sal 82 e Gb 1, cadendo dunque in un'argomentazione circolare; v. KRAUS 1993: 265.

¹¹⁵ V. TDOT 10: 470-8.

¹¹⁶ V. HALOT 790; cfr. DCH 6: 274-5.

raggruppamenti di divinità si trova un corradicale di עדת אל[ים] *'dt 'ilm*,¹¹⁷ in due occasioni: KTU 1.15 II 7.11.¹¹⁸ Il termine *'ilm* può essere interpretato come un plur. “dèi, divinità” oppure come il teonimo *'Ilu* con l’aggiunta di una consonante *mem* enclitica.¹¹⁹ Tra queste alternative, la lettura con il plur. è sicuramente da preferire in base alle osservazioni seguenti. L’espressione *'dt 'ilm* è usata in parallelo ad altre locuzioni con la rad. **pḥr*, che veicola il significato di “assemblea”: *pḥr bn 'ilm* (KTU 1.4 III 14); *pḥr 'ilm* (1.47:29; 118:28; 148:9); *pḥr m'd* (“l’assemblea del consiglio”, 1.2 I 14.15.20.31). All’ug. *pḥr* si può facilmente affiancare l’acc. *puḥru* “assemblea”; la pluralità delle entità divine che partecipano a tale assemblea è esplicitata senza ambiguità in molte occasioni (*puḥur ilāni*).¹²⁰ In particolare, ad Ugarit la lista di nomi divini nota negli esemplari KTU 1.47 (RS 1929, n. 17) e 1.118 (RS 24.264+280)¹²¹ è attestata anche in una traduzione accadica (RS 20.24),¹²² che fa corrispondere a *pḥr 'ilm* (KTU 1.47:29; 118:28) l’inequivocabile plur. ^d*pu-ḥur* DINGIR(*ilāni*)^{meš} (RS 20.24:28).¹²³ Appare chiaro a questo punto che, nonostante nei testi mitologici di Ugarit il dio *'Ilu* sia rappresentato alla testa del *pantheon* e del consiglio divino, «the terminology embedded in the expressions for assembly here might not refer specifically to him»,¹²⁴ ma anche più genericamente ad ogni raggruppamento di divinità.

¹¹⁷ Cfr. DULAT³ 148; HALOT 790.

¹¹⁸ Peraltro, entrambe le menzioni ricorrono nel componimento conosciuto come *Epoepa di Kirta* o *Leggenda di Keret*, che presenta più che semplici analogie lessicali con il Sal 82; cfr. §3.1.2.

¹¹⁹ V. SMITH 2001: 41; CHO 2007: 14 n. 30; 122 n. 232.

¹²⁰ V. AHw 876; CAD P 486-7; TDOT 10: 477; UBC 1: 287: «[*puḥru*] is a common designation for the divine assembly in Akkadian which embraces all the deities»; cfr. il corr. *napharu(m)*, “somma”, “totalità”, usato anche nelle espressioni *naphar-ilī/ilāni*; AHw 373; CAD N/1 292-5; POPE 1955: 48. Secondo WYATT 2007a: 67 la locuzione può indicare sia genericamente l’insieme degli dèi per evitare empie omissioni senza dovere ricorrere alla loro enumerazione completa (KTU 1.148:9), sia in alcuni casi designare un gruppo specifico di divinità distinto da altri gruppi (KTU 1.47:29).

¹²¹ V. rispettivamente UgV 42-64 e UgVII 1-7.

¹²² V. UgV 42-64.

¹²³ V. UgV 379 fig. 18 per una copia della tavoletta; WYATT 2007a: 74 riporta una sinossi dei tre testi in traslitterazione ed una traduzione inglese.

¹²⁴ SMITH 2001: 42; cfr. UBC 1 287; KATÓ 2011: 258-9 e n. 8. A riconferma di questo punto, le espressioni collettive generiche si possono confrontare con altre che invece designano raggruppamenti di divinità più

A queste osservazioni basate sul testo si aggiunge una considerazione circostanziale. Se si esclude la menzione indiretta di (El) ‘Elyon al v. 6 nell’espressione בני עליון,¹²⁵ si può notare come il dio El in quanto tale non è nominato altrove nel salmo. La sua presenza, qualora riconosciuta, rimarrebbe comunque una presenza vaga, confinata nell’inazione, mentre il primo piano della scena è occupato totalmente da YHWH e dagli altri membri dell’assemblea divina; secondo molti interpreti, infatti, la menzione di El è utile unicamente ad introdurre e circoscrivere l’ambito della scena, ma il dio è lasciato intenzionalmente in penombra per accentuare lo stagliarsi di YHWH, vero protagonista dell’azione.¹²⁶ La lettura אלים sembra più allineata a questa prospettiva, e inoltre l’eliminazione totale di El dal v. 1aβ non causa alcuno sconvolgimento nella lettura del brano.

2.1.3. vv. 3-4

שִׁפְטוֹ־דֵל וַיְתוֹם 3a

עָנִי וְרֵשׁ הַצְּדִיקוֹ: 3b

פְּלִטוֹ־דֵל וְאַבְיּוֹן 4a

מִיַּד רְשָׁעִים הַצֵּילוֹ: 4b

ristretti e coesi intorno a specifici membri del *pantheon*, come quelle che menzionano i *bn 'il*, *dr 'il* “la cerchia di 'Ilu” (KTU 1.15 III 19; cfr. *supra*, 45 n. 111), *phr b'l* (KTU 1.162.17; cfr. CHO 2007: 15). Tra queste, particolarmente rilevante è quella che accosta *dr 'il wphr b'l* “la cerchia di 'Ilu e l’assemblea di Ba’lu” (KTU 1.39:7; 41:16; 87:17-18), poiché mostra da un lato che la “cerchia” di 'Ilu non è sovrapponibile all’assemblea divina generale e che è differente da altri gruppi, non li include; dall’altro che essa è indicata nei testi con una forma del teonimo senza *mem* enclitica: *'il*; cfr. UBC 1: 231.

¹²⁵ Cfr. *infra*, 60-1 n. 172.

¹²⁶ V. FRANKEL 2010: 6-7 nn. 14-15 con una rassegna della lett. Questi sostiene al contrario che la voce che interviene in prima persona ai vv. 6-8 sia proprio quella di El in qualità di capo dell’assemblea; cfr. LEWIS 2020: 567. La sua tesi, che pure presenta ottimi spunti, (cfr. *infra*, 84-5) parte tuttavia dal presupposto di una lettura עדת אל al v. 1, che viene accettata senza discussione: «in using the term עדת אל the author made unabashed reference to El. The use of the term עדת אל makes El’s presence in the courtroom self evident» (8); cfr. MCCLELLAN 2018: 846 n. 47.

Osservando la ripetizione di דל (“povero”) nel parallelismo dei *cola* 3a e 4a, BHS reputa la forma דל al v. 3a secondaria, forse attratta dal medesimo termine al v. successivo (forse dovuta ad una *aberratio oculi* per l’omoteleuto fra le due parole precedenti: שפֿטוּ, v. 3a, e פֿלֿטוּ, v. 4a?), e propone di leggere דך (“oppresso”).¹²⁷ Entrambi i termini ricorrono in contesti e con frequenza simili altrove nel Salterio.¹²⁸ Machinist si oppone all’emendazione, e sostiene che la ripetizione esatta di דל potrebbe avere la specifica funzione di evidenziare il termine come una “categoria sovraordinata” rispetto ai termini a cui si trova accostato, יתום (v. 3) e אביון (v. 4).¹²⁹ Un punto a favore della lettura דך potrebbe venire dalla considerazione che Sal 82,3-4 contiene una sorta di campionario del lessico relativo alle condizioni di povertà ed emarginazione sociale: oltre ai già menzionati דל, יתום e אביון compaiono infatti anche עני e רשׁ.¹³⁰ In questa luce, l’inclusione di un ulteriore termine che attinge al medesimo campo semantico come דך non appare del tutto fuori luogo. Tuttavia, alcuni altri aspetti depongono definitivamente a favore di דל. La congettura דך non è supportata da alcun testimone ms. di TM, né dalle versioni. Inoltre, MasPs^a riporta chiaramente la *lectio* דל,¹³¹ e la sequenza *dl // ytm* si ritrova anche nell’*Epoepa di Kirta* (KTU 1.16 VI: 48-49).¹³² Infine, mantenendo דל viene rispettata la

¹²⁷ Così già anche Graetz, Cheyne, Budde, Staerk, Bertholet, Gunkel e Buhl, cit. in MORGENSTERN 1939: 29.

¹²⁸ דל Sal 41,2; 72,13; 113,7; דך Sal 9,10; 10,18: in questo caso accanto a יתום, come in Sal 82,3 (cfr. LORETZ 2002: 262); 74,2.

¹²⁹ V. MACHINIST 2011: 191.

¹³⁰ Cfr. RAVASI 1986: 718 n. 11; WHYBRAY 1990: 16 n.1; MCCLELLAN 2018: 844: «the poor, the needy, and the orphan are not the discrete and literal victims of the negligence of the gods; they are stock metonymic figures who represent idealized victims associated with conventional conceptions of social justice and cosmic order»; secondo DICKSON 1995 la combinazione di questi termini veicola l’idea complessiva di “impotenza”, che contrasta con l’immagine dell’abuso di potere perpetrato dagli אלהים.

¹³¹ V. DAHOOD 1968: 269; JÜNGLING 1969: 71; RAVASI 1986: 716 n. 8.

¹³² Cfr. LORETZ 2002: 261; STRAWN 2014: 25 n. 14.

sequenza chiastica רשים // דל // דל // רשים che secondo Watson funge da impalcatura strutturale per i vv. 2b-4b.¹³³

2.1.4. v. 5¹³⁴

א לא ידעו ולא יבינו a

ב בחשכה יתהלכו b

c מוטו בל-מוסדי ארץ:

BHS propone una nuova vocalizzazione del perf. III m.p. ידעו al v. 5a, suggerendo una forma di imperf. III m.p. ידעו. Tra le voci verbali presenti, da un punto di vista morfologico il solo perf. è ידעו, a fronte dei tre imperf. successivi; ידעו al contrario si armonizzerebbe con tali imperf., in particolare יבינו, con cui si trova in parallelismo. Alcuni elementi rendono antieconomica questa congettura. a. In primo luogo, questa emendazione non è supportata dai mss. né dalle versioni.¹³⁵ b. Quando privo di compl.

¹³³ V. WATSON 1986: 292; cfr. PRINSLOO 1995: 222-3.

¹³⁴ Da un punto di vista colometrico, il v. 5 si staglia rispetto alla struttura binaria dei *cola* nel resto del salmo. Esso, infatti, si configura come un *tricolon* (3+3+3), contro le strutture 3+3 (vv. 1-4.7); 4+3 (v. 6); 4+4 (v. 8); v. KRAUS 1995: 234; TATE 1990: 328-9; cfr. JÜNGLING 1969: 72, che invece suddivide il v. 5 come 2+2+2+3. Ciò ha condotto alcuni interpreti ad espungere il v. come posteriore per intero o in parte (v. LORETZ 2002: 262-3, con una rassegna della lett; cfr. STRAWN 2014: 23 n. 6). Queste correzioni non sono però necessarie: il *tricolon* si trova infatti in una posizione poeticamente rilevante, sia che – con ACKERMAN 1966: 289-90 – si ipotizzi una struttura a due stanze del salmo (vv. 1b-5; 6-8) con i due *tricola* ai vv. 5 e 8 a concluderle, sia che – con alcuni commentatori – si riconosca una struttura a blocchi con il v. 5 al centro. L'*inclusio* complessiva prodotta dalle immagini del giudizio (*שפט*) e della posizione stante di YHWH (*קום*, *נצב*) che ricorrono nei vv. 1 e 8 favoriscono questa seconda alternativa; v. p.e. RAVASI 1986: 716-7; MACHINIST 2011: 192-4; cfr. TATE 1990: 334; LABUSCHAGNE 2009: 598-9. HANDY 1990: 62-3 ritiene che il salmo possieda una vera e propria struttura chiastica imperniata sul v. 5. Strutture simili si ritrovano in molti altri salmi, anche asafiti, ma nel suo celebre studio sul tema ALDEN 1976 non considera il Sal 82. Le analisi di DICKSON 1995: 1037-9; PRINSLOO 1995: 223-5 e AUFFRET 2011 hanno portato alla luce un vasto utilizzo del chiasmo come dispositivo poetico all'interno del Sal 82, nei vv. 1b; 2-4; 3a-4a; 5bc; 6-8.

¹³⁵ LXX: ἔγνωσαν; Pesh. ܝܕܥܘܢ ; Vul. *cognoscunt*.

ogg., il verbo ידע è spesso usato con valore e con funzione analoga ad uno stativo: la forma del perf. viene così ad indicare uno stato di cose presente.¹³⁶ Il nesso לא ידעו לֹא־דַעוּ dovrebbe dunque essere tradotto più efficacemente come “non hanno conoscenza”, “non conoscono”, in accordo con il successivo וְלֹא יָבִינוּ וְלֹא־יָבִינוּ.¹³⁷ c. Nella sua analisi sulle figure di suono nel Sal 82, Handy individua a questo punto del brano un *pattern* consistente nella ripetizione delle sillabe *yā* e *û*, che sarebbe spezzato se si accogliesse la *lectio* יִדְעוּ.¹³⁸ d. Un’identica espressione לֹא יָדַעוּ וְלֹא יָבִינוּ compare in Is 44,18a (cfr. Is 44,9); un linguaggio simile si ritrova però anche in numerosi altri passi biblici (Is 1,3; 6,9; 40,21; Ger 4,22; Mi 4,12; Sal 92,7; Gb 14,21; 15,9; 38,18; 42,3; Sal 92,7).¹³⁹ Questo ampio e variegato utilizzo impedisce dunque di assumere in modo automatico che Sal 82,5a sia citato letteralmente da – o citi a sua volta – Is 44,18a.¹⁴⁰

Questi argomenti tuttavia non sono risolutivi, ed altre considerazioni portano invece a favorire la lettura con l’imperf. יִדְעוּ. Tutti i passi appena menzionati includono i verbi ידע e בין, entrambi sempre accompagnati da una negazione. Con l’unica eccezione di Is 6,9 e del doppiante Is 44,18a, in nessuno di questi casi i due verbi sono utilizzati nel senso assoluto di “avere conoscenza”; al contrario, un oggetto del conoscere è sempre

¹³⁶ V. JM §111h; 112a.

¹³⁷ Cfr. MACHINIST 2011: 191-2.

¹³⁸ V. HANDY 1990: 56-7.

¹³⁹ Cfr. STRAWN 2014: 26 e n. 16.

¹⁴⁰ *Contra* LORETZ 2002: 262.

espresso o implicato.¹⁴¹ È in questa prospettiva che anche Sal 82,5 dev'essere letto: ciò che gli אלהים non conoscono è un appropriato esercizio della giustizia.¹⁴²

I precedenti vv. 2-4 hanno l'aspetto di un'apostrofe accusatoria rivolta direttamente agli אלהים in II pers. plur. Essi sono accusati di negligenza o malagestione nelle loro funzioni giudiziarie: ad una domanda retorica che chiede “fino a quando”, “quanto a lungo (ancora)” (עד-מת) ciò durerà (v. 2)¹⁴³ seguono le due esortazioni che

¹⁴¹ Inoltre, in questi brani spesso – ma non esclusivamente – l'accezione semantica non è focalizzata sulla conoscenza in sé, ma sul processo che ha condotto ad essa: sfumature ricorrenti sono quelle di “riconoscere”, “realizzare”, “notare”, “tenere in considerazione” (v. Is 1,3; 40,21; Ger 4,22; Mi 4,12; Gb 14,21; 15,9; 38,18; 42,3). Cfr. Rashi (v. GRUBER 2004: 544-5) che intende i due *cola* successivi (v. 5bc) per intero come oggetto di ידעו ולא יבינו: לא את אשר בשביל העון הזה יתהלכו בחשכה: [...] ארץ וימוטו על כך מוסדי [...] “[non sanno e non capiscono] che è a causa di questo crimine che vagano nell'oscurità [...] e che è a causa di ciò che le fondamenta della terra barcollano”.

¹⁴² Entrambi i verbi ידע e בין si ritrovano altrove legati all'ambito della giustizia (Mi 3,1; Gb 32,9; Pr 2,9; 28,5; Qo 8,5). Interessante è il caso dei verbi ידע – ראה, che spesso ricorrono in coppia in contesti che presentano la procedura del ריב. In queste occasioni essi sono legati alla *notitia criminis*, indispensabile per l'avvio di ogni procedimento giudiziario; v. BOVATI 1994: 70-1. Nello specifico, essi si riferiscono all'esperienza della testimonianza processuale: ראה indica la testimonianza oculare (e dunque incontrovertibile e probante; v. Lev 5,1; Is 44,9); ידע al contrario designa una testimonianza di altro tipo, solitamente uditiva; v. 262 n. 11. A volte però questo lessico è applicato anche alla parte giudicante (v. Gen 18,21; Gb 22,13-14): questa ambivalenza si spiega col fatto che «the *stage of (logical) certainty* (based on sensory experience or some other kind of evidence) is the only one that can guarantee correct judicial proceedings; this certainty may be gained from witnesses or acquired directly by the magistrate; but it is only when the judge is in a position of ‘seeing’ and ‘knowing’ that it becomes possible to pronounce a sentence in harmony with the law» (244 n. 47; cors. or.). In questo senso si può leggere l'accusa mossa nei confronti degli אלהים, rimproverati per la loro incapacità di garantire un corretto giudizio derivante dall'offuscamento delle loro percezioni. Manca in effetti in Sal 82,5 la menzione della vista, ma questo elemento è in qualche modo implicato sia nel verbo בין, che nell'indicare il discernimento mantiene anche l'idea dello scrutinio attento dell'occhio (v. DCH 2: 145; HALOT 122; cfr. DULAT³ 222) sia nel secondo *colon* (v. 5b), in cui gli אלהים sono detti “vagare” nelle tenebre (l'hitp. יתהלכו suggerisce un movimento disordinato e senza meta; cfr. PEROWNE 1882: 106; DCH 2: 557; HALOT 248). Vale la pena ricordare che anche l'immagine metaforica dell'oscurità e della sua controparte luminosa hanno una rilevanza giuridica in varie occasioni: il buio non consente di vedere il crimine (p.e. Nm 23,21a; Ab 1,3; Gb 11,11; cfr. *infra*, 282 e n. 858) al contrario della luce (p.e. Sal 90,8; Gb 12,22; 25,3), ed è dunque causa dell'impossibilità di giudicare; v. BOVATI 1994: 275.368-9.

¹⁴³ La domanda introdotta da עד-מת ha sempre connotazioni retoriche; essa espone una circostanza negativa di cui si prospetta una fine, ed è seguita da petizioni con forme di imperativo (come in Sal 82,3-4); v. ACKERMAN 1966: 337.342; PARKER 1995: 536 n. 13. Si tratta di una delle espressioni standardizzate che si trovano nel genere dei “salmi di lamento”; v. TATE 1990: 339; MCCLELLAN 2018: 840-1. Ciò non deve

illustrano le prerogative che gli אלהים avrebbero dovuto assolvere nel loro ruolo (vv. 3-4). Col v. 5a si passa alla III pers. plur., ma il sogg. rimane אלהים.¹⁴⁴ In questo caso, ciò che gli accusati non conoscono è proprio il contenuto delle esortazioni dei vv. 3-4: gli אלהים non riconoscono e non mettono in pratica i compiti legati al loro ufficio di amministratori di giustizia; il resto del v. 5 illustra le conseguenze di questa mancanza, sugli אלהים stessi prima (v. 5b) e sul cosmo poi (v. 5c).¹⁴⁵ I verbi בן וידע hanno dunque anche in questa circostanza un valore molto circoscritto: non sono affermazioni che riguardano la natura degli אלהים, ma piuttosto pronunciamenti su una loro condotta negativa tenuta in un frangente specifico. Il punto centrale, perciò, come sottolineato da Frankel, non è che gli אלהים sono *in se stessi* incapaci di conoscenza, ma che «they refuse to take note and be mindful of the terrible plight of the downtrodden».¹⁴⁶ In questa luce,

stupire: i rapporti tra lamentela, reclamo, accusa e denuncia sono labili (cfr. TATE 1990: 329). Le sfumature di questa espressione suggeriscono che YHWH stia sporgendo un reclamo a carico degli אלהים di fronte a un'autorità altra (El); cfr. *infra*, 84-5.

¹⁴⁴ Questa è l'opinione più diffusa tra i commentatori (v. p.e. EATON 1967: 205; DAHOOD 1968: 268-9; HOSSFELD e ZENGER 2005: 334). Fa eccezione JOHNSON 1955a: 90, che individua il sogg. del v. 5 nei רשעים nominati al v. 4b, collegati con un pron. relativo aggiunto nella sua traduzione: «Deliver them from the hand of the wicked // Who have neither knowledge nor understanding». In anni recenti, STRAWN 2014: 23-31 ha proposto una lettura alternativa, identificando il sogg. del v. 5 nei “poveri” e degli “oppressi” vittima della malagestione degli אלהים; sono questi che vagano privi di una luce che li guidi (v. 5b); questa lettura è seguita anche da MCCLELLAN 2018: 843-4: la descrizione di un'umanità bisognosa calza perfettamente alla sua interpretazione complessiva del salmo come appartenente al genere del “lamento”. Tuttavia, come STRAWN 2014: 30-1 stesso suggerisce, le due letture non si pongono in reciproca relazione esclusivistica: soprattutto nell'ambito di un linguaggio poetico, il v. 5 può senz'altro essere polivalente e riferirsi ad un tempo sia agli אלהים sia agli uomini o oranti oppressi.

¹⁴⁵ Dal momento che le idee di giustizia e diritto non riflettevano solamente categorie etico-morali astratte, ma erano considerate parti integranti dell'universo fisico (v. ROBERTS 2002a: 680-1), ed anzi il fondamento vero e proprio del cosmo, il loro mancato adempimento è causa di un (principio di) sfaldamento delle sue fondamenta; v. MILLER 2000d: 437-9; MCCLELLAN 2018: 843-4; cfr. BOVATI 1994: 183-4; JANOWSKI 1998: 23. Sulla rad. *מוט “vacillare”, usata per le fondamenta della terra v. DAHOOD 1968: 211; cfr. Is 24,18-20.

¹⁴⁶ FRANKEL 2010: 16 n. 40.

viene meno l'argomento che vedeva יָדְעוּ come un perf. con valore stativo usato in senso assoluto, e il parallelo con יָבִינוּ rende la lettura con l'imperf. יִדְעוּ più plausibile.¹⁴⁷

Infine, la domanda al v. 2 (“fino a quando?”) presuppone un utilizzo degli imperf. (תשאו, תשפטו) per denotare azioni ancora in corso di svolgimento nel momento in cui la domanda viene posta.¹⁴⁸ Nella ripresa descrittiva del comportamento degli אלהים al v. 5 è dunque naturale attendersi che le azioni da essi compiute mantengano questa stessa caratterizzazione e non che denotino all'opposto qualcosa di concluso già prima dell'accusa oppure una caratteristica intrinseca degli אלהים (la mancanza di conoscenza).

2.1.5. v. 8b

Il v. conclusivo del salmo è irto di problemi interpretativi, ma da un punto di vista testuale l'unico punto incerto è la forma verbale תנחל, non nel testo consonantico ma per la vocalizzazione. Dalla resa di questo verbo dipendono gli approcci successivi all'interpretazione del v. (e dell'intero salmo):¹⁴⁹ è dunque necessario partire da esso (§2.1.5.1). Tuttavia, il discorso sulla forma verbale è inscindibile da quello sulla costruzione con כ che la segue immediatamente. Per questo motivo, il paragrafo successivo (§2.1.5.2) sarà dedicato ad un'analisi di quest'ultima.

¹⁴⁷ Ad Ugarit, la sequenza dei due verbi corradicali **yd'* e **byn* è attestata nel *tricolon* in KTU 1.3 III 26-28: 'abn.brq.dl.td'.šmm // rgmltd'.nšm.w.lbn // hmlt.arš, dove si susseguono le forme prefissate *td'* - *td'* - *tb'n*. Nella trad. di UBC 2: 203: «I understand the lightning which the Heavens do not know, // The word people do not know, // And earth's masses do not understand»; cfr. DAHOOD 1968: 269. Questa testimonianza depone ancora una volta in favore sia della successione imperf. + imperf. (יָבִינוּ ... יָדְעוּ), sia di un significato di questi verbi non in senso assoluto “avere conoscenza”, bensì più circostanziato (“non conoscere/capire qualcosa”). Per un'analisi della struttura di KTU 1.3 III 26-28 v. UBC 2: 209-10.

¹⁴⁸ Cfr. PARKER 1995: 537 n. 17; MACHINIST 2011: 232-3.

¹⁴⁹ Sull'importanza del v. 8 come chiave di volta per l'esegesi dell'intero salmo v. ACKERMAN 1966: 440; JÜNGLING 1969: 105; cfr. TSEVAT 1969/70: 131; PARKER 1995: 540.

2.1.5.1. v. 8b¹⁵⁰ תנחל

a קוֹמָה אֱלֹהִים שְׁפָטָה הָאָרֶץ

b כִּי־אֶתָּה תִנְחַל בְּכָל־הַגּוֹיִם:

Il TM riporta una forma di imperf. qal II m.s. תִּנְחַל dalla rad. *נחל, “erediti”, “possiedi (come eredità)”, ma alcuni elementi sembrano indicare un’altra possibilità di lettura con una forma alternativa del medesimo verbo, un imperf. hif. II m.s. תִּנְחַל, “assegni (in eredità)”, “distribuisci”, “spartisci”.¹⁵¹ Questa forma è infatti attestata con *scriptio plena* (תנחיל) in uno dei mss.¹⁵² In secondo luogo, l’uso di *κατακληρονομῆσεις* nella LXX, secondo alcuni interpreti, sembrerebbe suggerire un hif. anche nel TM.¹⁵³ Infine, in un brano affine per tono e soggetto al Sal 82 come Dt 32,8-9¹⁵⁴ lo stesso verbo תִּנְחַל viene utilizzato in una forma di inf. hif. הִנְחַל [בְּ] (Dt 32,8a)¹⁵⁵ per indicare la spartizione e distribuzione delle nazioni ai בני אל[ה]ים da parte di ‘Elyon.

¹⁵⁰ Contro la maggioranza dei commentatori, che scansionano il v. in due *cola* 4+4, Ackerman lo interpreta come un *tricolon* (2+2+3) e lo mette in relazione con l’unico altro *tricolon* al v. 5, identificandoli come le conclusioni delle due strofe che compongono il salmo; v. ACKERMAN 1966: 289-90; cfr. STRAWN 2014: 38 n. 62.

¹⁵¹ Questa interpretazione è stata accettata da STRAWN 2014: 38-42. ACKERMAN 1966: 432-4; 437 rifiuta la lettura del verbo come una forma hif., poiché richiederebbe una costruzione con un ogg. diretto, mentre il v. 8b ha un compl. indiretto introdotto da ב (cfr. §2.1.5.2) e abbozza la possibilità di una forma piel (תִּנְחַל) oppure (תִּנְחַל) con valore fattitivo non dissimile da un hif., e traduce con un passato: “poiché tu hai diviso le nazioni”. Il secondo *semicolon* del v. dovrebbe dunque fornire la motivazione (esplicitata nella congiunzione causale כִּי) alla base dei due imperativi di quello precedente. Tuttavia, forme di imperf. piel di questo verbo non sono mai attestate nel TM, e aggiungerebbero una sillaba al verso spezzandone la struttura metrica; cfr. TATE 1990: 331; PARKER 1995: 540 n. 27; STRAWN 2014: 39 n. 70.

¹⁵² V. BHS.

¹⁵³ V. p.e. JÜNGLING 1969: 71; KRAUS 1995: 234, i quali tuttavia accolgono comunque la forma qal del TM.

¹⁵⁴ Sulle affinità tra questi due testi ed il loro condiviso orizzonte “scenico” e storico-religioso v. §2.3.

¹⁵⁵ Questa forma è vocalizzata come un inf. ass. hif. הִנְחַל, ma il contesto linguistico (בְּהִנְחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם), “quando ‘Elyon divideva le nazioni”) richiede un forma di inf. cs. Per questo motivo, HEISER 2006: 5-6 n. 18 ha ripuntuato il testo ipotizzando una forma di inf. cs. hif. con *scriptio defectiva*: בְּהִנְחַל. È da notare

Tuttavia, leggere il testo consonantico לַחַל come una forma hif. richiederebbe l'ipotesi di una *scriptio defectiva* senza *yod*: לַחַל, la cui esistenza è difficilmente giustificabile, soprattutto a fronte dell'attestazione di un'alternativa con *scriptio plena*.¹⁵⁶ L'evidenza della LXX non supporta un hif. nel TM o è al meglio ambigua: il verbo κατακληρονομέω è spesso impiegato per tradurre forme hif. di לַחַל con il significato di “assegnare in possesso/eredità”, ma è altrettanto usato con il significato di “prendere possesso”, a volte per tradurre forme dello stesso verbo לַחַל.¹⁵⁷ Una lettura nel secondo senso nel caso di Sal 82,8b è favorita da due fattori: nonostante la somiglianza dei contesti, la LXX del passo parallelo Dt 32,8a non traduce TM לַחַלְהָהָה con κατακληρονομέω, bensì con un verbo differente, διαμερίζω.¹⁵⁸ Inoltre, quando κατακληρονομέω traduce una forma hif. di לַחַל (Dt 1,38; 3,28; 11,16; 31,7; 1Sam 2,8; Zc 8,12) il verbo è accompagnato da una costruzione composta da dat. dell'erede + acc. della cosa ereditata, che rispecchia la costruzione dell'ebraico con il doppio accusativo della persona e della cosa; in ogni

come subito dopo Dt 32,8b riporti un'altra forma di hif. difettiva ed analogamente vocalizzata con *šêrê*, בַּחַל; cfr. STRAWN 2014: 39 n. 67. Altri casi di inf. cs. hif. hanno però la forma piena (Is 49,8; Pr 8,21) e rispettivamente due mss. ed uno di SamP riportano le forme piene לַחַלְהָהָה e יַחַב in Dt 32,8; v. BHS. DCH 5: 656 e HALOT 686 indicano entrambe le forme לַחַלְהָהָה e לַחַלְהָהָה come inf. cs. MACHINIST 2011: 226 n. 86 rifiuta l'emendazione di Heiser ed accetta TM לַחַלְהָהָה come *lectio difficilior*, parlando di «variation or overlap» tra inf. hif. ass. e cs.

¹⁵⁶ STRAWN 2014: 39 propone due argomenti in favore della possibilità di una *scriptio defectiva*: la forma imperf. hif. difettiva לַחַל in Ez 46,18 (ma cfr. p.e. Dt 3,28 יַחַב) e l'inf. hif. לַחַלְהָהָה in Dt 32,8. Altri casi di *scriptio defectiva* con imperf. hif. si trovano solamente con forme suffissate; v. p.e. הַחַלְהָהָה, Dt 1,38; הַחַלְהָהָה, 1Sam 2,8, ma persino in questo frangente si nota nell'uso un'alternanza con forme con *scriptio plena*; v. p.e. הַחַלְהָהָה, Dt 19,3; הַחַלְהָהָה, 31,7.

¹⁵⁷ V. GELS 372-3, con riferimenti; cfr. ABELA 2004: 194; OLLEY 2009: 386: «κατακληρονομέω is known only in the LXX where it occurs 62x (19x in Numbers and Deuteronomy), compared with the simpler κληρονομέω ('inherit') which is well-attested in classical Greek and occurs 179x in LXX (74x in Pentateuch). The longer form is perhaps due to the active 'taking possession' of something which is in the hands of another». Per MACHINIST 2011: 192 n. 8 la LXX supporta il qal e il rapporto con l'hif. in Dt 32,8-9 si spiega nei termini di un «deliberate twisting of the usage of *nhl* in Deuteronomy 32 which suggests that Deuteronomy 32 is the source on which Psalm 82 is drawing for the concept of “possession” of the nations» (240); cfr. §2.3.2.

¹⁵⁸ L'uso di διαμερίζω può essere dovuto anche a questioni di *concininitas* poetica, per creare un parallelo pseudo-anaforico con διασπείρω (v. 8b): ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς δίσπειρεν υἱὸς Ἀδάμ.

caso, sia il verbo greco che quello ebraico sono sempre accompagnati da un ogg. diretto.¹⁵⁹ In Sal 82,8 tuttavia quest'ultimo manca, ed al suo posto si trova solamente un compl. indiretto introdotto dalla prep. ב (LXX ἐν + dat.). Tutte queste considerazioni favoriscono decisamente una lettura di תנחל in Sal 82,8b come una forma qal, ma anche in questo caso la presenza di ב è di ostacolo ad una chiara comprensione del testo.

2.1.5.2. v. 8b בכל-הגוים

Il problema legato a ב ha in passato suscitato molte perplessità tra gli interpreti.¹⁶⁰ Machinist ha esposto la questione in termini chiari: in varie occasioni si trovano forme qal di נחל accompagnate da ב (Nm 18,20.23-24; Dt 19,14; Gs 14,1; 17,6; 19,9; Gdc 11,2),¹⁶¹ ma in questi casi il significato sembra essere quello di “ottenere possesso

¹⁵⁹ Cfr. SANDERS 1996: 154; HEISER 2006: 5-6; GELS 372.

¹⁶⁰ Le soluzioni proposte possono essere ripartite in tre categorie: a. Nella lett. più datata (Graetz, Wellhausen, Duhm, Staerk, Buhl, Buttenwieser, cit. in MORGENSTERN 1939: 29) era comune l'emendazione תמשל, che faceva ricorso al verbo משל costruito con la prep. ב nel senso di “regnare su”. b. Alcuni interpreti (Driver, Anderson; cit. in LORETZ 2002: 265) hanno fatto ricorso all'Accadico, intravedendo dietro la peculiare costruzione נחל + ב un prestito dal verbo *nahālu(m)* I, “scandagliare”, “setacciare”; v. AHw 712; CAD N/1 125; cfr. WYATT 2007b: 551-2, che propone di leggere questo verbo in Dt 32,8a. c. Altri ancora (p.e. PEROWNE 1882: 108; DAHOOD 1968: 271; GRAY 1979: 80-1 n. 171; RAVASI 1986: 721) hanno mantenuto il TM, ma ipotizzando per נחל un diverso significato, “regnare su”, prossimo a quello dei *verba regnandi* משל o דרך (v. Sal 139,24) ed una costruzione con ב analoga a quella di questi verbi; cfr. GKC² §119k; JM §132c. Questo specifico significato di נחל, tuttavia, non è attestato altrove; cfr. ABELA 2004: 191-3.

¹⁶¹ Nm 33,54 presenta una costruzione composta da una forma di perf. hitp. di נחל + acc. della cosa ereditata + complemento con ב: וְהִתְנַחֵלְתֶם אֶת-הָאָרֶץ בְּגוֹרָל (LXX: καὶ κατακληρονομήσετε τὴν γῆν αὐτῶν ἐν κλήρῳ). La forma verbale è tradotta alternativamente come “mantenere (in possesso)” (HALOT 686; cfr. DCH 5: 657), oppure “ottenere (in possesso)” (GELS 372); cfr. però Vul. *dividitis vobis*. In ogni caso, il passo non costituisce un parallelo istruttivo per Sal 82,8b, poiché בְּגוֹרָל / ἐν κλήρῳ non possiede una dipendenza logica dal verbo, ma è semplicemente uno strumentale: “a sorte”, “per lotto”. A riconferma di ciò, la stessa costruzione (imperf. hitp. נחל + acc. + בְּגוֹרָל) si ritrova anche in Nm 34,13, ma in questo caso la LXX ha μετὰ κλήρου.

in/all'interno di/come parte di" un territorio o di un gruppo, e ciò sembra contraddire il contesto fornito dal resto del v. e dall'intero Sal 82:

From the sentencing of the other gods, the *elohim*, to death in v. 7, and from the parallel v. 8a (*šoptâ hā'āreš* 'rule with justice the earth'—i.e., the whole earth)—the sense from all of these appears to be to 'take possession of a territory/group *as a whole*'; that is, here, of 'all the nations'. Yet the latter meaning, when it occurs with the Qal of *nāḥal* in other biblical passages, is expressed by *nāḥal* + the direct accusative—i.e., without *bē* (Exod 23:30, 32:13, 34:9; Num 34:17–18; Isa 57:13; Ezek 47:14; Ps 69:37; Zeph 2:9; Zech 2:16; cf. Jer 16:19; Ps 119:111; Prov 3:35, 11:29, 14:18, 28:10).¹⁶²

Per risolvere questa aporia, Machinist suggerisce che il salmista abbia alterato deliberatamente il significato della consueta costruzione di נחל con ב ("prendere possesso tra tutte le nazioni") per veicolare il nuovo significato di "estendere il possesso su tutte le nazioni". Una rilettura di questo materiale permette però di raffinare ulteriormente questa soluzione.

I casi in cui ricorrono forme qal di נחל + ב presentano due costruzioni distinte: in alcune occasioni il verbo נחל è accompagnato da un acc. dell'oggetto interno (נחלה) e dal complemento con ב, che ha valore partitivo: indica gruppi o territori per intero, dei quali chi eredita ottiene una parte:¹⁶³ Nm 18,23-24: וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה " [I Leviti] non otterranno un'eredità tra gli israeliti"; Dt 19,14: בְּנַחֲלֶתְךָ אֲשֶׁר תִּנְחַל בְּאֶרֶץ "nella tua eredità che hai ottenuto nella [cioè: come parte della] terra"; Gs 14,1: וְאֵלֶּה אֲשֶׁר-נִחְלוּ בְּנֵי- "Queste sono [le eredità] che gli israeliti hanno ottenuto nella [cioè: come parte della] terra di Canaan"; 17,6: בָּנוֹת מְנַשֶּׁה נִחְלוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ בְּנָיו "le figlie di Manasse ottennero un'eredità tra i figli di lui". Nei casi rimanenti manca del tutto un ogg.

¹⁶² MACHINIST 2011: 225 n. 85.

¹⁶³ V. GKC² §119m; non si tratta dunque un ב locativo o strumentale, come valuta affrettatamente STRAWN 2014: 41 n. 81.

diretto, che viene sussunto nell'azione verbale, ma il **ב** mantiene il suo valore partitivo: Nm 18,20: **לֹא תִנְחַל בְּאַרְצָם** “non otterrai [un’eredità] nella [cioè: come parte della] loro terra”; Gs 19,9: **וַיִּנְחְלוּ בְנֵי־שִׁמְעוֹן בְּתוֹךְ נַחֲלָתָם** “perciò i figli di Simeone ottennero [un’eredità] tra l’eredità di quelli”; Gdc 11,2: **לֹא־תִנְחַל בְּבֵית־אָבִינוּ** “non otterrai [un’eredità] nella casa di nostro padre”.¹⁶⁴ Dal momento che in Sal 82,8b manca un *ogg.* diretto, esso si inserisce a pieno titolo in quest’ultima serie di casi,¹⁶⁵ e su un piano strettamente grammaticale non v’è ragione di proporre alternative: YHWH dunque ottiene un’eredità/possesso *in/come parte di* tutte le nazioni.¹⁶⁶ Il significato di questa espressione sarà chiarito tramite il confronto con Dt 32,8-9 (§2.3).

2.2. CRUCES

Al di fuori della cornice generale presentata sopra (§2.1), vi sono nel salmo svariati elementi e congiunture problematici, che nel tempo sono stati protagonisti di molti dibattiti tra gli esegeti del brano. Dalle differenti letture di questi snodi cruciali dipendono non soltanto la comprensione di singoli aspetti del salmo, ma anche una sua interpretazione generale, che può variare considerevolmente di caso in caso. Per questo motivo, nonostante una discussione approfondita di ciascuna di queste istanze sia al di là dell’interesse (e della portata) del presente studio, che si focalizza principalmente sull’aspetto della “morte” degli **אלהים**, è necessario almeno passare in rassegna tali punti e sondarli per assumere un posizionamento e produrre un quadro di riferimento iniziale da cui la discussione possa prendere le mosse.

¹⁶⁴ La LXX utilizza *κληρονομέω* (Nm 18,20.23-24; Gs 17,6; 19,9; Gdc 11,2) o *κατακληρονομέω* (Dt 19,14; Gs 14,1) e in tutti i casi rende regolarmente **ב** con *ἐν*.

¹⁶⁵ Cfr. ABELA 2004: 194: «The action involved is only implicitly transitive in that, syntactically speaking, it has no direct object; but one is justified in assuming that within the wider social context wherein the poem was composed, probably to be publicly declaimed as most psalms [...] the content of the verb *nhl* would immediately and clearly be inferred by the listener/reader».

¹⁶⁶ Così anche Beaucamp, cit. in RAVASI 1986: 721; cfr. ABELA 2004: 195.

Gli elementi difficoltosi presenti nel salmo sono, nell'ordine in cui verranno discussi di seguito:¹⁶⁷ a. La presenza o assenza di un dio El differente da YHWH; questo problema è legato strettamente a quello del ruolo svolto da YHWH nell'assemblea divina (§2.2.1); b. La natura umana o divina degli אלהים che compongono l'assemblea, menzionati nei vv. 1b.6 (§2.2.2); c. Il valore dell'espressione אבן ... אני-אמרתי a cavallo dei vv. 6-7 (§2.2.3); d. L'identità degli interlocutori che prendono la parola ed intervengono nel ריב e la delimitazione dei loro interventi nel testo (§2.2.4).

2.2.1. YHWH E אל

Il primo problema riguarda una possibile identificazione di YHWH con עליון/אל, e di conseguenza la presenza nel Sal 82 di un'unica divinità oppure di due distinte, YHWH ed El ('Elyon), escludendo gli אלהים dei vv. 1b.6.¹⁶⁸ Vari commentatori, allineati con le letture premoderne del salmo, hanno favorito l'ipotesi dell'identificazione, sulla base di alcune considerazioni: il termine אל (v. 1a) è ampiamente attestato nei testi biblici non come teonimo, ma in quanto epiteto di YHWH con il significato di "D/dio";¹⁶⁹ la

¹⁶⁷ La suddivisione dell'argomentazione e la segmentazione in paragrafi rispondono esclusivamente alle esigenze dell'esposizione. Le problematiche interpretative sono naturalmente interconnesse tra loro in una rete di implicazioni reciproche. Ad esempio: non avrebbe senso discutere dell'identità o della distinzione tra YHWH ed El (§2.2.1) se non si riconoscesse previamente l'esistenza di un'assemblea di esseri divini (אלהים, §2.2.2) di cui l'uno o l'altro sono a capo. Oppure non sarebbe possibile parlare di un ipotetico intervento verbale del dio El (§2.2.3) senza aver riconosciuto in primo luogo la sua presenza nel salmo (§2.2.1).

¹⁶⁸ Per una discussione della storia degli studi in una differente prospettiva v. FRANKEL 2010: 1-7, il quale dispone le varie interpretazioni del Sal 82 su uno spettro a seconda dei vari gradi di "eterodossia" che rivelano nei confronti della lettura canonica del brano, che presuppone YHWH a capo dell'assemblea.

¹⁶⁹ In anni relativamente recenti l'identità di YHWH ed El in Sal 82 (e Dt 32,8-9) è stata sostenuta con forza da WYATT 1996: 357-65 (cfr. SMITH 2001: 274 n. 60) e soprattutto da HEISER 2006; v. PARKER 1995: 534 n. 7; SMITH 2010: 134 e n. 5; WHITE 2014: 27-8; MCCLELLAN 2018: 834 n. 4 per rassegne della lett., alle quali si può aggiungere l'autorevole voce di SCHENKER 1997: 443; cfr. FRANKEL 2010: 3; STRAWN 2014: 43 n. 90. MACHINIST 2011: 195-203 ha espresso un'opinione più sfumata, concludendo la sua lunga disamina con l'affermazione che «behind Psalm 82 and the related Deut 32:8-9 (the latter in its

stessa cosa può essere detta di עֲלִיּוֹן (v. 6), con il significato superlativo di “altissimo” / “il più alto”. Per di più, in quest’ultimo caso l’identità di YHWH ed עֲלִיּוֹן è rinfrancata anche dal contesto letterario in cui il Sal 82 è immerso, ovvero la collezione di salmi asafiti (Sal 50; 73-83), dove עֲלִיּוֹן compare spesso, e in tutti i casi come epiteto di YHWH: Sal 74,7-8.18; 77,8-10; 78,35.56; 83,2-19.¹⁷⁰ Immaginare una sola divinità (YHWH) attiva nella scena del ריב in Sal 82 significa necessariamente pensarla come vertice dell’assemblea divina: l’accusatore degli אֱלֹהִים (vv. 2-5) e il giudice che emette la sentenza di condanna (vv. 6-7) devono coincidere. Il testo biblico non manca di esempi in cui YHWH è rappresentato in questo ruolo di presidente dell’assemblea e giudice (1Re 22,1-28; Gb 1,6-12; 2,1-7; Is 6; Zc 3; Dan 7).¹⁷¹

Molti argomenti conducono, in direzione opposta, ad individuare chiaramente nel Sal 82 due divinità distinte: l’una (El ‘Elyon)¹⁷² a capo dell’assemblea di אֱלֹהִים, l’altra

reconstructed text with *bēnē ’ēlōhīm*) there could well have been a context in which the head of the divine council was the Canaanite El Elyon, and one of the council members was Elohim/Yahweh»; tuttavia, gli argomenti per sostenere questa tesi sono in definitiva «not probative, and in the case of *’ēlōhīm*, *’el*, and *’elyōn*, do not adequately reckon with the Tiberian Masoretic text of Psalm 82 as we now have it – a text [...] that is complete and integrated in itself and thus not indicative of a compositional history of editorial additions or revisions» (202).

¹⁷⁰ Cfr. PARKER 1995: 534; MCCLELLAN 2018: 837 n. 14.

¹⁷¹ Questi sono i brani in cui è rappresentato un “consiglio di YHWH”, selezionati e discussi nel recente studio di WHITE 2014: 22-58. Significativamente, White esclude Sal 82 e Dt 32,8-9 da questo novero perché considera le assemblee ivi rappresentate come facenti capo ad una divinità differente da YHWH (El); v. rispettivamente 24-33; 34-8.

¹⁷² In questo salmo עֲלִיּוֹן, che compare esclusivamente nell’espressione בני עֲלִיּוֹן (v. 6), non costituisce una figura divina a sé stante, ma è un epiteto attribuito ad El, come risulta dal parallelo con Dt 32,8-9 (v. §2.3); cfr. LORETZ 2002: 274-6. L’esistenza di עֲלִיּוֹן in quanto divinità autonoma è peraltro dubbia per mancanza di evidenza conclusiva (*contra* RENDTORFF 1965: 167-8), soprattutto se si legge nell’iscrizione aramaica di Sefire I (VIII sec. a.e.v.) אֵל וְעֲלִיּוֹן (KAI 222 A 11) non come una regolare congiunzione copulativa, ad indicare una coppia di divinità, ma come un *waw explicativum* “El, cioè ‘Elyon” (cfr. GKC² §154a n. 1b; *contra* ANET 659: «El and ‘Elyon»; COS 2.82: 213: «El and ‘Elyan»; cfr. POPE 1955: 55-8, sp. 55), oppure come un doppio teonimo (sul modello degli ugaritici *ktr-w-ḥss*, *mt-w-šr*, *qdš-w-’mrr*; sui nomi composti ad Ugarit v. SMITH 2001: 70-2). Nemmeno il contesto immediato dell’iscrizione può confermare l’esistenza indipendente di ‘Elyon: la lista di teonimi include infatti – insieme ad altre di più difficile identificazione – coppie di coniugi divini come אֲשֶׁר וּמְלִשׁ (KAI 22 A 7-8 Aššur e Mulissu = Ninlil, cfr. DDD² 606), מַרְדֻךְ וּזְרַפְנַת (Marduk e Zarpanit, A 8), נֶרְגַל וְלַצ (Nergal e Laš, A 9) o coppie naturali come שְׁמַיִן וְאָרֶץ (i Cieli e

(YHWH) avente il ruolo dell'accusa nell'ambito del ריב. Alcuni di questi argomenti fanno riferimento generalmente al retroterra storico-religioso che il Sal 82 lascia trasparire (§2.2.1.1); altri dipendono da una valutazione dei ruoli assunti dai personaggi che agiscono nel salmo, quali traspaiono dall'uso di alcune voci verbali e dal posizionamento degli "attori" sulla scena (§2.2.1.2).

2.2.1.1. IL CONSIGLIO DI EL E L'EREDITÀ DI YHWH

Molti commentatori hanno visto in Sal 82 un riflesso residuale¹⁷³ di una concezione diffusa trasversalmente nell'orizzonte storico-religioso del contesto siro-palestinese¹⁷⁴ (e più genericamente vicinorientale), espressa nella scena-tipo della

la Terra, A 11), מצ[לה וסעיגן, (l'Abisso e le Fonti, A 11-12), יום ולילה (il Giorno e la Notte, A 12), ma אל ועליון non rientra in queste categorie; inoltre, esso compare dopo un'interruzione della lista di coppie, in cui vengono menzionate una divinità singola (הדד זי ח[לב), Hadad di Aleppo, A 10-11 e le sette סבת, Sebettu, A 11). LACK 1962: 57 ha interpretato questa suddivisione come indicativa di due diversi gruppi di dèi: i primi sono di origine mesopotamica, importati da aramei immigrati in Siria; gli altri sono divinità siro-fenice; tra questi, le Sebettu ed El 'Elyon sono legati in particolare alla città di Biblo: per questo motivo, secondo Lack אל ועליון nasconde un riferimento al vertice del *pantheon* cittadino, Ba'al-Shamem. Sulla stele e su עליון in generale v. DDD² 294-6; cfr. TDOT 11 130-2; NIEHR 1990: 21 n. 27; CROSS 1997²: 51-2; DAY 2002: 20-1 e recentemente LEWIS 2020: 87-8. Cfr. 255-6 e BAUMGARTEN 1981: 184-5 per le problematiche presentate dall'uso della *Storia Fenicia* di Filone di Biblo (40-130 ca. e.v.) come fonte per determinare l'esistenza di una divinità עליון.

¹⁷³ Il Sal 82 potrebbe essere descritto come "residuale" non solo da un punto di vista storico-religioso, ma anche più strettamente critico-formale, almeno secondo l'ipotesi avanzata da CROSS 1953: 274-5 (e da lui stesso ripresa successivamente, con modifiche minori, in CROSS 1997²: 188-9). Questi vedeva nella rappresentazione drammatica della funzione giudiziaria del consiglio divino presentata in questo salmo un antecedente del ריב profetico; v. Is 1,18-20; 3,13-15; 41,1.21-29; 43,9-13; Ger 2,4-9; Os 2,4-25; Mi 6,1-8; cfr. Is 1,18-20; 3,13-15; Gl 4,1-8. In particolare, tracce del precedente scenario dell'assemblea divina in questi brani si riconoscerebbero soprattutto nelle cornici letterarie e nelle formule introduttorie e di indirizzo stereotipate. Così facendo, Cross capovolgeva diametralmente la prospettiva di GUNKEL 1923: lxiii, il quale invece vedeva in Sal 82 un'imitazione ("Nachahmung") della *Gerichtsrede*. Tuttavia, molte delle osservazioni di Cross sono state prontamente smentite (v. HUFFMON 1959: 290-1), e la sua rimane una voce isolata nel dibattito sullo statuto critico-formale del ריב; cfr. *supra*, 36 n. 87.

¹⁷⁴ Sul *continuum* culturale siro-palestinese, perennemente presente e percepibile sullo sfondo della religione dell'Israele antico, v. recentemente LEWIS 2020: 256-264; sulla diffusione delle fonti testuali e delle narrazioni mitiche nell'ambito di questo *continuum* v. ZEVIT 2001: 117 n. 51: «Parts of what

“assemblea divina” o del “consiglio divino”.¹⁷⁵ Questo raggruppamento di divinità è distinto dal *pantheon* inteso genericamente, non in termini quantitativi – in base al numero delle divinità che vi prendono parte – ma per la sua natura di raduno formale intorno ad un dio posto in una posizione di preminenza che presiede il convegno, e per la sua funzione specifica, ovvero quella di organo consultivo e governativo, atto alle nomine di personale divino ed umano, all’emissione di decreti e alla deliberazione di sentenze che determinano le sorti del mondo e ne mantengono l’ordine.¹⁷⁶ In particolare, nel Sal 82 le espressioni עֲדַת־אֱלֹהִים (v.1aβ) e בְּנֵי עֲלִיִּין (v. 6b) sono considerate indicative perché rispecchiano da vicino l’immagine dell’assemblea divina documentata ad Ugarit e raccolta intorno al dio ’Ilu assiso in trono.¹⁷⁷ In un simile scenario la figura di divinità maggiore che presiede il consiglio nel Sal 82, come nella maggior parte delle attestazioni

contemporary scholarship identifies as pre-Israelite Canaanite lore because of its obvious connection to Ugaritic texts could have been disseminated after the establishment as either written or oral literature [...] The goings-on of the deities in Ugaritic myths were most likely local versions of myths widely circulated through the Middle Bronze period in the Levant».

¹⁷⁵ La lett. sul tema è vasta; per una recente storia degli studi v. WHITE 2014: 1-10. Prima di White, imprescindibili gli studi di MULLEN 1980: 111-284; HANDY 1994: 117-22; SMITH 2001: 41-53 e CHO 2007: 9-38 per il materiale ugaritico nel II mill. a.e.v. (discusso in §2.1.2); NIEHR 1990: 71-94 (sp. 71-9) per quello fenicio (v. p.e. KAI 4.5; 10.16; 14.9; 26 III 19; 27.12) ed aramaico (v. p.e. KAI 202 B 25-26; 312 – Deir ‘Alla comb. 1.6-10; cfr. COS 2.27: 142; Ah 6.79) nel I mill a.e.v.; cfr. BEN-DOV 2016: 12. L’evidenza di un consiglio divino si estende anche oltre l’ambito siro-palestinese, fino in Mesopotamia; v. JACOBSEN 1943; cfr. ACKERMAN 1966: 183-217; MULLEN 1980: 114-6 e KEE 2007 per uno sguardo comparativo tra le varie aree culturali.

¹⁷⁶ Cfr. MULLEN 1980: 278-80; FLEMING 1989: 25; NIEHR 1990: 71; MILLER 2000d: 423-6; JINDO 2015: 82 e WHITE 2014: 10-7. Quest’ultima ha anche il merito di avere per prima sottolineato esplicitamente l’importanza della questione di una definizione di “consiglio divino” per evitare confusioni ed ambiguità terminologiche, ed ha elaborato cinque criteri per identificare i passi biblici relativi ad un “consiglio di YHWH”: a. Deve radunarsi in una sede celeste. b. Deve essere presente una pluralità di divinità. c. Devono verificarsi scambi dialogati tra i membri del consiglio. d. Deve avere una funzione governativa, prendere decisioni e deliberare. e. Dev’essere presieduto da YHWH. Se si esclude quest’ultimo punto – valido solamente per il consiglio di YHWH – gli altri possono ritenersi validi anche più genericamente per il consiglio divino nel contesto siro-palestinese; cfr. anche il differente approccio di FLEMING 1989: 5-31, che tratta il consiglio divino come un motivo letterario vicinorientale, individuabile attraverso strutture narrative, personaggi, terminologia e immaginario condivisi.

¹⁷⁷ In aggiunta alla documentazione testuale menzionata in §2.1.2, per raffigurazioni di ’Ilu assiso in trono nell’iconografia v. ANEP nn. 493; 497 e recentemente IPIAO 3 nn. 934-7; IPIAO 4 n. 1358; LEWIS 2020: 142-7; cfr. SMITH 2004: 108.

parallele, è da identificare in El,¹⁷⁸ YHWH rimane, di conseguenza, un membro dell'assemblea in mezzo ad altri.

Strettamente correlato con il consiglio divino si può notare un secondo elemento caratteristico dello sfondo storico-religioso della vicenda rappresentata nel Sal 82. Come si è visto, dopo la condanna (v.7) degli אלהים (v. 6a) e dei בני עליון (v.6b), nel finale (v.8) viene richiesto a YHWH di governare/giudicare (שפט) tutta la terra, e si dice di lui che otterrà un'eredità (נחל) in tutte le nazioni. Per fare luce sul significato di queste richieste è necessario contestualizzare il salmo confrontandolo con Dt 32,8-9. Questo passo, incastonato nel più ampio componimento noto come “Cantico di Mosè” (Dt 32),¹⁷⁹ presenta infatti un immaginario del tutto simile a quello del Sal 82:

¹⁷⁸ Le attestazioni di עליון nell'area siro-palestinese rendono chiaro che si tratta di un epiteto «applied at different times and in different cultures to any god thought to be supreme»; v. DDD² 293-9 (295). Normalmente esso si ritrova nella BE come epiteto di YHWH, ma altre tradizioni – probabilmente antecedenti all'associazione di YHWH a עליון – legano il termine al dio El: Gen 14,18-22; Nm 24,16; Sal 78,34-5; v. LEWIS 2020: 86-95; cfr. TDOT 11 123-6. In Gen 14,22 il nome YHWH è sicuramente una glossa posteriore: manca infatti in LXX, Pesh. e 1QGenAp XXII 21; v. BHS; per ricostruzioni della storia redazionale del testo di Gen 14,18-22 v. SMITH 2010: 212-4; CARGILL 2019: 36-41. Sulla base di questo brano è stata formulata l'ipotesi di un'origine preisraelitica (gebusea) di una tradizione culturale di El 'Elyon a Salem/Gerusalemme; essa risale a SCHMID 1955, ed è stata ripresa variamente nei decenni successivi; cfr. KRAUS 1989: 32-3; DDD² 296-7, con bibl., *contra* NIEHR 1990: 65. Il discorso sul culto gebuseo è iscritto nella più ampia “*Jebusite Hypothesis*”, che riguarda le origini del sacerdozio sadocita (per una storia degli studi v. ROOKE 2000: 64-9) e possibili influenze preisraelitiche sulle tradizioni teologico-letterarie incentrate sul monte Sion; v. TDOT 11 133-7. Nonostante la tendenza recente sia quella di negare questi contributi o minimizzarne la rilevanza (v. p.e. le rassegne in NIEHR 1990:167-81; DEKKER 2007: 299-318), l'idea in sé di un culto preisraelitico di El 'Elyon può essere sostenuta anche autonomamente; v. p.e. ROBERTS 1973: 331-2 e n. 13.

¹⁷⁹ Sul Cantico di Mosè in generale v. SANDERS 1996 (sp. 154-60 su Dt 32,8-9) con una discussione dell'enorme mole di lett. precedente (1-98). Per una panoramica recente v. SMITH 2010: 140-1 n. 26, che favorisce una datazione complessiva del componimento nei secc. VIII-VII a.e.v. ed una provenienza settentrionale. Le opinioni sono discordi; per una diversa prospettiva cfr. p.e. SCHMID 2006: 110-1, secondo il quale Dt 32 nella sua forma attuale non può essere fatto risalire a prima dell'esilio per diverse ragioni, come la sua «durchlaufenden religionsgeschichtlichen Oppositionsstellung von Jhwh und den fremden Götzen (V.12.16f.21.37.39), die einen bereits ausformulierten Monotheismus voraussetzt (bes. V.30.37.39), und zum anderen an dem um Feindgericht (V.40-43) und Heilswende erweiterten spätdeuteronomistischen Geschichtsbild, das den Gesamtverlauf von Dtn 32 bestimmt». In ogni caso però – continua Schmid – Dt 32,8-9 è un frammento più antico inserito a posteriori nel testo più recente.

8a בְּהִנְחֵל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם

8b יַצֵּב גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי אֱלֹהִים:

9 כִּי חֶלֶק יְהוָה עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ:

8a Quando ‘Elyon suddivideva le nazioni come patrimoni,
quando divideva l’umanità,

8b assegnò i confini dei popoli secondo il numero dei בני אלהים.

9 Davvero, porzione di YHWH è il suo popolo,
Giacobbe la zona del suo patrimonio.¹⁸⁰

La restituzione di un originario בני אלהים al v.8b in luogo della lettura בְּנֵי יִשְׂרָאֵל di TM, supportata dal frammento qumranico 4QDt^l, è fondamentale per l’interpretazione del brano.¹⁸¹ Innanzi tutto, essa ha reso chiaro che עֲלֵיוֹן al v. 8a non può essere identificato con lo stesso YHWH, che assegnerebbe i confini dei popoli secondo il numero dei “figli

¹⁸⁰ Per le ragioni che hanno condotto a questa traduzione v. §2.3.1; §2.3.2.

¹⁸¹ La *lectio* בְּנֵי יִשְׂרָאֵל di TM è seguita da PSam, TgOnq, TgJer, TgNf, Pesh. (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) e Vul. (*filiorum Israhel*), ma la trad. testuale favorisce בני אלהים, che ha il supporto di 4QDt^l] בני אלהים (nonostante il suggerimento di lettura] בני אל in 4QDt^q – v. SMITH 2001: 223 n. 64; 274 n. 58; 282 n. 45 – questo fr. sembra riportare in modo leggibile solo la fine del v. 9: נחלתו; cfr. SKEHAN e ULRICH 1995: 139), della LXX (sia in modo indiretto: ἀγγελων θεοῦ = Aq., cfr. SMITH 2010: 201-2, sia diretto, nei soli due mss. LXX⁸⁴⁸ e LXX^{106c} che hanno υἱῶν θεοῦ), di Sym, di VL e di SyrH (Cambr. Or. 929); v. TOV 2001: 269; DAY 2002: 23 e n. 31. TgPsJ presenta un ampliamento che menziona sia settanta angeli (שובעין מלאכיא) sia le “settanta anime di Israele” (שובעין נפשתא דישראל), mostrando consapevolezza di entrambe le trad. testuali; v. MCCARTHY 1981: 212 n. 80. Letture del tipo בני אל, בני אלים, o בני אלהים basate sulla LXX compaiono già a partire dalla fine del XIX sec.; per una storia della critica testuale su questo passo e i suoi risvolti nelle discipline esegetiche e storico-religiose v. SANDERS 1996: 76-81. Sin da allora, alcuni commentatori avevano riconosciuto בני ישראל come una correzione a scopo deliberatamente apologetico (*tiqqun soferim*) atta ad occultare ogni possibile ambiguità di lettura del passo dovuta a possibili implicazioni “politeistiche”, e non una semplice glossa o un *lapsus* scribale (v. MCCARTHY 1981: 213 n. 82; cfr. TOV 2001: 269; DAY 2002: 23-4 n. 32; SMITH 2010: 141); tuttavia, il primo a sviluppare estesamente questa idea fu BARTHÉLEMY 1963, che ha datato (297) il *tiqqun* all’epoca di Giovanni Ircano (II-I sec. a.e.v.); HIMBAZA 2002: 532-42 ne ha abbassato la datazione sino al I sec. e.v., ma il fatto che la *lectio* בני ישראל sia accolta anche da PSam e sia riflessa anche in Sir 44,23 sembrano pronunciarsi contro una datazione così bassa; cfr. VAN DER KOOIJ 2005: 155-8; SMITH 2001: 282 n. 46. Per una ricostruzione della storia della “censura” di questo passo v. SMITH 2010: 195-212, sp. 195-202; cfr. SCHMID 2006: 115.

di Israele”: la scena descrive piuttosto in un ruolo di autorità il dio El ‘Elyon mentre suddivide i confini di nazioni e popoli e li distribuisce ad una schiera di divinità minori, i בני אלהים, tra i quali figura anche YHWH con la sua parte, Israele/Giacobbe.¹⁸² Lo scenario descritto in questo passo richiama le immagini della cerchia (*dr*) e dell’assemblea (*phr*) composte dai “figli di ’Ilu”/ “figli divini” (*bn ’il[m]*), ampiamente documentate ad Ugarit.¹⁸³ Inoltre, l’attenzione che viene riservata al “numero” (מספר) dei בני אלהים è con ogni probabilità da ascrivere ad una traccia mitologica anch’essa attestata ad Ugarit,¹⁸⁴ dove si trovano numerose menzioni dei “figli di ’Athiratu” (*bn ’atrt*; KTU 1.3 V 4.36-37; 1.4 II 25; IV 51; V 1; 1.6 I 40; V 1; 1.117 V), il cui numero è esplicitato

¹⁸² Un’eccezione rispetto a questo consenso è costituita da HEISER 2006: 5-8, che accetta l’emendazione in בני אל[ה]ים dal punto di vista critico-testuale (cfr. HEISER 2001), ma rigetta la lettura di ‘Elyon e YHWH come due divinità distinte; cfr. anche SCHENKER 1997: 440-1; WYATT 2007b: 554-6. I suoi argomenti sono riassumibili in questo modo: a. Da un punto di vista critico-formale Dt 32 ha le caratteristiche di un ריב che vede YHWH accusare Israele, dal quale è stato abbandonato, e questo implica che YHWH presieda il consiglio divino in qualità di עליין. b. La distinzione tra le due divinità è rimarcata dalla lettura del כי al v. 9 come avversativo, ma la lettura non è certa, e il כי potrebbe essere enfatico. c. La sola occorrenza di עליין al v. 8a non implica di per sé con certezza una tradizione legata ad El. d. עליין compare più spesso come epiteto di YHWH che di El nella BE. e. I precedenti vv. 6-7 descrivono YHWH con epiteti caratteristici di El, e ciò indica che per il redattore/i del brano le due figure di El e YHWH erano già sovrapposte. f. Dt 4,19-20 vede YHWH nella posizione di “assegnare” (חלק) e di prendere (לקח) Israele come suo popolo, il che porta ad immaginare lo stesso anche in relazione a Dt 32,8-9. L’argomentazione di Heiser non è tuttavia convincente. I punti a/b sono pienamente spiegabili anche con una lettura di El ‘Elyon distinto da YHWH, come mostrerà una lettura più ravvicinata di Dt 32,8-9 (v. §2.3). I punti c/d soprassedono sia sulle affinità del passo con l’idea ugaritica dei *bn ’ilm*, sia sull’evidenza biblica ed extra-biblica già menzionate, che provano la stretta vicinanza tra El ed ‘Elyon e la secondarietà dell’associazione dell’epiteto con YHWH (v. *supra*, 60-1 n. 172; 63 n. 178). Per quanto riguarda il punto e, il ritratto di YHWH in Deut 32,6-7 contiene effettivamente molti elementi riconducibili alle descrizioni di El anche nei testi ugaritici e altrove (v. SMITH 1990a: 10-11), ma data la natura composita di Dt 32 non è difficile immaginare che due distinte tradizioni possano essere state accostate a discapito di una più serrata coerenza complessiva; cfr. PARKER 1995: 550 e n. 59. Infine (f), uno sguardo sul lessico e le strategie retoriche impiegate in Dt 4,19-20 mostrano che questo passo (e similmente anche Dt 29,25) riecheggia chiaramente Dt 32,8-9, ma anche che si tratta di un’appropriazione posteriore (postesilica) dello stesso scenario, in cui è YHWH, ormai pienamente identificato con El ‘Elyon (cfr. la glossa tardiva in Gen 14,22) ad assumere il ruolo di rilievo; v. JÜNGLING 1969: 97-8; PARKER 1995: 550 e n. 58; SMITH 2010: 203-8; MACHINIST 2011: 227-8.

¹⁸³ V. §2.1.2.

¹⁸⁴ I riscontri con Ugarit sono certamente i più istruttivi, ma ciò non esclude la possibilità di altri confronti, come p.e. con il componimento egizio noto come *Viaggio di Wenamun* (AEL 2: 227; COS 1.91; v. SMITH 2010: 142), che riferisce della fondazione di tutte le terre da parte del dio Amun.

in KTU 1.4 VI 46 nell'espressione "settanta figli di 'Athiratu" (*šb 'm.bn. 'atrt*).¹⁸⁵ Se si identifica, come spesso è stato fatto, questa dea con la paredra di 'Ilu,¹⁸⁶ questi settanta figli coinciderebbero con i figli di questo dio. Ciò suggerisce che anche בני אלהים di Dt 32,8 non sia una designazione per indicare genericamente gli dèi, ma più propriamente i figli di El 'Elyon, come conferma l'immagine speculare dei בני עליון accusati da YHWH in Sal 82,6b.¹⁸⁷ Il numero sottinteso dei בני אלהים, i quali ricevono nazioni e popoli in eredità da El 'Elyon, è dunque con tutta probabilità settanta anche in Dt 32,8-9. Echi di questa concezione sono forse visibili nelle settanta nazioni menzionate in Gen 10, o soprattutto nella ricezione di questo motivo in tradizioni posteriori che presentano settanta angeli guardiani, uno per ciascuna nazione (cfr. Dn 10,13.20-21; 12,1; Sir 17,17; Giub 15,31), attestate sino nel giudaismo rabbinico (*b.Shab.* 88b; *b.Sukk.* 55b; TgPsJ a Dt 32,8) e nella letteratura enochica (1En 89,59; 90,22–25).¹⁸⁸

¹⁸⁵ V. CHO 2007: 93-101 per una discussione su questo materiale. Il numero settanta potrebbe indicare, secondo WYATT 1987a: 392-3, una «fixed formula of cosmological origin» (393): richiamando la settemplice suddivisione delle sfere celesti, sarebbe una cifra allusiva alla totalità del *pantheon* (cfr. WYATT 2007b: 548). Questa ipotesi potrebbe trovare sostegno nelle designazioni di 'Ilu ed 'Athiratu rispettivamente con gli epiteti di "padre" degli dèi (*ab bn 'il*, KTU 1.40.7.16.24.33.41; 1.122.2; cfr. il titolo di "progenitore" *htk*, KTU 1.1 II 18; III 6; 1.6 IV 11) e "genitrice" degli dèi (*qnyt 'ilm* KTU 1.4 I 22; III 26.30.35; 1.4 IV 32; 1.8 II 2), forse indicanti un rapporto di genitorialità esteso a tutto il *pantheon*; cfr. POPE 1955: 47-8; HANDY 1994: 77-9 ed i commenti di WYATT 2007b: 549-51 sul lessico legato alla paternità in Dt 32,6-7. Tuttavia, il numero settanta non è attestato altrove come cifra simbolica per designare l'intero *pantheon*, e il fatto che Ba'lu abbia ucciso i *bn 'atrt* (KTU 1.4 II 23-26; 1.6 V 1-4) non può indicare che abbia sterminato tutti gli dèi; piuttosto, settanta è una cifra convenzionale per indicare genericamente una famiglia molto numerosa (cfr. Es 1,5; Gdc 9,5; 2Re 10,1); v. SMITH 2001: 55; 225 n. 8.

¹⁸⁶ *Contra* GARBINI 2011: 92, che nega ogni rapporto tra le due divinità, l'unione coniugale tra i due sembra confermata dalla lista divina KTU 1.65.5, che nomina uno accanto all'altra *'il w 'atrt*; v. SMITH 2001: 44; cfr. 135-6.

¹⁸⁷ Cfr. *supra*, 45-6 sulle oscillazioni tra *bn 'il* e *bn 'ilm* nei testi ugaritici ed il problema legato alla *mem* enclitica. Una conferma indiretta di una resa come "figli di El" potrebbe forse giungere da un'allusione a Dt 32,8-9 in 1QH^a XXIV fr.6, 10-11, sezione di un brano frammentario contenuto nelle *Hodayot* qumraniche: qui vengono infatti menzionati come בני אל, anche se con tutta probabilità in questo contesto אל deve essere letto come l'epiteto "Dio" riferito a YHWH (cfr. בני האלים 4Q381 fr. 15, 6); v. SMITH 2010: 209-10, *contra* BEN-DOV 2016: 18-20, che preferisce una lettura "politeistica" di questa tradizione anche a Qumran; cfr. anche l'attestazione בני אלים poco prima, nel medesimo testo (1QH^a XXIII fr. 2.1, 3.10).

¹⁸⁸ V. SMITH 2001: 55; DAY 2002: 23-4; SMITH 2010: 201; cfr. SCHMID 2006: 112-3. Sul motivo del padrone del gregge che affida le sue pecore (ovvero la guida di Israele) ai settanta pastori malvagi nell'*Apocalisse*

In Sal 82,8 l'immagine di YHWH che ottiene un'eredità in tutte le nazioni attinge da questo medesimo retroterra storico-religioso di riferimento che si intravede sullo sfondo di Dt 32,8-9, ma lo rielabora significativamente (v. §2.3). Le corrispondenze con l'ambito ugaritico attestano che esso corrisponde ad una fase antica della storia della religione di Israele, in cui il ruolo di divinità suprema era ricoperto da El 'Elyon, mentre YHWH condivideva insieme con altri suoi pari il ruolo di divinità minore. Insieme, essi formavano la schiera dei "figli di El", e a ciascuno di essi erano assegnati dalla divinità maggiore la competenza ed il controllo su una distinta area geografica, una porzione di eredità.¹⁸⁹

2.2.1.2. RUOLO DI YHWH NELL'ASSEMBLEA

L'argomentazione più convincente a favore di una rappresentazione di YHWH come divinità minore nel ruolo di accusatore – e dunque distinto da un El 'Elyon a capo dell'assemblea divina – è stata sollevata da Parker in un celebre articolo (1995) dedicato al Sal 82 e ribadita più recentemente (2012) da Trotter.¹⁹⁰ Parker prende le mosse dai due verbi problematici al v. 1, il cui soggetto è in entrambi i casi YHWH (אלהים nel TM): נָצַב (imperf. nif. III m.s. <*יצב) e יִשְׁפֹּט (imperf. qal III m.s. <*שפט).

degli animali (1En 89,59-60; 89,65-90,16) cfr. DIMANT 2006, che preferisce interpretare le figure dei pastori non risalendo alla tradizione dei settanta angeli guardiani (381), ma confrontandole (383) con i מלאכי המשטמות menzionati nell'*Apocrifo di Geremia* (4Q387 III 4; 4Q390 I 11).

¹⁸⁹ Cfr. 1 Sam 26,19, 1Re 20,23, 2 Re 17:26 e §2.3.2.

¹⁹⁰ V. PARKER 1995: 535-8, che include anche (534 n. 8) una rassegna delle voci precedenti che hanno sostenuto una posizione simile; TROTTER 2012: 225-8; cfr. FRANKEL 2010: 3-4 n. 7. La prima formulazione di questa ipotesi risale a BUDDE 1921: 41-2. Si tralascia qui l'ultima parte dell'argomentazione di Parker, quella comparativa che si riferisce ai paralleli extra-biblici del salmo (543-8), poiché, come nota argutamente MACHINIST 2011: 201-2, essa presuppone *a priori* i risultati dell'analisi sul testo: può dunque confermarli, ma non produrre evidenza in sé, pena il rischio di un argomento circolare. Per questo motivo, questo discorso verrà affrontato solo successivamente (§3).

Nell'analisi della forma נָצַב l'accento è posto su due aspetti distinti ed interconnessi: forme nif. di יָצַב implicano normalmente l'idea di una posizione stante (Gen 18,2; 24,13.43; 37,7; Es 5,20; 7,15; 15,8; 17,9; 33,8; 34,2; Nm 16,27; Dt 29,10; Gdc 18,16.17; 1Sam 1,26; Ps 39,5; 45,10; Pr 8,2; Lam 2,4; cfr. Ps 81,1aβ LXX ἕστη), e nell'ambito di un'assemblea (nella sfera umana o divina) designano il ruolo di coloro che prendono parte al consesso in piedi in quanto generici partecipanti (Gb 1,6; 2,1), mentre la figura a capo si trova seduta:¹⁹¹

The typical uses of נָצַב either indicate someone or something standing with no implications of hierarchical relationship, or, when such a relationship is indicated, נָצַב is used to indicate the position of the inferior relative to the superior.¹⁹²

Quando l'assemblea assolve una funzione nella sfera giudiziaria, il posizionamento fisico delle figure coinvolte si carica di ulteriori sfumature di significato:

The stages of a trial are characterized by the fact that the various individuals who take part take up their 'positions' in such a way as to show what pertains to each and the role each intends to perform.¹⁹³

In questo caso, il verbo יָצַב mantiene questa sfumatura, designando una differente posizione in relazione all'autorità giudicante. Infatti, le figure che sono a capo

¹⁹¹ In questa accezione tecnica si trovano parallelamente a יָצַב anche il verbo אָמַד e a volte קוּם. Per rassegne sulla documentazione v. PARKER 1995: 537-8. KEE 2007: 267-8 e SMITH 2010: 133-4 n. 4 considerano molto materiale extra-biblico (iscrizione di Deir 'Alla, lettere di Amarna, lessico accadico); TROTTER 2012: 226-8 include anche riferimenti all'iconografia. Alcuni tra gli interpreti che immaginano YHWH nel ruolo di vertice dell'assemblea (p.e. MORGENSTERN 1939: 71 e n. 76; DAHOOD 1968: 269) traducono נָצַב come "presiede" ricorrendo ad un parallelo con 1Sam 19,20, dove Samuele è detto "stare in piedi in testa" ai profeti (עָלִיָּהֶם נָצַב עָלֵיהֶם); tuttavia, come nota TROTTER 2012: 226-7, in quel caso il verbo è utilizzato accompagnato da un part. qal di אָמַד e da un compl. introdotto da עַל (cfr. Rt 2,5-6), mentre in Sal 82,1a la prep. utilizzata è ב; cfr. SMITH 2010: 133 n. 4; MACHINIST 2011: 200 n. 29.

¹⁹² TROTTER 2012: 227.

¹⁹³ BOVATI 1994: 231.

dell'assemblea in ruoli presidenziali o giudiziali sono associate ad una posizione seduta, mentre ad essere in piedi sono le parti in causa (Es 18,14; Gdc 4,5; Gl 4,12; Sal 122,5; Pr 20,8; 1 Sam 22,6-19), inclusa l'accusa (Is 3,13-14). Complessivamente, dunque, il verbo נָצַב indica nel Sal 82 che YHWH non agisce come vertice dell'assemblea ma ne è un membro, e non assolve la funzione di giudice mentre si trova assiso, ma quella di accusatore/querelante che pronuncia la sua arringa in piedi, come si vede nel seguito.¹⁹⁴

Le considerazioni su נָצַב aiutano a delineare anche il significato del successivo יִשְׁפֹּט. Parker nota come nelle quattro occorrenze in cui il verbo שָׁפַט compare nel Sal 82 (vv. 1.2.3.8) esso è utilizzato con sfumature semantiche differenti;¹⁹⁵ ciò appare evidente ad una lettura attenta ai dispositivi retorici impiegati, che sfruttano la polisemia del verbo. Nel v. 2 תִּשְׁפֹּטוּ è associato ad un ogg. astratto (עוֹל)¹⁹⁶ nella domanda retorica introdotta da עַד־מַתִּי “fino a quando giudicherete/governerete ingiustamente?”. Nel v. 3 invece שְׁפֹטוּ è seguito da due ogg. concreti (דָּל וִיתוּם); nel v.8 שְׁפֹטָה ha di nuovo un ogg. concreto (הָאָרֶץ), ma un significato simile o analogo a quello del v.2: “giudica/governa la terra”.¹⁹⁷ Nel v. 1 il verbo è usato – unico caso nel salmo – in senso assoluto (non accompagnato

¹⁹⁴ Questa ricostruzione ha ricevuto varie critiche nel corso del tempo. Già lo stesso Parker aveva notato alcune eccezioni rispetto allo schema basato sull'opposizione tra giudice assiso e parte in causa in piedi: in 1 Sam 22,6-19 Saul è seduto a giudicare (v. 6), ma ricopre anche il ruolo di accusatore; in Ez 44,24 si dice che nel רִיב i sacerdoti leviti “saranno in piedi a giudicare”, יַעֲמְדוּ לְשָׁפֵט. A proposito di נָצַב, MACHINIST 2011: 200 osserva che si riferisce «less to a physical position, whether “standing” or “sitting,” than to a behavioral act: “to take up a position (in [bē] a group), ready to act or be acted on.”»; v. Gen 37,7; Es 7,15; 17,9. Altri hanno notato come la documentazione parallela restituisca un quadro più sfumato, e la posizione seduta può designare anche la semplice partecipazione ad un'assemblea; v. KEE 2007: 266-7 che menziona EE I 125-127; III 130-133; VI 53b-54.143.165-66 e KTU 1.2 I 20-21; cfr. STRAWN 2014: 40 e n. 74. Nella sua analisi lessicale sul posizionamento delle parti nello spazio durante un processo, BOVATI 1994: 231-3 osserva che la figura del giudice è in effetti associata alla posizione seduta (*ישב) nella fase di audizione delle parti, ma può essere rappresentata nell'atto di levarsi (*יצב, *קום) nel momento di emettere la sentenza (Sal 76,10; Gb 31,14); cfr. TATE 1990: 334.

¹⁹⁵ Cfr. SANDERS 2019: 523.

¹⁹⁶ Questa è l'unica attestazione in cui il verbo ha il sostantivo עוֹל come ogg. (cfr. Lev 19,35; Sir 8,14; 11QMelch 2:11), il che rende ogni tentativo di trad. più esitante; v. DCH 8: 532; HALOT 1626.

¹⁹⁷ Secondo SANDERS 2019: 524 n. 33 si tratta di un'espressione idiomatica per indicare la gestione di uno stato; cfr. 2Re 15,5.

da un oggi.); per questo motivo il suo significato non può essere assimilato a quello delle forme successive,¹⁹⁸ ed è meglio inteso come un riferimento prolettico a quanto segue, ovvero l'arringa accusatoria contro gli אלהים composta dalla domanda retorica (v.2), le esortazioni (vv. 3-4) e la considerazione finale sulle conseguenze della cattiva condotta di quelli (v.5). Perciò ישפט non implica una posizione di preminenza o un ruolo giudiziale di YHWH, ma designa piuttosto l'attività di un "querelante"¹⁹⁹ che dopo aver preso il suo posto (נצב) nell'assemblea pronuncia la sua accusa tra gli אלהים.²⁰⁰ I vv. 1.8 formano un'inclusio tramite i parallelismi נצב - קומה e ישפט - שפטה. Nell'ultimo v. l'impt. שפטה, utilizzato nel senso di "giudicare/governare", elabora il dinamismo dell'azione di YHWH già abbozzato dall'altra coppia di paralleli: dapprima il dio prende posto nell'assemblea e accusa, e solo dopo la sentenza può ergersi ed esercitare un'autorità sulla terra, poiché gli אלהים non lo facevano adeguatamente (v. 2).²⁰¹

¹⁹⁸ La LXX riflette questa differenza di significato in modo differente, rendendo ישפט al v. 1 con διακρίνει + acc. θεός ("accusa gli dèi"; cfr. GELS 153), mentre negli altri tre casi usa sempre forme di κρίνω seguite da acc.

¹⁹⁹ Cfr. Is 1,17; 3,13-15; 11,3-4. Un simile ruolo di YHWH in qualità di querelante o accusatore ricorre in altri passi, dove però sono regolarmente utilizzate forme nif. di שפט: Is 43,26; 66,16; Ger 2,35; 25,31; Ez 17,20; 20,35-36; 38,22; Gl 4,2; cfr. TDOT 15 429; FRANKEL 2010: 5 n. 12. Tuttavia, è significativo notare come in due tra questi passi (Ez 20,35; Gl 4,2) la LXX usi lo stesso verbo διακρίνω impiegato anche in Sal 82,1b con il senso di "to hold disputation"; v. GELS 153.

²⁰⁰ Secondo alcuni interpreti l'espressione בקרב אלהים (Sal 82,1b) alluderebbe ad una posizione centrale (cfr. LXX ἐν μέσῳ) di YHWH rispetto agli altri אלהים e dunque ad un suo ruolo presidenziale, ma questa deduzione non è necessaria; cfr. PARKER 1995: 536 n. 15. DAHOOD 1968: 269 nota che la sequenza di compl. con בָּ ... בְּקִרְבֵּי è attestata anche ad Ugarit: bbhtk ... bqrh hklk (KTU 1.4 V 13-14 = 30-31) "Chiama una carrozza nella tua casa, merci nel tuo palazzo"; cfr. UBC 2: 565. Anche in questo caso bqrh non possiede alcuna connotazione specifica oltre a quella di designare genericamente l'interno del palazzo di Ba'lu.

²⁰¹ Cfr. PARKER 1995: 541-2; MACHINIST 2011: 200-1. HEISER 2006: 5 si sofferma sul verbo קומה, che interpreta come un indizio rivelatore della posizione di YHWH: dal momento che gli viene chiesto di alzarsi, significa che fino a quel momento doveva essere rimasto seduto, e dunque il dio ricopre la posizione di capo dell'assemblea. Tuttavia, l'impt. קומה, quando in posizione conclusiva e riferito a YHWH, non appartiene strettamente al gergo tecnico delle assise giudiziarie (cfr. BOVATI 1994: 238-40), ma è riconducibile piuttosto al linguaggio stereotipato dei "salmi di lamento" utilizzato per implorare aiuto e salvezza (Sal 3,8; 7,7; 9,20; 10,12; 17,13; 35,2; 44,27; 132,8) e non corrisponde ad un gesto o ad una postura concreti; v. MCCLELLAN 2018: 841.844-6. Il verbo קום, peraltro inserito in un contesto di assemblea (עדה)

2.2.2. NATURA DEGLI אלהים

La questione relativa alla natura degli אלהים menzionati nei vv. 1b.6 – umana oppure divina – ha avuto in passato grande rilievo nel dibattito accademico sul Sal 82. Ogni studio di questo salmo che voglia esplorarlo nella prospettiva della questione “monoteistica” – incluso questo – ha come presupposto necessario l’assunto di una dimensione divina nella natura degli אלהים. Dal momento che ad oggi un amplissimo consenso si è consolidato intorno a questo aspetto, nel presente paragrafo viene proposta solamente una sintetica panoramica sugli studi e sulle tappe che a tale consenso hanno condotto, seguita da un commento finale.

Nella massima parte delle interpretazioni premoderne del salmo gli אלהים erano considerati giudici o figure del potere umano; questa posizione è stata prevalente anche nella storia dell’esegesi sino agli anni ’50 del sec. XX (p.e. Duhm, Kittel, Delitzsch, Dhorme, Morgenstern, ecc.).²⁰² Gli argomenti principali a sostegno erano la lettura di אלהים con questa particolare accezione in alcuni brani del Codice dell’Alleanza (Es 21,6;

ricorre in alcuni papiri aramaici di Elefantina di argomento legale (V sec. a.e.v.). In particolare, esso designa un passaggio delle eventuali procedure di divorzio inserite come clausole in contratti matrimoniali (v. p.e. TAD B2.6:2; B3.3:7): affinché il ripudio del coniuge fosse riconosciuto, il marito (o la moglie) avrebbero dovuto alzarsi in un’assemblea e dichiararlo; v. PORTEN 1996: 181 n. 40. Il ruolo giuridico-legale di questo gruppo, designato con il termine עדה (prestito dall’Ebraico), doveva essere appunto quello di prendere atto e ratificare pubblicamente tale volontà; v. anche PORTEN 1968: 210 n. 28, *contra* KRAELIG 1953: 147-8, che voleva leggere invece una preposizione בעד con il significato di «on his (or her) behalf» oppure «on account of». Pur considerando la distanza dei contesti storico-culturali di composizione del Sal 82 e dei papiri di Elefantina, questi ultimi potrebbero fornire uno spunto significativo per la lettura di Sal 82,8. Anche in quest’ultimo caso infatti il verbo קום non è utilizzato nella sua accezione spaziale e concreta, ma designa piuttosto un ingresso simbolico in una dimensione di nuova visibilità: dopo aver accusato gli altri אלהים, YHWH si erge e può governare la terra.

²⁰² V. RAVASI 1986: 713-4; PRINSLOO 1995: 219-20 n. 5.

22,7-8.27; cfr. 18,13-27; Dt 1,17)²⁰³ e il fatto che le accuse esposte ai vv. 2-4 sembrano riferirsi a mansioni ricoperte da giudici e regnanti umani piuttosto che a divinità.²⁰⁴

A partire dalla metà del sec. – con alcune eccezioni antecedenti: Budde, Gunkel, Schmidt, Buttenwieser²⁰⁵ – l’opzione che intende gli אלהים come esseri divini ha cominciato a farsi strada grazie alla sempre maggior diffusione di materiali e testi – provenienti soprattutto da Ugarit – che recano tracce di un’assemblea divina, i quali hanno consentito di proiettare il salmo sul suo più ampio sfondo storico-religioso sir-palestinese, di cui si è discusso sopra (§2.2.1.1).²⁰⁶ Tuttavia, è solamente a partire dagli

²⁰³ Le trad. antiche mostrano alcune oscillazioni significative nella ricezione di questi testi (v. SALTERS 1991: 227-31), ma il *terminus a quo* per l’origine della resa “giudici” in riferimento a Es 22,27 risale probabilmente a TgOnq (v. TROTTER 2012: 229; cfr. RAVASI 1986: 715, che parla di una “rilettura antropologica” del salmo in epoca postesilica). Per quanto riguarda il Sal 82, la tradizione ebraica mostra di accogliere la lettura “giudici” in *Mid.Teh.* 82 e in *b.Sanh.* 6b (v. SALTERS 1991: 231) alternandola ad interpretazioni che coinvolgono Melchisedek nel ruolo di giudice (11QMelch), schiere angeliche, o anche la comunità degli israeliti raccolta sul monte Sinai; per una comoda sintesi v. NEYREY 1989: 647-9; PÉREZ-GONDAR 2022. Dall’interpretazione midrashica di Sal 82 dipendono verosimilmente anche la ricezione di Sal 82,6 in Gv 10,34-35 (v. NEYREY 1989: 649-63; cfr. RAVASI 1986: 720-1) e in Rashi (v. GRUBER 2004: 544). Per quanto riguarda la tradizione cristiana successiva, MOSSER 2005 ha mostrato che la più antica lett. patristica (Giustino Martire, Ireneo, Clemente Alessandrino) elabora una dottrina della θεοποίησις (“deificazione”) non tanto in virtù di influenze ellenistiche, alle quali la lettura di Sal 82,6 è stata associata solamente *ex post facto*, ma piuttosto grazie ad uno sviluppo progressivo di temi già presenti nel giudaismo del Secondo Tempio e nel NT. Per Girolamo i destinatari delle accuse di Dio sono senz’altro umani: «Ipse Deus loquitur ad iudices, hoc est, ad principes populi» (PL 26 1063c); cfr. GERS-UPHAUS 2021.

²⁰⁴ V. MACHINIST 2011: 207-8. Cfr. p.e. MORGENSTERN 1939: 31: «[...] vv. 2-4 can refer only to human beings who discharge the judicial function in consciously and grossly corrupt manner. The terminology of the judicial procedure here employed is precisely the same as in numerous other Psalms and in many passages of the prophetic, legalistic and Wisdom literature». Sui problemi mostrati da questi argomenti v. *infra*, 73 e n. 208.

²⁰⁵ V. PRINSLOO 1995: 219-20 n. 6. Tra queste, la posizione di MORGENSTERN 1939: 31-33; 114-126 spicca per originalità, sebbene non abbia trovato sostenitori. Secondo Morgenstern, gli אלהים menzionati nei vv. 1b.6 sono effettivamente esseri divini, ma dato che i vv. 2-4 possono riferirsi solamente a uomini espunge questi ultimi da un’ipotetica prima composizione originale di ambiente “cananaico”, che sopravvivrebbe frammentaria nei vv. 1.5b.6-7; O’CALLAGHAN 1953: 312-3, in forza di alcuni paralleli con l’*Epopoea di Kirta* (KTU 1.16 VI 39-54), ha argomentato definitivamente in favore dell’originalità dei vv. 2-4 nel Sal 82; cfr. PRINSLOO 1995: 221 n. 10; MACHINIST 2011: 207 n. 51 e §3.1.2.

²⁰⁶ V. p.e. in questo periodo WRIGHT 1950: 30-41 («probably the first writer to discuss in detail Ps 82 in the context of the divine council»; COOKE 1964: 29 n. 33); BUBER 1953: 20-30; O’CALLAGHAN 1953; JOHNSON 1955a: 89-90.

anni '60 che questo mutamento di paradigma si è manifestato completamente, con i due fondamentali studi di Ackerman (1966) e Jüngling (1969).²⁰⁷ Inoltre, nel corso del tempo sono state parallelamente portate alla luce numerose debolezze mostrate dall'ipotesi di una condanna di giudici o potenti umani da parte di YHWH; ciò ha contribuito come concausa al progressivo calo di popolarità di questa ricostruzione.²⁰⁸

Rifiutare l'ipotesi che vede gli אלהים come esseri umani non significa però accettare supinamente quella che invece li considera esseri "divini". Il contrasto tra le posizioni emerso da questa breve rassegna del dibattito sulla natura degli אלהים è fuorviante, poiché tende a polarizzare le posizioni tra i due estremi percepiti di "umano" e "divino". Il punto fondamentale della questione risiede invece nella problematizzazione della categoria concettuale di "divinità" nella religione dell'Israele antico e più in generale del VOA. Come si vedrà estesamente nel paragrafo dedicato alla morte degli אלהים (§3), accettare una categoria del divino più fluida e definita su differenti basi permette di aggirare numerose difficoltà interpretative poste dal Sal 82 e di rendere conto

²⁰⁷ Jüngling in particolare dedica ampio spazio al problema nella sua trattazione; v. JÜNGLING 1969: 24-69. Per KRAUS 1995 [1960]: 236, EATON 1967: 204-5 e DAHOOD 1968: 268-9 non ci sono dubbi che si tratti di un'assemblea di divinità e che YHWH giudichi esseri divini. V. negli anni '60 anche i significativi interventi di COOKE 1964: 29-34 e TSEVAT 1969/70.

²⁰⁸ V. HOSSFELD e ZENGER 2005: 330, e più recentemente MACHINIST 2011: 204-9; TROTTER 2012: 228-31; MCCLELLAN 2018: 836 n. 9. Le proposte di NIEHR 1987, WYATT 1996: 357-65; TROTTER 2012: 233-9 (cfr. anche TATE 1990: 341) sono più sfumate, ma entrambe coinvolgono in ogni caso l'idea di una componente divina nella natura degli אלהים. Il primo presenta l'alternativa tra אלהים-uomini e אלהים-dèi come inconsistente, insistendo sul concetto di pensiero analogico, che associa parallelamente il mondo divino e quello umano. I crimini descritti ai vv. 2-4 sono associati ad esseri divini, ma essi sono riflessi anche sui potenti umani in un'ottica di critica sociale da parte del salmista nei confronti del mondo a lui contemporaneo; cfr. HOSSFELD e ZENGER 2005: 330-1. Wyatt e Trotter fanno riferimento ad una caratterizzazione esplicitamente regale degli אלהים. Il primo distingue gli אלהים menzionati come membri dell'assemblea al v. 1 e quelli condannati nel v. 6: nel primo caso si tratta di esseri divini, nel secondo dei re di Giuda e Israele, a cui era riconosciuto uno *status* divino, perso dopo la sentenza. Trotter invece riprende parzialmente l'idea di una "*divine kingship*" diffusa trasversalmente nel VOA, molto in voga negli anni '50 del XX sec. e promossa da fautori della cosiddetta "*Myth and Ritual School*" applicata allo studio della religione israelitica, come p.e. Ivan Engnell, Geo Widengren e Samuel Henry Hooke (per comode panoramiche, limitate al concetto applicato al Salterio ed in particolare ai salmi regali, v. CLINES 1975: 2-3; STARBUCK 1999: 47-54; SAUR 2004: 9-14). Similmente, nella sua lettura gli אלהים sono uomini, stavolta re delle nazioni, a cui è riconosciuto uno *status* divino.

efficacemente di varie aporie che la sovrimposizione di una rigida nozione di “divinità” secondo il modello teistico invece comporta.

2.2.3. אֲנִי־אִמַּרְתִּי ... אֲכֵן (vv. 6-7)

Il riferimento classico su cui si basa l’interpretazione maggioritaria delle parole che aprono i vv. 6-7 (אֲנִי־אִמַּרְתִּי ... אֲכֵן) risale a Budde (1921).²⁰⁹ Secondo questa lettura i due elementi sono collegati in un nesso sintattico con il significato di esprimere una considerazione fallace fatta da un parlante in passato (אִמַּרְתִּי “Ho detto ...”) che necessita di una correzione nel presente, espressa tramite la congiunzione אֲכֵן con un forte valore avversativo (“... ma/invece”). Questa correzione denuncia come falsa l’affermazione precedente, invalidandola.²¹⁰ Nel caso del Sal 82,6-7 dunque il parlante (El, YHWH o il salmista)²¹¹ avrebbe dapprima reputato i membri dell’assemblea אֱלֹהִים, ma avrebbe cambiato il suo giudizio dopo aver riconosciuto il suo errore di valutazione in seguito alla condotta di quelli. La loro morte e la caduta avvengono in virtù del fatto che essi non erano mai stati אֱלֹהִים, oppure essi hanno perso il loro *status* di אֱלֹהִים in seguito alla loro condanna: in questo processo sembra dunque coinvolto un mutamento non solamente del ruolo e della funzione di questi אֱלֹהִים, ma della loro stessa natura. La “ristrutturazione dell’ordine cosmico” implicata dalla seconda tra queste opzioni è considerata il fulcro del messaggio teologico del salmo da parte dei commentatori che associano questo brano ad

²⁰⁹ BUDDE 1921: 39-41. La sua argomentazione è stata ripresa e ampliata in seguito da LABUSCHAGNE 1962 e VAN ZIJL 1975 ed è accettata quasi all’unisono; v. p.e. KRAUS 1995: 233-4; DAHOOD 1968: 270; RAVASI 1986: 721 n. 19; PARKER 1995: 539 e n. 24; MACHINIST 2011: 216 n. 65.

²¹⁰ I luoghi biblici normalmente menzionati a supporto sono Is 49,4; Ger 3,19-20; Sof 3,7; Sal 31,23; Gb 32,7-8; cfr. Es 2,14; 1 Sam 15,32; Is 40,7; 45,15; 53,4; Ger 3,20; 8,8.

²¹¹ Per una discussione su queste alternative v. §2.2.4.

una fondamentale transizione da un orizzonte storico-religioso popolato da una pluralità di esseri divini verso uno incentrato sul solo YHWH.²¹²

Tuttavia, si sono sollevate alcune voci discordanti sul significato dei vv. 6-7 rispetto al consenso raccolto intorno all'opinione di Budde. Johnson ha proposto una traduzione differente, intendendo אִמְרָתִי come un perf. logico con valore di pres. "I admit ..."; di conseguenza אֲכַן assume anche una sfumatura concessiva oltre che avversativa: "Nevertheless".²¹³ Similmente, anche Hossfeld e Zenger rendono: "Now I declare..." («perfect of coincidence») seguito da "Nevertheless".²¹⁴ Accettare una traduzione di questo tipo ha profonde ripercussioni sull'interpretazione del salmo. La comprensione di אֲכַן in particolare è cruciale: la particella ha di per sé un valore enfatico-asseverativo e restringe il significato di un'affermazione precedente circostanziandola e circoscrivendola (solitamente sulla base di una rivelazione improvvisa intercorsa nel frattempo),²¹⁵ ma ciò non implica necessariamente che ciò che precede debba essere falso. Vi sono casi in cui אֲכַן non contraddice ciò che precede, ma si limita a porlo come condizione non favorevole *a discapito della quale* qualcosa si verifica (Is 45,12.15; 53,3-4); ciò accade anche quando אֲכַן è saldato ad una precedente voce del verbo אָמַר: in questi casi אָמַר non indica una semplice considerazione soggettiva, ma esprime piuttosto qualcosa avvenuto nel passato come un dato di fatto.²¹⁶ Due esempi forniti da altri passi biblici, Is 49,4 e Ger 3,19-20, aiuteranno a chiarire questa sfumatura assunta da אֲכַן.

²¹² Cfr. MACHINIST 2011: 235.

²¹³ JOHNSON 1955a: 90, basandosi sul valore del perfetto esposto in GKC² 106g.

²¹⁴ HOSSFELD e ZENGER 2005: 329.

²¹⁵ V. WALTKE e O'CONNOR 1990: 670-1, che trattano אֲכַן come uno dei «restrictive adverbs»; cfr. MURAOKA 1985: 132-3.

²¹⁶ Recentemente, STRAWN 2014: 31-2 ha posto l'accento sul fatto che l'interpretazione di Budde confina indebitamente il significato di אִמְרָתִי a quello di un mero processo mentale: "ho pensato" o, più letteralmente: "ho detto (tra me)", e ciò non sembra adeguato a tutti i passi in cui ricorre il nesso ... אָמַר אֲכַן. Cfr. i commenti di TATE 1990: 330 su Is 49,4; Ger 3,19-20; 8,8; 1 Sam 15,32. Due importanti dettagli sembrano sfuggire a MACHINIST 2011: 216 n. 65 nel suo commento alle trad. alternative proposte da Johnson, Hossfeld e Zenger. Affermare che esse non tengono in considerazione «the evident contrast between the perfect form of 'āmartî and the following 'ākēn and imperfect forms of tēmūtūn and tippōlū»

Is 49,4 è contestualizzato in uno scambio dialogico tra YHWH ed il servo-Israele (Is 49,1-13):

וְאֲנִי אָמַרְתִּי לְרִיק יִגְעֵתִי לְתַהוּ וְהִבֵּל כַּחַי כְּלִיתִי
אֲבָן מִשְׁפָּטִי אֶת־יְהוָה וּפְעֻלָּתִי אֶת־אֱלֹהִים:

Ma io ho detto: “Ho faticato invano, per nulla e vanamente ho consumato la mia forza”;
eppure, la mia causa è con YHWH e la mia ricompensa con il mio dio.

וְאֲנִי posto all’inizio del v. prosegue la sequenza ameboica, ed il seguente אָמַרְתִּי introduce qui dunque qualcosa che è stato effettivamente pronunciato. Inoltre, il servo non ritratta la sua posizione come un errore d’opinione; il punto del passo è un altro. La seconda metà del v. introdotta da אֲבָן afferma qualcosa che contrasta con *il fatto che* è stato detto qualcosa,²¹⁷ non con *quanto* detto, e non ne nega lo statuto di realtà: il servo ha detto di essersi speso invano e, *nonostante il fatto che* abbia detto ciò, la sua causa e ricompensa sono comunque con YHWH.²¹⁸ Solo in questo modo Is 49,4 dà pienamente senso al v. 3 precedente, dove YHWH parlava al servo dicendogli che in lui si glorificherà (אֶתְפָּאֵר).²¹⁹

significa non riconoscere che nella seconda parte del Sal 82 il contrasto non è giocato tanto sul piano dell’alternanza tra perf. e imperf. quanto su quella tra i pronomi pers. אֲנִי, אַתָּם e אַתָּה (v. §2.3.3; cfr. AUFFRET 2011: 91). In secondo luogo, la denuncia dell’apparente contraddizione in termini tra la dichiarazione “voi siete אֱלֹהִים” (Sal 82,6) e l’annuncio della loro morte (v. 7) presuppone necessariamente la lettura di אֲבָן secondo l’interpretazione di Budde, accettata da Machinist senza discussione, ma problematica.

²¹⁷ Il pronome in posizione iniziale, oltre ad introdurre la risposta del servo in dialogo con YHWH, enfatizza il soggetto ed attira l’attenzione sull’azione verbale compiuta da quel soggetto, dunque אָמַרְתִּי; cfr. GKC² §135a1; GOLDINGAY e PAYNE 2006: 160.

²¹⁸ Cfr. Sal 31,23; 66,18-19. Significativamente, LXX διὰ τοῦτο e Vul. *ergo* non intendono אֲבָן in Is 49,4 con un valore avversativo, ma causale/consequenziale, connettendosi direttamente con l’azione di dire espressa sopra; cfr. GOLDINGAY e PAYNE 2006: 161.

²¹⁹ Cfr. HANSON 2006: 143-4.

Un altro caso è costituito da Ger 3,19-20. Questo brano è contenuto in un oracolo poetico originalmente composto da Ger 2,1-5.19-25; 4,1-4 che paragona l'infedeltà di Israele nei confronti di YHWH a quella di una donna nei confronti del marito:²²⁰

19 וְאֶנֶכִי אָמַרְתִּי אֵיךְ אֲשִׁיתֶךָ בְּבָנִים
וְאֶתְּוֹלְךָ אֶרֶץ חֲמֻדָּה נְחֻלַת צְבִי צְבָאוֹת גּוֹיִם
וְאָמַר אָבִי תִקְרָאוּלִי וּמֵאַחֲרַי לֹא תָשׁוּבוּ
20 אֲכֹן בְּגַדְהָ אִשָּׁה²²¹ מֵרַעָה כֹּן בְּגַדְתֶּם בִּי בַיִת יִשְׂרָאֵל נְאֻם־יְהוָה:

19 Io ho detto: “Come vorrei porti tra i miei figli

e darti una terra desiderabile, un'eredità la più splendida tra le nazioni”

E ho detto: “Mi chiamerete ‘padre mio’ e non cesserete di seguirmi”

20 Eppure, come una donna ha tradito il suo amante,²²² così avete tradito me, casa di Israele

– oracolo di YHWH.

Le dichiarazioni di YHWH introdotte dai due *verba dicendi* ai vv. 19-20 giungono dopo la constatazione che Israele si è prostituito tradendo la fiducia di YHWH (vv. 1-5): logicamente esse non esprimono dunque delle convinzioni di YHWH che sono state successivamente smentite o disattese, quanto piuttosto delle speranze espresse dal dio *a discapito* dell'infedeltà mostrata da Israele.²²³ Esse rispondono idealmente alle domande retoriche poste da Israele, che si chiede quando cesserà il rancore (*נטר) di YHWH (v.

²²⁰ V. THOMPSON 1980: 205-6; BRIGHT 1981: 25-6; LOPASSO 2013: 75.

²²¹ La LXX ha *πλὴν ὡς ἀθετεῖ γυνή*, seguita forse da Vul. *sed quomodo si contemnat mulier*, che sembra riflettere un testo *אך כבגד האשה*; ciò non implica necessariamente una *Vorlage* differente dal TM, ma può indicare una differente ripartizione della *scriptio continua* e la confusione scribale tra *י sofit* e *ך sofit*; v. THOMPSON 1980: 204; MCKANE 1986: 79.

²²² Per la possibilità di una resa differente “[...] come una donna ha tradito [suo marito] per il [bene del] suo amante”, v. MCKANE 1986: 79-80.

²²³ Cfr. BRUEGGEMANN 2007: 81-6, che definisce questo ritratto di YHWH come quello di «not just an affronted ruler but a weary lover who suffers in the alienation»; il punto centrale del brano dunque «is not a formal relationship but a deeply felt intimacy that is jeopardized and then forfeited» (85).

5), anticipano l'accurato appello al ritorno e alla conversione contenuto nel v. 22 e sono perfettamente in armonia con il tono complessivo dell'oracolo, che sfrutta la forma letteraria del ריב per sviluppare il tema della riconciliazione e del ritorno (סוב*).²²⁴ Il ruolo di אכן dunque non è quello di invalidare il contenuto delle parole di YHWH; esse sono al contrario messe in risalto per sottolineare il contrasto tra l'apertura e la disponibilità totale di YHWH alla relazione con Israele, mostrandosi padre senza condizioni: l'avversativa con אכן è qui dunque esattamente speculare rispetto a quella al v. 5, che mostra l'ipocrisia di Israele nel chiamare YHWH proprio "padre" (v.4) commettendo nel frattempo tutto il male possibile (ותַעֲשֵׂי הָרַעוֹת וְתוֹכֵל).

In sintesi, si può affermare in questi casi che אכן spezza con un senso avversativo un discorso in due enunciati, ciò che precede e ciò che segue: questi due enunciati non sono mutuamente del tutto esclusivi ed incompatibili, ma difficilmente compatibili. È precisamente da questa difficoltà che emerge la sfumatura concessiva: nonostante uno dei due si verifichi, anche l'altro si verifica. I paralleli analizzati aprono la possibilità di un'altra lettura di אכן anche in Sal 82,6-7. אמרתי al v. 6 apre il primo enunciato, che verte sulle qualifiche di אלהים / בני עליון attribuite ai membri dell'assemblea; il secondo enunciato, introdotto da אכן, proclama la loro morte e caduta.²²⁵ L'implicazione

²²⁴ V. LOPASSO 2013: 53; 68-9; cfr. THOMPSON 1980: 205-6.

²²⁵ Secondo STRAWN 2014: 32-3, אמרתי introduce un enunciato performativo; alcuni commentatori sottolineano indirettamente questo aspetto, che calza perfettamente ad una sentenza dopo una controversia giuridica; v. p.e. EATON 1967: 205: «I say has the force: "This, then, is my verdict"»; RAVASI 1986: 716: «con un lemma introduttorio ufficiale "Io ho detto", quindi "Io dichiaro" (il *dixi* giuridico latino), si emette la sentenza capitale». Tramite un atto illocutorio, il parlante ad un tempo definisce gli אלהים come tali e li crea come tali; cfr. SANDERS 2019: 523-4. Il verbo אמר è lo stesso utilizzato nella narrazione di Gen 1; cfr. anche 1Sam 2,30, dove אמרתי introduce chiaramente un decreto di YHWH. La presenza di אכן costringe però Strawn ad ipotizzare una sorta di improbabile "de-creazione": «[...] despite what God had said in the (primordial) past about these gods, which actually made them gods at that time, God speaks a new word. That new word - introduced by 'kn - now *un*makes them» (cors. or.); cfr. SANDERS 2019: 524 e n. 31. L'interpretazione di אכן proposta in questa sede permette di rendere conto più efficacemente anche di questa lettura in chiave performativa: con uno stesso atto illocutorio YHWH riconferma la condizione di אלהים dei membri dell'assemblea (v. 6), ma pone come nuova clausola l'avvento della loro morte e caduta (v.7).

fondamentale di questa nuova lettura è che non si dovrebbe, al contrario di ciò che fanno Budde ed i fautori della sua ipotesi, negare agli אלהים / בני עליון il loro *status* divino (v. 6) per affermare che essi moriranno e cadranno come uomini (v. 7); al contrario, essi cadranno e moriranno *a discapito* del loro *status* divino.²²⁶ Se dunque gli אלהים / בני עליון rimangono tali dopo l'accusa e la condanna, i due complementi introdotti da כ al v. 7 devono essere letti non in chiave mitologico-trasformativa, come un declassamento che coinvolge la loro natura, ma su un piano strettamente letterale, ovvero come semplici similitudini:²²⁷ gli אלהים moriranno “come uomini” (כְּאָדָם) e i בני עליון cadranno “come ciascuno dei potenti” (כְּאַחַד הַשָּׁרִים), ma non per questo smetteranno di essere אלהים e diventeranno effettivamente uomini.

2.2.4. IDENTITÀ DEGLI INTERLOCUTORI

Il Sal 82 può essere definito un salmo “dialogico”:²²⁸ la combinazione tra il contesto di un'assemblea divina come scenario e la rappresentazione di una controversia

²²⁶ A questo proposito, vale la pena menzionare che Girolamo (*Psalmi juxta Hebraeos*) rende אבן in Sal 82 [81],7 non con un'avversativa, ma con la congiunzione conclusiva *ergo*; cfr. i codd. *Vaticanus* e *Sinaiticus* (LXX) che aggiungono δὲ dopo δε.

²²⁷ Un'interpretazione di questo tipo è favorita anche dall'improbabilità delle letture di questo verso che vogliono coinvolgere vari elementi mitologici; cfr. *infra*, 92 n. 267; 94-5 n. 274.

²²⁸ In generale, vari aspetti si pronunciano a sfavore di una lettura monologica del salmo: l'alternanza nell'uso di discorso diretto e linguaggio descrittivo, i continui slittamenti tra persone verbali, la presenza di vari pron. pers. con valenza deittica (su quest'ultimo aspetto v. §2.3.3.); gli altri saranno discussi in questo paragrafo. MCCLELLAN 2018 ha individuato nel Sal 82 molte tra le caratteristiche del genere del lamento (*Klagelieder*) e ne ha evidenziato le somiglianze con il resto dei salmi asafiti; si è visto come questa lettura non esclude le interpretazioni tradizionali del Sal 82 legate alla scena del consiglio divino e alle assise giudiziarie (cfr. *supra*, 51-2 n. 143). La forma dialogica, come emerge dallo studio di MANDOLFO 2002, è tipica dei salmi di lamento (Sal 4; 7; 9; 12; 25; 27; 28; 30-32; 55; 102; 130). Essi, in quanto «intrinsically dialogic at the most fundamentally generic level» (205) – cioè al livello del dialogismo bakhtiniano, in cui il significato emerge non dalla semplice somma delle voci dialoganti, ma dalla loro interazione e reciproca modificazione (156-96) – sono uno tra i dispositivi culturali più efficaci per negoziare nel culto (149-55) una polifonia sociale complessa e conflittuale e per articolare la tensione prodotta dalle dissonanze tra i rigidi precetti della dottrina teologica deuteronomica e istanze dell'esperienza religiosa yahwistica che la

giuridica nella forma letteraria del ריב fa sì che diverse voci e personaggi intervengano come interlocutori in una scena plurale e complessa. La suddivisione del testo nei vari interventi e l'identificazione delle rispettive voci che li pronunciano sono dunque operazioni indispensabili per approcciare qualsiasi lettura del brano, in quanto profondamente correlate alle varie interpretazioni sul tono e la natura degli interventi (accusa, sentenza, rimprovero, lamento, ecc.). Tutte queste operazioni sono tuttavia rese particolarmente ostiche dalla straordinarietà del Sal 82 nella BE e più in generale nelle lett. del VOA, per cui non è possibile rinvenire affinità e paralleli chiari ed istruttivi sulle sue logiche compositive.²²⁹ Prima di presentare le varie ipotesi di lettura del salmo è utile per chiarezza definire le coordinate ed i termini più generali possibili entro i quali si muoverà il discorso. Le possibilità di identificazione dei personaggi che agiscono sulla scena sono ristrette ad un numero massimo di tre: YHWH (אלהים nel TM), El e il salmista (oppure la collettività degli oranti). Nel caso di un'identificazione tra YHWH e אל (cfr. §2.2.1) il campo può essere ulteriormente ristretto a due soli personaggi. In quasi tutta la precedente letteratura, il salmo è suddiviso in cinque unità che assecondano la sua struttura interna: v. 1bc.2-4.5.6-7.8. Ciascuna di queste unità è assegnata, singolarmente o insieme con altre, ad uno dei tre (o due) parlanti.²³⁰

Una delle ipotesi più gettonate consiste nell'individuare nei vv. 2-7 un intervento divino pronunciato da YHWH ed incorniciato dai vv. 1bc.8, interpretati variamente come un'introduzione circostanziale (v.1bc) e una petizione finale del salmista o della comunità

eludevano o contravvenivano ad essa (142-8). Lo studio di Mandolfo potrebbe fornire uno spunto prezioso per interpretare anche il Sal 82 nella sua identità "transizionale". Il dialogismo del salmo, declinato nella forma della controversia legale (ריב), è utile non soltanto a negoziare tensioni sociali su un piano culturale, ma anche ad articolare e sublimare quella fondamentale dissonanza sul piano del pensiero religioso che è il prodotto della compresenza in uno stesso orizzonte di un culto yahwista orientato all'esclusività e della pluralità divina che caratterizza il mondo siro-palestinese.

²²⁹ Cfr. PARKER 1995: 543 e *supra*, 35.

²³⁰ Sono pochissime le eccezioni rispetto a queste coordinate; v. p.e. PEROWNE 1882: 101-5, secondo cui l'intero salmo è da attribuire alla voce del salmista, in qualità di un «rebuke addressed, in the true prophetic strain [...] to those whose iniquity called for the protest (somewhat in the same strain as in lvii. 1, 2 [2, 3])» (105); cfr. LABUSCHAGNE 1962: 32.

degli oranti (v.8).²³¹ Alcuni punti di questa lettura risultano problematici. La prima difficoltà da prendere in considerazione risiede nel v. 5, che si trova nel centro esatto del discorso di YHWH: esso, infatti, ha diviso gli interpreti a causa della sua struttura metrica differente rispetto ai vv. circostanti,²³² a causa del cambio di persona verbale, che passa da una II plur. (vv. 2-4) ad una III plur. (v.5), e a causa del suo tono, che sembra contrastare con i precedenti vv. 2-4: se infatti nella richiesta (per quanto retorica) del v. 2 si percepisce una possibilità di redenzione *in extremis* per gli אלהים, la constatazione del v. 5 oblitera qualsiasi speranza.²³³ In base al trattamento del v. 5 si possono riconoscere due posizionamenti: a. Alcuni interpreti includono il v. nel discorso di YHWH ed immaginano perciò un intervento continuo ed ininterrotto che si estende per i vv. 2-7. b. Altri invece lo utilizzano come spartiacque per suddividere il discorso in due sezioni composte rispettivamente dai vv. 2-4 e 6-7.²³⁴

Nel primo di questi casi la presenza dell'anomalo v. 5 nel discorso di YHWH è giustificata variamente. Alcuni tra i primi interpreti (p.e. Delitzsch, Gunkel) vedevano nel v. 5 YHWH che ammette riluttante a se stesso la disperata situazione degli אלהים, ormai al di là di qualsiasi possibilità di redenzione.²³⁵ Per Ackerman il passaggio dalla II alla III pers. plur. non si spiega con un cambio di parlante, che rimane sempre YHWH, ma con un mutamento del destinatario dell'apostrofe: i vv. 3-4 sono rivolti direttamente agli specifici אלהים che si sono macchiati delle colpe lì esposte, mentre il v. 5, pur continuando a descrivere gli stessi אלהים, è indirizzato a tutta l'assemblea divina. Secondo questa lettura ad essere condannato non è il consiglio divino in generale, ma solo alcuni tra i suoi

²³¹ V. p.e. EATON 1967: 205; DAHOOD 1968: 271; JÜNGLING 1969: 103; RAVASI 1986: 721; KRAUS 1995: 239; MACHINIST 2011: 203; HOSSFELD e ZENGER 2005: 332. TATE 1990: 333 ritiene che il salmo sia narrato dalla prospettiva di uno degli אלהים partecipanti al consiglio divino, ed attribuisce di conseguenza i vv. 1bc-8 alla voce di uno tra i (o un gruppo di) membri dell'assemblea.

²³² V. *supra*, 42 n. 103.

²³³ Cfr. FRANKEL 2010: 15.

²³⁴ Per una rassegna della letteratura v. PARKER 1995: 539 nn. 22-3.

²³⁵ V. FRANKEL 2010: 17 e n. 43.

membri.²³⁶ Secondo Ravasi il v. 5 dà voce al sentire di YHWH nel suo ruolo di accusatore e riconferma il dio nel suo proposito, poiché si tratta di una «proclamazione implicita dell'ostinazione degli imputati», ed introduce infatti la sentenza vera e propria (vv. 5-7) dopo la requisitoria (vv. 2-4).²³⁷ Machinist vede il v. 5 come una ricapitolazione conclusiva delle accuse ai vv. 2-4: questa sua funzione implica il passaggio da un'apostrofe rivolta direttamente agli אלהים ad una dichiarazione riguardo ad essi, per poi ritornare ad interpellarli direttamente nella condanna finale (vv. 6-7).²³⁸

Altri interpreti preferiscono invece mantenere il v. 5 al di fuori del discorso di YHWH, che viene perciò suddiviso in due parti composte dai vv. 2-4.6-7. In quest'ottica, secondo Parker si tratterebbe di una ripresa narrativa che riferisce la reazione (o piuttosto l'assenza di una reazione) da parte degli אלהים alle accuse di YHWH mosse nei loro confronti ai vv. 2-4.²³⁹ Hossfeld e Zenger offrono tre possibili spiegazioni per il passaggio

²³⁶ V. ACKERMAN 1966: 380 e n. 702; 495; cfr. STRAWN 2014: 23-4 e n. 9 e SUDERMAN 2017, il quale ha mostrato come in alcuni salmi di lamento individuali lo slittamento dalla I pers. sing. alla III pers. sing. dipende proprio da un cambiamento del destinatario, da uno divino (YHWH) ad uno umano (la comunità degli oranti) rispettivamente (*contra* MANDOLFO 2002: 1.112-24, che individua invece nei cambi di tono dei salmi di lamento dei corrispettivi “cambi di voce”). In particolare, i passaggi dalla I pers. sing. ad una III pers. sing. sono spiegati come effetto dell'inserimento di una “*didactic voice*” all'interno di preghiere). In ogni caso, in questi salmi è coinvolta una combinazione di discorso verticale (uomo-dio) ed orizzontale (uomo-uomo); v. MANDOLFO 2002: 13.198; SUDERMAN 2017: 23-4. Se si traslasse questo modello di doppio discorso in una scena tutta divina come quella presentata dal Sal 82, allora si potrebbe immaginare che la II pers. (vv. 2-4) sia utilizzata da YHWH “orizzontalmente” nei confronti degli אלהים suoi pari, mentre la III pers. (v. 5) sia utilizzata per comunicare “verticalmente” con il giudice e presidente dell'assemblea El. Il v. 5 corrisponderebbe dunque ad una descrizione riassuntiva degli imputati e delle conseguenze delle loro azioni, fatta a beneficio dell'autorità giudiziaria dopo l'arringa accusatoria. Ad una soluzione simile è giunto anche FRANKEL 2010: 16-8, secondo cui YHWH dopo l'accusa passerebbe a rivolgersi ad El supplicandolo «to take action soon, before the foundations of earth [...] falls [*sic*] apart!» (18).

²³⁷ V. RAVASI 1986: 715-6 (716).

²³⁸ V. MACHINIST 2011: 192-4 e n. 13.

²³⁹ Cfr. TATE 1990: 337. Parker non si sofferma su questo aspetto, ma se la sua proposta fosse corretta e il v. 5 fosse effettivamente una sorta di didascalia utile ad introdurre un nuovo scenario, ciò potrebbe avere importanti ricadute sulla lettura del salmo. Secondo questa prospettiva, infatti, tra il primo discorso di YHWH (vv. 2-4) ed il secondo (vv. 6-7) potrebbe idealmente essere trascorsa una quantità del tempo, e il salmo tratterebbe dunque non più di un unico episodio ma di due distinti, anche se entrambi ambientati nel contesto dell'assemblea divina. Questo iato cronologico potrebbe efficacemente spiegare il perf. אמרת.

dalla II alla III pers. plur. La prima opzione è analoga a quella proposta da Ackerman, che inserisce il v. 5 nel discorso di YHWH e coinvolge un cambio di indirizzo dell'apostrofe. La seconda invece, in modo simile a Parker, vede il v. 5 come parte della "cornice narrativa" insieme con il v. 1; in questo caso esso dovrebbe constatare la mancata reazione degli אלהים alle accuse ai vv. 2-4 ed introdurre la seconda parte del salmo. Infine, la terza opzione consiste nell'interpretare il v. 5 come un lamento proveniente dalla voce della comunità orante, a cui risponde la sentenza di condanna degli אלהים da parte di YHWH (vv. 2-7) e la corrispondente reazione della stessa comunità nel finale (v. 8).²⁴⁰

L'eventuale segmentazione dell'intervento di YHWH produce ulteriori difficoltà. Molti interpreti, infatti, anziché intendere i vv. 6-7 come una ripresa della prima parte del discorso, li attribuiscono ad una voce differente, quella del salmista, insieme con la coda al v. 8. Questa idea può essere fatta risalire molto indietro nel tempo,²⁴¹ ma ha raggiunto una certa popolarità solo grazie a Labuschagne (1962), che in virtù della resa del nesso אבן אמרתי... ("pensavo...ma") ha immaginato che il v. 6 fosse un'ammissione di colpa del salmista che, pentito del suo passato "sincretista", prospetta profeticamente l'imminente caduta degli אלהים (v.7) ed implora YHWH di intervenire (v. 8).²⁴² Questa proposta ha trovato talvolta giustificazione nell'idea che un dio che "sbaglia" la sua valutazione degli אלהים, ed è pertanto costretto a ricredersi, strida con l'immagine di YHWH a capo del

(v.6) come un riferimento non ad un passato generico o a una circostanza ignota, ma a uno specifico evento, forse la distribuzione delle nazioni in Dt 32,8-9 (cfr. §2.3.2) o proprio l'episodio narrato nei vv. 2-4. Si avrebbe dunque una resa del tipo: "Ho detto che siete אלהים..." (ovvero: quando vi sono state distribuite le nazioni, Dt 32,8-9; oppure: quando vi ho spronato ad un comportamento più virtuoso: Sal 82,2-4), "eppure, ora morirete come uomini..." (ovvero: ora che non avete capito, che brancolate nell'oscurità e che le fondamenta della terra vacillano: v. 5). In qualche modo similmente, v. SCHMIDT 1934: 156: «Er weiß, daß in einem bestimmten Augenblick, in einer bestimmten Epoche der Geschichte, der Platz, an dem „die Götter“ hier stehen, ihre Stellung als „Söhne des Höchsten“, als בְּנֵי אֱלֹהִים, ihnen angewiesen worden ist. Aber auch diesen Platz sollen sie nun verlieren». Cfr. VAN ZIJL 1975: 89.

²⁴⁰ V. HOSSFELD e ZENGER 2005: 331-2; cfr. TSEVAT 1969/70: 129.

²⁴¹ Cfr. già PEROWNE 1882: 106.

²⁴² V. LABUSCHAGNE 1962: 32-3; 1966: 83-5 e n. 1.

consiglio divino.²⁴³ Considerata la possibilità di una resa differente e migliore di אבן אמרת... (§2.2.3) e la presenza di El come presidente dell'assemblea accanto a YHWH, che invece ne è un membro (§2.2.1), questa ipotesi può essere facilmente accantonata.

Un secondo problema riguarda quest'ultimo aspetto, ovvero: se effettivamente nel salmo agiscono come personaggi tanto YHWH (membro del consiglio e accusa) quanto El (vertice del consiglio e autorità giudiziaria), ci si aspetterebbe che le parole ai vv. 6-7, che hanno l'aspetto di una sentenza, fossero pronunciate da quest'ultimo e non da YHWH.²⁴⁴ A questa apparente contraddizione Parker (che dipende da Jüngling) oppone l'idea che non si tratti di una sentenza nei confronti degli אלהים, ma piuttosto di un semplice annuncio della loro punizione imminente, che si configura come «unconditional in form because the negative response to the initial admonition has already been recorded in vs. 5».²⁴⁵ Recentemente Frankel ha proposto una soluzione alternativa, che vede come tratto caratteristico del salmo un “dualismo teologico” ed attribuisce alla voce del dio El i vv. 6-8, in contrasto con i molti altri interpreti che invece rappresentano El come una divinità “muta”, la quale rimane relegata in secondo piano. In quest'ottica il v. 8 non è più visto come una petizione mossa dalla comunità liturgica, ma diviene una proclamazione finale che conclude senza soluzione di continuità la sentenza dei vv. 6-7, con il conferimento a YHWH dell'incarico di governare ed amministrare la giustizia sulle nazioni in luogo degli אלהים condannati.²⁴⁶ Alcune altre circostanze sembrano corroborare questa possibilità: il passaggio dalla II alla III pers. plur. tra i vv. 4-5 potrebbe indicare El come il nuovo destinatario dell'apostrofe di YHWH; la menzione dei בני עלין potrebbe essere autoreferenziale; la possibilità che anche nel passo parallelo in Dt 32,8-9

²⁴³ Nemmeno immaginare una sfumatura ironica nelle parole del v. 6, come hanno fatto alcuni interpreti, permette di fugare questa ambiguità; v. p.e. GRAETZ 1883: 479-80; BUDDE 1921: 40; ROKAY 1994: 458 n. 6; PRINSLOO 1995: 226-7 e n. 31; cfr. LORETZ 2002: 251; STRAWN 2014: 31-2 e n. 36.

²⁴⁴ Cfr. le voci critiche di MACHINIST 2011: 197; TROTTER 2012: 237.

²⁴⁵ PARKER 1995: 544; cfr. JÜNGLING 1969: 73-9.

²⁴⁶ V. FRANKEL 2010: 7-18 (sp. 9-14); la stessa ricostruzione è stata riproposta da LEWIS 2020: 567. Cfr. EIBFELDT 1956: 29-30, che attribuisce i vv. 1.8 al salmista e i vv. 2-7 a El.

a parlare sia El 'Elyon; il quadro generale che sembra sfavorire una rivoluzione radicale dell'organizzazione panteica e presenta l'azione di YHWH di "ottenere un'eredità in tutte le nazioni" (v. 8) come eterodeterminata.²⁴⁷ Entrambe le ipotesi appena esposte sono virtualmente possibili, e verranno perciò tenute in considerazione come ipotesi di lavoro in quanto segue.

2.3. SALMO 82 E DEUTERONOMIO 32,8-9: RAPPORTI INTERTESTUALI

Il già menzionato brano in Dt 32,8-9 riporta la spartizione delle nazioni da parte di 'Elyon ed la loro assegnazione ai בני אל[ה]ים:

8a בְּהִנָּחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם

8b יַצַּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי אֱלֹהִים:²⁴⁸

9 כִּי חֵלֶק יְהוָה עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ:

Come si è visto, Dt 32,8-9 riflette un antico orizzonte storico-religioso siro-palestinese "politeistico", strutturato gerarchicamente, nel quale una divinità maggiore a capo del *pantheon* (El 'Elyon) supervisionava la suddivisione del mondo in territori e popoli, e associava ciascuno di essi ad una divinità minore, facente funzioni di "patrono" e dio nazionale. In questo scenario, YHWH era un membro di questa seconda classe di divinità, ed aveva ricevuto come sua "porzione" (חלק) e come "zona della sua eredità" (חבל נחלתו) Israele e il suo popolo.²⁴⁹ L'immaginario presentato dal Sal 82 emerge chiaramente da questo orizzonte e ne condivide le coordinate fondamentali. L'introduzione di un elemento di rottura dell'equilibrio – la condanna degli אלהים da parte di YHWH e la

²⁴⁷ V. *infra*, 91-2. Cfr. tuttavia le cautele di MACHINIST 2011: 198-9.

²⁴⁸ Per la lettura בני ישראל v. *supra*, 64 n. 181.

²⁴⁹ Su tutti questi aspetti v. §2.2.1.1.

caduta di questi – permette di esplorare le implicazioni dipendenti dalla necessità di un loro rimpiazzo. Tuttavia, il Sal 82 non dipende da questo panorama teologico preesistente in termini solamente generici, ma opera deliberate variazioni rispetto a Dt 32,8-9, che utilizza come suo specifico testo di riferimento, pur non citandolo apertamente: vi è dunque tra i due brani un rapporto di dipendenza intertestuale diretta. Questa affermazione è supportata – oltre che da una prima constatazione sul lessico condiviso²⁵⁰ – da tre principali argomenti, discussi nei paragrafi seguenti, che comportano profonde ripercussioni sull’interpretazione del Sal 82: a. il valore di כִּי in Dt 32,9 e Sal 82,8b; b. la funzione grammaticale di גוֹיִם in Dt 32,8a e Sal 82,8b; c. la presenza del pronome אֶתָּה in Sal 82,8b.

2.3.1. כִּי PERNO DI INTERTESTUALITÀ

²⁵⁰ Così già TSEVAT 1969/70: 133 e n. 32, che elenca i termini אֵל, בְּנֵי, עַלְיוֹן, נַחַל, גוֹיִם e prosegue affermando che la condivisione di questo lessico è resa ancora più significativa se si considera da un punto di vista quantitativo, data la brevità dei campioni esaminati. MACHINIST 2011: 240 giustamente precisa che, in ogni caso, «the specific tie to Deuteronomy 32 does not exclude the possibility that our psalmist could have been aware of other sources as well» (240 n. 118). Secondo SANDERS 1996: 370 esiste la possibilità di una relazione diretta tra Dt 32,8-9 e Sal 82: «Ps. 82 seems to criticize the concept of the division of the nations among the gods which is also expressed in Deut. 32:8-9. The gods who in the old myth played a significant part are now weighed and found wanting». Com’è chiaro, tale rapporto di dipendenza presuppone una datazione relativa di Dt 32,8-9 anteriore a quella di Sal 82, ma non v’è modo di sapere in quale fase della composizione di Dt 32 il salmista abbia avuto modo di conoscere il brano. GOLDSTEIN 2010 immagina Dt 32,8-9.43 come il residuo di un più antico inno utilizzato in seguito dal redattore nella composizione del Cantico di Mosè. Alcuni riscontri ottenuti dal confronto di Dt 32,8-9.43 con due testi babilonesi, l’*Inno alla regina di Nippur* (v. LAMBERT 1982; FÖLDI 2020 per nuovi fr.; FOSTER 2005³: 592-8 per una trad.) da un lato e l’*Esaltazione di Ištar* dall’altro (l’edizione più completa del testo – e tuttavia molto obsoleta – rimane HRUŠKA 1969; per bibl. più recente relativa ad aggiunte, commenti ed integrazioni v. GOLDSTEIN 2010: 13 n. 25), attestano secondo Goldstein che lo scopo originario dell’assegnazione delle nazioni in Dt 32,8-9 era quello di sottolineare che YHWH era stato promosso tra la schiera dei בְּנֵי אֱלֹהִים con lo scopo di governare su di essi: a sancire la promozione del dio doveva essere l’assegnazione di Israele a YHWH come possesso speciale. Il v. 43, con l’invito alle nazioni di esultare per il popolo di YHWH, costituirebbe dunque il naturale prosieguo dei vv. 8-9. Secondo questa ricostruzione Dt 32,8-9 condividerebbe un orizzonte storico-religioso simile a quello del Sal 82, in cui YHWH è già esaltato al di sopra delle altre divinità, piuttosto che rappresentare il punto di riferimento da cui il salmo si distacca.

La particella **כִּי** che introduce il *semicolon* in Sal 82,8b ha sollevato nel tempo vari problemi interpretativi. Se si attribuisce a **תִּנְחַל** il valore di un semplice imperf. la resa più naturale di **כִּי** sembra quella con una semplice congiunzione causale: “*poiché* tu ottieni un’eredità in tutte le nazioni”.²⁵¹ Tuttavia, alcuni interpreti hanno attribuito a **תִּנְחַל**, posizionato dopo i due imperativi **קוּמָה** (“sorgi”) e **שִׁפְטָהּ** (“governa”) del *semicolon* precedente (v. 8a), la sfumatura di uno iussivo, ed hanno di conseguenza visto in **כִּי** una particella dimostrativa con funzione enfatica.²⁵² Questa lettura si adatta meglio ad un uso liturgico del salmo, perché più conforme ad un contesto di preghiera: “*davvero* tu ottieni un’eredità in tutte le nazioni!”. Le implicazioni profonde di queste due diverse letture in relazione al messaggio teologico del salmo non hanno mai ricevuto un dovuto approfondimento: nel primo caso, instaurare un rapporto causale tra i vv. 8ab non significa semplicemente che **תִּנְחַל** provvede una motivazione per gli imperativi al v. 8a; significa anche, implicitamente, constatare l’azione di **תִּנְחַל** come una realtà fattuale. La lettura con uno iuss. al contrario confina **תִּנְחַל** nella sfera di una potenzialità sperata espressa in un’esclamazione liturgica.²⁵³ Sal 82,8 non descriverebbe dunque un nuovo

²⁵¹ V. p.e. BANDSTRA 1982: 326; TATE 1990: 331-2. Una sfumatura più precisa in questo contesto potrebbe essere quella del **כִּי** evidenziale; in questo caso «the causal link is with the action of speech, not the contents of speech; the focus is not on what is spoken but the reason the speaker is saying something» (AC §4.3b); cfr. AEJMELAEUS 1986: 203. Dunque, l’ottenimento di un’eredità in tutte le nazioni da parte di YHWH non è causa del contenuto delle richieste in sé – alzarsi (***קוּמָה**) e governare (***שִׁפְטָהּ**, v. 8a) su tutta la terra – ma è motivazione del fatto che queste richieste vengono avanzate da parte degli oranti.

²⁵² Secondo DAHOOD 1968: 271 il **כִּי** accentua ulteriormente il sogg. del verbo (già sottolineato nel pron. indipendente **אֵתָהּ**; cfr. Gb 12,2; 1 Sam 14,44) e forma una costruzione che «semantically equals the precative perfect with *kī* ‘attāh» (v. p.e. Sal 10,14; 39,10); di conseguenza la sua traduzione del v. 8b è «rule over all the nations yourself» (268). Similmente MACHINIST 2011: 223-4 n. 83, il quale però associa **כִּי** più strettamente al verbo in sé e traduce «surely it is you who shall take/extend possession over all the nations» (191). Cfr. HOSSFELD e ZENGER 2005: 329; MULLEN 1980: 230. STRAWN 2014: 40 n. 75 legge **כִּי** come una «clarifying conjunction» ed il verbo come iuss. con una forma hif.: «Arise ... *that you may* (re-) apportion the nations!» (cors. or.).

²⁵³ *Contra* ABELA 2004: 194-5, che leggendo un **כִּי** causale si domanda «how can one be invited to act performatively (to arise and judge now) if one does not possess now?» (194). Cfr. MACHINIST 2011: 230: «Elohim’s assumption of complete power and sovereignty [*sic*] is something expressed at the end, in v. 8, as a wish to be fulfilled, not yet as complete reality».

modello organizzativo del *pantheon* già in atto, ma una situazione *in fieri*, mossa da una petizione che invoca un mutamento nei rapporti tra divinità e nel loro funzionamento.

La presenza di כִּי all'inizio di Dt 32,9 è fondamentale per illuminare il significato della stessa parola in Sal 82,8b, se si considerano i contesti linguistici simili. Tuttavia, anche per Dt 32,9 non c'è accordo sull'esatto valore di כִּי. In questo caso, la resa più comune con un nesso causale (“*poiché* porzione di YHWH è il suo popolo”) non è priva di problemi: questa accezione di כִּי infatti costituisce un *non sequitur* rispetto al v. precedente, e su un piano testuale è sconfessata dalla LXX che non usa una congiunzione causale: *καὶ ἐγενήθη μερῖς*.²⁵⁴ Alcuni interpreti hanno assegnato al כִּי in questa posizione un valore avversativo (“*ma* porzione di YHWH è il suo popolo”), ma anche in questo modo non è chiarito il rapporto con quanto precede.²⁵⁵ Una terza alternativa²⁵⁶ è

²⁵⁴ Su questa base, BHS propone di emendare significativamente il TM, riformulando come: וַיְהִי חֶלֶק (vel קִלְקִלָה). Senza alcuna attestazione nei mss. tuttavia (e cfr. Pesh. ܘܚܘܠܐ, dove una sfumatura causale è più esplicita) è più prudente ritenere che si tratti di una trad. libera piuttosto che ipotizzare l'esistenza di una *Vorlage* differente; cfr. TIGAY 1996: 403 n. 54; CHRISTENSEN 2002: 791, che preferisce mantenere il TM anche per questioni legate alla prosodia.

²⁵⁵ V. TSEVAT 1969/70: 132 n. 28; BANDSTRA 1982: 288; SANDERS 1996: 373. CRAIGIE 1976: 378 n. 19 traduce con “but” ma riconosce la possibilità alternativa di un כִּי enfatico: “indeed”; cfr. HEISER 2006: 6-7; STRAWN 2014: 40. Questa lettura è supportata da Vul. *autem*, ed un uso avversativo o contrastivo di *καί* non è sconosciuto alla LXX (v. GELS 353). Il כִּי con valore avversativo è ampiamente attestato nella Bibbia ebraica; tuttavia, esso si trova quasi sempre associato ad una negazione nella proposizione che lo precede, che manca nel caso di Dt 32,9; v. MUILENBURG 1961: 139 n. 18; BANDSTRA 1982: 150-2; AC §4.3g; cfr. AEJMELAEUS 1986: 201. TSEVAT 1969/70: 132 n. 28 rileva infatti questa anomalia e lo definisce un: «Adversative כִּי that is not in opposition to a preceding negation»; curiosamente però, in tutti i luoghi paralleli menzionati da Tsevat, la LXX non rende mai כִּי con *καί* (Is 28,28: οὐ γάρ; Ger 23,18; Sal 44[43],23; 141[140],8: ὅτι), il che rende ancora più improbabile una tale resa in Dt 32,9.

²⁵⁶ Le possibilità non si esauriscono alle tre alternative qui esposte, per quanto esse siano le più gettonate. Un paio meritano almeno una menzione. VON RAD 1979: 211 attribuisce al כִּי una sfumatura temporale (v. SCHOORS 1981: 267-9; BANDSTRA 1982: 123-5; AC §4.3e) e lo mette in relazione con le costruzioni con כִּי + inf. del v. 8, traducendo “Allorché ... ‘Allora divenne’ porzione di Jahvé il suo popolo” (“Als ... ‘Da ward’”). Un’ulteriore opzione – mai avanzata da nessuno a conoscenza di chi scrive – potrebbe essere quella di leggere un cosiddetto כִּי *recitativum*, che introduce un discorso diretto; v. AC §4.3l. È interessante notare come questa ipotesi non collida necessariamente con quella di un כִּי enfatico. Il כִּי *recitativum* infatti non è mai attestato con questa sola funzione, e in molti casi le sue sfumature semantiche si sovrappongono a quelle del כִּי enfatico; v. SCHOORS 1981: 257-9; cfr. AEJMELAEUS 1986: 208. Seguendo questa ipotesi, a

immaginare una pausa sintattica più forte tra i vv. 8b-9 e considerare il כִּי come enfatico: “Davvero/Ecco, porzione di YHWH è il suo popolo”.²⁵⁷

Un argomento favorevole a questa interpretazione proviene dalla struttura complessiva del Cantico di Mosè (Dt 32). Nonostante divergenze minori, v'è un consenso quasi generale tra gli interpreti nel delimitare una sezione costituita dai vv. 7 (o 8)-14 e nell'identificarla come una ricapitolazione dei sostegni riservati in passato da YHWH ad Israele e delle azioni salvifiche del dio nei confronti del suo popolo nel corso della sua storia.²⁵⁸ In questo contesto, il כִּי enfatico è utile ad introdurre solennemente i vv. seguenti e fornire ad essi un fondamento eziologico. Dt 32,9 si configura dunque come una cerniera ideale a livello compositivo: il legame tra YHWH e Israele è contemporaneamente inscritto nel contesto della distribuzione delle nazioni, che funge da sfondo (v.8), e statuito come fondamento e *ratio* dei benefici che da questo rapporto conseguono (vv. 10-14).

Complessivamente, dunque, quella del כִּי enfatico sembra l'opzione più probabile per Dt 32,9, e di conseguenza è ragionevole attendersi una funzione simile anche per il כִּי in Sal 82,8b accompagnato dal verbo תִּנְחַל (iuss.), come è già stato proposto.²⁵⁹ I due passi si rispecchiano chiaramente, e in entrambi la particella introduce una proposizione riguardante ciò che è ottenuto da YHWH nello scenario della lottizzazione e distribuzione delle nazioni: in un caso però si tratta del suo popolo Israele, nell'altro di un'eredità in

parlare in Dt 32,9 sarebbe nientemeno che 'Elyon: assegnando le nazioni, il dio prende la parola per dichiarare e ad un tempo istituire l'appartenenza reciproca di YHWH ed Israele.

²⁵⁷ V. TIGAY 1996: 303; CHRISTENSEN 2002: 791; 796. Anche il כִּי enfatico/asseverativo è ampiamente attestato nell'Ebr. bibl. (v. SCHOORS 1981: 243-53; BANDSTRA 1982: 25-61), in Ug. (*k/ky*) ed altre lingue sem.-occ.; v. MUILENBURG 1961: 143; SCHOORS 1981: 241 e n. 9; DCH 4: 388; HALOT 470; DULAT³ 417; cfr. AEJMELAEUS 1986: 204-5.

²⁵⁸ V. VON RAD 1979: 214; TIGAY 1996: 302-5; CHRISTENSEN 2002: 792-4; THIESSEN 2004: 417; WOODS 2011: 311 e recentemente SKLARZ 2021: 65-6 (vv. 7-12); cfr. la differente suddivisione di CRAIGIE 1976: 376-81.

²⁵⁹ Cfr. §2.1.5.1.

tutte le nazioni. Il כִּי in Sal 82,8b dunque presuppone e ripropone quello in Dt 32,9 in un nuovo orizzonte di significato, chiarito dal seguito.

2.3.2. גוֹיִם RIVOLUZIONE O RIFORMA?

In Dt 32,8 α , גוֹיִם è l'ogg. diretto dipendente dall' inf. hif. di נָחַל, e questo dà luogo ad un'apparente ambiguità semantica. Come nota Sanders e come si è già avuto modo di constatare, infatti, le forme hif. di questo verbo supportano due tipologie di acc. (spesso trovati anche in contemporanea): un *accusativus personae* (la persona che eredita), ed un *accusativus rei* (la cosa che viene assegnata in eredità), ma non è chiaro a prima vista quale di queste due funzioni ricopra גוֹיִם in questo frangente.²⁶⁰ A livello di traduzione, nel primo caso si avrebbe: “Quando ‘Elyon suddivideva/assegnava *in eredità alle nazioni*””; nel secondo invece: “Quando ‘Elyon suddivideva/assegnava *le nazioni come eredità*””.²⁶¹

L'immediato contesto linguistico fornisce però chiari indizi in favore della seconda interpretazione:²⁶² nel *semicolon* successivo lo stesso concetto è ripetuto con altri termini: “quando [‘Elyon] suddivideva l'umanità [בְּנֵי אָדָם]” (Dt 32,8 β); Dt 32,8b chiarisce ulteriormente quest'idea esplicitando l'azione di ‘Elyon in termini concreti:

²⁶⁰ V. SANDERS 1996: 154; cfr. §2.1.5.2.

²⁶¹ Cfr. HEISER 2001: 71 n. 79: «it seems preferable to view the verse as saying that the nations themselves were given as an inheritance, with the rendering, “When the Most High gave the nations as an inheritance.” Examples of the latter sense are in Deuteronomy 1:38; 3:28; 21:16; 31:7; Joshua 1:6; 1 Samuel 2:8; Proverbs 8:21; and Zechariah 8:12». WYATT 2007b: 551-2 intende qui invece בְּנֵי אָדָם come un inf. hif. ricalcato dal verbo acc. **nhl* “setacciare” ed ipotizza l'esistenza di una figura etimologica con il lessico legato all'eredità (*נָחַל) al v. 9; traduce di conseguenza: «When The Most High dispersed the nations» (548), intravedendo un'allusione alla dispersione dei popoli dopo l'episodio della torre di Babele (Gen 11,1-9).

²⁶² A queste osservazioni basate sul testo si può aggiungere una considerazione di carattere più generale: in oltre metà delle occorrenze del verbo נָחַל, la proprietà che viene ereditata è costituita da un territorio (trentacinque su cinquantanove occorrenze totali: Es 23,30; 32,13; Nm 26,55; 32,18.19; 33:54 (x2); 34,13.17.18.29; 35,8; Dt 1,38; 3,28; 12,10; 19,3; 31,7; Gs 1,6; 13,32; 14,1 (x2); 16,4; 19.49.51; 1Cron 28,8; Sal 69,36; Is 49,8; 57,13; Ger 3,18; 12,14; Ez 46,18; 47,13.14; Sof 2,9; Zc 2,12).

“assegnò i confini dei popoli secondo il numero dei בני אלהים”; infine, Dt 32,9 definisce esplicitamente Israele/Giacobbe come חלק e חבל dell’eredità di YHWH.²⁶³ In Dt 32,8-9 le nazioni dunque non sono destinatarie delle eredità ma costituiscono le eredità stesse, e si comprende facilmente che a riceverle sono i בני אלהים. Il nesso soggiacente alle attribuzioni da parte di ‘Elyon di una nazione/popolo/territorio a ciascuna delle divinità minori sono dunque le nozioni di “eredità” (*נחל) e di “quota”, “lotto”, “porzione” (*חלק): ogni nazione diveniva appannaggio della sua divinità secondo i termini e le modalità di una suddivisione patrimoniale.²⁶⁴

Nel Sal 82 si osserva una modifica sostanziale rispetto a questo quadro: l’espressione בְּכָל־הַגּוֹיִם תִּנְחַל di Sal 82,8b può indicare dunque che YHWH ha percepito la sua eredità non più nel solo Israele, ma anche in tutte le (altre) nazioni; non v’è bisogno di ipotizzare dunque – come sostenuto da Machinist – un mutamento di significato del verbo נחל: «to extend possession *upon/over* all the nations».²⁶⁵ Il risultato di questa analisi comporta cruciali ripercussioni sull’interpretazione complessiva del salmo. L’azione di YHWH non è autodeterminata (il dio non prende o “estende” il possesso su tutte le nazioni da sé), ma rimane al contrario eterodeterminata, poiché ottiene un’eredità in tutte le nazioni da parte di altri: nello specifico, si tratta con tutta probabilità ancora di ‘Elyon.²⁶⁶ In tal modo, questa lettura spiega efficacemente anche la menzione dei בני עליון in Sal 82,6b. Alla luce di Dt 32,8-9, l’uso di questa combinazione di parole (attestata unicamente qui) a fronte dei più comuni בני אלים / בני אלהים e la sua comparsa prima della

²⁶³ Cfr. anche Es 34,9; Zc 2,12.

²⁶⁴ BLOCK 2013²: 76-9 sostiene che il termine נחלה implichi il concetto di una proprietà “assegnata” in maniera non dissimile da quella feudale, più che l’idea di una proprietà acquisita per via ereditaria. Cfr. TSEVAT 1969/70: 132-3 n. 29: «The roots גורל, חבל, חלק and נחל [...] belong to the same semantic field of vested property».

²⁶⁵ MACHINIST 2011: 225 n. 85 (cors. or.).

²⁶⁶ Il concetto stesso di “eredità” (*נחל) presuppone l’esistenza di un rapporto padre-figlio (o, secondo BLOCK 2013²: 76-9, signore-vassallo) – soprattutto se si considera che in molte occasioni nella sfera umana proprio i figli sono rappresentati come i destinatari prioritari di ogni trasferimento di proprietà *post mortem*; v. HIERS 1993/94: 124-8. In questo contesto il dio “padre” non può che essere (El) ‘Elyon.

condanna degli אלהים e della nuova ripartizione delle nazioni a favore di YHWH possono difficilmente dirsi casuali.²⁶⁷ Il distacco con la precedente visione teologica di Dt 32,8-9 non avviene perciò nei termini di una rottura concettuale, ma in quelli di una continuità: la fondamentale gerarchia panteica ed il suo funzionamento non sono rigettati o rivoluzionati *ex novo*, ma vengono piuttosto riformati in uno scenario che registra un significativo incremento della magnitudine di YHWH rispetto agli altri אלהים, senza subire modifiche strutturali sostanziali.

²⁶⁷ Cfr. CHO 2007: 123-5. Questo quadro è più plausibile rispetto all'ipotesi risalente a GASTER 1946: 51; 71-2, che associa gli אלהים e i בני עלון, insieme con i שרים menzionati poco più in basso (Sal 82,7), alle enigmatiche divinità ugaritiche di KTU 1.23 note come “Gracious Gods” (*'ilm n'mm*), descritte rispettivamente con gli epiteti *'ilm* “dèi” (1.23.1), *'ly[nm]* “quelli [che stanno] in alto” (1.23.3) e *bn š[rm]* “principi” (1.23.2); cfr. CHO 2007: 126-9. Le letture *'ly[nm]* e *š[rm]* sono infatti risultato di integrazioni; per quanto riguarda la seconda, essa fu accolta favorevolmente in una prima fase degli studi, ma le è ora generalmente preferita una lettura *š[pm]*; v. SMITH 2006: 34, che include una storia delle interpretazioni; cfr. CHO 2007: 126-7. In questo modo l'ipotetico parallelo שרים – *bn š[rm]* tracciato da Gaster viene a cadere. Inoltre, vi sono varie ragioni che credere che il termine שרים faccia riferimento a figure umane piuttosto che divine. Nella massima parte delle attestazioni nella BE il termine שר designa infatti degli uomini; può essere utilizzato anche per indicare esseri di natura divina (come p.e. Michele in Dn 10,21; cfr. 10,13.20), ma in questi casi la sua connotazione è espressamente militaristica, ed esempi di quest'uso – con la probabile eccezione di Gs 5,14 – provengono solamente dal periodo del Secondo Tempio; v. DCH 8: 189; HALOT 1352-3. Inoltre, come ha illustrato DAHOOD 1968: 270 con il supporto di vari paralleli (v. p.e. KTU 1.4 VII 43; KAI 26 III 19-IV 1; Sal 49,3), il binomio אדם - שרים in Sal 82,7 costituisce con tutta probabilità un merismo per indicare la totalità dell'umanità, includendo gli opposti estremi dello spettro sociale; cfr. TSEVAT 1969/70: 131; RAVASI 1986: 720. MULLEN 1980: 238-41 ha accostato tramite una rete di riferimenti mitologici la morte degli אלהים in Sal 82,7, il brano di Is 14,4b-21 che menziona un הילל בן שחר, “Splendente, figlio dell'Aurora” (v. 12), precipitato nello Sheol poiché aveva tentato di elevarsi “al di sopra delle stelle di אל”, ממעל לכוכבי־אֵל, v. 13 (cfr. MORGENSTERN 1939: 73-126; *infra*, 99), e la divinità menzionata col nome *mt-w-šr* in KTU 1.23.8, da lui tradotto come “Môtu-lo-Splendente” (cfr. *infra*, 266 n. 795). Il fatto che gli *'ilm n'mm* di KTU 1.23 siano spesso stati identificati con le divinità (di) Alba e Tramonto (*šhr-w-šl[m]*, anch'essi menzionati in KTU 1.23.52-53) potrebbe contribuire ad avvallare la lettura di Mullen; v. LEWIS 2022b: 48 n. 107 per una recente sintesi sulla lett. relativa a questa identificazione. Tuttavia, la sua traduzione di *šr* non trova supporto nella lingua ugaritica, che tra i molteplici significati per il sost. *šr* non annovera quello di splendente; v. DULAT³ 828-30. Inoltre, il verbo acc. *šarārum*, che Mullen menziona a supporto della sua lettura, non è usato con il significato di «to be brilliant, to shine» (239; v. AHW 1185-6; CAD Š/2 57-8; cfr. HALOT 1362) e non ha attinenza etimologica con il sost. *šarūru*, utilizzato in contesti astronomici per indicare la brillantezza o la lucentezza radiosa dei corpi celesti; v. AHW 1193-4; CAD Š/2 140-3. Il significato più gettonato per *šr* in questo contesto è quello di “principe”; altre proposte lo hanno inteso nel senso di “cantante/musicista” oppure di “male”; v. SMITH 2006: 40 per una panoramica a riguardo; cfr. LEWIS 2022b: 35 n. 20.

2.3.3. אתה ESCLUSIONE E SOSTITUZIONE

L'ultimo elemento da considerare è la presenza del pron. pers. II m.s. אתה in Sal 82,8b. Da un punto di vista prettamente linguistico-grammaticale אתה è infatti ridondante, e non è utile a dissolvere ambiguità legate alle persone delle forme verbali, che sono invece chiare.²⁶⁸ Le ragioni della sua presenza vanno dunque cercate, oltre che in motivazioni metriche²⁶⁹ e stilistiche,²⁷⁰ in un uso intenzionale dipendente da una deliberata volontà di veicolare un messaggio. Questo uso di אתה risponde contemporaneamente a due logiche: una interna, infratestuale, compositiva – relativa al Sal 82 – ed una esterna, intertestuale, allusiva – in comunicazione con Dt 32,8-9.

Nel primo caso, אתה si relaziona con altri due pron. pers. nel testo di Sal 82, אני e אתם (v. 6). אני e אתם producono un contrasto immediato tra YHWH (sing.) in procinto di pronunciare la sua condanna e gli אלהים (plur.) in procinto di essere condannati.²⁷¹ Nel successivo אתה risuonano entrambi questi pron.: infatti, in quanto sing. esso riprende la autodesignazione di YHWH, stavolta dal punto di vista di un altro interlocutore (El, il salmista o gli oranti); in quanto II pers. mostra come sia di fatto YHWH ad essere chiamato ad assumere il ruolo precedentemente occupato dagli altri אלהים ormai spodestati.²⁷²

Nel secondo caso, אתה si trova in una posizione strategica, dopo il כי enfatico che richiama quello che apre Dt 32,9. La sua funzione è qui quella tipica del pron. pers. quando espresso, cioè porre una particolare enfasi sul sogg. dell'azione verbale; tuttavia,

²⁶⁸ Cfr. JM §146a.

²⁶⁹ V. *supra*, 42 n. 103.

²⁷⁰ Secondo HANDY 1990: 61 i pronomi sono utili «to add 'a' sounds to the poetry».

²⁷¹ Il contrasto tra אני e אתם è ulteriormente sottolineato dalla ripresa di quest'ultimo nel successivo בלכם nello stesso v.

²⁷² Cfr. HANDY 1990: 61; PARKER 1995: 542; AUFFRET 2011: 91.

il contesto suggerisce una sfumatura ulteriore: tale enfasi non solo rimarca il sogg. in sé, ma implica un'esclusione di altri da quella posizione.²⁷³ Il secondo termine di questo contrasto – la parte esclusa – non è esplicitato, ma si tratta chiaramente degli אלהים condannati. In questo frangente, dunque, si sottolinea che è YHWH – e non altri אלהים – ad avere ottenuto un'eredità in tutte le nazioni, con enfasi sull'*esclusione*. Inoltre, אתה sottolinea YHWH come sogg. del verbo תִּנְחַל, che non è utilizzato altrove nel Sal 82. La presenza condivisa con Dt 32,8-9 di un lessico relativo all'eredità (*חבל*, *חלק*, *נחל*) e quella del כִּי enfatico mettono in risalto ancora una volta i rapporti tra questo brano e il Sal 82, e la dipendenza di quest'ultimo dal primo. Se in Dt 32,9 il כִּי introduceva solennemente la dichiarazione di appartenenza esclusiva di Israele a YHWH sullo sfondo della spartizione delle nazioni “secondo il numero dei בני אלהים” (Dt 32,8b), il nesso כִּי אתה in Sal 82,8b sottolinea per contrasto che ora invece l'eredità di YHWH non è più il solo Israele, poiché egli ne ottiene una *in tutte le nazioni*, che originalmente sarebbero spettate agli altri אלהים; in questo caso l'enfasi è sulla nuova eredità di YHWH e sul suo *sostituirsi* agli altri אלהים. Ciò trova una conferma anche nei riferimenti all'umanità: nel salmo gli אלהים, che sono divenuti come uomini (באדם, Sal 82,7), possono di conseguenza anche essere suddivisi come era accaduto ai בני אדם (Dt 32,8a);²⁷⁴ da possessori essi

²⁷³ V. JM §146a1: «The pronoun is added to bring out antithetical contrast; one member of a set is highlighted to the exclusion of the others. Usually there are two parts to the statement, one being cast in the affirmative form and the other in the negative form. [...] In some cases the contrast is only implicit, only one of the two contrasting members being explicitly mentioned»; DAHOOD 1968: 271; STRAWN 2014: 40 e n. 79; cfr. GKC² §135a.

²⁷⁴ Il parallelo con i בני אדם di Dt 32,8a è il riferimento più sicuro per interpretare אדם in Sal 82,7 come un collettivo (“uomini”, “umanità”); questa lettura è supportata dalle versioni (LXX ὡς ἄνθρωποι; Vul. *sicut homines*; Pesh. אֲנָשִׁים חַיִּים) e dall'idea che la coppia אדם - שרים costituisca un merismo per indicare la totalità dei mortali lungo tutta l'ampiezza della gerarchia sociale; cfr. *supra*, 92 n. 267. Non si tratta dunque, come proposto da MULLEN 1980: 243-4, di un riferimento ad Adamo e alla sua ribellione originaria in Gen 2-3 (cfr. TATE 1990: 330 MACHINIST 2011: 210-8, sp. 216-7). Le origini della lettura di Mullen che si riferisce a Gen 2-3 sono da rintracciare non nel testo originale, ma in Girolamo (*Psalms juxta Hebraeos*), che traduce *quasi Adam* preferendo il testo ebraico («Melius habet in Hebraeo»): il riferimento dovrebbe essere nello specifico a Gen 2,16-17, in cui YHWH prescrive la morte (מוֹת תָּמוּת) ad Adamo nel caso avesse

divengono possesso: per questo motivo può avere luogo una nuova ripartizione delle eredità. Il v. 8 può dunque essere tradotto complessivamente come: “Alzati, YHWH, giudica/governa [tutta] la terra: invero, sei tu che ottieni un’eredità in tutte le nazioni!”

3. MORTE DEGLI אלהים

Una volta stabilite le coordinate fondamentali per l’ esegesi del salmo è possibile spostare la concentrazione al punto che riguarda la morte degli אלהים. Al di là del suo significato linguistico immediato, che è chiaro, la proclamazione della morte e della

mangiato del frutto proibito; v. PL 26 1064c-5a; cfr. JÜNGLING 1969: 17 e §3.2. Similmente anche Rashi nel suo commento al Sal 82: כמוהו «ma morirete come il primo Uomo [Adamo], nella misura in cui avete agito perversamente come lui», dipendente probabilmente da una Baraita tannaitica riportata in *b. Avod. Zar. 5a* (v. GRUBER 2004: 545 n. 8); cfr. anche *Mid.Teh. 82* (MOSSER 2005: 68-71). Tantomeno si deve immaginare una menzione della dea ctonia ’Adam(m)a; v. MULLEN 1980: 243; cfr. DAHOOD 1963: 262; ALBRIGHT 1968: 140. Questo teonimo è documentato variamente sin dal tempo degli archivi di Ebla (XXIV sec. a.e.v., nelle varianti ^d*A-da/dam-ma*; ^d*A-da/dam-ma-um*; ^d*A-dam-tum*), dove la dea figura come paredra di Rasap, dio dell’oltretomba e delle malattie mortali; v. POMPONIO 1993; POMPONIO e XELLA 1997: 10-5; cfr. Gb 5,6-7. L’opinione maggioritaria è che si tratti originariamente di un termine semitico per designare il terreno rosso da coltivazione (<*’*dm* “suolo, terra”; “essere rosso”, forse legato a *’*dm*, “sangue”; v. ASPESI 1996: 33 n. 3; ARCHI 2015: 605); tuttavia, secondo ARCHI 2015: 605-6 ’Adamma è invece una divinità appartenente ad un sostrato pre-semitico. Una dea *j-tw-m* – da identificare senz’altro con ’Adamma (v. MORENZ 1999; BECK 2018: 45) – compare ancora come paredra di Resheph nel papiro magico di Leiden (r V 7; v VIII 5. XIX-XX Dinastia, 1292-1077 a.e.v.; v. LGG 1: 611) ed è forse accostabile all’ugaritica Arsy; cfr. WATSON 1993: 54; RAHMOUNI 2008: 127-8 e n. 3. Si tratta però di un’unica menzione isolata, e per giunta in un documento che tradisce una conoscenza puntuale ed approfondita del *pantheon* siro-palestinese da parte del suo autore; v. MORENZ 1999: 374. Su questa dea v. ancora DDD² 785-7; LIPÍŃSKI 2009: 51-75. Per quanto riguarda i testi biblici: ASPESI 1996 sottolinea i molti aspetti che il concetto di אדמה deriva dai suoi antecedenti divini; il nome ’Adam(m)a sembra comparire come elemento teoforo nell’antroponimo עבד־אדום (2Sam 6,10) o עבד־אדם (2Sam 6,11-12; 1Cron 13,13-14; 15,18-25; 16,5.38; 26,4-8.15.24); cfr. anche עבד־אדמה (Gen 4,2; Zc 13,5), che Aspesi (39) assimila allo stesso schema onomastico sem-occ. composto da *’*bd* + teonimo. Alcune ipotesi hanno tentato di associare la dea proprio ad Adamo, il primo uomo (cfr. Gen 2,7), ma una correlazione tra i due termini rimane dubbia; v. DDD² 787; ASPESI 1996: 33-4 e n. 5. In ogni caso, in Sal 82,7 la presenza del verbo מות e di un dubbio riferimento ad una dimensione oltretombale (מוסדי ארצ; per il termine ארצ nella sua accezione di “oltretomba”, condivisa con l’ug. *arṣ* e l’acc. *erṣetu* v. RAHMOUNI 2008: 163 n. 10) non sono sufficienti in alcun modo a sostenere una lettura אדם - ’Adamma.

caduta degli אלהים pronunciata da YHWH o El (vv. 6-7) si presta a diverse possibilità di lettura quando la si relaziona al contesto del salmo. Queste difficoltà sono in parte dovute all'assenza di una risoluzione di questa proclamazione: i suoi esiti sono infatti lasciati in sospeso, dato che il successivo v. 8 sposta immediatamente l'attenzione sul nuovo ruolo di comando assunto da YHWH e nulla si dice dell'effettiva sorte degli אלהים.²⁷⁵

Una prima opzione, poco percorsa, è quella di considerare il v. 7 come una vera e propria sentenza capitale *ipso facto* operativa, ovvero: la morte degli אלהים avviene istantaneamente.²⁷⁶ In alternativa, le parole di condanna non riguarderebbero tanto una contingenza immediata, ma indicherebbero al contrario la condizione di mortalità. Gli אלהים sono dunque condannati ad una morte eventuale e futura: essi divengono mortali “come uomini”, perdendo la loro natura ed il loro *status* divino; questa è l'ipotesi più comunemente accolta.²⁷⁷ A queste interpretazioni verrà opposta in questa sede una terza

²⁷⁵ Cfr. MACHINIST 2011: 230 a proposito di Sal 82,7: «it is a *sentence* of loss; we do not actually witness its *execution*» (cors. or.).

²⁷⁶ Così p.e. COHEN 1945: 271; ACKERMAN 1966: 398; a supporto di questa idea, questi menziona anche una serie di passi in cui il parallelo verbo נפל è utilizzato per indicare una morte violenta e rovinosa (Es 19,21; 33,28; Gs 8,25; Gdc 8,10; 12,6; 20,44.46; 1Sam 4,10; 31,8; 2Sam 1,19.25.27; 3,38; 11,7; 21,9; 1Re 22,20; Is 14,12; Ger 20,4); cfr. TATE 1990: 338. A questo proposito, vale la pena menzionare anche un tentativo di emendazione di כְּאֶחָד (Sal 82,7), che può essere fatto risalire fino ad EWALD 1881: 142-3; cfr. PEROWNE 1882: 107-8. Attribuendo all'espressione כְּאֶחָד il significato di “come un principe *qualunque*” (cfr. Gdc 16,7.11; 2Sam 9,11; 1Re 19,2) Ewald preferiva leggere כְּאֶחָד e tradurre «and at once, ye princes, fall». Questa lettura supporterebbe indirettamente anche l'idea di una condanna degli אלהים operativa nell'immediato. Se anche si volesse accogliere tale emendazione – che non trova alcun tipo di supporto nei mss. – è tuttavia da sottolineare il fatto che, negli esempi paralleli dell'uso di כְּאֶחָד addotti da Ewald (Is 65,25a; Esd 2,64; 3,9; 6,20; Qo 11,6, a cui si può aggiungere Ne 7,66), l'espressione non indica tanto la subitanità di un'azione, quanto piuttosto il fatto che essa sia portata a compimento da più parti contemporaneamente, “come uno”; cfr. TATE 1990: 331.

²⁷⁷ V. p.e. DAHOOD 1968: 270: «The gods [...] have been stripped by God of their immortality»; TSEVAT 1969/70: 129: «the gods [...] will be deposed, will cease to be gods». Beaucamp, cit. in RAVASI 1986: 720: «Perdendo il privilegio dell'immortalità proprio alla natura divina, essi cadranno»; PARKER 1995: 540: «God's former assumption (“you are gods”) is contrasted with his present realization (of the gods' mortality)»; TATE 1990: 338: «The judgment on the gods in v 7 strips them of their divine status»; GARR 2003: 210: «God revokes their innate immortality. Having failed to maintain the justice and righteousness that constitute the basis of God's rule (89:15a) [...] God sentences his subordinates to death»; STRAWN 2014: 36: «The reversal of state [...] is doubled: from life to death *and* from god to mortal» (cors. or.); cfr. i commenti di MCCLELLAN 2022: 94-5 sulla “immortalità prototipica” degli dèi.

alternativa che mantiene il principio di un declassamento, ma è critica nei confronti dell'idea di uno *status* divino e del coinvolgimento di questo concetto nel discorso sulla condanna a morte degli אלהים.

È fondamentale sin da ora operare una chiara distinzione tra le prime due alternative e quest'ultima: la prima prevede un'eliminazione *tout court* degli אלהים, la loro rimozione dall'esistenza. Nel secondo caso essi non sono annientati, ma vengono invece obliterati nel loro ruolo, e spogliati degli attributi che li rendono אלהים. Queste due posizioni sono accomunate dalla concentrazione su un particolare parametro, quello dell'esistenza degli אלהים:²⁷⁸ dopo la sentenza essi cessano di esistere, in senso assoluto (essi non sono più) oppure perdendo le caratteristiche che li rendevano tali (essi non sono più אלהים). Al contrario, la terza alternativa non contempla la rimozione degli אלהים dall'orizzonte teologico del Sal 82, ma anzi li mantiene. Tuttavia, questo punto non costituisce neppure il fulcro centrale del componimento: l'attenzione non è concentrata sullo statuto degli אלהים, ma sul percorso di ascesa di YHWH, sul trasferimento e sulla concentrazione di poteri e funzioni sulla sua figura, e la deposizione degli אלהים rientra in questo quadro in maniera solamente contingente.

3.1. CONDANNE CAPITALI E CONGIURE

Per meglio mettere a fuoco e discutere l'argomento della morte degli אלהים, è utile considerare vari testi paralleli che nel tempo si sono voluti accostare al Sal 82 nel tentativo di fare luce sul difficile v. 7. Tra questi figurano i due episodi di “ribellione cosmica” in Is 14,4b-21 e Ez 28,1-19 (§3.1.1), l'invettiva di Yašsubu contro il padre Kirta nel poema ugaritico conosciuto con il titolo *Epoepa di Kirta* (KTU 1.16 VI 39-54; §3.1.2), due lettere

²⁷⁸ Esempari in questo senso le parole di MACHINIST 2011: 220, che definisce quella degli אלהים una «existential transformation».

provenienti dall'archivio della città di Mari (A.1968 e A.1121 + A.2731, XVIII sec. a.e.v.; §3.1.3), e infine la celebre sentenza di morte legata al frutto della conoscenza nel giardino di Eden (Gen 2,17; §3.2).

3.1.1. MORTE PER RIBELLIONE (*Isaia* 14,4b-21; *Ezechiele* 28,1-19)

Due brani sono spesso stati accostati all'episodio della morte degli אלהים:²⁷⁹ il *mashal* ("allegoria", "parabola") incluso in Is 14,4b-21²⁸⁰ e l'unità composta dai due oracoli giustapposti in Ez 28,1-10.11-19.²⁸¹ Il primo brano riferisce della caduta di un re di Babilonia, ed è da leggersi come una parodia satirica di un compianto funebre per un sovrano caduto. Il secondo invece è suddiviso in un oracolo di giudizio (Ez 28,1-10) pronunciato nei confronti del re di Tiro Ethbaal III (591/0-573/2) e un lamento funebre sullo stesso sovrano (vv. 11-19). Entrambi sono fittissimi di reminiscenze ed allusioni al mitema della cosiddetta "ribellione cosmica", del quale si trova traccia anche nei testi ugaritici,²⁸² e presentano svariati punti di contatto e motivi in comune con la vicenda descritta nel Sal 82.

In Is 14,13 il sovrano di Babilonia – chiamato הליל בן-שחר, lo Splendente, figlio dell'Aurora (v. 12)²⁸³ – medita nel suo cuore di salire sul "monte dell'assemblea, sulle

²⁷⁹ V. soprattutto MORGENSTERN 1939: 108-18; MULLEN 1980: 238-44, che fanno di questi riferimenti mitologici il vero fulcro del Sal 82; cfr. TSEVAT 1969/70: 130-1; PARKER 1995: 541 n. 30. Per i paralleli che a volte si sono voluti intravedere tra il Sal 82 e KTU 1.23 v. *supra*, 92 n. 267.

²⁸⁰ V. OSWALT 1986: 310-25; WILDBERGER 1997: 40-77; KAISER 2002: 47-66; MELLO 2012: 128-33.

²⁸¹ V. EICHRODT 1970: 388-95; ALLEN 1990: 89-100; GREENBERG 1997: 572-8; BLOCK 1998: 87-121.

²⁸² V. PAGE 1996 per uno studio trasversale su questo motivo tra la lett. ugaritica e biblica. Per una dettagliata analisi dei motivi mitologici che si intravedono dietro questi brani specifici v. PAGE 1996: 120-58; DAY 2002: 166-84; cfr. WYATT 1986: 424-31, che si concentra maggiormente sui punti di raccordo di questi brani con l'ideologia regale ugaritica.

²⁸³ La letteratura su questa figura e sui possibili referenti mitologici da cui è stata informata è vastissima; i tre retroterra proposti con più frequenza per il brano sono il mito greco di Fetonte, l'episodio contenuto nel *Ciclo di Ba'al* ad Ugarit che narra le insidie del dio 'Athtaru nei confronti del trono di Ba'lu (KTU 1.6 I; cfr. UBC 1: 248; 2: 682-3) e la discesa della dea Ištar negli Inferi (COS 1.108; FOSTER 2005³: 498-505; per un'edizione critica del testo v. LAPINKIVI 2010). Per una recente rassegna di questo materiale e delle varie

vette²⁸⁴ dello Šaphon” (בְּהַר־מוֹעֵד בִּירְכָתַי צָפוֹן) (v. 13),²⁸⁵ e vuole elevarsi “al di sopra delle stelle di אל” (מִמַּעַל לְכוֹכְבֵי־אֵל) (v. 13), forse un altro riferimento a questa stessa assemblea.²⁸⁶ Il “monte sacro di אלהים” (בְּהַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים) (Ez 28,14b) ed il “monte di אלהים” (מִהַר אֱלֹהִים) (v. 16c) designano la stessa montagna di Is 14,13, poiché contengono un richiamo all’immagine del monte Sion come monte sacro di YHWH (הַר־קֹדֶשׁוֹ) (v. Sal 48,2), identificato con le vette dello Šafon (הַר־צִיּוֹן יִרְכָתַי צָפוֹן) (Sal 48,3) in un meccanismo di appropriazione della tradizione che legava lo Šafon a Ba‘al.²⁸⁷ In entrambi i brani si ritrova dunque un richiamo all’assemblea divina, a cui viene fatto riferimento tramite la menzione del monte su cui essa si radunava. Si tratta tuttavia solamente di velate allusioni: al contrario di quanto accade in Sal 82, l’assemblea degli dèi non costituisce in questi brani lo sfondo imprescindibile della vicenda.

Is 14,4b-21 ed Ez 28,1-19 riportano due episodi di tracotanza da parte dei sovrani; in entrambi i casi essi assumono la forma di un arrogante equipararsi alla divinità, anche se in modalità differenti: il re di Babilonia בן־שַׁחַר־הַלֵּל vuole rendersi uguale a עליון (אֲדַמָּה לְעֵלְיוֹן) (Is 14,14); il re di Tiro dichiara di essere un dio (אֵל אָנִי, v. 2; אֱלֹהִים אָנִי, v. 9),²⁸⁸ di sedere su un trono divino in mezzo ai mari (מוֹשֵׁב אֱלֹהִים יֹשְׁבֵתַי בְּלֶב יַמִּים) (v. 2), ed è accusato da YHWH di aver reso il suo cuore “come quello di un dio” (תִּתְּךָ אֶת־לִבְבְּךָ) (

ipotesi v. QUICK 2018, la quale propone a sua volta una nuova interpretazione, intravedendo in Is 14,12-15 un riflesso della concezione di una solarità ctonia ad Ugarit, associata al culto della dea Šapšu (v. KTU 1.6 VI 45-48; 1.100 30-1; 1.161 18-26); cfr. *supra*, 92 n. 267.

²⁸⁴ Sulla resa di ירכתי come “vette” e non “profondità”/“recessi” v. DAY 2002: 167; cfr. WILDBERGER 1997: 66.

²⁸⁵ הר־מועד richiama l’ugaritico *phr m’d* (KTU 1.2 I 14.20.31). Šafon è il monte collocato nell’estremo nord, sul quale si trova il trono di Ba‘lu (KTU 1.5 I 11; 1.6 I 57-59). עליון e le “altezze delle nubi” di Is 14,14 richiamano nuovamente Ba‘lu ed il suo epiteto *rkb ‘rpt* (KTU 1.2 IV 8.29; 1.3 III 38; IV 4.6; 1.4 III 11.18; V 60; 1.5 II 7; 1.10 I 7; 1.92.40); v. CLIFFORD 1972: 62-6; DAY 2002: 170. Un collegamento di questo monte con ‘Ilu sembra potersi escludere; v. ROBERTS 1973: 333-6.

²⁸⁶ Cfr. *phr kbkm* (KTU 1.10 I 4); v. DDD² 795.798; SMITH 2001: 61-2; CHO 2007: 233.

²⁸⁷ V. OLLENBURGER 1987: 45.

²⁸⁸ Per una sintesi degli argomenti in favore della resa di אל in Ez 28,2 come genericamente “dio” piuttosto che con il nome proprio El v. BLOCK 1998: 94-5.

כָּלֵב אֱלֹהִים, v. 6). Is 14,4b-21 racconta di una ribellione diretta nei confronti di un'autorità superiore, che il re di Babilonia tenta di rovesciare salendo sul monte e prendendone il posto; il re di Tiro al contrario si trova già sul monte (Ez 28,14b.16c; cfr. v. 13) e viene scacciato da esso quando avanza pretese di divinità a causa del suo cuore inorgogliatosi per le ricchezze accumulate (vv. 4-5.16ab).²⁸⁹ In ogni caso, a entrambi questi tentativi di ribellione corrispondono altrettanti rovinosi fallimenti e le conseguenti sentenze, descritte con una serie di immagini che restituiscono ottime analogie con la caduta (*נפל) e la morte (*מות) degli אלהים in Sal 82,7: il re di Babilonia viene precipitato nello Sheol (vv. 11.15) dopo essere caduto dal cielo (נִפְלְתָ מִשָּׁמַיִם, v. 12); le immagini ricorrenti nelle condanne indirizzate al re di Tiro in Ez 28,1-19 riguardano la morte (*מות, v.8; *אבד, v. 16), l'uccisione (*הרג, v. 9) e la profanazione (*חלל, vv. 7.8.9.16).²⁹⁰ Inoltre, nel brano di *Ezechiele* alle sentenze nei confronti del re sono accostati anche richiami alla sua condizione umana: “ma tu sei un uomo, e non un dio” (וְאַתָּה אָדָם וְלֹא־אֱלֹהִים, v. 2.9c). In tal modo, si ripresenta lo stesso nesso umanità-mortalità che sembra apparire anche in Sal 82,7a, in cui gli אלהים sono condannati a morire “come uomini”.

Un ultimo filo conduttore comune tra Is 14,4b-21, Ez 28,1-19 e Sal 82 è riscontrabile nel tema della giustizia. Come si è visto (§2.1.4), le accuse di YHWH nei confronti degli אלהים in Sal 82,2-4 trovano fondamento nella ormai conclamata incapacità di questi ultimi di far fronte al loro ufficio di governanti ed amministratori di giustizia. Questa stessa categoria ritorna nell'utilizzo di un certo lessico che si riferisce ai misfatti dei due re:²⁹¹ “Preparate il massacro dei suoi figli, a causa della colpa [בְּעֵוֹן] di loro padre” (Is 14,21ab);²⁹² in Ez 28,15c è la scoperta dell'ingiustizia del sovrano la causa

²⁸⁹ Cfr. DAY 2002: 177-8.

²⁹⁰ Cfr. ALLEN 1990: 94.

²⁹¹ Cfr. BOVATI 1994: 66.

²⁹² Leggendo אֲבִיָּהָם al sing. come riferentesi al re di Babilonia, con il supporto della LXX τοῦ πατρός σου e contro TM אֲבִיָּהָם; cfr. BHS. Sulle sfumature del termine עון nel Proto-Isaia v. TDOT 10: 555-6.

della sua caduta: “Eri perfetto nelle tue vie dal giorno in cui sei stato creato, finché non fu trovata in te *ingiustizia* [עֲוֹלָתָהּ]”.²⁹³

Tuttavia, a discapito delle affinità finora riscontrate, questi brani rivelano delle incolmabili differenze rispetto a Sal 82,6-7. Qui, infatti, ad essere condannati non sono dei singoli personaggi, ma un’intera categoria di esseri divini, la cui esistenza negli altri due testi rimane peraltro presupposta nei riferimenti all’assemblea.²⁹⁴ Inoltre, gli אלהים di Sal 82 non si macchiano né di un tentativo di usurpazione dell’autorità di עליון, né di orgogliose pretese di una condizione divina: anzi, la loro “ingiustizia” risiede precisamente nel fatto che essi si trovano già in una posizione di autorità e che sono già אלהים, ma nonostante ciò non sanno esercitare questa autorità e non assolvono propriamente le loro funzioni. In altri termini, non vi è nel Sal 82 alcuna sfumatura di “ribellione”; al contrario, quello che viene riportato è un episodio di malversazione, e le accuse mosse nei confronti degli אלהים non provengono da livelli superiori della gerarchia del potere, ma dallo stesso: è YHWH, uno di loro, a denunciarli nell’assemblea e a insistere per la loro rimozione prima di sostituirsi ad essi nel governo della terra.

3.1.2. MALATTIA REALE E ATTENTATO AL TRONO (KTU 1.16 VI 39-54)

Il quadro appena descritto trova un riscontro serrato in un altro testo, questa volta proveniente da Ugarit, KTU 1.16 VI 39-54. Si tratta di una sezione contenuta nel componimento narrativo noto come *Epoepa di Kirta* oppure *Leggenda di Keret*.²⁹⁵

²⁹³ Cfr. Sal 82,2 עָלָה. In questo frangente עֲוֹלָתָהּ non può riferirsi ad una qualità intrinseca del re, poiché è stato creato perfetto (תָּמִים), ma indica piuttosto l’atto ingiusto da lui commesso, che infatti viene esplicitato immediatamente dopo (Ez 18,16ab); cfr. TDOT 10: 527-8.

²⁹⁴ Cfr. DAY 2002: 177-8.

²⁹⁵ Per una introduzione all’opera e alla storia degli studi v. MARGALIT 1999; BELNAP 2008: 129-31; per un’edizione del testo, con traduzione, v. PARKER 1997: 9-48; cfr. ANET 142-9; COS 1.102.

Nell'episodio narrato l'erede al trono Yašsubu,²⁹⁶ figlio primogenito del re Kirta, si presenta davanti al padre (39-41) e lo rimprovera aspramente per non aver saputo assolvere le sue mansioni, proprie di un sovrano. Renfroe ha proposto una ripartizione formale del discorso di Yašsubu articolata in tre parti:²⁹⁷

a. 41-42 Yašsubu apostrofa il padre e lo richiama all'ascolto:

41 *šm ' m ' .lkrt*

Ascolta, nobile Kirta

42 *t ' .išt m ' .w tqg .udn*

Presta attenzione e porgi l'orecchio

b. 43-52 Yašsubu accusa il padre:

43 *kğz .ğzm .tdbr*

Quando dei razziatori fanno razzia,
tu parli;

45 *bğlt .ydk .ltdn*

che la tua mano divenisse lassa.
Non giudichi

47 *tp̄t qsr .npš .ltdy*

la causa di colui che è stremato;
non espelli

44 *wğrm .ttwy .šqlt*

o [quando] degli invasori
[invadono], tu sei inattivo.²⁹⁸

Hai lasciato

46 *dn .almnt ltp̄t*

la causa della vedova; non giudichi

48 *qšm*.²⁹⁹ *' l .dl .lpnk*

l'oppressore del povero; davanti a te

²⁹⁶ Il nome del principe, *yšb*, è probabilmente un *nomen loquens*, dal momento che è probabilmente basato sulla radice sem.-occ. **nšb* "stare ritto, prendere posto", la stessa anche nell'Ebr. di Sal 82,1b (נָשָׁב); v. SANDERS 2009: 190-1 n. 71 e cfr. §2.2.1.2.

²⁹⁷ V. RENFROE 1990: 280-1.

²⁹⁸ I vv. 43-44 sono difficili. Si segue qui l'interpretazione di RENFROE 1990: 282-4; cfr. KNOPPERS 1994: 580 n. 62.

²⁹⁹ Si legge qui *qšm* in luogo di *tšm* (cfr. PARKER 1997: 41; 48 n. 171) secondo il suggerimento di RENFROE 1990: 280.

49 *ltšlh̄m.ytm.b ‘d*

non nutri l’orfano; dietro

51 *aḥt. ‘rš.mdw.anšt*

ti sei abbandonato

50 *kslk.almnt.km*

di te la vedova. Piuttosto,

52 *‘rš.zbln.[...]*

sul letto di malattia.³⁰⁰

c. 52-54 Yašsubu intima al padre di abdicare dal trono:

52 [...] *rd.lmlk*

Abdica al trono:

54 *an [...]*

sul trono

53 *amlk ldrktk.atb*

io sarò re; alla tua autorità:

io siederò

Il brano si conclude (54-58) con la risposta del re Kirta, che maledice suo figlio invocando i nomi di Ḥoron ed ’Athtart Nome-di-Ba’lu perché gli fracassino il cranio.³⁰¹

Gli episodi presentati in Sal 82 e KTU VI I 41-54 sono agilmente accostabili nel loro svolgimento: in entrambi il protagonista pronuncia un discorso che mette in discussione le capacità dell’interlocutore di adempiere ad un ufficio; anche i contenuti delle accuse sono molto simili, e riguardano nello specifico i compiti che tradizionalmente dovrebbero essere assolti da un regnante in carica, e anzi sono prerequisiti per la legittimità stessa della carica: le funzioni giudiziarie e le politiche di *welfare* nei confronti delle categorie più esposte ai rischi di ingiustizia sociale: orfani, vedove e poveri.³⁰² In

³⁰⁰ La traduzione segue RENFROE 1990, cfr. le rese leggermente differenti in KNOPPERS 1994: 580; PARKER 1997: 41-2.

³⁰¹ Su questa formula (da ricostruire con tutta probabilità anche nella maledizione scagliata da Ba’lu contro il rivale Yammu in KTU 1.2 I 7-9), v. UBC 1: 277-80; WYATT 2007a: 155-66, secondo il quale essa implica un tentativo di auto-discolpa da parte di chi la pronuncia (157-8); cfr. GARBINI 2011: 62 n. 1.

³⁰² Su questa nozione del re come primo e principale garante della giustizia sociale, comune a tutto il mondo vicinorientale, v. WEINFELD 1995: 45-56; NISSINEN 2019: 176-185. Per l’ambito ugaritico cfr. le attività di Dan’el nel *Poema di Aqhat* nel linguaggio stilizzato di KTU 1.17 V 7-8; v. MARGALIT 1989: 292-3; 1999:

entrambi i casi l'esito auspicato di questa accusa è la rimozione dell'autorità in carica e la sua sostituzione da parte di chi ha mosso l'accusa, ma è a questo punto che i due testi sembrano divergere: YHWH ottiene di poter governare la terra sostituendosi agli אלהים (v. 8), mentre il re in carica Kirta riesce – almeno apparentemente – a mantenere la sua posizione.³⁰³

In una prima fase degli studi, i paralleli tra *l'Epopea di Kirta* e il Sal 82 si sono concentrati su un aspetto differente, ovvero il tema della malattia mortale del re semi-divino Kirta, “figlio di 'Ilu” (*bn 'il*, KTU 1.16 I 20-21; cfr. I 10; II 48-49) e dello spesso menzionato rapporto tra le categorie concettuali di “morte” e “divinità”: *u'ilm tmtn* “muoiono forse gli dèi?”, 1.16 I 22-23 (cfr. I 14-15; 17-18; II 40-44).³⁰⁴ Le analisi di Parker in merito³⁰⁵ hanno sollevato alcune rilevanti questioni che hanno determinato un mutamento di prospettiva. In primo luogo, è necessario tenere in considerazione che nell'economia complessiva del poema l'episodio del discorso di Yašsubu in KTU 1.16 VI 41-54 possiede un alto grado di autonomia narrativa.³⁰⁶ Yašsubu agisce qui come personaggio per la prima volta nella narrazione, dopo la risoluzione di un ampio arco narrativo conclusosi con la guarigione di Kirta e la sua reinstallazione sul trono (VI 21-

232; WYATT 2002²: 267 n. 73. Per il lessico condiviso tra Sal 82 e KTU 1.16 VI 41-54 (לָלוּ / יָתוּם – *dl / ytm*) v. *supra*, 48.

³⁰³ Il testo si interrompe dopo KTU 1.16 VI 58; secondo PARKER 1995: 545 n. 43 gli sviluppi dell'iniziativa di Yašsubu sarebbero stati raccontati in una perduta sezione successiva del poema; cfr. MARGALIT 1999: 216.

³⁰⁴ Il primo approccio in tal senso si deve ad una rapida annotazione di VIROLLEAUD 1941: 109, ed è stato esplorato più estesamente da O'CALLAGHAN 1953. Più recentemente v. CHO 2007: 128-9; TROTTER 2012: 235. HOFTIJZER 1999/2000: 97-99 ha proposto una lettura alternativa delle parole *ap ab kmtm tmtn* (“Come puoi tu, padre, morire come i mortali?” KTU 1.16 I 17-18; II 40; cfr. I 3), ricorrenti nei lamenti pronunciati sul malato re Kirta. Partendo da un'interpretazione di *mtm* non come un plur. del sost. *mt* – le cui rese con “uomo” o “mortale” non sono peraltro del tutto prive di problemi – ma come una forma di inf. ass. G <**mt* “morire” con *mem* enclitica, Hoftijzer intende l'intera frase come un'espressione di sconcerto o incredulità più generica: «[...] ah, father, how can you die / will you really die?» (104).

³⁰⁵ V. PARKER 1989: 197-203; 1995: 544-7.

³⁰⁶ Ciò vale sia nel caso in cui si accolga, sia se si rigetta la problematica ipotesi di Parker che prevede l'esistenza di tre storie autonome solo successivamente congiunte in una fase redazionale a formare un unico poema; v. MARGALIT 1999: 214-8.

24).³⁰⁷ In VI 50-52 la menzione della malattia di Kirta contribuisce dunque ad incastonare l'episodio di Yašsubu nella più ampia progressione degli eventi; tuttavia, il tessuto tematico intrecciato intorno alle idee di malattia, morte e *status* divino che si rileva negli episodi iniziali del poema³⁰⁸ non sembra più operativo nel finale, o perlomeno non ne costituisce il nerbo portante, tanto che – per l'appunto – Kirta risulta già definitivamente guarito. Nelle parole di Yašsubu la malattia è invocata come fattore debilitante che ha determinato le mancanze del padre,³⁰⁹ ma non è in se stessa la causa diretta in virtù della quale Yašsubu avanza le accuse nei suoi confronti. Nel Sal 82 la situazione è speculare, nel senso che la morte degli אלהים non è la ragione della loro inettitudine a regnare, ma una sua conseguenza.³¹⁰

³⁰⁷ MARGALIT 1999: 216-7 ha suggerito che nella scena di riunione divina riportata in KTU 1.15 IV-VI, in cui viene prefigurato il regno di Yašsubu successivamente alla morte di Kirta (KTU 1.15 VI 21-22: *wymlk // yšb* 'In "Yašsubu regnerà su di noi" oppure "Regni Yašsubu su di noi"), si celassero secondi fini di natura politica, volti a confermare ed assicurare la priorità di Yašsubu nella successione al trono; l'affrettato tentativo di quest'ultimo di spodestare il padre si spiegherebbe dunque col fatto che la guarigione miracolosa del re aveva fatto sfumare le sue mire di governo. In tal modo, l'ultima sequenza narrativa risulterebbe più organicamente inserita nell'architettura complessiva del poema; tuttavia, due obiezioni possono essere mosse nei confronti di questa lettura. In primo luogo, il contesto in cui le parole riferite a Yašsubu vengono pronunciate non è quello di un «baronial council» (MARGALIT 1999: 216-7), ma quello di un lamento per il re morente pronunciato durante un banchetto rituale (così suggerisce l'uso del termine *dbḥ* in KTU 1.15 IV 28; v. DULAT³ 259-60; cfr. PARKER 1997: 45 n. 88) indetto dallo stesso Kirta, la cui natura non è del tutto chiara a causa dello stato lacunoso del testo, ma che potrebbe avere lo scopo di riconquistare al sovrano le simpatie della dea 'Athiratu dopo l'infrazione di un voto in suo onore lasciato inadempito (KTU 1.15 III 25-30; cfr. PERI 2004: 43 n. 3; CRANZ 2021: 10 n. 31). In secondo luogo, per quanto lo scenario del convito nell'*Epoëa di Kirta* assolve spesso la funzione di uno spazio simbolico nel quale possono essere negoziati mutamenti nelle strutture sociali sia in ambito familiare, sia politico (v. BELNAP 2008: 131-50), in questo caso specifico, dato lo stato del testo, la lettura di Margalit non è sostanziata da prove effettive; inoltre, la natura fortemente stereotipica della scena – segnalata non solo dai paralleli strutturali ravvisabili nelle lett. biblica (v. p.e. Pr 9,2-5; cfr. Is 22,13; Am 6,4-6) e vicinorientale (v. LICHTENSTEIN 1968; cfr. PERI 2004: 44 n. 1), ma anche dall'uso di immagini standardizzate, come la metafora del tramonto per indicare la morte (KTU 1.15 V 18-20; cfr. Sal 90,6; Gb 4,2; cfr. PARKER 1997: 46 n. 96; PERI 2004: 44 n. 2) – e il suo accostamento con il *tòpos* letterario della lamentazione sembrerebbero pronunciarsi a sfavore di un ruolo centrale di questa sequenza nell'economia della trama.

³⁰⁸ V. recentemente CRANZ 2021: 9-11.

³⁰⁹ Cfr. RENFROE 1990: 281.

³¹⁰ Cfr. O'CALLAGHAN 1953: 313; KNOPPERS 1994: 580 n. 61.

Ciò che rimane costante tra i due testi è il fatto che l'uso di un immaginario afferente al linguaggio della malattia e della morte non implica una riflessione su tali temi, ma è utile a rappresentare la condizione di incapacità di soddisfare i requisiti fondamentali per ricoprire una carica ed esercitare una funzione giudiziale e governativa. Il fulcro contenutistico intorno al quale sono impostati questi due brani è dunque di stampo eminentemente politico, e riguarda il nesso autorità-justizia; rispetto a questo tema le immagini della morte e della malattia mortale non hanno che un ruolo sussidiario, utile a descrivere la condizione in cui ogni possibilità di esercizio del potere è annichilita.³¹¹ Una fitta rete di affinità tra Sal 82 e KTU 1.16 VI 39-54 ed altri tre testi (un brano biblico – 2Sam 15,1-6 – e due lettere provenienti dalla città di Mari – A.1968; A.1121+A.2731) attesta l'esistenza di un vero e proprio motivo retorico-letterario incentrato sull'ideale del regnante giusto, e può avvalorare ulteriormente quest'ultima considerazione.

3.1.3. IL REGNANTE GIUSTO (2Sam 15,1-6; A.1968; A.1121+A.2731)

Parker ha rilevato una significativa ricorrenza di temi non solo tra il Sal 82 e l'invettiva di Yašsubu (KTU 1.16 VI 39-54), ma anche con la narrazione della congiura di Assalonne contro Davide in 2Sam 15,1-6.³¹² In questo episodio Assalonne, meditando

³¹¹ Nelle conclusioni del suo recente studio sulle "malattie reali" in DtrG e nei libri delle *Cronache*, CRANZ 2021: 187 osserva che nelle molte narrazioni in cui è presente il motivo della malattia del sovrano, generalmente esso è utilizzato come cornice «to reflect on social issues relating to the role of kingship in Israel's and Judah's monarchic past by providing an announcement of and an explanation for the eventual destruction of these nations». Anche nella BE più in generale la malattia del re costituisce dunque uno spunto per commenti di stampo sociopolitico, non per riflessioni con implicazioni antropologiche.

³¹² PARKER 1989: 199-200; 1995: 545-6. Da un punto di vista redazionale, nell'economia dei libri dei Profeti minori il brano contenuto in 2Sam 15,1-6 è comunemente considerato come una sezione di una fonte antecedente, estranea a DtrG; per HUTTON 2009: 203-11.366 2Sam 15,1-6.13 è parte di un antico resoconto della battaglia tra Davide e Assalonne nella foresta di Efraim circolante già in epoca monarchica (2 Sam [13,1-29.34a.37aβ.38b-39; 14,33aβγb; 15,1-6.13]; 18,1-2a.4b.6-9.15b-18). KNAPP 2015: 169.214 tratta 2Sam 15,1-20,22 come una composizione unitaria, «though with some hesitation», ricca di materiali antichi relativi all'ascesa e al regno di Davide.

di rovesciare il governo del padre, cerca di sobillare il malcontento del popolo per sostituirsi a lui sul trono, facendo leva sulle carenze del regime di Davide in termini di amministrazione della giustizia (vv. 2-3); in aggiunta, Assalonne dipingeva se stesso come il sovrano ideale agli occhi degli israeliti, allo scopo di ingraziarsi le preferenze del popolo (vv. 4-6).³¹³ L'ipotesi di Parker prevede l'esistenza di un vero e proprio *tòpos* letterario condiviso dai tre brani e incentrato sull'ideale del "re giusto",³¹⁴ secondo il quale il pretendente al trono attenta al potere del regnante in carica, ma affinché il suo tentativo di sedizione abbia successo è necessario che le accuse mosse contro l'autorità siano radicate nella constatazione che gli incarichi ufficiali siano stati trascurati o che si sia verificato un abuso di tale autorità.³¹⁵

Recentemente, Sanders ha ripreso le osservazioni di Parker sugli aspetti condivisi da Sal 82, KTU 1.16 VI 39-54 e 2Sam 15,1-6, ampliandole e al contempo modificandole sostanzialmente.³¹⁶ Sommando al confronto due ulteriori testi (A.1968; A.1121+A.2731, entrambi provenienti dagli archivi di Mari e risalenti alla prima metà del II mill. a.e.v.),³¹⁷

³¹³ Cfr. WHITELAM 1979: 137-8. L'incipit dell'episodio al v. 1 ritrae già Assalonne in una veste simil-regale, riferendo che si era procurato carri, cavalli e cinquanta uomini רָצִים, "che correvano" davanti a lui. Tutti questi elementi sono appannaggio del sovrano secondo il diritto del re pronunciato da Samuele (1Sam 8,11-12); cfr. BALZARETTI 2020: 474-5. Nell'interpretazione alternativa del passo di 2Sam 15,2-4 proposta da WAGNER 2013, Assalonne non mira a proporsi come un valido sostituto del re, ma piuttosto ad estendere l'autorità giudiziaria del sovrano in carica a casi fino a quel momento gestiti da circoscrizioni giuridiche locali; tuttavia, anch'egli riconosce (159-60) – sulla scorta di BARDTKE 1973: 6 – che l'episodio deve avere subito una reinterpretazione già in antico con l'aggiunta della nota redazionale in 2Sam 15,6b וַיִּגְבַּח אֶבְשָׁלוֹם "e Assalonne si accattivò il cuore degli israeliti", la quale ha stravolto una tradizione inizialmente favorevole ad Assalonne.

³¹⁴ V. PARKER 1989: 201; 1995: 546; cfr. WHITELAM 1979: 137-42.

³¹⁵ Cfr. le pertinenti osservazioni di KNOPPERS 1994: 581 su KTU 1.16 VI 41-54: «Yaššub's distinction between crown and king provides him with sufficient cause to oust his father. Hence, Yaššub's very rebellion against his father the king is conducted in the name of kingship».

³¹⁶ V. SANDERS 2019: 519-30; cfr. 2009: 53.190-1 n. 71; 2015: 65-6.

³¹⁷ Paralleli biblici per questi testi erano già stati evidenziati in precedenza, ma non con il Sal 82. P.e. ANBAR 1975: 517-8 ha confrontato A.1121 con Ger 22,1-5; MALAMAT 1980; 1998: 106-21 ha accostato A.1121 e A.2731 all'oracolo di Natan in 2Sam 7; SCHATZ 1995 ha confrontato l'epistolario profetico di Mari (incluso A.1121+A.2731) con Ger 36, concentrandosi in particolar modo sul principio della scrittura e della raccolta di una pluralità di oracoli, e sulle loro implicazioni per la ricezione di questi ultimi; cfr. NISSINEN 2019: 180.

Sanders ha mostrato come il motivo che vede strettamente associati il diritto ad esercitare l'autorità governativa e l'onere dell'amministrazione della giustizia costituisce una vera e propria strategia retorica profondamente e trasversalmente radicata nella concreta realtà sociopolitica dell'area culturale siro-palestinese. Dal momento che entrambi questi testi presentano notevoli punti di contatto col Sal 82 anche al di là di questo singolo aspetto, vale la pena occuparsene puntualmente. In entrambi i casi si tratta di missive inviate da un uomo di nome Nūr-Sîn, ufficiale del re di Mari Zimrī-Līm (1775-1761)³¹⁸ e suo rappresentante estero ad Alaḫtum,³¹⁹ possedimento amministrativo mariota all'interno del regno di Yamḥad.³²⁰ Insieme con altre comunicazioni,³²¹ le lettere riportano anche degli oracoli ricevuti da parte del dio della tempesta Adad (dIM).³²²

3.1.3.1. A.1968 = FM 7.38

³¹⁸ Sui tratti della personalità e le inclinazioni personali di Nūr-Sîn come emergono dalle fonti v. SASSON 2009: 194-5.

³¹⁹ Da identificare con grande probabilità con l'antica città di Alalah; v. DURAND 2002: 60-6; LAUINGER 2015: 114-5.

³²⁰ Le pubblicazioni di riferimento per A.1968 e A.1121+2731 sono rispettivamente FM 7.38 e 7.39 (DURAND 2002: 134-7; 137-40); cfr. NISSINEN 2019: 178. La giuntura dei fr. A.1121 e A.2731 si deve a LAFONT 1984. Per una trascrizione normalizzata dei testi con trad. inglese, corredata da un apparato e da bibliografia v. rispettivamente NISSINEN 2003: 17-21 (per A.1121+A.2731); 21-22 (per A.1968). Per la cronologia relativa dei due testi v. SASSON 1994: 314-5; TUGENDHAFT 2018: 59 n. 32, che argomentano per l'antiorità di A.1968 rispetto a A.1121+A.2731; anche in questa sede si seguirà quest'ordine; cfr. NISSINEN 2019: 182.

³²¹ Per una presentazione sintetica dell'intero contenuto dei testi ed una contestualizzazione degli oracoli v. NISSINEN 2019: 178-85.

³²² Il *terminus technicus* per indicare questo tipo di messaggio di provenienza divina è *têrtum*, utilizzato in FM 7.39 13.29 (*ina têtêrtim*); secondo NISSINEN 2003: 20 esso può assumere variamente l'aspetto di una comunicazione profetico-oracolare oppure essere il risultato di attività divinatorie (in particolare di estispicina); cfr. FLEMING 1993: 80-1; MERLO 2004: 326-7. Per STÖKL 2012: 64 e n. 133 il *têrtum* nel contesto mariota è legato esclusivamente a forme di divinazione tecnico-induttiva, e FM 7.39 13 costituisce un'eccezione. Cfr. AHw 1350-1; CAD T 357-67.

Nella prima lettera (A.1968 = FM 7.38) Nūr-Sîn riferisce di un oracolo proveniente da Adad di Aleppo, ricevuto da un sacerdote (*āpilum*)³²³ del dio di nome Abīya (FM 7.38 3). Inizialmente, il dio Adad ricorda eventi passati, e si arroga il merito di aver dapprima sostenuto Yaḥdum-Līm, padre di Zimrī-Līm, e di averlo posto sul trono di Mari consegnandogli “tutto il paese” (*mātam kalāša*, 5), ma di averlo in seguito rimpiazzato con il rivale assiro Šamši-Adad I (5-10). Il motivo di questo mutamento nel favore del dio risiede nel fatto che Yaḥdum-Līm lo aveva “abbandonato” (*yātam izibma*, 8).³²⁴ Dopo una lacuna, il discorso di Adad prosegue con la dichiarazione che il trono sottratto in precedenza a Yaḥdum-Līm è stato ricostituito e riassegnato nuovamente³²⁵ alla casa di Zimrī-Līm (1’ *lut[ē]rka ana k[ussēm bīt abīka]*,³²⁶ “[...] così che io possa

³²³ Il termine *āpilum*, sulle cui sfumature di significato si è ampiamente discusso, è attestato quasi esclusivamente nei testi di Mari (per una rassegna di altre fonti non mariote, incluse le importanti attestazioni in epoca medio-babilonese a Nuzi, v. STÖKL 2012: 43 n. 30) e designa in questo contesto un sacerdote con specifiche funzioni legate all’attività divinatoria. Alle prime traduzioni come “rispondente”, dipendenti da rese fedeli all’etimologia del termine (*āpilum* è un part. G < *apālu*, “rispondere”, cfr. p.e. LODS 1950: 107-8), sono subentrate più recentemente le idee che l’*āpilum* fosse lo “interprete” (così MERLO 2004: 331-2) o il “portavoce” (così STÖKL 2012: 42-3; cfr. NISSINEN 2003: 16) di una particolare divinità da cui riceveva messaggi. Si noti che il termine è spesso associato strettamente a un teonimo tramite nessi genitivali con *ša* (p.e. solo nei due testi qui trattati v. FM 7.38 3 *āpilum ša Addi bēl Ḥalab*; 7.39 31 *āpilum ša Addi bēl Kallassu*; 46.60 *āpilum ša Addi bēl Ḥalab*). L’unica eccezione individuata da MERLO 2004: 332 n. 26 proviene da un testo di Nuzi (HSS 13.152 16, 1400-1000 ca. a.e.v) che riporta il termine *āpilum* seguito non da un teonimo, bensì da un antropónimo. Per quest’ultimo anche Merlo opta dunque per la traduzione “portavoce”; cfr. CAD A/2 170. Per una panoramica esaustiva sul dibattito filologico v. STÖKL 2012: 38-43; sulla collocazione e sul ruolo dell’*āpilum* nella società mariota v. 43-50; cfr. MALAMAT 1980: 76-8; 1998: 113-6.

³²⁴ TUGENDHAFT 2018: 56 sottolinea come il verbo *ezēbum* può assumere le sfumature di “trascurare” o “abbandonare” (cfr. CAD E 416-26); esso ricorre in casi di abbandono divino di una città (cfr. 𐎠𐎢𐎣 in Ez 9,9) oppure di allontanamento da un protetto; v. FISHBANE 2003: 78-9 e nn. 35-6. Il riferimento è con tutta probabilità ad un episodio storico, ovvero la rottura, ad opera di Yaḥdum-Līm, di un’alleanza tra il regno di Yamḥad e quello di Mari in favore di un nuovo accordo di quest’ultimo con la città di Ešnunna. Adad dunque fa riferimento a questo frangente «as a way of warning Zimri-Lim to steer clear of any future peaceful relations with his eastern neighbor» (TUGENDHAFT 2018: 56; v. anche 61 n. 49).

³²⁵ Nella sfera divina, dinamiche di assegnazione o rimozione del potere sono attestate rispettivamente ad Ugarit in KTU 1.2 III 7-8, dove ’Ilu sembra decretare l’inizio del regno di Yammu (v. TUGENDHAFT 2018: 81) e in un testo proveniente dalla stessa Mari (ARM 26 196), in cui il dio Dagan sentenzia la fine del governo di Tišpak, un’altra divinità (su questo testo v. *infra*, 126-7 n. 377; cfr. SANDERS 2015: 65 e n. 19).

³²⁶ Il testo è piuttosto danneggiato in questo punto: *lu-t[e-e]r-ka a-na GIŠ-G[U-ZA É a-bi-ka]*. Tuttavia, la proposta di integrazione di Durand è plausibile se si cfr. FM 7.39 49-51: *um-ma-a-mi* ^dIM *be-el ha-la-ab*^{ki}

ristabilirti sul trono della casa di tuo padre”).³²⁷ A questo punto, Adad avanza una richiesta nei confronti di Zimrī-Līm (6’ [a]wātī ištēt šime, “Ascolta quest’unica parola”); considerato ciò che precede, questa “parola” sembra porre due condizioni necessarie, espresse in proposizioni introdotte da *inūma* (“quando”, 7’.12’), che devono essere seguite dal sovrano per esercitare il suo diritto a regnare con il beneplacito del dio. La seconda condizione (12’-17’) riguarda l’ambito bellico, e stabilisce che solamente nel caso in cui Adad si manifesti tramite un oracolo Zimrī-Līm possa uscire dalle porte della città per attaccare battaglia.³²⁸ La prima condizione (7’-11’) invece, di maggior interesse per questa trattazione, riguarda la legalità e l’amministrazione della giustizia:

7’ [...] *inūma mamman ša dānim* 8’ *išassik<kum> ummāmi* 9’ *h[ab]tāku izizma dīnšunu*
dīn 10’ *[iša]riš ap[ulšu]* 11’ *[an]nīttam ša ittīka e[rrišu]*

ú-[ul] a-na-ku-ú¹ / ša [...] / ¹a¹-na GIŠ-GU-ZA É a-bi-ka ú-te-er-ru-k[a] “Forse non sono io Adad, signore di Aleppo, che [...] ti ha ristabilito sul trono della casa di tuo padre?”.

³²⁷ Gli avvicendamenti storici che fanno da sfondo a questo oracolo si collocano nei primi decenni del XVIII sec. a.e.v., a partire dal prospero e lungo regno su Mari di Yaḥdum-Līm (1820-1796), al cui esilio e morte fecero seguito l’occupazione di Mari da parte del re assiro Šamši-Adad I (1808-1776 ca.) e l’interregno del re fantoccio (nonché figlio di Šamši-Adad I) Yasmah-Adad (1793-1775 ca.). Questo periodo di dominazione assira fu interrotto nel 1775 con l’ascesa al trono di Mari da parte di Zimrī-Līm (1775); su queste vicende v. LIVERANI 2011²: 321-7. Questa rivendicazione di merito per il successo di Zimrī-Līm da parte di Adad potrebbe stupire, considerato che non si tratta di un dio mariota, ma straniero. Tuttavia, altri esempi di questo tipo non mancano tra le lettere di Mari (oltre a FM 7.39, cfr. TUGENDHAFT 2018: 51 per altri esempi), e inoltre per questo caso si può rintracciare anche una spiegazione puntuale nelle relazioni politiche internazionali tra Mari e il regno di Yamḥad. Tra i due stati i rapporti erano sensibilmente migliorati con l’esilio politico ad Aleppo di Yaḥdum-Līm in seguito alla sua sconfitta da parte assira. Dopo la morte di quest’ultimo, Zimrī-Līm era stato aiutato nella sua riconquista di Mari dal re di Yamḥad Yarīm-Līm (1780-1764 ca.), che nel frattempo era diventato suo suocero, dopo il matrimonio di Zimrī-Līm con la figlia di quello, Shubti. Il successore e figlio di Yarīm-Līm, Hammurapi I (1764-1750 ca.) aveva poi ceduto il territorio di Alaḥtum a Zimrī-Līm (FM 7.36 3-19; cfr. SASSON 2009, sp. 195-6). È sulla base di questi avvenimenti che Yamḥad (e il dio di Aleppo Adad) possono avanzare pretese su Mari e rivendicarne la rinascita; v. MALAMAT 1980: 74-6; 1998: 111-4; NISSINEN 2019: 180; cfr. SHERWIN 2003: 154-5; SANDERS 2019: 527.

³²⁸ V. TUGENDHAFT 2018: 55.

7' quando qualcuno con una controversia legale 8' si appella a te dicendo: 9' "Mi è stato fatto un torto", prendi posizione in piedi e giudica il suo caso; 10' rispondigli in modo giusto.³²⁹ 11' Questo è ciò che desidero da te.³³⁰

Due osservazioni possono essere fatte in via preliminare. In primo luogo, il linguaggio utilizzato in questo passo condivide senza dubbio alcuni punti con 2Sam 15,1-5 e Sal 82. Centrale per carpirne il senso è il lessico, che pertiene ad un ambito giuridico-legale: coloro che si rivolgono a Zimrī-Līm non sono semplicemente persone in uno stato di difficoltà; piuttosto, esse devono risolvere nello specifico delle controversie legali (*ša dīnim*), determinate dal fatto che credono di avere subito un torto (*ḥabtāku < ḥabālum*).³³¹ Opportunamente dunque la modalità della petizione nei confronti del re è quella del "grido"/ "appello" (*išassikkum < šasūm*), a cui Zimrī-Līm deve rispondere rettamente, secondo giustizia (*išariš*).³³² Questa medesima situazione costituisce la premessa nel racconto della congiura di Assalonne (2Sam 15,1-6): ogni israelita che avesse una controversia (ריב) aperta si recava dal re Davide appellandosi a lui per ottenerne il giudizio (לְמַשְׁפָּט, v. 2).³³³ Assalonne, nel promuoversi come sostituto del re, si proponeva di rispondere a queste richieste facendo giustizia (וְהִצְדִּיקְתִּי, v. 4). Nel Sal 82 ad essere in

³²⁹ HEINTZ 2015: 110 vede in FM 7.38 9'b-10' un ulteriore esempio del carattere binario che caratterizza il lessico legato alla giustizia in ambito siro-palestinese e mesopotamico; v. p.e. le coppie divine *šdq mšr* ad Ugarit (KTU 1.123.14); Kittum - Mišarum nel *pantheon* babilonese, משפט - צדק e מישור - צדק nella BE (rispettivamente Is 9,6; 16,5; Ger 22,3 e Is 11,4; 45,19; Sal 9,9; 45,7b-8a) e la coppia ^d*Išar u* ^d*Mešar* nella stessa Mari (ARM 24 210.24-25; cfr. 263 5-6); cfr. ABD 5: 1065-6; DDD² 929-34; CARGILL 2019: 14-6.

³³⁰ Cfr. le trad. in DURAND 2002: 135 e NISSINEN 2003: 22.

³³¹ L'agg. verbale derivato dal medesimo verbo *ḥabālum* – *ḥablum* – è utilizzato nel più o meno contemporaneo *Codice di Hammurapi* per designare lo "oppresso", ovvero l'uomo che ha subito ingiustizia; v. CH XLVII 73; XLVIII 3 (cfr. I 39; XI 54; LXVII 60); cfr. AHw 305; CAD H 16-7; WEINFELD 1995: 48-51.

³³² L'avv. *išariš*, affine a *mēšaru* (v. PARDEE 1991: 1193) è spesso utilizzato negli archivi marioti con specifico riferimento all'attività regale; v. CAD I-J 223.

³³³ In 2Sam 15,2 l'appello al re non è descritto in termini vocali, ma viene detto solamente che chi aveva una controversia in sospeso "si recava" (לְבוֹא) dal re. Tuttavia, non mancano nella BE casi in cui l'appello alla giustizia regale si manifesta tramite grida; di norma il verbo utilizzato in questi casi è צעק; v. p.e. 1Re 20,29; 2Re 6,26; 8,3,5; cfr. צעק in 2Sam 19,29; v. BOYCE 1988: 27-40; BOVATI 1994: 314-328.

una condizione di bisogno sono le categorie socialmente e legalmente più marginalizzate: il povero (דל, vv. 3.4; רש, v. 3; אביון, v. 4), l'orfano (יתום, v. 3) e l'oppresso (עני, v. 3),³³⁴ che però non trovano un riscontro negli אלהים, i quali continuano a perorare la causa dell'ingiustizia (vv. 2.5). Inoltre, FM 7.38 9' presenta una sequenza di azioni simile a quelle descritte in Sal 82,1bc (נָצַב ... יִשְׁפֹּט), ovvero il posizionamento eretto che manifesta la presenza (*izizma*)³³⁵ del re prima del pronunciamento del giudizio (*dīnšunu dīn*).³³⁶ Significativamente, in Sal 82,1bc non sono gli אלהים, bensì YHWH a compiere questa sequenza di azioni associate al regnante giusto.

Anche nel caso di FM 7.38, dunque, una corretta amministrazione della giustizia si riconferma come requisito necessario all'esercizio dell'autorità regale e governativa. Tuttavia, il contesto di questo brano suggerisce anche che questo requisito può essere

³³⁴ Cfr. BREMER 2019: 344: «In their diversity [...] they are the ones to help: *in the form of legal assistance and rescue*» (cors. or.).

³³⁵ Questo imp. G < *izuzzum* condivide con il part. nif. נָצַב di Sal 82,1b sia la doppia sfumatura partecipativa di “essere presente” e quella spaziale di “stare in piedi, essere ritto” (cfr. AHw 408-9; HALOT 714-5), sia un valore ingressivo: “assumere una posizione (eretta)”; cfr. SANDERS 2019: 527-8. Sui diversi valori del verbo in Sal 82,1b cfr. SMITH 2010: 133-4 n. 4 e §2.2.1.2. I due verbi sono utilizzati in modalità simili: l'imp. *iziz(-ma)* è una forma G, contro il nif. di Sal 82,1b, ma a questo proposito si può fare un'osservazione: il verbo *izuzzum* gode generalmente di una considerazione particolare nelle moderne grammatiche di accadico a causa delle sue irregolarità morfologiche (cfr. p.e. GA³ 450-2), ma come ha estesamente argomentato HUEHNERGARD 2002 – riprendendo un'intuizione di Arno Poebel – le forme del verbo non sono aberranti <*nzz, ma piuttosto originarie forme N <*zwz con II rad. debole. Inoltre, è utile notare che anche altre forme di *izuzzum* sono attestate nello specifico per indicare la partecipazione ad un'assemblea: in SBGE XI 7 un incredulo Gilgamesh chiede ad Ut-napishtim perché questi, a differenza sua, abbia potuto presenziare in un'assemblea divina ed ottenere la vita eterna: *attā kīkī tazizma ina puḥur*(UKKIN) *ilī*(DINGIR^{meš}) *balāṭa taš'u* “Come, tu hai preso posto nell'assemblea degli dèi e hai trovato la vita?” (cfr. la trad. in GEORGE 2003: 703). Uno dei cosiddetti “Consigli di saggezza” babilonesi recita: *ina puḥri e ta'ūr uzuzza* “non affrettarti a prendere posto in un'assemblea”; v. LAMBERT 1996: 100: 31; ANET 426. Cfr. *ina šipāri izazzūma la šalmāte itammū*, Šurpu II 81 (v. REINER 1958: 15; BORGER 2000: 25) e CAD U 376.

³³⁶ Come si è visto, nel caso di Sal 82,1b il verbo יִשְׁפֹּט più che il verdetto di un giudice designa l'arringa di un accusatore, ma non mancano altri casi nella BE che presentano la sequenza posizionamento eretto-verdetto giudiziario, p.e. Sal 76,10; Gb 31,14 (e cfr. lo stesso Sal 82,8a): in questi casi però per l'atto di alzarsi è utilizzato il verbo קום. La posizione stante sembra legata più generalmente alla facoltà di intervenire parlando in un contesto giudiziario o assembleare più che ad una sentenza vera e propria; v. BOVATI 1994: 233 e cfr. KTU 1.4 III 12-14: *qm.ydd.wyqlšn // yqm.wywpṭn // btk p[h]r.bn. 'ilm* (“[Ba'lu] si è levato, è rimasto in piedi e mi ha umiliato // si è alzato in piedi e ha sputato su di me, // nel mezzo dell'assemblea degli dèi”).

richiesto al sovrano da parte di un'autorità ancora superiore;³³⁷ questo aspetto risulta particolarmente significativo per l'esegesi di Sal 82 se si prende in considerazione l'ipotesi di Frankel discussa sopra,³³⁸ che intende i vv. 6-8 come pronunciati dal dio El al vertice dell'assemblea divina. In questo scenario, anche in Sal 82,8a la richiesta di “sorgere” e “governare la terra” indirizzata a YHWH proverrebbe da un superiore, anche se in questo caso – a differenza di Adad e Zimrī-Līm – entrambi i personaggi coinvolti sono divini, non solo il superiore. La natura di questo rapporto gerarchico può essere ulteriormente illuminata dall'analisi del secondo testo proveniente da Mari.

3.1.3.2. A.1121+A.2731 = FM 7.39

La seconda lettera (A.1121+A.2731 = FM 7.39) è più lunga e suddivisa in diverse sezioni, ciascuna contenente un diverso comunicato di Nūr-Sîn da riportare all'attenzione di Zimrī-Līm; due in particolare risultano di grande interesse per il paragone con Sal 82. La prima tra esse (FM 7.39 13-28) riporta un messaggio oracolare (*têrtum*) proveniente da Adad, designato in questo caso con l'epiteto “signore di Kallassu”.³³⁹ L'impostazione di base dell'oracolo non differisce molto da quella descritta poco sopra per il messaggio riportato in FM 7.38. Adad dapprima ricorda i favori che ha elargito a Zimrī-Līm: come

³³⁷ Cfr. TUGENDHAFT 2018: 56, che espone l'efficacia della retorica di Adad e l'intento politico velato dietro di essa: «By presuming the right to command Zimri-Lim to pronounce judgments, Adad asserts that Yamhad holds ultimate sovereignty over Mari. [...] the very fact that his judgments have been subsumed within a larger judicial framework undercuts his independence as a king».

³³⁸ V. *supra*, 84-5.

³³⁹ Il teonimo è scritto anche in questo caso logograficamente: ^dIM. Su questo dio v. MALAMAT 2008, il quale lo definisce – riprendendo una terminologia coniata da Benno Landsberger – un *Augenblick Gott* (637), ovvero una divinità conosciuta soltanto in relazione ad un breve lasso di tempo, in questo caso il regno di Zimrī-Līm (1775-1761). Il toponimo Kallassu, attestato a Mari nelle due grafie *ka-al-la-su^{ki}* (FM 7.39 4.31) / *ka-al-la-as-si^{ki}* (FM 7.39 13.15 FM 7.40 4) designa probabilmente un insediamento minore nei pressi o nel territorio di Alah̄tum/Alalah̄; v. DURAND 2002: 60-1; MALAMAT 2008: 639-40 nn. 18-9; LAUINGER 2015: 185-6.

un padre, il dio lo ha accudito e cresciuto nel suo grembo (14-16),³⁴⁰ e lo ha poi ristabilito sul trono della casa di suo padre, a Mari, dandogli nuovamente una residenza (16-19).³⁴¹ Proprio questo aiuto viene poi addotto come motivazione dal dio per rivendicare le sue mire di controllo su Zimrī-Līm e le sue pretese sul regno mariota; è a questo punto che il testo presenta interessanti punti di convergenza con lo scenario dipinto da Sal 82:

19 [...] *inanna kīma ana kussê bīt abīšu* 20 *uterrûšu niḫlatam ina bītīšu eleqqe* 21 *šumma ul inaddin bēl kussēm* 22 *eperi u ālim anākūma ša addīnu* 23 *atabbal šumma lā kīamma* 24 *erištī inaddin kussām eli kussēm* 25 *bītam eli bītim eperi eli eperi* 26 *ālam eli ālim anaddinšum* 27 *u mātam ištu šītīša* 28 *ana erbīša anaddinšu*

19 [...] Ora, poiché sul trono della casa di suo padre 20 lo ho ristabilito, prenderò una proprietà nella sua casa. 21 Se non la consegnerà, il signore del trono, 22 della terra e della città forse non sono io? Ciò che ho dato, 23 posso confiscarlo. Se non è così³⁴² 24 e

³⁴⁰ Si tratta di un probabile riferimento alla lunga permanenza di Zimrī-Līm nel regno di Yamḥad prima della sua riconquista del trono di Mari (1775). La rivendicazione di Adad è sottolineata ulteriormente tramite l'impiego di una domanda retorica: *ul anākū Addu bēl Kallassu ša ina birit paḫallīya urabbūšuma* “Non sono io Adad, che lo ho allevato nel mio grembo [...]?”. Essa ricalca un'espressione usata dallo stesso Zimrī-Līm per definire se stesso; v. FM 7.17 (= M.7161) 9-10; cfr. TUGENDHAFT 2018: 53-4. L'immagine della paternità è implicata dall'uso del termine *paḫallu*, lett. “coscia”, v. DURAND 2002: 136-7; AHw 810; CAD P 20; cfr. MALAMAT 1980: 71; 1998: 109, che lo interpreta come un eufemismo per “testicoli”; cfr. ebr. ירך (DCH 4: 299; HALOT 439).

³⁴¹ Lo sfondo storico dell'episodio è il medesimo del testo precedente (FM 7.38); v. *supra*, 110 n. 327.

³⁴² Ovvero: se Zimrī-Līm consegnerà la suddetta proprietà. CAD T 16 traduce «if he does not deliver (the cattle)», immaginando che la restituzione faccia riferimento allo *zukurum* menzionato poco sopra, nella prima sezione della lettera (FM 7.39 3.6.8.10). Tuttavia, questa sezione iniziale, inclusa in FM 7.39 1-12, appare completamente scollegata rispetto a quelle successive sul piano dei contenuti; v. FLEMING 2000: 113-6. Il termine *zukurum*, qui nella sua unica attestazione all'infuori dei testi di Emar, è stato spesso tradotto come “(capi maschili di) bestiame”; tuttavia, l'evidenza proveniente da Emar che attesta l'esistenza di un rituale con questo stesso nome (COS 1.123; v. FLEMING 2000: 121-6 e più recentemente 2015; MICHEL 2013; THAMES JR. 2020; 2022) ha fatto propendere per intendere lo *zukurum* come un rituale di offerta anche in FM 7.39. Non si tratta con tutta probabilità di un costume mariota, ma proprio della tribù amorrea dei Banu-Yamina, sconfitta da Zimrī-Līm nei primi anni del suo regno: in FM 7.39 1-12 il capotribù beniaminita Alpan, in cambio della sua promessa di sottomissione al re di Mari, richiede a quest'ultimo di celebrare uno *zukurum* ad Adad; per discussioni e bibl. v. FLEMING 2000: 113-121; 2004: 235-6; DURAND 2000: 132-3; 2002: 135-6; NISSINEN 2003: 20; 2017: 270 n. 78; 2019: 178 n. 63.

soddisfa la mia richiesta, trono su trono, 25 casa su casa, terra su terra,³⁴³ 26 città su città
gli darò,³⁴⁴ 27 e il paese dal sorgere [del sole] 28 fino al tramonto gli darò.

Adad, che dispone di un' autorità superiore a quella di Zimrī-Līm – o se la arroga³⁴⁵ – ha il potere di concedergli a suo piacimento porzioni di territorio, oppure confiscare³⁴⁶ le stesse nel momento in cui non siano soddisfatti determinati requisiti da parte del re di Mari, il quale le amministra su concessione. In questo caso specifico, il requisito è l'incontro della richiesta fatta a Zimrī-Līm di consegnare al dio (cioè al regno di Yamḥad) una proprietà territoriale (*nihlatum*).³⁴⁷ Tale potere esercitato da Adad prevede dunque in linea teorica anche la possibilità di una redistribuzione delle concessioni. Una concezione di questo tipo sembra anche quella che soggiace a Dt 32,8-9 e al Sal 82, e può fare ulteriore luce sul comune retroterra dei due testi. Lo stesso dio El, che in un primo

³⁴³ Per il termine *eperum* nel senso di “terra, territorio” e non di “terra, suolo, terreno” v. LODS 1950: 106-7; LAFONT 1984: 12.

³⁴⁴ Su questa struttura sintattica (X su X, Y su Y, ecc. + verbo), presente trasversalmente nelle lingue sem.-occ., v. GREENFIELD 1966: 104-5; MALAMAT 1980: 72; 1998: 110. Il significato veicolato è quello di continue aggiunte rispetto a qualcosa di già presente in partenza.

³⁴⁵ Cfr. MALAMAT 1980: 75; 1998: 113; DURAND 2002: 2-3.

³⁴⁶ Il verbo utilizzato è *tabālum*, che a Mari è spesso associato ad appropriazioni (indebite) di campi e terreni; v. CAD T 16. Questa sfumatura è confermata dalla presenza del verbo *nazārum* (e non *našārum*, “fare la guardia”, *contra* MALAMAT 1980: 73; 1998: 111) poco sotto (FM 7.39 33), dove si specifica quale debba essere la proprietà da consegnare ad Adad. Questo verbo infatti designa qui nello specifico un reclamo o una rivendicazione territoriale; v. DURAND 1982: 47 n. 15; LAFONT 1984: 13; DURAND 1997: 440; 2002: 140; NISSINEN 2003: 21.

³⁴⁷ Più in basso nel testo (FM 7.39 32-33) verrà specificato che tale proprietà desiderata da Adad è il *maskanum* (o *maškanum*) di Alaḥtum, insediamento che di fatto il re di Yamḥad Hammurapi I aveva donato a Zimrī-Līm (FM 7.36 3-19; cfr. SASSON 2009, sp. 195-6). Sull'enigmatico termine *maškanum* v. le discussioni riassuntive in RICHTER 2002: 108-14 (sp. 110-1); NISSINEN 2003: 61. I significati più comunemente associati ad esso sono quello di “tenda-santuario, tabernacolo” (ebr. מִשְׁכָּן; cfr. MALAMAT 1980: 72-3; 1998: 110-1) o quello di “aia”, ma non è escluso che si possa trattare di un termine per designare un semplice “luogo (di residenza)” (cfr. LAFONT 1984: 13; DURAND 2002: 78). A questo proposito, vale la pena menzionare che in alcuni testi amministrativi contenuti nell'Archivio 2 di Shusharra (Tell Shemshara, nell'odierno Iraq nordorientale), in gran parte contemporaneo agli archivi marioti (v. EIDEM 1992: 16-21), il termine *maškanum* (qui indicato tramite la grafia logografica KI.UD = KISLAḤ) designa «granaries belonging to the palace (perhaps in association with threshing floors), which locally issued and received agricultural products» (EIDEM 1992: 31). Se anche nel caso di Alaḥtum si trattasse di un granaio di questo tipo piuttosto che di una semplice aia, ciò costituirebbe un'ulteriore ragione di dissidio nel cosiddetto “affare Alaḥtum” tra i regni di Mari e Yamḥad; cfr. SASSON 2009; LAUNGER 2015: 113-132.

momento aveva concesso le nazioni in eredità agli אלהים (Dt 32,8 v. §2.3) ha il potere di riprenderle a sé e di redistribuirle, concentrandole però stavolta su unico beneficiario, YHWH, il quale infatti “ottiene una proprietà territoriale in tutte le nazioni” (Sal 82,8b; v. § 2.1.5.2). La prossimità tra i tre testi è resa evidente inoltre dall’utilizzo di un lessico comune: anche in FM 7.39 20 l’uso del termine *niḫlatum* (*ni-iḫ-la-tam*)³⁴⁸ suggerisce infatti uno scenario di lottizzazione, spartizione ed assegnazione di un patrimonio territoriale, come quello implicato dalla rad. *נחל nell’orizzonte di Dt 32,8-9 e Sal 82.

La seconda sezione d’interesse (FM 7.39 46-61) è l’ultima riportata nella lettera di Nūr-Sîn prima della conclusione (62), e presenta analogie sia con FM 7.38 7’-11’, sia con FM 7.39 13-28. Sasson sostiene che l’oracolo contenuto in FM 7.39 46-61 non sia “autentico”, ma sia stato appositamente ideato da Nūr-Sîn tramite la composizione di una sorta di *collage* tra i due, «by drawing on sentiments the oracle from Addu of Kallassu [...] and those recalled from the prophecy of Addu of Ḥalab».³⁴⁹ Nūr-Sîn riferisce che un *āpilum* di Adad di Aleppo è venuto da lui in presenza di un certo Abu-ḫalim (46-47), probabilmente un individuo con funzioni di testimone,³⁵⁰ per riferire un ulteriore

³⁴⁸ La differente grafia con il determinativo di luogo *ni-iḫ-la-tim*^{ki} in FM 7.39 32 ha spinto DOSSIN 1966: 78 ad interpretare il termine come un toponimo (cfr. già DOSSIN in LODS 1950: 105-6), ma non si conosce una città con questo nome nei pressi di Alalakh. Inoltre, MALAMAT 1980: 71; 1998: 109 argomenta in modo convincente in favore di un errore scribale in FM 7.39 32 e di una traduzione del termine come “estate”, “hereditary property”, “patrimony”; cfr. NISSINEN 2003: 20.

³⁴⁹ SASSON 2009: 194; cfr. 1994: 316. Sulle possibili ragioni che possono aver spinto Nūr-Sîn a questo gesto v. *infra*, 117 n. 351.

³⁵⁰ L’inizio di FM 7.39 47 è in parte corrotto: [x-x-x]-ḫa-lim, ed ha ricevuto varie proposte di integrazione. DOSSIN in LODS 1950: 140 legge un compl. di moto a luogo, [*a-na a-bu*]-ḫa-lim, ed intende che l’*āpilum* si è recato “presso Abu-ḫalim”; questo significato è mantenuto nelle trad. di MALAMAT 1980: 70; 1998: 108 e SCHAT 1995: 82. LAFONT 1984: 10 ha integrato la lacuna con un compl. di compagnia: [*it-ti a-bu*]-ḫa-lim; questa lettura è seguita dalla maggioranza dei commentatori; v. p.e. SASSON 1994: 315; DURAND 2000: 132; NISSINEN 2003: 19.21, che commenta: «Since the *āpilum* is said to deliver his message in the presence of Abu-ḫalim, the latter, acting as a witness, probably came there along with him». Da ultimo, DURAND 2002: 139 ha proposto di ricostruire [IGI *a-bu*]-ḫa-lim sulla scorta di 7.39 61, dove è conservato IGI *a-[b]u-ḫa-lim* (*maḫar abu-ḫalim*, “in presenza di Abu-ḫalim”); l’espressione indica con tutta probabilità una funzione testimoniale (cfr. FM 7.34 3’; 36 19; 39 7.9). In ogni caso, si vuole indicare che il messaggio dell’*āpilum* è stato consegnato a Nūr-Sîn mentre Abu-ḫalim era presente. Questo personaggio sembra comparire anche in FM 7.28 105, un’altra lunga lettera di Nūr-Sîn indirizzata al re di Mari, sebbene dopo

messaggio del dio Adad destinato a Zimrī-Līm. In una premessa Adad ricorda la sua generosità e il suo aiuto nei confronti del re; essa è formulata analogamente a quella in FM 7.39 14-19: il dio ha accudito Zimrī-Līm nel suo grembo (49-50) e gli ha restituito Mari, ricostituendo il trono della casa di suo padre Yaḥdum-Līm (51). A questo punto viene introdotta una condizione al regno di Zimrī-Līm, che ricorda da molto vicino quella riportata in FM 7.38 7'-11', anche se in forma più breve:

53 *inūma ḥablum u ḥabi[ltum]*³⁵¹ 54 *išassikkum izizma di[n]šunu dīn* 55 *[a]nnīta ša ittīka
errišū*

53 quando un uomo o una donna che ha subito un torto 54 si appella a te, prendi posizione
in piedi e giudica il suo caso. 55 Questo è ciò che desidero da te.

Le parole di Adad proseguono immediatamente dopo dichiarando quale sarà la ricompensa di Zimrī-Līm se questi seguirà le indicazioni del dio attenendosi alla suddetta condizione. Questa volta è il brano incluso in FM 7.39 24-28 a essere ricalcato in forma più sintetica:

56 *annītam ša ašpurakkum teppešma* 57 *ana awātīya taqālma* 58 *mātam ištu š[īṭi]ša ana
erbīša* 59 *u māt[ka matt]am*³⁵² *anaddinakkum*

un'ampia lacuna che non permette di accertare le circostanze in cui viene menzionato; cfr. DURAND 2002: 109-10.

³⁵¹ In questo punto il testo si differenzia da FM 7.38 7'-11' per la menzione esplicita di una donna che ha subito un torto (*ḥabiltum*). Secondo NISSINEN 2017: 83 n. 140 si tratterebbe di un riferimento velato a Gašera, la regina madre della corte di Aleppo, che aveva avanzato rimostranze nei confronti dell'amministrazione di Alaḥtum ad opera di Zimrī-Līm; v. DURAND 2002: 79-80; LAUINGER 2015: 122-6. Proprio queste tensioni costituiscono probabilmente la ragione per la quale Nūr-Sîn si trova costretto a scrivere nuovamente a Zimrī-Līm a questo proposito. Tuttavia, questi è attento «not to make any suggestions of his own; he just quotes the prophetic words and shifts the responsibility of interpretation to the king himself, who has to read between lines who the wronged people are» (NISSINEN 2017: 272).

³⁵² Il testo è corrotto in questo punto: *ma-a-at-k[a ma-t]ám*. Vari interpreti preferiscono non tradurre; v. p.e. LAFONT 1984: 11; MALAMAT 1980: 70; 1998: 111; SASSON 1994: 315. DURAND 2002: 140 traduce: «un pays à toi populeux», mentre NISSINEN 2003: 20 preferisce: «[your] land [greatly in]creased!». Se, come si è visto, si deve considerare quest'ultimo oracolo di Adad come il risultato di un *collage* tra FM 7.38 7'-11' e 7.39 13-28 ad opera di Nūr-Sîn, allora quest'ultima traduzione sembra la più probabile: si è detto infatti

56 Se fai ciò che ti ho scritto 57 e presti ascolto alla mia parola, 58 il paese dal sorgere
[del sole] al tramonto 59 e il tuo paese allargato ti darò.

In questo caso ad essere particolarmente significativo per il parallelo con Sal 82 non è solamente il contenuto degli oracoli di Adad di per sé, ma la loro *combinazione*. Infatti, sono qui associati da un lato l'appello ad una corretta amministrazione della giustizia, che in FM 7.38 7'-11' costituiva una condizione per il semplice diritto al regno di Zimrī-Līm, e dall'altro la dispensa di terre da parte di un superiore, che in FM 7.39 19-28 era legata alla confisca di una specifica proprietà territoriale (*niḫlatum*). In questo frangente, dunque, il corretto esercizio delle funzioni giudiziarie da parte di Zimrī-Līm si accompagna alla garanzia non soltanto di un trono saldo, ma anche di una generosa assegnazione di territori che causerà un ampliamento del suo regno. La lettura intertestuale di Dt 32,8-9 e Sal 82 (§2.3) permette di scorgere anche nel salmo entrambi questi elementi. Gli אלהים, colpevoli di malversazione nella gestione della giustizia (Sal 82, 2-5), vengono privati delle “eredità” (Sal 82,6-7) a loro precedentemente assegnate (Dt 32,8); esse vengono conseguentemente redistribuite e concentrate su YHWH, il quale può così ottenere “un'eredità in tutte le nazioni” (Sal 82,8b), oltre che in Israele (Dt 32,9), e governare “(tutta la) terra” (Sal 82,8a). Il fatto che in FM 7.39 sia ben delineata la concezione di una struttura di potere gerarchica in cui è un superiore a porre condizioni e ad elargire concessioni territoriali ai subordinati rende plausibile anche nel Sal 82 una presenza di El (‘Elyon) più fattiva di quanto finora la massima parte dei commentatori non abbia riconosciuto. Secondo il quadro complessivo finora ricostruito, infatti, non è antieconomico pensare che sia proprio l'azione di questo dio posizionato al vertice del

che in 7.39 24-6 il nesso sintattico X su X, Y su Y, ecc. + verbo esprime l'idea di continue aggiunte rispetto a qualcosa di già presente, e dunque di un ampliamento (v. *supra*, 115 n. 344). Anche in questo caso Adad prometterebbe a Zimrī-Līm non un paese genericamente “popoloso”, ma piuttosto un paese più grande di quanto già il re non possieda.

pantheon ad elargire e confiscare proprietà territoriali in base al suo potere di definire la facoltà dei sottoposti di governarle.

3.1.3.3. MORTE E RETORICA POLITICA

I confronti appena operati hanno ulteriormente smentito l'isolamento – per così dire – letterario del Sal 82 rispetto al panorama siro-palestinese, e lo hanno inserito in una rete di relazioni finora poco esplorata che ha consentito di illuminarne diversi risvolti problematici. Alcune considerazioni cruciali per l'interpretazione del salmo possono essere tratte da questa operazione. I molti punti di contatto che esso presenta con 2Sam 15,1-6 e le due lettere di Nūr-Sîn attestano l'esistenza non tanto (o non solamente) di un *tòpos* letterario condiviso – l'ideale del regnante giusto, ovvero una corretta amministrazione del diritto e della giustizia come onere necessario e legittimante nei confronti della corona – ma soprattutto di una effettiva strategia retorica operativa sul piano della politica interna e internazionale in areo siro-palestinese sin dalla prima metà del II millennio a.e.v.³⁵³ Le analisi di Tugendhaft e Sanders si sono concentrate sulle concrete finalità politiche di tale strategia nei diversi contesti in cui risulta essere stata applicata,³⁵⁴ ma queste risultano di poca rilevanza in una lettura del Sal 82, difficilmente

³⁵³ L'esistenza di un *tòpos* letterario basato sull'idea del re giusto non è incompatibile con quella di una retorica che sfrutta lo stesso principio e lo asservisce ai suoi obiettivi. Al contrario, la seconda può convenientemente trarre la sua ragion d'essere e la sua linfa vitale dal primo. Ad esempio, scrive TUGENDHAFT 2018: 56 riguardo alla richiesta di giudicare le controversie di coloro che avevano subito un torto fatto da Adad a Zimrī-Līm in FM 7.38 7'-11': «Making judgments is something that Zimri-Lim will do no matter what, for that is entailed in being a king. The importance of Adad's statement is not in what is being demanded, but in the very fact that it is being demanded». In questo caso la prerogativa regale della giustizia è sfruttata da Adad (ovvero il regno di Yamḥad) come leva per asserire la propria superiorità rispetto a Zimrī-Līm: arrogandosi il diritto di imporgli questo comportamento regale, Adad implica la sua sovranità sul re di Mari.

³⁵⁴ V. rispettivamente TUGENDHAFT 2018: 47-61; SANDERS 2019.

ancorabile a qualsivoglia retroterra storico, e sempre a costo di eccessive semplificazioni.³⁵⁵

Notevole è invece, nel caso del salmo, il fatto stesso che per riferirsi ad una vicenda ambientata in una sfera interamente divina sia stato utilizzato un linguaggio che attinge ampiamente a questo luogo retorico. Ciò, infatti, permette di illuminare il contenuto del Sal 82 sotto una luce inedita: le parole pronunciate da YHWH nella sua arringa accusatoria nei confronti degli אלהים non corrispondono alla descrizione fattuale e oggettiva di una realtà in atto, ma promuovono tramite il mezzo retorico una visione parziale e schierata.³⁵⁶ Come accadeva in KTU 1.16 VI 39-54, 2Sam 15,1-6, A.1968 e A. 1121 + A.2731, similmente anche nel Sal 82 il tema centrale ruota attorno al binomio autorità-giustizia, e ha dunque una forte connotazione politica. Il fulcro della polemica di YHWH, la quale costituisce il nerbo del salmo, riguarda l'insolvenza degli אלהים nel loro ruolo giudiziario, legato strettamente al loro diritto di amministrare proprietà territoriali, e non il loro statuto ontologico. A riconferma di ciò, la risoluzione finale del salmo (Sal 82,8) si concentra non sull'unicità di YHWH dopo l'ipotetica eliminazione degli אלהים, ma appunto sulla confluenza in lui dell'autorità giudiziale e governativa (v. 8a) e sull'estensione del suo dominio (v. 8b). In questa luce, la menzione della morte degli אלהים costituisce un mero strumento per illustrare una condizione non di letterale scomparsa, ma di totale disfatta e declassamento politico, a cui si accompagna la perdita delle prerogative associate al ruolo da loro ricoperto in precedenza.³⁵⁷

³⁵⁵ Cfr. SANDERS 2015: 66.

³⁵⁶ Cfr. SANDERS 2015: 65, che nota come di fatto nel caso di KTU 1.16 VI 39-54 e 2Sam 15,1-6 l'argomento del re ingiusto sia stato sollevato rispettivamente dagli aspiranti "usurpatori" Yaşsubu e Assalonne.

³⁵⁷ Se, come sostenuto da alcuni esegeti (v. p.e. PARKER 1995: 544; cfr. JÜNGLING 1969: 73-9) si dovesse considerare anche Sal 82,6-7 come parte del discorso di YHWH e non appartenenti a un'altra voce (*contra* FRANKEL 2010: 9-14; sulla questione v. §2.2.4), allora la menzione stessa della morte degli אלהים perderebbe consistenza oggettiva, poiché rientrerebbe a pieno titolo nella strategia retorica impiegata da YHWH per autopromuoversi nell'assemblea divina a detrimento dei suoi rivali.

3.2. MORTE COME DISTANZIAMENTO O INDEBOLIMENTO (*GENESI 2,17b*)

Un ultimo parallelo significativo con Sal 82 è rintracciabile in Gen 2,17b. Dopo aver posto Adamo nel giardino di Eden (v. 15) ed avergli consentito di mangiare di tutti i suoi alberi (v. 16), YHWH אלהים³⁵⁸ pone una condizione a questa libertà tramite il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Tale divieto viene dapprima espresso con una proibizione apodittica (וַיִּמְעַץ הַדְּעַת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ, v. 17a), seguita poi da una clausola strutturata secondo il modello della legge casuistica (condizione-punizione): כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת (v.17b), la quale introduce l'eventuale pena di morte.³⁵⁹ Come sottolinea Westermann, questo tipo di formulazione con l'uso di una II pers. presuppone in questo contesto «a situation which is unique to Gen 2:17, namely that God is within call, and so the address [...] is without mediator, spoken and direct. For that very reason the command of Gen 2:17 belongs to primeval time; there can be no such directness in historical times».³⁶⁰ Questa condizione di immediatezza e di astoricità della condanna capitale contenuta in Gen 2,17b rendono il v. un candidato ideale da confrontare con quella di Sal 82,7, che avviene nel contesto “mitologico” di un'assemblea divina: pur rifiutando la lettura di Mullen, che lega

³⁵⁸ Il doppio nome YHWH אלהים in Gen 2 riflette secondo SMITH 2001: 72 una mano redazionale di P, che avrebbe aggiunto אלהים a una originaria fonte J, *contra* MAFICO 1996, per cui invece YHWH אלהים risale a J e risponde all'esigenza politica della monarchia unita di aumentare la coesione tra le componenti tribali sotto lo stendardo yahwista: אלהים indicherebbe dunque una pluralità di divinità degli antenati accostate a YHWH e raccolte intorno a questo dio; cfr. HALPERN 2000: 204-8; BLUM 2008: 115. Secondo EDELMAN 2009: 81-7, fu la dissonanza cognitiva prodotta dalla distruzione del primo Tempio gerosolimitano a condurre a una riconcettualizzazione del dio del regno di Giuda da YHWH צבאות (epiteto legato all'arca ed alla sua presenza fisica nel Tempio), ad uno YHWH אלהים, «a universal god in charge of all the lands of the earth» (81). Sul problema di אלהים in E v. BURNETT 2001: 121-7.

³⁵⁹ Cfr. WENHAM 1987: 67.

³⁶⁰ WESTERMANN 1984: 223.

strettamente i due passi sul piano dei contenuti,³⁶¹ Gen 2,17b e le problematiche che presenta forniscono ottimi spunti comparativi.³⁶²

Il problema posto da Gen 2,17b consiste in come debba essere interpretata la clausola e che cosa implichi esattamente la condanna.³⁶³ Da un lato, infatti, l'utilizzo della formula stereotipata מוֹת תָּמוּת ³⁶⁴ impedisce di leggere il v. come un riferimento alla “caduta” per antonomasia, la perdita dell'immortalità;³⁶⁵ peraltro, questa lettura è resa impossibile dal fatto che l'uomo, sin dalla sua creazione, era già di condizione mortale (Gen 3,22).³⁶⁶ D'altro canto, non è nemmeno possibile intendere בַּיּוֹם come un'indicazione temporale per il giorno stesso, e quindi pensare la morte come una diretta conseguenza dell'atto del mangiare il frutto.³⁶⁷ Tutto suggerisce che si tratti di una sentenza di morte a tutti gli effetti, non di una semplice constatazione di un rapporto causale; eppure, Adamo ed Eva non muoiono dopo aver mangiato del frutto (Gen 3,1-7), ma in tarda età (Gen 5,5) dopo essere stati cacciati dal giardino (Gen 3,23). Questa apparente contraddizione di una sentenza di morte di provenienza divina che non viene posta in essere è stata spiegata variamente; tuttavia, molte letture sono rimaste concentrate

³⁶¹ V. *supra*, 94-5 n. 274.

³⁶² Il parallelo tra Sal 82,7 e Gen 2 si trova già in Girolamo (PL 1064cd); cfr. *supra*, 94-5 n. 274.

³⁶³ La presentazione più comprensiva del problema e delle varie possibilità di resa del v. si trova tuttora nel commento alla *Genesis* di CASSUTO 1961: 124-5.

³⁶⁴ La costruzione con l'inf. ass. + la forma qal (מוֹת / מוֹת תָּמוּת) esprime una condanna a morte, ma non costituisce, come afferma WESTERMANN 1984: 225, la formula che designa la pena capitale nei testi legali. Questa infatti si trova normalmente con la forma inf. ass. + hof. (מוֹת תוֹמַת / יוֹמַת); v. TDOT 8 200-1; ILLMAN 1979: 104-6; KNIBB 1989: 412-3; cfr. WENHAM 1987: 67. Analizzando le ricorrenze dell'espressione con qal, HAMILTON 1990: 173-4 ne identifica tre aspetti semantici: a. L'esecutore è sempre divino (YHWH), al contrario che con la forma hof., dove l'esecutore è umano. b. La pronuncia della condanna costituisce sempre un atto punitivo. c. Sembra contemplata la possibilità di indulto, a differenza che con la forma hof., in cui la condanna è invece inappellabile.

³⁶⁵ *Contra* Speiser e Cassuto; v. WESTERMANN 1984: 224; WENHAM 1987: 67; WRIGHT 1996: 317.

³⁶⁶ *Contra* MACHINIST 2011: 214-5; v. KNIBB 1989: 402-3; SARNA 1989: 21; BLOOM 1990: 186-7; HAMILTON 1990: 173; BARR 1992: 18; cfr. OBGE III 3-5 (GEORGE 2003: 278-9).

³⁶⁷ V. WESTERMANN 1984: 224; WENHAM 1987: 67-8.

sulla figura di YHWH אלהים e il suo ruolo nella narrazione, ma non sulla coprotagonista, ovvero la morte.³⁶⁸

Illuminanti in questo frangente si rivelano le osservazioni di Jüngling, il quale, prendendo atto dell'irriducibile divario nella concettualizzazione della morte tra l'Israele antico e quella moderna,³⁶⁹ condizionata dal pensiero scientifico e non di rado prona ad essenzialismi biologisti, prosegue mettendo a tema proprio l'idea di morte nei testi biblici:

Für Israel ist der Tod nicht ein punktuelles Geschehen. Es gibt für Israel so etwas wie eine *Prolixitas Mortis*, die sich bis weit in den Bereich des Lebenden erstreckt. Schwachheit, Krankheit, Gefangenschaft sind schon eine Art des Todes. Der Tod hat eine Sphäre, etwas Raumhaftes, einen Bereich. Von daher ist wohl auch der Widerspruch in Gen 2 und 3 zu erklären zwischen der Strafandrohung des sofortigen Sterbens, falls der Mensch das Gebot Gottes, nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, übertritt (Gen 2,17), und der Tatsache, daß die Menschen nicht sterben, sondern aus dem Garten vertrieben werden (Gen 3,23). Für Israel war das kein Widerspruch. Durch die Übertretung des Gebotes hatte sich der Mensch in die Sphäre des Todes begeben.³⁷⁰

³⁶⁸ V. HAMILTON 1990: 172-3. P.e. WESTERMANN 1984: 225 per rendere conto di questa inconseguenzialità insiste sull'assenza di vincoli che YHWH אלהים ha, anche nei confronti di una sua stessa parola data precedentemente; in qualche modo accostabile a questa posizione è quella di SOGGIN 1991: 67-8, il quale sostiene che l'infrazione del precetto di YHWH preveda in effetti una pena di morte, ma che «la sua applicazione è lasciata alla discrezionalità del giudice». BEATTIE 1980 intende senza mezzi termini le parole di YHWH אלהים come una dissimulazione menzognera, e ragiona sull'idea di imperscrutabilità divina; altri ancora hanno fatto discutibilmente ricorso all'anacronistico concetto di "grazia" divina; v. CLINES 1994 [1976]: 292; cfr. VON RAD 1978: 194-5. WRIGHT 1996: 324-8 attribuisce invece l'apparente contraddizione ad un problema di *Traditionsgeschichte* dovuto al mescolamento da parte di J di materiali tradizionali riguardanti un "paradiso" da un lato e una diversa tradizione legata alla creazione dall'altro.

³⁶⁹ Su questo punto cfr. più recentemente BARR 1992: 33-4; SURIANO 2018: 220.247.

³⁷⁰ JÜNGLING 1969: 101, che deve molto alla fondamentale trattazione di VON RAD 1972 [1957]: 437-41; cfr. BARR 1992: 33-6, che sottolinea un'importante questione: questo tipo di immaginario legato alla morte è evidente nei testi poetici – e soprattutto nei salmi – ma non può essere esteso a molti altri casi in cui la morte si intende qualcosa di analogo – o quasi – alla morte biologica; cfr. BAILEY 1979: 39-47.

Una simile concezione è fondata su coordinate non discrete, ma scalari: la condizione di morte non è opposta a quella di vita in un rapporto che le vede incrociarsi in unico punto di trapasso dall'una all'altra (la morte fisica o la moderna "morte biologica"). Al contrario, morte e vita sono disposte senza soluzione di continuità lungo un medesimo spettro, e il confine tra l'una e l'altra può divenire sfumato e permeabile. Una tale idea della morte comporta che questa non può essere presa in considerazione semplicemente come un confine o una soglia, come un netto fattore di distinzione tra la condizione del vivente e quella del defunto; essa piuttosto possiede una dimensione e uno spazio all'interno del quale è possibile muoversi. In questo senso, le immagini prevalenti legate alla morte non sono quelle di scomparsa o annichilimento, ma sono quelle di indebolimento o di allontanamento dalla vita in condizioni di pienezza, posta all'altro polo dello spettro.³⁷¹ Così la morte è spesso intesa nel salterio, dove viene lamentata come una condizione di distanziamento dalla comunità degli oranti che celebrano YHWH e di impossibilità a prendervi parte (Sal 6,6; 16,9-11; 28,1; 30,10; 88,5-13; 115,17; cfr. Is 38,11.18).³⁷²

3.3. MORTE COME DEMOZIONE

In conclusione di questa analisi, è possibile ritornare a Sal 82,7 e dare una valutazione sintetica sulla "morte" degli אלהים. Essa non può essere intesa come un punto di trapasso puntuale che segna una completa scomparsa di questi, né in senso assoluto (ovvero: non sono più) né nella loro natura in quanto tali (ovvero: non sono più אלהים). Il fatto che gli אלהים muoiono "come uomini" deve essere inteso come una semplice similitudine per illustrare una nuova condizione di non-funzionalità degli אלהים, e non

³⁷¹ Cfr. la discussione di KNIBB 1989: 405-7 sulla morte intesa come una forma molto debole di vita e quella di SURIANO 2018: 217-48 sullo Sheol come spazio di liminalità e marginalizzazione.

³⁷² V. JÜNGLING 1969: 102; VON RAD 1972: 417-8; KRAUS 1989: 266-276.

come un'indicazione che essi siano stati spogliati della loro "divinità". Certamente, in tutto il VOA l'immortalità è un tratto definitorio, una caratteristica "prototipica" degli esseri divini³⁷³ e uno dei discrimini fondanti tra essi e l'umanità mortale.³⁷⁴ In ogni caso però, come accadeva anche in KTU 1.16 VI 41-54 e negli altri testi paralleli presi in

³⁷³ D'altro canto, il VOA presenta molti esempi di dèi che muoiono o di dèi morti che sembrano eludere una polarizzazione ermetica tra divinità/immortalità e umanità/mortalità. Questi esempi attestano che la morte non implica sempre necessariamente la perdita dello *status* divino. Se si escludono le categorie di divinità che hanno a che fare con una dimensione oltretombale (come gli dèi inferi, o la problematica categoria dei cosiddetti – in mancanza di una definizione sintetica migliore – "*dying and rising gods*", su cui v. le discussioni in METTINGER 2001; SMITH 2001: 104-31; XELLA 2001; cfr. DAY 2002: 116-27), del tutto assente nel Sal 82, vi sono altri casi di morti divine che avvengono in modo violento (su questo aspetto, e sul verbo *nāru* spesso utilizzato per indicare l'uccisione v. CASSIN 1987: 222-35), organizzate da LAMBERT 1980: 64 in tre categorie: a. Dèi anziani uccisi nelle narrazioni di successioni divine; b. Dèi ribelli che ricevono la morte come punizione. c. Creature mostruose sovrumane uccise nelle teomachie (su queste ultime cfr. SMITH 2001: 27-40). Tra questi casi particolarmente interessante è la vicenda di Qingu, incatenato (*kamū*) da Marduk e da lui posto tra gli "dèi morti" (DINGIR.UG5.GA-*e*/^{mcs}, oppure ^dUG5.GA-*e*/^{mcs}; EE IV 119-120; sulle diverse letture dei segni v. MACHINIST 2011: 190 n. 2; cfr. AHw 171; CAD M/1 141). L'immagine della morte di Qingu è in qualche modo speculare rispetto alla morte degli אלהים in Sal 82,7: dal sangue sgorgato dalle vene tagliate di Qingu, il dio Ea crea gli esseri umani e impone loro gli oneri e le fatiche che erano stati degli dèi (EE VI 31-34); cfr. PUTTHOFF 2020: 56-7. Tuttavia, anche la morte di Qingu è conseguenza di una ribellione (EE VI 29-30; cfr. l'esecuzione del dio GEŠTU nella recensione paleobabilonese di Atr. I 223-4; sulla lettura di questo nome divino v. ERMIDORO 2017: 86 n.1) e la situazione non è quindi assimilabile a quella di Sal 82,7.

³⁷⁴ V. SMITH 2001: 97-102 (sp. 97-8); MCCLELLAN 2022: 94-5.105.128-9. Due tra i *loci classici* spesso menzionati come esempi di questa concezione sono OBGE III 3-5: «when the gods created mankind // for mankind they established death // life they kept for themselves» (tr. GEORGE 2003: 279); e la domanda retorica in KTU 1.16 I 22-23; II 43-44: «Gods, after all – do they die?» (tr. PARKER 1997: 31; 34). Al di là di questa cornice generale si possono però fare alcune osservazioni. Altri testi come l'*incipit* del racconto antropogonico dell'*Atra-ḫasis* nella recensione paleobab. (Atr I 1: *inūma ilū awīlum* «Quando gli dèi erano (come) un uomo») – l'interpretazione del passo è però da sempre molto discussa; v. ZIEGLER 2016 per una rassegna recente delle varie voci nel dibattito – sono stati presi come esempi di una affinità o persino di una equazione ontologica primordiale tra esseri divini ed umani (cfr. anche Atr. I 215-7); v. p.e. HUROWITZ 2009: 266-274; SOMMER 2009: 180 n. 3 e recentemente ERMIDORO 2017: 48-55; PUTTHOFF 2020: 59-66. Nella lett. bibl. Gen 2,17 e più in generale Gen 2-3 potrebbero indirettamente costituire un altro esempio di questa idea, dato che uno dei principali interessi che determinano le azioni di YHWH אלהים sembra quello di difendere «the integrity of the porous boundaries that separated deity and humanity» (MCCLELLAN 2022: 105); cfr. GARR 2003: 54-61 su Gen 6,1-4 e Sal 8,4-5. Interessante è la posizione che vede l'equazione tra esseri divini e umani nell'*Atra-ḫasis* come riguardante non la loro natura, ma il ruolo da essi ricoperto: «Il termine "uomo" vuole riferirsi qui alla funzione più che alla specie: questa espressione rimanda a un tempo primordiale, in cui gli dèi ancora svolgevano tutte quelle mansioni di lavoratori che sarebbero state assegnate in seguito al genere umano» (ERMIDORO 2017: 76); qualcosa del genere, ma in senso inverso, accade agli אלהים in Sal 82,7 che non ricopriranno più le funzioni precedentemente di loro competenza.

considerazione, il discorso intavolato dal Sal 82 non fa leva su questo aspetto: come si è visto, le polarità tra cui è posizionato l'orizzonte concettuale del salmo non sono quelle di vita-morte o di esistenza-non esistenza, ma di giustizia-ingiustizia: gli אלהים sono qui definiti in base al potere che assegna loro la facoltà di amministrare il diritto; come ha sottolineato anche Bernd Janowski, nel Sal 82 «der Begriff des Göttlichen vom Begriff der Gerechtigkeit her definiert».³⁷⁵ Come suggerisce la lettura del nesso אמרתו...אכן (§2.2.3), con la loro “morte” gli אלהים non cessano di esistere, ma vengono allontanati dalle loro funzioni di governo e gestione della giustizia, per le quali si erano mostrati inadeguati (vv. 2-4). Non si tratta dunque di un'eliminazione o di un declassamento ontologico degli אלהים a qualcosa di altro (uomini), ma di una ridefinizione della categoria stessa di “אלהים” in chiave politica, in virtù della quale essi non possono più assolvere il ruolo che precedentemente a loro competeva.³⁷⁶ Sono questa deposizione e questo trasferimento di funzioni a produrre un divario della relazione tra gli אלהים e YHWH, non la loro scomparsa: tra i membri dell'assemblea YHWH non rimane l'unico *tout court*, ma l'unico a poter esercitare la giustizia e a colmare il vuoto di potere che si è prodotto di conseguenza:³⁷⁷ difatti, è esplicitamente questo lo scopo per cui viene

³⁷⁵ JANOWSKI 1998: 23. Cfr. HOSSFELD e ZENGER 2005: 335; STRAWN 2014: 37.

³⁷⁶ Cfr. PARKER 1995: 541; HOSSFELD e ZENGER 2005: 335: «the “gods” will collapse and decay like mortal human beings; they will lose their “functions” and “claims to power” like “officials” and “princes”; between one day and the next, so to speak, they will be deposed and become “functionless”».

³⁷⁷ Cfr. SMITH 2001: 223 n. 63. A questo proposito si può confrontare anche un altro testo proveniente da Mari, A.3719 (edito in ARM 26 196), già accostato al Sal 82 da ROBERTS 2002b: 163-4 e SMITH 2010: 136-9. Si tratta di una lettera scritta a Zimrī-Līm (1775-1761) da parte di un ufficiale di Terqa chiamato Šamaš-Našir; per trad., commenti e bibl. v. ROBERTS 2002b: 218-9; HEIMPEL 2003: 251-2; FELIU 2003: 115-6; NISSINEN 2003: 26-7. Dopo una frattura nella tavoletta, che non permette di accertare il contesto di ciò che segue (forse una visione oracolare; cfr. HEIMPEL 2003: 251; SMITH 2010: 137 n. 16), la lettera riporta il resoconto di una vicenda processuale avvenuta durante un'assemblea divina. In questa occasione Dagan, dio poliade di Mari e Terqa, emette una sentenza (*šī-ip-ī[á-a]m lu-ud-di-in* ARM 26 196 3'; cfr. Sal 82,1b.8) nei confronti di un'altra divinità, Tišpak, dio poliade di Ešnunna: *iš-tu šī-na x-di? // ma-a-tam te-bi-il i-na-an-n[a] // ú-ut-ka it-ta-al-kam // ú-ut-ka ki-ma É-kál-la-tim^{ki}* (ARM 26 196 6'-9') “[Da Šinah?] [Dopo...?] hai governato il paese. Ora il tuo giorno è giunto. Tu lo accetterai [affronterai] come ha fatto Ekallātum”. Il parallelo con il Sal 82 si farebbe ancora più serrato se si accettasse la lettura di *ú-ut-ka* “il tuo giorno” come un riferimento all'ultimo giorno, quello della morte (v. HEIMPEL 2003: 250; cfr. SMITH

invocato dagli oranti nel finale del salmo – o nominato da El – e per cui assume la sua nuova posizione (v.8). Significativamente, questa lettura è allineata con lo scopo ultimo dell'accusa presentata nel ריב, come ha riconosciuto Bovati:

what is sought after is not punishment but a right relationship with the other; the desire is that the accused should reform and live in a just relationship, not that the accused should be taken away in the name of some abstract principle of retributive justice. To accuse means, then, to want the other to escape from the unjust situation by an act of truth and justice; but it certainly does not mean “to condemn”, if this word is taken as sanctioning the end of the relationship between the two parties by the elimination (real or symbolic) of one of them.³⁷⁸

4. CONCLUSIONI

L'esegesi del Sal 82 presentata in questo capitolo consente finalmente di trarre alcune considerazioni conclusive. In primo luogo, i dati ricavati dalla critica testuale (§2.1; §2.2) e dalla lettura intertestuale con il brano racchiuso in Dt 32,8-9 (§2.3) hanno mostrato come la nuova visione teologica proposta dal salmo rispetto a quest'ultimo non sembri soppiantare quella antecedente nei termini di un *aut aut*; piuttosto, l'idea della spartizione delle nazioni viene rielaborata, ma le sue coordinate fondamentali vengono mantenute. L'ascesa di YHWH rispetto agli altri אלהים non avviene per distacco o per

2010: 137). Lo sfondo storico su cui prende forma questa vicenda è l'avanzata delle truppe di Ibalpiel II, re di Ešnunna (1779-1765), verso i territori marioti; il motivo della menzione della città di Ekallātum non è chiaro. L'implicazione è forse che Ešnunna deve rinunciare alle sue pretese sull'area del medio-Eufrate, così come in precedenza il sovrano di Ekallātum, Išme-Dagan (1787-1765 ca.) si era dovuto rassegnare a riconoscere la presenza mariota in quei territori dopo la disgregazione del “regno dell'alta Mesopotamia” con la morte di Šamši-Adad I (1808-1776 ca.), la deposizione del re vassallo di Mari (nonché figlio di Šamši-Adad I) Yasmah-Adad (1793-1775 ca.) e la salita al trono di Zimrī-Līm (1775); su queste vicende v. LIVERANI 2011²: 321-7; cfr. NISSINEN 2019: 180 e nn. 66-8; 467-8. La sentenza di Dagan dunque non indicherebbe la volontà di distruggere Tišpak ed Ešnunna, ma una sanzione delle rispettive aree di competenza e controllo delle divinità; cfr. SMITH 2010: 137-8.

³⁷⁸ BOVATI 1994: 90-1.

rigetto di un sistema che si potrebbe dire “politeistico”, ma all’interno di quel sistema e secondo le sue modalità. A questa osservazione si accompagna anche la concreta possibilità che il dio El sia nel Sal 82 più che una semplice presenza residuale, ammutolita e relegata sullo sfondo della scena: al contrario, il dio sembra ricoprire un ruolo significativo in questo processo di cambiamento, intervenendo per pronunciare la condanna degli אלהים (Sal 82,6-7) e redistribuire le eredità nelle nazioni per assegnarle a YHWH (v. 8).

In secondo luogo, l’indagine sulla “morte” degli אלהים ha messo in luce alcune connotazioni di questa immagine: da un lato, in conformità con la percezione della morte nell’Israele antico, essa non indica una soglia di trapasso puntuale dall’esistere al non esistere, oppure ancora una trasformazione degli אלהים in uomini mortali, ma piuttosto una forma di indebolimento (§3.2). Inoltre, come ha confermato anche l’analisi del nesso אבן ... אמרתי (§2.2.3), la morte non sembra possedere implicazioni relative all’esistenza né allo statuto degli אלהים.³⁷⁹ Infine, la lettura comparata del salmo con altri testi come KTU 1.16 VI 41-54 (§3.1.2), 2Sam 15,1-6, A.1968 e A.1121+2731 (§3.1.3) ne ha consentito una contestualizzazione in un orizzonte letterario e storico-religioso più ampio, che ha mostrato come l’uso della figura della morte abbia una valenza retorica, funzionale a illustrare il declassamento o demansionamento politico degli אלהים, non la loro eliminazione.

Questi risultati mettono in rilievo l’inadeguatezza delle categorie concettuali implicitamente utilizzate dagli interpreti moderni nelle letture del Sal 82. Di recente, Robert W.L. Moberly ha evidenziato questa problematica proprio in relazione a questo brano: «It is not straightforward to find good conceptual categories here, not least because of a modern tendency to see issues of metaphysics and ontology as integral to discussions

³⁷⁹ *Contra* MACHINIST 2011: 232, secondo cui il linguaggio di morte come “cessazione dell’esistenza” è proprio ciò che distingue il Sal 82 dalle morti divine nel resto del VOA.

about the possible reality of God and gods»³⁸⁰. A ben vedere, l'importanza attribuita al salmo nel contesto della questione monoteistica dipende da un'indebita attribuzione al testo di preoccupazioni ontologiche che non gli sono proprie. In questo caso, ogni uso della categoria concettuale di "monoteismo" implica anche l'utilizzo della categoria di "esistenza" del divino che soggiace ad ogni teismo. Al contrario, come si è visto, lo *status* di YHWH e degli אלהים non è definito in base a un parametro di esistenza, ma di potere, in particolare il potere legato all'esercizio dell'autorità giudiziaria e alla gestione della giustizia. Il salmo, dunque, non negozia il passaggio da una pluralità di esseri divini a un unico dio,³⁸¹ come vorrebbe Miller,³⁸² e nemmeno presenta un monoteismo "performativo" in perenne costruzione, come invece prospetta Machinist.³⁸³

Il discorso proposto dal Sal 82 è espresso secondo categorie politiche, non ontologiche: il punto centrale non è l'emergenza di un solo dio (YHWH) e l'eliminazione delle altre divinità, ma il fatto che YHWH ha ottenuto il potere di esercitare il diritto e può amministrarlo in tutte le nazioni *a discapito dell'esistenza* di altri אלהים. In effetti, sono visibili e operative nel Sal 82 tutte le caratteristiche del potere come categoria euristica evidenziate in precedenza. Il potere infatti, al contrario del concetto di esistenza, non è discreto e può rendere conto dell'aporia percepita dal lettore moderno, derivata dall'apparente paradosso della convivenza nel salmo di due distinte visioni teologiche

³⁸⁰ MOBERLY 2020: 231.

³⁸¹ Cfr. MOBERLY 2020: 223-4, che nota l'assenza nel Sal 82 di «any language for, or apparent interest in, one and the many in relation to the divine realm» (223).

³⁸² Secondo MILLER 2000d: 443 l'immaginario del consiglio divino come emerge dalla BE costituisce «Israel's way of dealing in a theological and foundational way with the problem of the one and the many and how they are held together within a single reality that is the cosmos», e segna «a radical centralization of divine power and reality in one deity in whom the complexity and plurality of the universe was not lost but ruled».

³⁸³ V. MACHINIST 2011: 235: «[...] as the nature of its performative language shows, the psalm has not arrived at monotheism fully or definitively; rather, monotheism is an unfinished process that must be initiated repeatedly. Indeed, the psalm implies that the undertaking is not simply the work of God himself; it involves also his human worshipers, especially his human Israelite worshipers, whose recitation of the psalm – and particularly of its last line, 8, with the appeal to Elohim essentially to implement monotheism – is thus a critical part of the whole process».

incompatibili, quella politeistica del consiglio divino e quella “monoteistica” della morte degli אלהים: la gerarchia panteica viene infatti riformata senza rotture (gradualità); la stessa vicenda si presenta come il resoconto drammatico di un trasferimento di potere divino, acquisito da YHWH e perso dagli אלהים (dinamicità); questo trasferimento avviene all’interno di una relazione, che lo determina: YHWH può prendere un’eredità (o meglio: una proprietà territoriale) in tutte le nazioni perché e in conseguenza del fatto che esse sono state abbandonate dagli אלהים (relazionalità).

CAPITOLO 3 – POTERE E PATRONATO: *1RE* 18,20-40

1. INTRODUZIONE

Il secondo caso di studio è costituito dal brano che narra del certame disputato tra il profeta Elia ed i profeti di Ba'al sul monte Carmelo (1Re 18,20-40*), senza dubbio uno degli episodi più prominenti tra il materiale profetico del cosiddetto “ciclo di Elia”.³⁸⁴ In questa breve pericope, inserita narrativamente all'interno della cornice relativa alla siccità (*Dürre-Komposition*, 1Re 17-18), Elia propone ai quattrocentocinquanta profeti di Ba'al una sfida di fronte agli occhi di tutto il popolo, radunato sul monte Carmelo per ordine del re di Israele Acab (v. 20). La contesa vede fronteggiarsi i due schieramenti, ciascuno per conto del proprio dio; lo scopo di Elia è quello di conquistare il popolo – sospeso in una devozione ambigua o in una alternanza nelle preferenze tra le due divinità (v. 21)³⁸⁵ – alla causa di YHWH tramite una dimostrazione della superiorità di quest'ultimo rispetto a Ba'al. Entrambe le fazioni devono preparare un giovenco (פר) destinato ad una procedura sacrificale per combustione (עלה, vv. 34.38),³⁸⁶ ed invocare il nome del proprio dio con lo scopo di innescare la fiamma che brucerà l'animale, consumando il sacrificio (vv. 23-24). Al fallimento dei profeti di Ba'al (vv. 25-29) e alla canzonatura di questi da parte di Elia (v. 27), seguono la nuova preparazione dell'altare (vv. 30-35) e la manifestazione del fuoco da parte di YHWH (vv. 36-39). A questo punto il popolo, su ordine di Elia, conduce i profeti di Ba'al al torrente Qišon e li li uccide (v. 40).

³⁸⁴ Per una discussione sul “ciclo di Elia” v. *infra*, 137-8.

³⁸⁵ Sul difficile v. 21 v. p.e. TIMM 1982: 74 n. 87; KEINÄNEN 2001: 96-7 n. 6; THIEL 2002: 142-51; KNAUF 2019: 208-9; MCKENZIE 2019: 109.119; MERLO 2020: 201. HELLER 2018: 68 n. 57 ha sintetizzato efficacemente i risultati dell'esegesi: «The question for the people is not “Which deity should we serve?” They are quite happy to serve both and they do not see this as a problem! The point of the metaphor seems to be that, in fact, they are limping, and that they must limp because they are relying on two different supports and this is precisely the problem».

³⁸⁶ Cfr. *infra*, 157.173-4.

Da un punto di vista formale e letterario, a rendere questo brano passibile di un'analisi indipendente da un contesto più esteso è il fatto che all'interno del ciclo di Elia esso costituisce parte di una sezione chiaramente riconoscibile (1Re 18,1-45*), inserita a sua volta in una più ampia unità narrativa compatta e ben delineata da un punto di vista contenutistico (1Re 16,29-19,18*), che Alexander Rofé ha definito una “epopea” dotata di un «vasto e ricco canovaccio di immagini, luoghi e persone che interagiscono per un ampio periodo di tempo».³⁸⁷ Tanto i singoli racconti (o *legendae*)³⁸⁸ delle imprese di Elia in questa unità, quanto la loro organizzazione e disposizione all'interno della narrazione complessiva mostrano chiari segni di una perizia compositiva posta al servizio

³⁸⁷ V. ROFÉ 1991: 214-227; cfr. SMITH 2010: 122 n. 118: «The basic story reads like a scribal, court-elaborated composition»; per la delimitazione di questa unità narrativa v. in particolare ROFÉ 1991: 214-9; cfr. EIBFELDT 1980: 238-9; HAUSER 1990: 85 n. 11; KNAUF 2019: 119-24. La definizione di “epopea” proposta da Rofé per questa sezione prende le mosse dal genere della *legenda* profetica, di cui condivide e sviluppa vari tratti; v. *infra*, n. 388.

³⁸⁸ Viene mantenuto in questa sede per indicare questo particolare genere letterario il termine latino *legenda*, con il quale originariamente erano designate le narrazioni di imprese meravigliose dei santi cristiani nell'Europa medievale. Il termine e il concetto, mediati dagli studi formalisti di André Jolles e Hellmut Rosenfeld nella Germania degli anni '60, sono stati introdotti da un celebre articolo di ROFÉ 1970 (poi ampliato in ROFÉ 1991: 21-31) nella critica letteraria del testo biblico, dove hanno trovato fertile terreno soprattutto in relazione al materiale profetico su Elia (1Re 17-19; 21; 2Re 1-2,18) ed Eliseo (2Re 2-13); cfr. BLENKINSOPP 1996²: 59. Questo termine – che indica letteralmente le “cose che vanno lette” – designa, nell'utilizzo che ne fa Rofé, un tipo di racconto che ha originariamente al centro «una figura locale, dei cui miracoli aveva beneficiato un piccolo gruppo di ammiratori», i quali «per esprimere la loro ammirazione verso di lui, ne narrano le azioni miracolose» (ROFÉ 1991: 29). Nei casi di Elia ed Eliseo tali gruppi sono da identificare con i “figli dei profeti” (בְּנֵי-הַנְּבִיאִים), raccolti intorno alla figura dello אִישׁ הָאֱלֹהִים (“uomo di dio”) che opera prodigi; v. WILLIAMS 1966; PETERSEN 1981: 48-9; BLENKINSOPP 1996²: 60-1; cfr. *infra*, 154. L'uso del termine latino permette di aggirare confusioni che si produrrebbero con l'impiego dell'italiano “leggenda”, dell'inglese “legend” ed altri analoghi nelle lingue moderne, i quali trascinano con sé implicazioni di tutt'altro tipo, in primo luogo quello di narrazione appartenente al reame del fantastico; v. ROFÉ 1991: 28 e n. 14. Il termine *legenda* non è tuttavia, ovviamente, privo di rischi: come ha notato LONG 1973: 346-7 altre narrazioni in questo materiale profetico – tra le quali spicca in primo piano 2Re 3, con protagonista Eliseo – seguono uno schema in cui ad un oracolo profetico viene fatto succedere il suo adempimento per mano di YHWH: in questo caso a risaltare non sono le azioni miracolose dello אִישׁ הָאֱלֹהִים, ma il potere del dio d'Israele. La differenza profonda che si può intravedere è che nel secondo caso l'origine della narrazione non è più legata meramente ad un principio devozionale, ma al tentativo di mostrare e rendere ragione di una considerazione teologica astratta. Il caso di 1Re 18,20-40 è collocabile in qualche maniera in un terreno intermedio tra queste due tipologie: non vi si trova infatti un oracolo vero e proprio, ma viene in ogni caso messa in risalto l'azione diretta di YHWH, suscitata e mediata dal suo profeta Elia (1Re 18,36-38; cfr. ROFÉ 1991: 223-4); cfr. *infra*, 140 n. 411.

dell'espressione di messaggi teologici; ciò è ampiamente dimostrato dai molti e vari studi che operando tramite uno sguardo sincronico hanno analizzato i cc. 17-19 (o ampie sezioni di essi) come un'unità narrativa complessiva e ne hanno messo in luce i meccanismi strutturali e compositivi, gli aspetti retorico-stilistici e le implicazioni ideologiche spesso ad essi soggiacenti.³⁸⁹

In aggiunta, questo nucleo individuabile in 1Re 18,1-45* è ulteriormente scomponibile in due *legendae* originariamente autonome, 1Re 18,1-18aa*.41-45*³⁹⁰ e 1Re 18,20-40*.³⁹¹ Nella prima, l'interesse principale è concentrato sulla grande siccità, di cui invece non si fa alcuna menzione nel secondo, ed anzi in quest'ultimo la vittoria della sfida da parte di YHWH non è decisa da una teofania meteorica legata alla pioggia, bensì dalla consumazione dell'offerta sacrificale tramite il fuoco inviato dal dio (1Re 18,24.38).³⁹² Significativamente – come si vedrà (§2.3) – la giuntura tra i due brani si

³⁸⁹ V. p.e. COHN 1982; HAUSER 1990: 9-90 (sp. 22-60); GREGORY 1990: 93-169; THIEL 1990: 215-23; TODD 1992: 11-27; BLUM 1997; LAWRIE 1997; BECK 2003; BELLAMY 2013: 121-8; cfr. KEINÄNEN 2001: 12 e nn. 62-3.

³⁹⁰ La sezione di 1Re 18,41-45* è spesso considerata una *legenda* profetica più antica ed originariamente indipendente, anche se forse già frutto della saldatura di due tradizioni letterarie distinte (vv. 41-42a.45a; vv. 42b-44.45b); v. MERLO 2020: 206-7; cfr. BECK 1999: 95-9. Il suo posizionamento in coda alla composizione sulla siccità è variamente attribuito ad un narratore profetico (MCKENZIE 2019: 135-6; cfr. WÜRTHWEIN 1994a: 114-6) o ad un redattore profetico deuteronomista (DtrP; KEINÄNEN 2001: 120-141). Cfr. *infra*, 138-43.

³⁹¹ Cfr. ROFÉ 1991: 217. Per una precisa delimitazione del brano del certame v. l'analisi in CHAVES REIS 2018: 48-68, che ritaglia il brano incluso in 1Re 18,20-40* dal contesto immediatamente precedente (vv. 16-19) e da quello successivo (vv. 41-45) sulla base di criteri narrativi quali mutamenti di trama, personaggi, tempo e spazio; cfr. KEINÄNEN 2001: 79-80; KNAUF 2019: 141-6; MCKENZIE 2019: 119.

³⁹² Sin dai primi approcci critici alla BE, molti tentativi di conciliazione tra questi due elementi sono dipesi dall'interpretazione del fuoco inviato dal cielo da YHWH come un fulmine, un attributo che ben si associa a una divinità della tempesta; per panoramiche su queste letture v. ROWLEY 1960/61: 213; RUTHVEN 1969; TROMP 1975: 484-5 n. 4; cfr. KAGMATCHÉ 2016: 131-2. In qualche altro caso nella BE l'idea di un fuoco proveniente dal cielo, anche insieme con la pioggia, è espressa tramite l'utilizzo dello stesso termine $\Psi\aleph$; v. p.e. Gen 19,24; Es 9,23-24; 19,18; Sal 105,32; Gb 1,16. Il parallelo più prossimo a 1Re 18,24.38 però è certo quello contenuto nello stesso ciclo di Elia, in 2Re 1. In questo brano il profeta – che si trova forse nuovamente sulla cima del Carmelo; cfr. LUNDBOM 1973: 42; BELLAMY 2013: 76; MERLO 2020: 248-9 – invoca il fuoco di YHWH, che consuma per due volte consecutive due drappelli di uomini inviati presso di lui dal re d'Israele Acazia (vv. 10.12). Sia i fenomeni atmosferici che il fuoco sono entrambi domini del profeta-veggente; tuttavia, il controllo del fuoco si distingue per la sua funzionalità dirimente in contesti dai tratti ordalici come 1Re 18,20-40 e 2Re 1; v. CATASTINI 1990: 97-103; KARNER 2009: 155-60. Come

trova in corrispondenza di 1Re 18,18aβ-19, identificabile come un'aggiunta deuteronomistica apposta in una fase redazionale a mo' di sutura.³⁹³

1.1. IRE 18,20-40 E QUESTIONE MONOTEISTICA

Il certame tra Elia ed i profeti di Ba'al non vede contrapposti solamente dei profeti o degli addetti al culto; la sfida si svolge di fatto tra due divinità sostenute dalle rispettive controparti umane, e sono queste divinità con il loro intervento le uniche a poter risolvere il conflitto stabilendo un vincitore.³⁹⁴ L'affermazione finale del popolo che «YHWH, questi è *il* dio» (יְהוָה הוּא הֵאֱלֹהִים) (v. 39) sancisce la sconfitta di Ba'al e la sua esclusione dalla devozione del popolo di Israele, ma sembra inoltre avere carattere probante nei confronti dell'esistenza di YHWH e della non esistenza di Ba'al. Per questo motivo nel suo celebre studio dedicato alle *legendae* profetiche nei libri dei *Re* Rofé affermava che «Tutta la lotta tra Baal e Dio si fonda sull'assunto che solo uno dei due esiste ed è l'unico Dio, e si deve stabilire chi sia».³⁹⁵ L'opinione che la narrazione proponga una visione monoteistica è condivisa da molti interpreti che assegnano al passo – almeno nella sua

nota opportunamente TROMP 1975: 485 n. 4, l'interpretazione di $\Psi\aleph$ come “fuoco” o “fulmine” dipende in ultima analisi dal rapporto di 1Re 18,20-40* con il brano appena successivo in 1Re 18,41-45, in cui la pioggia, prima assente, è nuovamente menzionata. Si tratta dunque di un problema di natura letteraria: per questo motivo, le ipotesi conciliatorie tra 1Re 18,1-18aα*.41-45* e 1Re 18,20-40* devono orientarsi nella prospettiva diacronica di uno sviluppo letterario piuttosto che su analisi induttive per comprendere la natura dello $\Psi\aleph$. Coerentemente, infatti, Tromp afferma che «The fire as a sign belongs to the original version, as appears from v. 24. Rain as a sign pertains to a later redaction of the story which came into being when the originally independent story was integrated into the drought cycle [...] the natural connection between lightning and rain facilitating this process» (495).

³⁹³ V. §2.3.

³⁹⁴ Nell'accademia germanofona il passo è stato spesso designato tramite il termine *Gottesurteil*, risalente già a Kittel e Gunkel, che esprime efficacemente questo aspetto e l'accezione ordalica della sfida – v. p.e. ALT 1953 [1935]; WÜRTHWEIN 1994b; cfr. SEEBASS 1983: 85 n. 15; SMITH 2010: 122 e n. 120 – nonostante sia controintuitivo per altri aspetti, poiché di fatto l'esito della sfida è quello di un giudizio del popolo sulle due divinità, e non viceversa; v. TIMM 1982: 71-3; FREVEL 2014²: 28-9 n. 5.

³⁹⁵ ROFÉ 1991: 223.

forma definitiva – una datazione bassa, esilica o postesilica.³⁹⁶ La figura di Elia più in generale ha occupato e occupa una posizione di rilievo nella letteratura in relazione al discorso sull’insorgere dell’idea monoteistica nell’Israele antico: non di rado, infatti, Elia è stato rappresentato alla stregua di un apripista, tra i primi sostenitori di un atteggiamento monolatrico basato sul principio di “YHWH solo” contro uno sfondo storico-religioso politeistico. In questo scenario, ad essere evidenziata nella sfida è la totale impotenza di Ba‘al, la sua insignificanza in rapporto a YHWH e in senso assoluto, che sfociano nella constatazione dell’inutilità del suo culto e nel rifiuto di celebrarlo.³⁹⁷

1.2. NATURA DIVINA?

L’esito della sfida è quello di stabilire chi tra YHWH e Ba‘al possa dirsi האלהים (vv. 21.24.36-7.39) e fregiarsi di questo attributo. Sia che la contesa sia orientata sulle coordinate di esistenza e non esistenza, sia che invece si voglia limitare la sua portata ad una questione di impotenza e inefficacia rituale, il brano sembrerebbe fare leva sulla categoria concettuale di “divinità” per articolare il suo discorso teologico. In modo simile a quanto sembrava accadere per il Sal 82, dunque, questo testo sembra imperniato su questa caratterizzazione; questa volta però, anziché la categoria in sé, a essere problematizzata sarebbe la sua applicazione in rapporto alle specifiche figure di YHWH e Ba‘al. In controtendenza rispetto a questa lettura, nel presente capitolo si tenterà di mostrare come nella pericope del Carmelo non sia di fatto mai contemplata la problematica dell’attribuzione della natura divina a YHWH o a Ba‘al; più adeguata per

³⁹⁶ Oltre al già menzionato ROFÉ 1991: 223-7 – che tuttavia data la *legenda* del Carmelo al regno di Manasse (687-643) – v. WÜRTHWEIN 1994b: 122-8; 1994c: 136-7; BECK 1999: 80-7.153-6; KEINÄNEN 2001: 86.96-7.102.111-7; OTTO 2001: 174-6; 2003: 504 n. 44; PAKKALA 1999: 161-2; 2007: 170-1; cfr. KNAUF 2019: 171-3; STAHL 2021: 141 n. 414.

³⁹⁷ V. p.e. NIKIPROWETZKY 1975: 80-1; LANG 1983: 26-30; HALPERN 1987: 91-2; SMITH 1990a: 149; ALBERTZ 1994a: 61-2; 1994b: 77-8; 2003: 359; WEIPPERT 1997: 20; MAGNANI 2001: 435-40; LEMAIRE 2005: 59-65; LEVINE 2005: 415; FREVEL 2013b: 244; 2014²: 916 e le molte voci incluse nell’ampia rassegna di GNUSE 1997: 62-128.

un'interpretazione del brano sembra invece essere la specifica caratterizzazione di "divinità nazionale" o "patrona"³⁹⁸ ed il potere da questa esercitato su un territorio o un popolo.

Nei paragrafi seguenti l'argomentazione sarà sviluppata in tre punti fondamentali: dapprima, si tenterà di definire l'entità e la portata della revisione deuteronomistica di 1Re 18,20-40* in termini di storia della redazione (§2); dopo una panoramica sulla storia degli studi (§2.1; §2.2), verrà dato spazio ad argomenti in favore dell'esistenza di una sutura redazionale di stampo deuteronomistico ai vv. 18aβ-19 (§2.3). Una volta stabilita la consistenza dell'apporto deuteronomistico nella composizione del brano, verrà proposto un confronto tra il *theologoumenon* del brano originario (§3) e quello che emerge dalla revisione del deuteronomista (§4). In particolare, questi paragrafi propongono un'indagine su vari aspetti linguistici – uso della determinazione nominale (§3.3) e delle costruzioni predicative (§3.3.2.1) – e formali – *Erkenntnisformeln* (§3.3.2.2) – di 1Re 18,20-40*. Questo confronto consente di intravedere il riutilizzo intenzionale e calibrato da parte del redattore deuteronomista della determinazione nominale e dei plurali inerenti alle designazioni divine (§4.1) in uno scenario più generale di rimaneggiamento e ricontestualizzazione di scenari più antichi (§4.2). Lo scopo di questa operazione è duplice: da un lato tentare di leggere il brano originario secondo le coordinate teologiche sue proprie; dall'altro discernere la *ratio* soggiacente agli interventi del deuteronomista.

2. 1RE 18,20-40 E REDAZIONE DEUTERONOMISTICA³⁹⁹

³⁹⁸ Cfr. SMITH 2010: 120-1 e n. 110.

³⁹⁹ La differenziazione tra un testo di base e un'opera redazionale recenziere parte dall'assunto dell'esistenza di una "scuola deuteronomistica", responsabile della composizione e redazione di un'opera storiografica estesa da *Giosuè* a *2Re* al servizio di una specifica visione teologica ("Deuteronomistisches Geschichtswerk", DtrG). A partire dalla formulazione classica dell'ipotesi ad opera di NOTH 1981 [1943], un'enorme mole di letteratura si è accumulata sull'argomento, tra proposte di ulteriori stratificazioni redazionali e variazioni maggiori o minori sul tema. Per trattazioni estese su DtrG ed utili panoramiche sulla storia degli studi v. ABD 2: 160-8; RÖMER e DE PURY 2000; CAMPBELL e O'BRIEN 2000; RÖMER

L'esistenza di un "ciclo di Elia" (1Re 17-19; 21; 2Re 1-2,18) come agglomerato di nuclei narrativi non deuteronomici incastonati a cavallo tra i due libri dei *Re* è ampiamente e saldamente riconosciuta,⁴⁰⁰ così come il loro posizionamento nel contesto geografico e sociopolitico del regno di Israele.⁴⁰¹ Le ipotesi di datazione del brano del Carmelo variano in un arco di tempo che – a seconda delle proposte – spazia dal secondo quarto del IX sec. a.e.v. sotto il regno di Acab (875-852), in contemporanea con le vicende narrate, fino alla metà del VII sec. a.e.v. e in qualche caso anche oltre, fino all'epoca postesilica.⁴⁰²

2007²; cfr. KARNER 2009: 120-5; BURNETT 2010: 282-3 n. 4. Con un occhio di riguardo alla questione della rappresentazione della profezia in DtrG e dei loro reciproci rapporti, v. DIETRICH 2000 e più recentemente i vari interventi nel volume a cura di JACOBS e PERSON JR. 2013.

⁴⁰⁰ V. A. ROFÉ 1991: 214-27; BLENKINSOPP 1996²: 55-64; RENDTORFF 2001³: 241-2; BURNETT 2001: 116 n. 105; MCKENZIE 2019: 38-40; MERLO 2020: 11; 187-188.

⁴⁰¹ Cfr. SMITH 2010: 122 n. 118 e §3.2.2.

⁴⁰² Per una datazione alta dell'intero ciclo di Elia v. STECK 1968: 132-4; LEMAIRE 1990; 2005: 61; BLENKINSOPP 1996²: 58-59; VAN DER TOORN 1996: 306-8; BURNETT 2001: 116-117; cfr. CATASTINI 1990: 93-94; WÜRTHWEIN 1994a: 102-3. WHITE 1997: 1-43 attribuisce alla corte di Iéu (ca. 842-815) l'insistenza su violente polemiche anti-baaliste e sull'autorità profetica; secondo sua ricostruzione, la maggior parte delle *legendae* su Elia è «entirely subordinated to Jehuite apologetic concerns» (77); cfr. WHITE 1994: 66-67; NOCQUET 2004: 264-84; MOKOENA e MEYER 2019. Similmente, secondo FINKELSTEIN 2017: 280 n. 78; 2020: 119 i cicli di Elia ed Eliseo, pur includendo materiali più antichi, potrebbero essere stati successivamente incorporati in uno scritto di carattere apologetico volto a legittimare il colpo di stato cruento messo in atto da Iéu (2Re 9-10,1-27), che aveva portato alla ribalta la dinastia nimshide; cfr. HALPERN e LEMAIRE 2010: 137-53; ROBKER 2012: 293-4; KNAPP 2015: 60. ROFÉ 1991: 219-22 abbassa invece la datazione fino al regno di Manasse su Giuda (687-643); tuttavia, nonostante da un punto di vista linguistico le anomalie presentate da questo materiale non siano sufficienti per ipotizzare una composizione originaria in un dialetto settentrionale, vari dettagli sembrano indicare comunque una provenienza dal nord; v. SCHNIEDEWIND e SIVAN 1997: 325-34; cfr. inoltre la ricostruzione di un retroterra letterario e storico-religioso, che rende più probabile una collocazione delle *legendae* nel regno di Israele; v. §3.2.2. e SMITH 2010: 122 n. 118. Per le ipotesi di datazione più tarda (in epoca esilica o postesilica) v. *supra*, 134-5 e n. 396. Recentemente, NA'AMAN 2020 ha attribuito un autore unico e una datazione molto bassa alla pericope del Carmelo (epoca persiana), e vi ha voluto vedere il riflesso di una polemica yahwista nei confronti di prassi cultuali fenicie in rapida diffusione; cfr. ANDERSON 2015: 112-3. L'epoca di composizione è certo di fondamentale rilevanza in relazione a questioni più strettamente storico-religiose, come ad esempio la difficile identificazione del Ba'al venerato da Acab e Gezabele, su cui v. *infra*, 159 n. 476. In ogni caso, però, essa influisce in misura minore sullo studio delle forme testuali, se non in una prospettiva sociologica riguardo al contesto di ricezione della composizione e alla questione dei suoi destinatari reali o ideali.

Tuttavia, è inequivocabilmente visibile in 1Re 18,20-40* il filtro di un'opera redazionale deuteronomistica,⁴⁰³ anche se la sua estensione e la sua portata non sono affatto chiare: si è infatti discusso lungamente, senza approdare ad un consenso, sull'estensione e la rilevanza di tali interventi redazionali in questo brano. La questione si inserisce chiaramente nella più ampia prospettiva che valuta i rimaneggiamenti di taglio deuteronomistico nel complesso del ciclo di Elia;⁴⁰⁴ ci si limita in questa sede ad una panoramica relativa a 1Re 18,20-40*, requisito necessario per i successivi sviluppi dell'argomentazione. Il dibattito degli ultimi decenni è contraddistinto da uno spettro di opinioni molto diversificate, raggruppabili per comodità euristica indicativamente in due differenti posizionamenti, uno "massimalista" (§2.1) e l'altro "minimalista" (§2.2).

2.1. MASSIMALISMO

Alcuni studiosi, soprattutto tedeschi, hanno ipotizzato un pesante rimaneggiamento del materiale originario, individuando uno o più strati redazionali sovrapposti progressivamente. L'esempio più esteso e sistematico di questa tendenza è Ernst Würthwein – il quale ha individuato nel testo preso in esame qui interventi di diversi autori deuteronomisti, nel solco metodologico della scuola di Göttingen ("Göttinger Schichtenmodell"): dopo una prima stesura, già opera di DtrG, sono ipotizzati almeno altri due successivi strati redazionali, uno profetico tardo-deuteronomistico (DtrP¹⁻²) ed uno post-deuteronomistico.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Cfr. SMITH 2010: 121-2.

⁴⁰⁴ Per una panoramica sulla ricerca relativa ai rapporti tra ciclo di Elia e attività redazionali deuteronomistiche v. THIEL 1991: 148-55; KEINÄNEN 2001: 1-12; OTTO 2001: 11-25; SCHMITT 2004: 211-9; KARNER 2009: 116-9 e più recentemente MCKENZIE 2014: 100-2; NA'AMAN 2020: 86-90; cfr. FREVEL 2014²: 101-3; BECK 1999: 30-8.

⁴⁰⁵ V. WÜRTHWEIN 1984: 205-22; ma cfr. WÜRTHWEIN 1994a: 114-6, in cui invece reputa l'intero brano del certame una composizione tardo-deuteronomistica (esilica o postesilica) puramente letteraria, di sapore didattico-narrativo ("*Lehr-Erzählung*"). Secondo la sua ipotesi, il genere del brano sarebbe quello della *Kultlegende*, un racconto eziologico volto alla legittimazione di un culto di YHWH sul monte Carmelo

Christian Frevel individua una narrazione di base pre-esilica incentrata esclusivamente su Elia e il popolo (vv. 21.22a*.23aa*.24.26-30.33.34.36aa.37.38aa.39), a cui fanno seguito gli ampliamenti deuteronomistici di epoca esilica che riguardano i profeti di Ba'al (vv. 19*.20.22aβ.23*.25.36*.40)⁴⁰⁶ e il giudizio negativo di Elia su Acab (vv. 18.19bβ¹), e infine un'ultima *Fortschreibung* opera di redattori di ambiente sacerdotale⁴⁰⁷ (vv. 31.32.35.36*).⁴⁰⁸

La ricostruzione di Martin Beck è meno frammentata: la *Grundschrift* (vv. 21-30.33.35a.36aαβ.37.38aa.39-40) è stata successivamente oggetto di vari ampliamenti (*Erweiterungen*) opera di una stessa mano (vv. 31-32.35b.36aγδb.38aβb). Tuttavia, secondo Beck la *Grundschrift* è già datata al periodo postesilico.⁴⁰⁹

Secondo Jyrki Keinänen la “*sacrifice narrative*” contenuta in 1Re 18,21-39* appartiene ad una tradizione indipendente elaborata già durante l'esilio, poi incorporata da un redattore in una più ampia composizione anti-baalista di epoca tardo-esilica o postesilica tramite la cornice in 1Re 18,19-20.40. All'interno di questa narrazione si

subentrato a discapito di uno precedente devoluto a Ba'al; v. WÜRTHWEIN 1994b. Per l'ipotesi di un redattore DtrP Würthwein dipende soprattutto dall'influente saggio di DIETRICH 1972: 10-11.22-8.70-2.123-4, dove era stata ipotizzata l'esistenza di un redattore esponente di una scuola deuteronomistica particolarmente interessata a mostrare l'intervento della parola di YHWH nella storia; questo redattore DtrP avrebbe utilizzato differenti fonti, tra cui un libro con una storia profetica (*Buch der Prophetengeschichten*) e, appunto, i cicli di Elia ed Eliseo; cfr. BECK 1999: 38-40; KEINÄNEN 2001: 5-8; SCHMITT 2004: 213.

⁴⁰⁶ Anche ZWICKEL 2010: 418-9 intravede in 1Re 18,20-40 due nuclei narrativi differenti, il più antico (vv. 21.22a.23aa.24.26.27*.28.30.33.36aa.37.38aa.39) incentrato sul popolo, ed uno successivo (vv. 19*.20.22aβ.23*.25.36*) sui profeti di Ba'al; cfr. WÜRTHWEIN 1984: 215. Tuttavia, secondo la sua ricostruzione la saldatura dei due blocchi non sarebbe successiva al 733 a.e.v, e perciò risulterebbe anteriore ai rimaneggiamenti di DtrG e recepita da quest'ultimo già come un'unità; cfr. THIEL 2002: 107-8, che ugualmente percepisce la tensione tra questi due blocchi, ma la associa ad una fase tradizionale pre-letteraria, mentre afferma che i profeti di Ba'al sono già un elemento imprescindibile della narrazione nella sua forma tradita.

⁴⁰⁷ Cfr. SWEENEY 2013: 37-9, che individua dei “tratti sacerdotali” nelle descrizioni dei comportamenti rituali di Elia e dei profeti di Ba'al, ma afferma che in nessun caso questi aspetti possono essere ascritti ad una dipendenza da P oppure ad una composizione tardiva; cfr. ZWICKEL 2010: 419; KNAUF 2019: 173-176; *contra* MCKENZIE 2019: 133.

⁴⁰⁸ V. FREVEL 2014²: 91-105.121-3.

⁴⁰⁹ V. BECK 1999: 74-9.

possono distinguere uno strato più antico, con intenti pedagogici (vv. 21-28.29b.30.33.36aa.37-38aa.39) ed uno più recente, post-deuteronomistico, interessato alla legittimazione di Israele come popolo di YHWH (vv. 29a.31-32.34-36*.38aβb).⁴¹⁰

Ernst Knauf ha posto alla base di 1Re 18,20-40* una “*ältere-Propheten-Redaktion*” lasciando solamente qualche sporadica glossa ad aggiunte profetiche posteriori (“*jüngerer Propheten-Redaktionen*”) o deuteronomistiche (tra cui anche i precedenti vv. 17-19*), salvo poi supporre vari rimaneggiamenti di epoca asmonaica sparsi per tutto il testo (“*Tora-Propheten-Redaktion*”).⁴¹¹

2.2. MINIMALISMO

Al capo opposto si collocano invece le ipotesi secondo cui l’entità di interventi ed espansioni deuteronomistici sul testo non avrebbe avuto un’estensione significativa. Secondo Odil H. Steck 1Re 18,21-39* costituisce una sezione indipendente (acefala), derivata da una tradizione orale, che non menzionava inizialmente i profeti di Ba‘al. Questa pericope sarebbe stata successivamente collegata da un compilatore deuteronomista (*Sammler*) con i materiali circostanti (vv. 18b;19-20*), e solo dopo questo

⁴¹⁰ V. KEINÄNEN 2001: 79-119.

⁴¹¹ V. KNAUF 2019: 121-5; cfr. MERLO 2020: 200.205.207-8. CATASTINI 1990: 59-83 conclude la sua analisi sulle figure profetiche nella tradizione storiografica (1Sam-2Re) individuando nel TM tracce di una tarda ideologia revisionista in odore di farisismo, che indugia su temi yahwisti legati in particolare all’attribuzione dell’attività miracolistica non più alle persone dei profeti ma direttamente alla divinità. Significativa in questo frangente è la questione del termine נביא. AULD 1983: 7-8; 1984: 80 (seguito da CATASTINI 1990: 6-7.39-40) sostiene che l’accezione iniziale del termine nei libri dei *Re* fosse negativa, mentre il suo utilizzo in accezione positiva corrisponda a un uso posteriore, di stampo farisaico. Il momento cruciale che segna l’inizio di questa inversione di tendenza si intravede nel brano di 1Re 22,5-28, che presenta il profeta Michea come נביא ליהוה, distinto perciò dagli altri נביאם che avevano predetto il falso. Una tensione simile si avverte in 1Re 18,20-40 tra i profeti di Ba‘al ed Elia, che infatti è descritto proprio come נביא ליהוה (v. 22) e נביא (v. 36); l’unico altro luogo nel TM in cui Elia è definito in questo modo è 2Cron 21,12 (cfr. tuttavia 1Re 19,16): si tratta perciò con ogni probabilità di due glosse tarde; cfr. MCKENZIE 2019: 112; MERLO 2020: 204.

inserimento un nuovo redattore (*Erzähler*) avrebbe aggiunto i riferimenti ai profeti nella cornice (vv. 19-20*.40).⁴¹²

Nicholas J. Tromp ha suddiviso la formazione del brano in tre fasi: una narrazione di base con la descrizione della sfida (vv. 20-30.33.37.38a.39-40), a cui sono seguiti ampliamenti di taglio eziologico e utili al suo inserimento nella *Dürre-Komposition* (vv. 31-32.34-36*) e infine sporadici interventi del deuteronomista (l'espressione לָכֵן אֶתְּרִי, la *Erkenntnisformel* e la menzione del servo – עַבְד – al v. 36).⁴¹³

Georg Hentschel ha delimitato una composizione nei vv. 19a.20*.21-46, sviluppatasi a partire da una *Grundschicht* frammentaria incentrata su un incontro tra Elia e il popolo (vv. 21.30.40), e poi ampliata in tre fasi successive; solo le aggiunte posteriori alla messa a punto dei vv. 19a.20*.21-46 sono deuteronomistiche (v.18); tutto il resto è collocato da Hentschel in una fase pre-deuteronomistica.⁴¹⁴

A parte in questi casi, l'idea del basso impatto di una revisione deuteronomistica sul brano del Carmelo si è generalmente accompagnata a una valutazione di questa pericope come un'unità letteraria coesa piuttosto che come il prodotto di complesse concrezioni redazionali: in linea con il modello proposto da Noth,⁴¹⁵ uno storico deuteronomista (DtrG) avrebbe fatto ampio uso di fonti profetiche già saldate nei cicli di Elia ed Eliseo in una fase precedente. Questo tipo di approccio risale già ad Otto Eißfeldt, che reputa l'intero complesso di 1Re 17-18 una saga (*Sage*) formata da narrazioni originariamente autonome (17,2-6.7-24.18,1-40.41-46) sulla quale il compilatore deuteronomistico sarebbe intervenuto soltanto minimamente (p.e. 1Re 18,18).⁴¹⁶

Più recentemente questo approccio è stato ripreso da Winfried Thiel, il quale ha tentato di ridimensionare l'eccessiva portata degli interventi deuteronomistici restituita

⁴¹² V. STECK 1968: 28-31.78-96; cfr. KEINÄNEN 2001: 4 e n. 16.

⁴¹³ V. TROMP 1975: 501, che dipende qui soprattutto da FOHRER 1968²: 53, il quale includeva in questo novero anche le costruzioni con הַאֱלֹהִים.

⁴¹⁴ V. HENTSCHEL 1984: 111; 1985: 68-9.

⁴¹⁵ V. NOTH 1981: 68-9.

⁴¹⁶ V. EIBFELDT 1980: 238-9; cfr. 1922: 531-4.

dalla scuola di Göttingen e dei suoi epigoni.⁴¹⁷ Nel suo prospetto, lo storico deuteronomista si sarebbe limitato a ridisporre materiali preesistenti (1Re,17-19*) e ad accomodarli alla sua visione teologica tramite concise glosse e collegamenti con le valutazioni sulla condotta dei re (1Re 16,29-33). Nel passo in questione, dunque, dopo una stesura iniziale (vv. 21-30.33-35a.36aα*.37.38aα.39-40) si possono riconoscere senz'altro come opera di DtrG o come aggiunte posteriori i vv. 18b.31.32ab.35b.36*.38aβb.⁴¹⁸ Questa lettura è accolta anche da Joseph Blenkinsopp – che riduce ancora gli interventi deuteronomistici ai soli vv. 18.31.32ab.36-37, così che l'iniziale sfida fosse espansa in una «pan-Israelite convocation around an altar built of twelve stones»⁴¹⁹ – e Dany Nocquet, che limita le aggiunte ai vv. 18.19bβ¹.22.31.32b.36b.⁴²⁰ Thiel sottolinea come la scarsità di interventi deuteronomistici in fase redazionale in questi materiali sia da mettere in relazione con la grande continuità teologica e la concordanza di intenti tra le fonti profetiche precedenti e DtrG, soprattutto per quanto riguarda la teologia della parola di YHWH come guida delle azioni di Elia e regia della storia.⁴²¹

Steven L. McKenzie ha associato la scarsità di interventi deuteronomistici nel ciclo di Elia all'ipotesi dell'esistenza di una estesa ed indipendente storia profetica (PN: “*Prophetic Narrative*”),⁴²² minimamente ritoccata da DtrG ed inserita nella narrazione dei libri dei *Re* solo in una fase post-deuteronomistica.⁴²³ Di conseguenza, egli assegna a

⁴¹⁷ V. THIEL 1991: 148-55.

⁴¹⁸ V. THIEL 2002: 103-12; i vv. 31.32ab.35b.38aβb sono aggiunte postesiliche che tradiscono «die Verinnerlichung dtr. Gedankengutes» (107); cfr. 1991: 165-71, dove ha indicato come aggiunte espressamente deuteronomistiche solamente i vv. 18bβ.36aβb.

⁴¹⁹ BLENKINSOPP 1996²: 59; v. 58-9 e 253 n. 25.

⁴²⁰ V. NOCQUET 2004: 231 n. 1.

⁴²¹ V. anche SMEND 1975: 528-32; 1986: 36-8, secondo il quale nel caso di 1Re 17-18 «the redaction could all the more allow the old narratives to speak unretouched» (37). Nella pericope del Carmelo questi individua la mano del deuteronomista solamente negli ampliamenti ai vv. 31.32a e nella doppietta della *Erkenntnisformel* al v. 36; cfr. TROMP 1975: 501.

⁴²² V. MCKENZIE 1985: 203-20 (sp. 210-4); ABD 2: 160-8; 2019: 37-40; cfr. O'BRIEN 1989: 103-4 n. 79.

⁴²³ V. MCKENZIE 1991: 81-100; 2014: 103-10; 2019: 37-40.

una mano deuteronomistica i soli vv. 18b β .19b β ¹ e ipotizza altre poche aggiunte legate a istanze e interessi sacerdotali ai vv. 31-32ab.35b, e altre al v. 36* (la formula אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם e la menzione di Elia come עֶבֶד, “servo” di YHWH).⁴²⁴

Infine, secondo Susanne Otto l’unità di 1Re 17-18* (“*Elia-Komposition*”), da lei attribuita a circoli profetici non deuteronomistici e datata in epoca esilica (539-528 a.e.v.), fu inclusa *a posteriori* in DtrG. L’inserzione di questo blocco nella più ampia continuità narrativa avrebbe comportato minimi accorgimenti a livello redazionale: nella pericope del Carmelo si notano il v. 18b, che crea un nesso narratologico tra il tema della siccità e il baalismo di Acab, e gli ampliamenti inclusi nel v. 36a β b.⁴²⁵

L’argomentazione che segue, nel tentare di discernere due distinti nuclei teologici successivi nel brano – uno più antico e uno più recente – si soffermerà soprattutto su una sutura redazionale individuata nei vv. 18a β -19 (§2.3). Per quanto riguarda le integrazioni sparse per il resto del brano, l’approccio minimalista sembra nel complesso più economico: rispetto a una narrazione di base si possono definire sicuramente aggiunte dunque i vv. 18b.31.32ab.35b.36*.⁴²⁶ all’occorrenza, nei paragrafi seguenti ne verranno discussi aspetti e sfumature.

2.3. 1RE 18,18a β -19 COME SUTURA REDAZIONALE

Tra i possibili interventi sul brano operati dal deuteronomista appena menzionati, 1Re 18,18b è particolarmente significativo per l’analisi proposta in questa sede. Per

⁴²⁴ V. MCKENZIE 2019: 133.

⁴²⁵ V. OTTO 2001: 157.178-9.259-61; cfr. OTTO 2003: 487-508. Cfr. PAKKALA 2007: 167-8, che considera 1Re,21-40 un’aggiunta post-deuteronomistica a DtrG basandosi sull’assunto della sua dipendenza dai vv. 16-20, e attribuisce a questa ragione la mancanza di temi e fraseologia deuteronomistici nel brano.

⁴²⁶ Significativamente, questi vv. rappresentano anche il punto in cui TM e LXX divergono maggiormente; v. SCHENKER 2004: 14-27; KAGMATCHÉ 2016: 128-31.

ragioni di esposizione, esso verrà riportato insieme con i vv. immediatamente precedenti e successivi, vv. 18aβ-19:

18aβ כי אם-אתה ובית אביך

18bα בעזבכם את-מצות יהוה

18bβ ותלך אחרי הבגלים:

19a ועתה שלח קבץ אלי את-כל-ישראל אל-הר הכרמל

19bα ואת-נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים

19bβ¹ ונביאי האשרה ארבע מאות

19bβ² אכלי שלחן איזבל:

[...] ma piuttosto tu e la casa di tuo padre, 18aβ

poiché avete abbandonato i comandamenti di YHWH 18bα

e tu hai seguito i בעלים. 18bβ

Dunque chiama a raccolta presso di me tutto Israele sul monte Carmelo 19a

e i quattrocento profeti di Ba'al 19bα

e i quattrocentocinquanta profeti di Asherah 19bβ¹

che mangiano alla tavola di Gezabele. 19bβ²

La foggia deuteronomistica del v. 18b è immediatamente evidente in due componenti: la menzione delle מצות (“comandamenti”) di YHWH (18bα)⁴²⁷ e l’uso della fraseologia composta dal verbo הלך + preposizione אחר seguita dalla menzione dei בעלים (18bβ).⁴²⁸

⁴²⁷ V. WEINFELD 1972: 336-9. In riferimento alle מצות di YHWH viene qui utilizzato il verbo עזב “abbandonare” piuttosto che una forma negativa del più comune שמר “rispettare, mantenere”. Tuttavia, negli scritti deuteronomistici עזב è generalmente utilizzato con YHWH come oggetto (v. Gs 24,16.20; Gdc 2,12.13; 10,6.10.13; 1Sam 12,10; 1Re 9,9; 11,33; 2Re 21,22; 22,17; cfr. Ger 2,13.17.19; 17,13), o al limite la ברית (v. Dt 29,24; 1Re 19,10.14; cfr. Ger 22,9), ma non le מצות (con l’eccezione di 2Re 17,16). La LXX ha infatti καταλιμπάνειν ὑμᾶς τὸν κύριον θεὸν ὑμῶν, probabilmente da ricostruire come una forma più breve e più antica anche nel TM; così BHS e THIEL 1991: 166.

⁴²⁸ V. WEINFELD 1972: 320-1, il quale la include tra gli avvertimenti contro la venerazione di dèi stranieri, forse le formulazioni più lampanti di fraseologia deuteronomi(sti)ca, *pace* OTTO 2001: 157; cfr. O’BRIEN

Varie ragioni però conducono a pensare che l'intervento si sia esteso anche al precedente v. 18aβ e al successivo v. 19: la menzione dei profeti di Asherah e di Gezabele (§2.3.1) e la presenza della locuzione ועתה (§2.3.2).

2.3.1. ASHERAH E GEZABELE

In primo luogo, al v. 19bβ¹ si fa menzione dei quattrocento profeti di Asherah accanto ai quattrocentocinquanta di Ba'al (v. 19bα), ma nel successivo certame sul Carmelo compaiono solamente questi ultimi (vv. 22.25), senza che i primi vengano mai menzionati. Nella sua approfondita trattazione sulla figura di Asherah, Saul Olyan la interpreta come una figura divina a tutti gli effetti nel ruolo di paredra di YHWH, ed attribuisce ogni accostamento tra questa e Ba'al all'operazione revisionista in senso monolatrco del deuteronomista, allo scopo di occultare ogni precedente contatto della dea con YHWH;⁴²⁹ nel caso del v. 19bβ¹, dunque, si tratterebbe di una glossa ad opera di un redattore «schooled in deuteronomistic anti-asherah ideology», che avrebbe aggiunto

1989: 203 n. 99; THIEL 1991: 166. Nonostante i dubbi espressi sulla provenienza di 1Re 18,18bα quest'ultimo reputa senz'altro il v. 18bβ deuteronomistico; KEINÄNEN 2001: 65-7 considera 1Re 18,18aβb un'interpolazione preta di teologia nomistica opera di un redattore deuteronomistico (DtrN), che segue una ripresa (*Wiederaufnahme*) del v. 17 (v. 18aα) probabilmente da parte della stessa mano; cfr. BECK 1999: 92-93; PAKKALA 1999: 161-2; KNAUF 2019: 206; MCKENZIE 2019: 127-8 e n. 100; MERLO 2020: 200; KIM 2021: 84-85.

⁴²⁹ OLYAN 1988: 1-22; cfr. FREVEL 2014²: 101-3; KIM 2021: 73-98. L'associazione tra Ba'al e A/asherah è un conio tipico del linguaggio deuteronomistico con fini polemi verso gli dèi stranieri, e non implica dunque necessariamente un rapporto culturale o ierogamico tra le due divinità, che comunque rimane possibile (cfr. Gdc 3,7). Come nota ALLEN 2015: 279, è improbabile che la principessa tiria Gezabele avesse promosso il culto di Asherah, poiché Asherah non figura tra le divinità di Tiro e nelle fonti fenicie risalenti all'età del Ferro non v'è traccia di lei, né di un suo accostamento con Ba'al; piuttosto, la sua menzione in 1Re 18,19bβ¹ potrebbe celare un riferimento alla dea Astarte, principale divinità femminile del *pantheon* fenicio nel IX sec. a.e.v., ma il contesto immediato rende molto più probabile che si tratti di una retroproiezione polemica; v. SMITH 1990a: 89-90. Il dibattito sullo statuto di A/asherah ha prodotto nelle sue varie diramazioni un'enorme quantità di letteratura; v. l'ottima sintesi in DAY 2002: 42-67 e, per una panoramica più recente, la letteratura citata in LEWIS 2020: 701 n. 2; 711 n. 87.

«what he perceived to be a natural expansion of the text».⁴³⁰ Molti commentatori considerano il v. 19b β^1 come una glossa ancora più tarda (IV-II sec. a.e.v.), aggiunta con lo scopo di amplificare la portata della vittoria di Elia.⁴³¹ Anche qualora si volesse considerare il v. 19b β^1 come tardo-deuteronomistico o post-deuteronomistico, sembra chiaro che il suo inserimento in questa posizione risponde a una funzione ulteriore, di carattere narratologico, ovvero richiamare la cornice deuteronomistica del ciclo di Elia, in cui si narra che Acab «fece anche una asherah» (וַיַּעַשׂ אֲשֶׁרָה אֶת־הָאֲשֶׁרָה, 1Re 16,33; cfr. 2Re 21,3): in questo modo, viene messa ulteriormente in risalto la nefasta vicinanza del re a questa divinità, o alle pratiche a essa connesse.⁴³² McKenzie fa infatti opportunamente notare come in 1Re 16,33 il termine אֲשֶׁרָה identifichi un oggetto cultuale, a differenza che in 1Re 18,19b β^1 ;⁴³³ tuttavia, in questo punto il testo della LXX attesta sotto le forme disfemistiche τῆς αἰσχύνης per הַבַּעַל e τῶν ἀλσῶν per הַאֲשֶׁרָה la probabile esistenza di una *Vorlage* ebraica con rispettivamente הַבַּשֵּׁת ed un plurale הַאֲשֶׁרָה (cfr. 2Re 13,6); quest'ultima potrebbe indicare che anche in questo caso si tratta di oggetti cultuali. La forma singolare del TM si dev'essere quindi affermata posteriormente per assimilazione o armonizzazione proprio con 1Re 16,33, ad ulteriore testimonianza dello stretto rapporto tra questi vv.⁴³⁴

⁴³⁰ OLYAN 1988: 8; cfr. BHS, che segnala il v. 19b β^1 come da espungere. I profeti di Asherah sono menzionati anche nella LXX, sia al v. 19 sia successivamente al v. 22. In quest'ultimo caso, è più probabile che si tratti di un'aggiunta della LXX allo scopo di creare simmetria nella narrazione, piuttosto che di una caduta per aplografia nel TM: infatti, i profeti di Asherah non intervengono mai altrove in tutto il resto del brano; cfr. ancora OLYAN 1988: 8.

⁴³¹ V. p.e. KNAUF 2019: 140-1; MCKENZIE 2019: 128 n. 100; MERLO 2020: 200-1; Secondo FREVEL 2014²: 54-63 l'apposizione participiale contenuta nel v. 19b β^2 era inizialmente riferita ai profeti di Ba'al al v. 19b α ; il v. 19b β^1 è stato invece incastonato successivamente per collegare Gezabele anche con il culto di Asherah; cfr. più in generale FREVEL 2014²: 28-38 sui profeti di Asherah in questo brano.

⁴³² Cfr. O'BRIEN 1989: 196 n. 77; AULD 2015: 12-3.

⁴³³ V. MCKENZIE 2019: 109.

⁴³⁴ Per una discussione dettagliata sul testo della LXX in questo luogo v. SCHENKER 2004: 31-4.

Inoltre, la corrispondenza tra 1Re 18,18a β -19 e 16,33 è rimarcata anche da una comunanza tematica; nel v. 18b $\alpha\beta$ la progressione dalla II pl. alla II sing. nella risposta di Elia al re («[...] avete abbandonato [בְּעִזְבְּכֶם] i comandamenti di YHWH e tu hai seguito [וַתִּלְךָ] i בעלים») non deve necessariamente far pensare a due diverse mani.⁴³⁵ Piuttosto, si riferisce ai due diversi soggetti introdotti al v. 18a β , ovvero Acab e la casa di suo padre. Si attribuisce in questo modo al re una colpa specifica ed ulteriore rispetto alla sua casa: non solo egli aveva ripetuto gli errori della dinastia, ma inoltre *in particolare* aveva seguito i בעלים. Ciò è senz'altro da mettere nuovamente in relazione con 1Re 16,33, in cui il deuteronomista esprime su Acab un giudizio più severo che sui suoi predecessori: «[...] e continuò ad agire provocando a sdegno YHWH, אלהים d'Israele, più di tutti i re d'Israele prima di lui».⁴³⁶

Infine, viene detto che i profeti mangiano alla tavola di Gezabele (v. 19b β^2);⁴³⁷ le considerazioni da fare sulla presenza di questo personaggio sono simili a quelle relative ai profeti di Asherah. La regina di Israele non viene mai nominata nell'episodio del Carmelo, né ha alcun ruolo nello sviluppo dell'azione. Inoltre, le altre sue menzioni nel materiale adiacente del ciclo di Elia (1Re 18,3b-4.12b-13; 19,1b-3a) sono con tutta probabilità anch'esse frutto di ampliamenti:⁴³⁸ le menzioni di Gezabele in tutti questi luoghi fungono da elementi trasversali tra le varie *legendae* per creare una maggiore impressione di unità complessiva della narrazione; d'altro canto, esse fungono da contrappunti alla presentazione iniziale del personaggio, che viene introdotto dal

⁴³⁵ V. FREVEL 2014²: 44-5 *contra* MCKENZIE 2019: 128 n. 100. La lettura con la II sing. è confermata dalla LXX: καὶ ἐπορεύθησ ὀπίσω τῶν Βααλιμ. Tuttavia, alcuni codd. minuscoli riportano una II plur., in accordo con le versioni antiche: Vul. *et secuti estis Baalim*; Pesh. אלהים בלוי חלל; TgJon וַאֲזַלְתוֹן בְּתַר בְּעִלְיָא; cfr. BHS. È probabile in questi casi un'armonizzazione con la II plur. precedente.

⁴³⁶ Cfr. ROFÉ 1991: 215, che mostra come 1Re 16,33 sia collegato anche ad altri interventi con una certa perizia compositiva e stilistica (cfr. p.e. 1Re 21,25; 22,54; 2Re 3,2); cfr. EIBFELDT 1980: 238; THIEL 1991: 166; MCKENZIE 1985: 212; KEINÄNEN 2001: 65; OTTO 2001: 178-9; KNAUF 2019: 100-1. Sull'accanimento contro Acab nelle fonti e nei circoli profetici cfr. ABD 1: 100.

⁴³⁷ Sulla prassi della mensa dei profeti presso la corte reale v. KNAUF 2019: 140.

⁴³⁸ V. KEINÄNEN 2001: 47. 164; PRUIN 2007: 211-4; MERLO 2020: 197.208-9; cfr. KNAUF 2019: 122-3.

deuteronomista in 1Re 16,31.⁴³⁹ Anche il riferimento a Gezabele in 1Re 18,19b^{β2} dunque sarebbe da leggere come richiamo alla continuità narrativa nell'ottica del deuteronomista.

2.3.2. ועתה

La generale scarsità di tracce di attività deuteronomistica in 1Re 18,20-40*, che contrasta con il linguaggio deuteronomistico dei vv. 18a^β-19, la posizione strategicamente rilevante di questi vv. appena prima del brano del Carmelo e gli elementi che richiamano allo stesso tempo sia il materiale profetico adiacente sia la cornice deuteronomistica del Ciclo di Elia (1Re 16,29-33) conducono a credere che questi vv. non siano una semplice glossa apposta *a posteriori* rispetto alla disposizione del materiale profetico nel suo ordine definitivo, ma che siano al contrario funzionali proprio a tale sistemazione: si tratta dunque di una sutura utilizzata in un'operazione di compilazione, e non di una semplice aggiunta.

Alcune varianti di questa ipotesi sono state formulate in passato: già Albrecht Alt parlava di 1Re 18,18-20 come un'aggiunta redazionale con lo scopo di riarrangiare brani indipendenti all'interno di un'unica composizione;⁴⁴⁰ Odil Steck aveva inteso 1Re 18,18 come una parentesi di collegamento tra i brani (*Klammer*) opera di un redattore;⁴⁴¹ similmente, Martin Beck ha parlato di questi vv. come di una transizione (*Überleitung*); tuttavia, egli intendeva 1Re 18,17-20 come un'unità compatta e dipendeva da una datazione bassa del complesso di 1Re 17-18 (con l'esclusione della *Dürre-Komposition*). Di conseguenza, nella sua ricostruzione 1Re 18,17-20 si configurava come una sutura già postesilica con la funzione di connettere tra loro unità didattico-narrative

⁴³⁹ Cfr. ROFÉ 1991: 214-5.220-1.

⁴⁴⁰ V. ALT 1953 [1935]: 135-7.

⁴⁴¹ STECK 1968: 14-5, *contra* KEINÄNEN 2001: 67 n. 33.

(*Lehrerzählungen*) opera di DtrG.⁴⁴² Ernst Würthwein ha inserito nella sutura anche il v. 20 e ha ipotizzato la caduta dell'*incipit* originario del racconto della sfida, che doveva narrare l'incontro di Elia con il popolo. In questo caso, Acab non comparirebbe nel certame,⁴⁴³ mentre l'unico riferimento al Carmelo nel materiale originario rimarrebbe in 1Re 18,42⁴⁴⁴ e il deuteronomista (per Würthwein DtrP) avrebbe inserito i due riferimenti al Carmelo in 1Re 18,19-20 per inquadrare i due blocchi separati nella medesima cornice geografica.⁴⁴⁵

Un forte argomento a favore dell'ipotesi della sutura proviene dalla presenza dell'avverbio עתה preceduto dal *waw* d'apodosi all'inizio del v. 19, dipendente dalla proposizione introdotta dalla congiunzione כי al v. 18aβ.⁴⁴⁶ La locuzione ועתה è un noto dispositivo scribale usato per indicare una transizione tra paragrafi. La sua origine è da rintracciare con ogni probabilità in prassi legate all'oralità, ma l'uso è penetrato nella cultura scribale attraverso il suo impiego nell'epistolografia.⁴⁴⁷ La presenza di ועתה in questa posizione è molto importante per due motivi: innanzitutto, esso esprime una serrata consequenzialità tra i vv. 18aβ-19: ciò rende estremamente plausibile che anche il v. 18aβ

⁴⁴² V. BECK 1999: 90-4.

⁴⁴³ Cfr. DE VRIES 1978: 85 n. 32; ABD 1: 101-2; PAKKALA 2007: 167-8.

⁴⁴⁴ Cfr. ZWICKEL 2010: 419 n. 75.

⁴⁴⁵ V. WÜRTHWEIN 1984: 215; cfr. WÜRTHWEIN 1994a: 114; MCKENZIE 2019: 130 e n. 113. Secondo FREVEL 2014²: 64 n. 144, seguito da BECK 1999: 74, il v. 21 anticipato da וַיִּזְוֶי (poi caduto in fase redazionale) potrebbe aver segnato l'autentico inizio della composizione. Molti altri commentatori spezzano i vv. 18-19 e raggruppano i vv. 19-20; cfr. TIMM 1982: 73; DE VRIES 1985: 225; KEINÄNEN 2001: 70; PAKKALA 2007: 168; KNAUF 2019: 138-40; MERLO 2020: 200-1. Sull'inclusione o meno del v. 20 nella sutura, v. l'ottima e ben documentata sintesi in CHAVES REIS 2018: 63-4. Questi conclude la sua disamina associando il v. 19 al contesto immediatamente precedente (1Re 16-19) ed il v. 20 al brano successivo, dunque escludendo quest'ultimo – perlomeno sulla base di criteri narrativi – dalla sutura; cfr. FREVEL 2014²: 48-51. Alla sua analisi possono essere aggiunti due dettagli rilevanti in favore della separazione dei vv. 19-20: in primo luogo, il TM segnala uno stacco tramite una *setumah* tra i vv. 19 e 20; inoltre, in questi vv. sono utilizzate a distanza molto ravvicinata due designazioni differenti per Israele, nel primo caso chiamato solo ישְׂרָאֵל (v. 19a) e nel secondo בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (v. 20); la percezione di questa dissonanza – assente nella LXX – è forse alla base della *lectio* יִשְׂרָאֵל רְבוּלָה riportata da molti mss. al v. 20; v. BHS.

⁴⁴⁶ V. JM §176 e; cfr. KEINÄNEN 2001: 68; MCKENZIE 2019: 128 n. 102.

⁴⁴⁷ V. recentemente SCHNIEDEWIND 2022: 143-9.

rientri nella sutura,⁴⁴⁸ visto il legame di ועתה con il כִּי; nel caso in cui invece si separasse il v. 18aβ dal successivo v. 18b, il כִּי rimarrebbe in sospeso. In secondo luogo, ועתה permette di determinare con maggiore chiarezza lo scopo dell'inserzione, poiché la sua funzione tradisce un intento compilativo, cioè quello di operare una transizione tra due brani precedentemente slegati o arrangiati diversamente.⁴⁴⁹

1Re 18,18aβ-19 ha perciò a tutti gli effetti l'aspetto di una sutura redazionale da attribuire al deuteronomista, e non una semplice glossa aggiuntiva: il riferimento al ritrovamento sul monte Carmelo (v. 19a), menzionato anche nel versetto successivo, permette di inserire l'episodio del certame (1Re 18,20-40) all'interno degli altri materiali (1Re 18,1-18aα*.41-45*); la disposizione dei blocchi narrativi nell'attuale sequenza è dovuta dunque ad un intervento del deuteronomista in fase redazionale. Il collegamento tra 1Re 18,18aα e 1Re 18,41 è problematico, e non è chiaro se nel mezzo si sia perduto del materiale. Se la risposta di Elia ad Acab al v. 41 e le sue successive azioni fossero seguite immediatamente alla sua rivendicazione di discolpa al v. 18aα,⁴⁵⁰ ciò sarebbe una controprova della sua innocenza - non solo Elia non ha provocato la rovina di Israele, ma anzi è riuscito a salvarlo dalla siccità - e si accorderebbe all'immagine e al ruolo del

⁴⁴⁸ Un ulteriore argomento a supporto dell'inclusione di 1Re 18,18aβ nella sutura e del suo scopo compilativo proviene da una considerazione sul ruolo dirimente che ricopre per la continuità narrativa di 1Re 18,1-45*: le parole di Elia ad Acab in 1Re 18,18aβb non sembrano esprimere la colpa di Acab in termini intenzionali, ma risultativi, ovvero: non si afferma che Acab abbia voluto abbandonare YHWH e seguire i בעלים, ma piuttosto che le azioni del re hanno avuto come risultato l'abbandono di YHWH e il culto dei בעלים; cfr. SEEBASS 1973: 122. Elia dunque rende edotto il re delle sue colpe, più che accusarlo. Ciò disvela le indulgenze di Acab al baalismo come causa della rovina di Israele (18,1-6) e introduce il successivo brano (vv. 20-40*) nell'ottica di una "epurazione" del culto baalista, a cui può coerentemente seguire (vv. 41-45) il ritorno della pioggia e la fine della siccità; cfr. OTTO 2001: 178-9.

⁴⁴⁹ Per un'ulteriore conferma di questo utilizzo compilatorio di ועתה nei materiali profetici si può confrontare l'uso che se ne fa in 2Re 5,15c, dove introduce un'inserzione che menziona dei doni (2Re 15c-16) per collegare il brano della guarigione di Na'aman (2Re 1-15b.16-19a) con quello successivo della malattia di Giezi (2Re 19b-27); cfr. ROFÉ 1991: 148; MERLO 2020: 277-83.

⁴⁵⁰ *Contra* WÜRTHWEIN 1994a: 107; cfr. BECK 1999: 91-2; KEINÄNEN 2001: 71-2 n. 45; MCKENZIE 2019: 135-6.

profeta come **איש האלהים** (cfr. 1Re 17,18; 2Re 1,10.12), individuo fuori dal comune ed operatore di miracoli.⁴⁵¹

3. IL *THEOLOGOUMENON* PRE-DEUTERONOMISTICO

Apparentemente, l'obiettivo della contesa tra YHWH e Ba'al sul Carmelo sembrerebbe essere non solo quello di determinare quale tra i due possa dirsi **אלהים** in Israele (v. 36), ma anche più genericamente quale divinità possa essere designata con l'appellativo **אלהים** (vv. 21.24.37.39), usato al singolare. Tuttavia, due considerazioni – esplorate nei paragrafi seguenti – sconfessano questa lettura: in primo luogo, il termine **אלהים** in questo frangente non indica semplicemente la qualifica generica di “dio”, “divinità”, bensì possiede una precisa e ben più ristretta connotazione storico-religiosa: esso identifica il titolo di divinità patrona / nazionale del regno di Israele (§3.1); in secondo luogo, il conflitto tra YHWH e Ba'al sul Carmelo ha l'aspetto di una lotta per il potere disputata su una scala geograficamente e politicamente limitata (§3.2). Nel paragrafo ancora successivo (§3.3) si chiarirà come l'utilizzo della determinazione nominale nella forma **האלהים** in 1Re 18,20-40 ricopra un ruolo fondamentale per esprimere queste sfaccettature teologiche.

3.1. **אלהים** NAZIONALE

⁴⁵¹ Cfr. KEINÄNEN 2001: 67. Sulla figura dello **איש האלהים** v. JEPSSEN 1971: 179-82; PETERSEN 1981: 40-3; ABD 1: 463-6; TDOT 1: 234-5; SCHMITT 2004: 120-1.294-8; cfr. ROFÉ 1991: 22 n. 2.224 e la discussione morfologicamente orientata con sguardi comparativi sul profetismo siro-palestinese ed israelitico e sullo sciamanesimo in CATASTINI 1990: 11-40; 83-135 (sp. 97-100 sul rituale del ritorno della pioggia in 1Re 18,41-46). Tuttavia, è interessante notare come il fr. 5 di 4Q382 (datato paleograficamente all'epoca asmonaica) segnali una diversa versione del testo di 1Re 18,41, anche se si tratta probabilmente di una modifica tarda ed intenzionale: Elia sembra qui menzionare un certo Seraia (cfr. 1Cron 4,35); v. FELDMAN 2015: 54.60-1; cfr. però TREBOLLE 2010: 28.

Nella sua monografia dedicata ad un'analisi trasversale del termine אלהים, Joel Burnett rintraccia le origini della sua particolare accezione teologica di divinità patrona di Israele risalendo fino alla formula cultuale di Geroboamo I: הַנְּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר: “Ecco i tuoi אלהים, Israele, che ti hanno fatto uscire dalla terra d’Egitto” (1Re 12,28). Tale formula, che associava inizialmente il termine אלהים ai due vitelli d’oro di Dan e Bethel,⁴⁵² doveva servire dopo lo scisma di Sichem (1Re 12,1-19) a presentare il culto statale nel regno del nord come una valida alternativa a quello gerosolimitano, appellandosi da un lato a un sentimento di unità nazionale tramite il riferimento all’episodio fondativo dell’esodo dall’Egitto,⁴⁵³ e dall’altro a simboli yahwisti alternativi all’Arca dopo lo spostamento di quest’ultima a Gerusalemme.⁴⁵⁴ Dopo avere rintracciato successivi sviluppi di questo motivo nei libri profetici di *Amos* ed *Osea* e averne esplorato le implicazioni,⁴⁵⁵ Burnett prende in considerazione il ciclo di Elia. In questo caso, l’impiego del termine אלהים riflette una delle preoccupazioni maggiori delle

⁴⁵² Sull’argomento - molto dibattuto – dei vitelli d’oro di Geroboamo I v. la recente sintesi in LEWIS 2020: 198-200.318-320; cfr. ASSMANN 2023: 306-7.

⁴⁵³ Cfr. BECKER 2005: 86-92 (sp. 88); KÖCKERT 2010: 369-71; ASSMANN 2023: 65-7.79.

⁴⁵⁴ V. BURNETT 2001: 79-105; cfr. CROSS 1997²: 75.198-9. Per quanto riguarda l’Arca, Burnett sostiene che nel culto dell’Israele premonarchico (soprattutto nell’importante centro di Shiloh) a questo oggetto fosse originariamente associata la formula che includeva אלהים e il riferimento all’esodo dall’Egitto, successivamente usurpata da Geroboamo I. Tuttavia, per argomentare questa ipotesi Burnett parte dalla considerazione che nella cosiddetta “Storia dell’Arca” (1Sam 4,1b-7,1*; 2Sam 6,1-20a*) – da lui datata poco dopo la stessa battaglia di Aphek – questo oggetto, in virtù della sua associazione con l’idea di una pluralità divina, sia legato sia all’epiteto YHWH יְשֻׁב הַכְּרִבִּים (1Sam 4,4a), sia al titolo di אלהים legato alla tradizione dell’esodo (1Sam 4,4b; 4,8b). Tuttavia, i riferimenti all’esodo sono qui con ogni probabilità secondari da un punto di vista critico-redazionale (cfr. PORZIG 2009: 137-8; RÖMER 2019: 105 e n. 35; HENSEL 2022: 171), e la datazione della “Storia dell’Arca” nella sua forma definitiva dev’essere abbassata al più presto a dopo la separazione dei regni del nord e del sud, poiché riflette un punto di vista fazioso in favore di Giuda, anche se più probabilmente a dopo la caduta di Samaria (722/1 a.e.v.), quando Giuda prende effettivamente possesso dell’Arca; v. la recente discussione in HENSEL 2022: 167-70. Nonostante queste riserve, tuttavia, la “Storia dell’Arca” consente in ogni caso di associare la tradizione esodica e il titolo di אלהים con l’Arca e il regno del nord: infatti, le aggiunte che menzionano l’esodo sono probabilmente da ascrivere ad autori giudaici, ma con l’intento di mostrare come «though the exodus tradition may have lost its original promotion with the Northern Kingdom, the ability of Yhwh to handle the enemies of Israel has not been lost» v. HENSEL 2022: 168.

⁴⁵⁵ V. rispettivamente BURNETT 2001: 107-11.112-6.

tradizioni su Elia, ovvero la necessità di «clarification of the identity of Israel's god».⁴⁵⁶ Questo titolo viene saldato strettamente con YHWH in riferimento alla sua relazione con Israele, e diviene un importante marcatore che distingue questa specifica divinità da altre, in primo luogo Ba'al. In questa designazione convivono due aspetti differenti ma profondamente interrelati, ovvero quello di divinità patrona su un territorio e quello di divinità nazionale.⁴⁵⁷

3.2. PATRONATO E CONFLITTI LOCALI

Oltre a questo *status* esclusivo l'attributo di אלהים di Israele implica anche l'idea che il potere di YHWH di intervenire sulla realtà agendo efficacemente e secondo intenzione sia il solo ad essere operativo nel territorio di Israele e in rapporto al suo popolo. Per indicare questa concezione, McClellan si è servito della categoria di “patronage” (patronato), che ha definito come «the notion that deities were sovereign over specific social or geographic divisions, which reflects the fundamental prosocial function of divine agents».⁴⁵⁸ Nei paragrafi seguenti saranno affrontati alcuni passi biblici che elucidano questo aspetto (§3.2.1), prima di prenderlo in considerazione in rapporto alla pericope del Carmelo (§3.2.2).

3.2.1. PATRONATO

La nozione di patronato divino sembra essere alla base di due episodi biblici, narrati rispettivamente in 1Re 20,22-30 e in 2Re 1,2-8.⁴⁵⁹ Il primo caso si inserisce nel

⁴⁵⁶ BURNETT 2001: 116.

⁴⁵⁷ V. BURNETT 2001: 65-6.116-9; MCCLELLAN 2022: 85-9.

⁴⁵⁸ MCCLELLAN 2022: 86; cfr. BURNETT 2001: 118-9; OLYAN 2018 e *supra*, 37-8 sul “dio nazionale”.

⁴⁵⁹ Per problemi di storia della redazione e datazione relativa dei due brani v. rispettivamente SMITH 2010: 113 n. 83 e 114-5 n. 89, il quale è incline – al netto della constatazione di alcune aggiunte – a ricostruire complessivamente per i brani un retroterra antico, pre-deuteronomistico; su 2Re 1,2-8 v. anche la recente

racconto di varie schermaglie belliche tra Acab e Ben-Adad (= Adadezer), re di Aram;⁴⁶⁰ dopo una prima vittoria israelita, Ben-Adad viene persuaso da alcuni servi a riorganizzare l'esercito. La motivazione da loro addotta riguarda il ruolo che le rispettive divinità di Israele e Aram avevano ricoperto nella battaglia passata: «I loro אלהים sono אלהים dei monti; per questo sono stati più forti di noi, ma se combattiamo contro di loro in pianura, di certo saremo più forti noi di loro» (אֱלֹהֵי הָרִים אֱלֹהֵיהֶם עַל-כֵּן חֲזָקוּ מִמֶּנּוּ וְאוֹלָם נִלְחַם אִתָּם) (1Re 20,23). Poco dopo, un “uomo di dio” (אִישׁ הָאֱלֹהִים) ripete queste parole (quasi) esatte per pronunciare il verdetto di condanna contro Aram: «Poiché Aram ha detto: “YHWH è un אלהים delle montagne, e non un אלהים delle valli” [...]» (יַעֲזֹב אֲשֶׁר) (אָמְרוּ אֲרָם אֱלֹהֵי הָרִים יְהוָה וְלֹא-אֱלֹהֵי עֲמָקִים , v. 28). Questo passo permette di formulare due considerazioni: in primo luogo, la capacità di determinare la vittoria in battaglia è fatta dipendere dal patronato delle divinità sulle rispettive zone di competenza a loro associate; la compresenza di differenti divinità patrono determina la necessità di una spartizione delle aree sulle quali esse possono operare.⁴⁶¹ In secondo luogo, il passo mostra che tali aree possono divenire e divengono oggetto di negoziazione e financo contesa.⁴⁶² Le parole dello אִישׁ הָאֱלֹהִים infatti rivendicano il patronato di YHWH anche al di fuori dei monti, sui quali era stato relegato dagli Aramei. Significativamente, questa rivendicazione avviene tramite una reinterpretazione del termine אלהים: usato al v. 23 come un plur. e

sintesi in FREVEL 2023: 206-8 e n. 10; questi individua una *Grundschrift* risalente al VII sec. a.e.v. in 2Re 1, 2.5-8.17aα, ampliata solo in tarda epoca postesilica con l'aggiunta dei vv. 3-4.9-16. Tale *Grundschrift* «reflects the rise of YHWH as the national god with competencies that compare to well-known competencies of neighboring deities» (207).

⁴⁶⁰ Per una ricostruzione dello sfondo storico v. LIPIŃSKI 2000: 397-400; LIVERANI 2012²: 119.121-3. La BE confonde Ben-Adad (= Bar-Adad I) con il suo successore Adadezer.

⁴⁶¹ Soggiacente a questo scenario si intravede ancora la concezione di una “*world theology*” e del concetto di “*translatibility*” di cui si è detto nel capitolo dedicato al Sal 82; v. *supra*, 38 e n. 91.

⁴⁶² Questa concezione può forse essere confrontata con quella della redistribuzione delle נחלות che si intravede nel Sal 82; in quel caso, la negoziazione delle aree di competenza delle divinità avviene in altri termini e su una scala maggiore, che coinvolge intere nazioni; cfr. *supra*, 90-2.118.

messo sulla bocca di stranieri, al v. 28 esso diviene il titolo reclamato per YHWH che esprime il suo patronato sulle valli, oltre che sulle montagne.

Il secondo episodio rilevante riguarda il dissidio tra Elia e il re d'Israele Acazia (2Re 1,2-8). Il sovrano, dopo essersi gravemente ferito cadendo da una finestra, invia dei messaggeri con lo scopo di interrogare Ba'al-Zebub, אלהים di Eqron,⁴⁶³ per sapere se avesse speranze di sopravvivere. Sulla strada si fa loro incontro Elia, che li rimprovera con queste parole: «Forse non c'è un אלהים in Israele, perché andate a consultare Ba'al-Zebub, אלהים di Eqron?» (2Re 1,3).⁴⁶⁴ La domanda retorica di Elia da un lato implica che in assenza di YHWH, אלהים in Israele, interrogare Ba'al-Zebub avrebbe rappresentato un'opzione percorribile da Acazia;⁴⁶⁵ dall'altro, le due opzioni di YHWH e Ba'al-Zebub sono poste in relazione esclusivistica sulla base dell'area in cui esercitano i propri patronati: perché rivolgersi allo אלהים di Eqron quando si è in Israele, il cui אלהים è YHWH? La lettura di questi due brani in questa luce consente di sintetizzare un importante punto sul termine אלהים: quando è utilizzato in concomitanza (quasi sempre in un nesso genitivale) con nomi che identificano specifiche aree geografiche o con toponimi,⁴⁶⁶ esso sembra identificare la divinità che può esercitare il proprio patronato su quei territori. Lo stesso principio è valido quando, in riferimento a YHWH, אלהים è associato a Israele.

⁴⁶³ Lett. “signore delle mosche”, da leggere probabilmente come una storpiatura dispregiativa del nome Ba'al associato all'epiteto *zbl*, “principe”, riservato al dio nei testi ugaritici (KTU 1.2 I 38.43; IV 8; anche nella forma più estesa *zbl b'l arš* “principe, signore della terra” in KTU 1.5 VI 10; 1.6 I 42-43; III 3.9.21; IV 5.16; cfr. RAHMOUNI 2008: 159-64); v. ABD 1: 638-40; DDD² 154-6; DAY 2002: 77-81; SMITH 2010: 114 n. 87; MERLO 2020: 246-7. Quest'ultimo ritiene molto probabile – sulla base di un'iscrizione dedicatoria su supporto vascolare che include לבעל ritrovata ad Eqron (HCIBP 340-1) – che nella città filistea fosse effettivamente praticato un culto di Ba'al. Recentemente, FREVEL 2023 ha rimesso in discussione l'ipotesi disfemistica, ritenendo originale il nome בעל זבב in TM, ma senza assegnargli un intento polemico. Frevel, infatti, sostiene che tale dio fosse originariamente venerato a Eqron come protettore degli oliveti, in quanto si credeva potesse scacciare dagli alberi la mosca dell'olivo (*Dacus oleae*), grave minaccia per le colture, di grande rilevanza economica nella città.

⁴⁶⁴ Cfr. la quasi identica formulazione ma con la II sing. in 2Re 1,6.

⁴⁶⁵ Cfr. SMITH 2010: 115.

⁴⁶⁶ Cfr. MCCLELLAN 2022: 85-6.

Altri paralleli biblici possono aiutare a illustrare più chiaramente questa concezione. Il primo per importanza e prossimità a 1Re 18,20-40* è contenuto nel ciclo di Eliseo (2Re 2-13): in 2Re 5,1-19 si racconta del generale arameo Na‘aman, affetto da lebbra.⁴⁶⁷ In seguito alla sua guarigione miracolosa operata da Eliseo, Na‘aman afferma: «Ecco, ora so che non c’è אלהים su tutta la terra se non in Israele» (הַנְּהִינָא יָדַעְתִּי כִּי אֵין) (אֱלֹהִים בְּכָל־הָאָרֶץ כִּי אִם־בְּיִשְׂרָאֵל; v. 15b). Particolarmente significativo per comprendere il significato di questa esclamazione è l’utilizzo del verbo ידע (lett. “conoscere”) per indicare la presa di coscienza di Na‘aman, che riecheggia il tipo della *Erkenntnisformel*.⁴⁶⁸ Questo stesso verbo è infatti utilizzato due volte da Elia durante il certame sul Carmelo durante la sua invocazione rivolta a YHWH: «YHWH [...] oggi si sappia [יָדַע] che tu sei אלהים in Israele» (1Re 18,36); «[...] questo popolo sappia [יָדַעוּ] che tu, YHWH, sei האלהים» (37).⁴⁶⁹ Nel primo dei due casi, la forma con imperf. nif III m.s. estende la portata della “conoscenza” di YHWH come אלהים di Israele anche oltre i confini di Israele (cfr. 1Re 8,60; Sal 77,15), in primo luogo ai profeti di Ba‘al. Anche le parole di Na‘aman devono essere lette nell’ottica di una ratifica del titolo di אלהים di Israele per YHWH da parte di uno straniero; il generale arameo non nega l’esistenza di altre divinità – tanto che continuerà a prostrarsi nel tempio di Adad Rimmon a Damasco (2Re 5,18) – ma dopo la sua guarigione riconosce solamente lo אלהים di Israele, ovvero YHWH.⁴⁷⁰

Il legame esclusivo e geloso tra YHWH e il territorio nazionale di Israele - inteso anche nel senso materiale e concreto del suolo (אדמה) - sembra tanto stretto e simbiotico

⁴⁶⁷ Per una presentazione del brano v. ROFÉ 1991: 148-54.

⁴⁶⁸ V. ZIMMERLI 1982: 61.67. Sul verbo ידע in questo contesto e la *Erkenntnisformel* v. anche §3.3.2.2.

⁴⁶⁹ Al v. 36 LXX presenta una sintassi differente: γνώτωσαν πάντες ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ; come al v. 37 (γνώτω ὁ λαὸς οὗτος ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ θεός), il sogg. del verbo è il popolo. La forma con imperf. nif III m.s. del TM è probabilmente da ritenere: la portata maggiore del יָדַע “si sappia” rispetto al successivo “questo popolo sappia” è resa infatti nella LXX con l’aggiunta di πάντες nel v. 36; cfr. SCHENKER 2004: 24-5.

⁴⁷⁰ Cfr. SMITH 2010: 124, *contra* ROFÉ 1991: 150.

che non solo nel regno non possono operare altri אלהים, ma al di fuori dei suoi confini non è nemmeno possibile venerare YHWH: il re Davide, di fronte alla prospettiva del suo esilio, descrive questa condizione come una coercizione all'abbandono del culto di YHWH ed un obbligo a servire altri אלהים (1Sam 26,19). Quando si trova presso Eliseo, Na'aman domanda di poter caricare su due muli della terra e portarla con sé a Damasco per non «compiere più un'offerta per combustione o un sacrificio ad altri אלהים, ma solo a YHWH» (2Re 5,17).⁴⁷¹ Ancora in 2Re 17,25-28 si racconta che dopo la conquista assira di Samaria (722/1 a.e.v.) gli stranieri deportati in quella zona venivano sbranati da leoni perché non conoscevano il culto dello אלהי הארץ di quella terra (אֱלֹהֵי הָאָרֶץ; 2Re 17,27), finché un sacerdote inviato dal re assiro non insegnò loro il culto di YHWH.⁴⁷²

3.2.2. CONTESA PER IL CARMELO

L'episodio del Carmelo spalanca una finestra su una fase storica collocabile a grandi linee a cavallo tra il IX e l'VIII sec. a.e.v. e dominata da attriti politici e alleanze su scala locale o regionale che vedevano protagonisti il regno di Israele e le potenze circinvicine, tra cui spiccavano il regno di Giuda a sud, quello di Aram-Damasco a nord-est e il territorio della città fenicia di Tiro a nord-ovest.⁴⁷³ Questo complesso e frammentato scenario si rifletteva sul piano della religione ufficiale⁴⁷⁴ in una difficile

⁴⁷¹ Cfr. ROFÉ 1991: 153-4, che sottolinea come «Naaman non avrebbe certo avuto bisogno del permesso di Eliseo per portarsi appresso il carico di due muli di terra; ciò che egli chiedeva era che Eliseo sancisse la fondazione del culto del Signore in Aram»; *contra* MERLO 2020: 281, il quale invece intravede nel passo una «incipiente pretesa di universalismo».

⁴⁷² Cfr. SMITH 2010: 125.

⁴⁷³ Per il retroterra storico relativo al periodo della dinastia degli Omridi sul trono del nord v. LIVERANI 2012²: 117-42; FINKELSTEIN 2013: 83-117; su Gezabele come figura storica v. PRUIN 2007: 215-29.

⁴⁷⁴ Le fonti epigrafiche e la ricostruzione storica restituiscono un quadro ben più sfumato della religione del regno di Israele sotto la dinastia omride. Tra i cinquanta antroponomi noti grazie agli *ostraka* di Samaria (da datare al regno di Ioas, 801-786 ca., o di Geroboamo II, 787-747 ca.), undici recano elementi teofori yahwisti e sei baalisti (tuttavia, è ancora discussa la questione sull'interpretazione dell'elemento teoforo בעל come un nome divino autonomo oppure come appellativo di YHWH); v. TIGAY 1986: 65-6; SMITH

convivenza tra il proprio dio nazionale e le divinità concorrenti: il certame di 1Re 18,20-40* è in questo senso esemplare poiché, sebbene in gran parte i suoi toni esplicitamente polemici sono da ascrivere a retroproiezioni dell'anti-baalismo militante nato intorno alla corte di Iéu (841-814) o posteriore,⁴⁷⁵ rappresenta un episodio in cui due divinità sono giunte a un confronto aperto e diretto – esacerbato forse dalle politiche religiose di Acab e Gezabele, in base alle quali Ba'al «was elevated as the patron god of the northern

1990a: 65 n. 3 (con molta bibl. precedente); BECK 1999: 214-5; KÖCKERT 2010: 366. Inoltre, tra i molti nomi yahwisti dei re d'Israele spiccano per primi proprio i figli di Acab: Acazia, Ioram e Atalia. Questi e altri elementi suggeriscono una convivenza non problematica dei due culti persino dopo la *pogrom* di Iéu, e di certo nel caso di Acab non confermano il ritratto biblico di un baalismo intollerante importato da una terra straniera e sponsorizzato dalla corte; piuttosto, favoriscono l'alternativa di un baalismo radicato nella pietà popolare (cfr. 1Re 18,21) accanto a uno yahwismo ufficiale senza pretese di esclusività, nel cui orizzonte erano incluse anche altre divinità. Questa situazione sembra protrarsi almeno fino alla caduta di Samaria per mano assira (722/1), se la menzione delle statue degli “dèi in cui confidavano” (DINGIR^{mes} (*ilāni*) *ti-ik-li-šú-un*, l. 32; v. GADD 1954: 179-80; COS 2.118D) sui due dei prismi (D/E) di Nimrud che documentano la presa della città e la sua spoliatura da parte di Sargon II dev'essere letto – con BECKING 2001: 153-63 – come la prova di un politeismo iconico nel regno del nord. Tale interpretazione è stata tuttavia molto contestata sulla base della dubbia affidabilità di queste iscrizioni come fonti storiche e della possibile deformazione impressa dalla prospettiva culturale assira; per discussioni aggiornate v. ALLEN 2015: 279-84; LEWIS 2020: 292-5. Per trattazioni più estese sullo yahwismo storico degli Omridi e del regno di Israele nei secoli successivi, che differiscono in non pochi punti dal ritratto posteriore che ne traccia la BE, v. SMITH 1990a: 41-9; VAN DER TOORN 1996: 316-38 (con un occhio di riguardo alla religione cosiddetta “famigliare” e ai suoi rapporti con il culto statale); BECK 1999: 222-38; LIVERANI 2012²: 134-5; KÖCKERT 2010: 364-76; ALLEN 2015: 277-86; ANDERSON 2015: 106-9; STAHL 2021: 131-43.

⁴⁷⁵ V. *supra*, 137 n. 402; cfr. ANDERSON 2015: 111-5; STAHL 2021: 141-2 e n. 417.

monarchy, thus creating some sort of theopolitical unity between the kingdom of the north and the city of Tyre»⁴⁷⁶ – per il controllo del territorio conteso del Carmelo.⁴⁷⁷

In questo scenario, la vittoria di YHWH su Ba'al ha un duplice effetto: in primo luogo costituisce una forte rivendicazione yahwista sul Carmelo; inoltre, identifica oltre ogni dubbio YHWH come אלהים d'Israele. Come si è avuto modo di constatare, il patronato divino è – in questo quadro teologico di riferimento – dipendente da una competenza territoriale e a essa è vincolata; è in questa luce che gli estremi della competizione tra YHWH e Ba'al devono essere interpretati. Intervendendo col fuoco durante la sfida sul Carmelo, YHWH – che è אלהים di Israele – dimostra che il Carmelo

⁴⁷⁶ SMITH 1990a: 45; cfr. KAGMATCHÉ 2016: 24-6. Più scettico sul programma di politica religiosa di Acab e Gezabele si mostra STAHL 2021: 142 n. 417, il quale afferma che «the late, polemical character of these narratives not only undermines the historical credibility of the Hebrew Bible's claim that Ahab and Jezebel opposed YHWH's cult, but also its claim that Ahab and Jezebel elevated the worship of Baal as Israel's royal patron deity over YHWH»; cfr. però anche 143 n. 419, dove concede che l'evidenza storica e archeologica che documenta un incremento dell'influenza fenicia sul regno di Israele e dei contatti commerciali tra le due aree culturali tra IX e VIII sec. a.e.v. potrebbe giustificare l'esistenza di un culto baalista di corte e statalizzato; cfr. BECK 1999: 215-6. L'identità del Ba'al coprotagonista di 1Re 18,20-40* è faccenda da sempre molto discussa, e le principali ipotesi si alternano tra un dio locale (Ba'al del Carmelo), Ba'al-Adad, e soprattutto Ba'al Šamayim o il Ba'al di Tiro (= Melqart); v. le discussioni in FENSHAM 1980: 227-36; TIMM 1982: 87-101; SMITH 1990a: 42-8; FREVEL 2014²: 116-8; BECK 1999: 237-81; DAY 2002: 73-7 e più di recente BORDREUIL 2012; KAGMATCHÉ 2016; cfr. le osservazioni di KNAUF 2019: 153-4 e MCKENZIE 2019: 129. Tuttavia, il tentativo di approdare a una identificazione univoca della divinità presentata con il nome di Ba'al in questo frangente sembra quantomeno fuorviante, se non da un punto di vista strettamente storico-religioso, perlomeno da uno esegetico e testuale: infatti, in 1Re 18,20-40* il termine בעל compare sempre ed esclusivamente accompagnato da articolo, e dunque non è caratterizzato come nome proprio. Nella prospettiva degli autori del brano, il punto fondamentale non era l'identità del dio, ma solamente che questi rivaleggiasse con YHWH nella devozione del popolo e per il titolo di האלהים; cfr. STAHL 2021: 143 n. 421.

⁴⁷⁷ Politicamente e culturalmente il Carmelo costituiva un'area di confine tra Israele e i territori fenici, in particolare con il regno di Tiro, e in questa luce la contesa innescata da Elia potrebbe implicare una rivendicazione sui territori la cui appartenenza non era chiara; v. AHARONI 1970: 5-7; LEMAIRE 2005: 62; KAGMATCHÉ 2016: 22-3. Questa posizione strategica, tuttavia, non deve far pensare a una corrispondente netta suddivisione *de facto* dei patronati di YHWH (Israele) e Ba'al (Tiro); come si è visto, il quadro storico-religioso non esclude in questo periodo forme di baalismo anche all'interno dello stesso Israele: ipotizzare una forte polarizzazione significherebbe cadere vittima delle deformazioni della retorica di Elia; cfr. SMITH 2010: 123-4.

è inequivocabilmente parte di Israele; al contempo, poiché interviene col fuoco sul Carmelo – che è parte di Israele – YHWH dimostra di essere אלהים di Israele.

3.3. RUOLO DELLA DETERMINAZIONE NOMINALE

Nel quadro storico-religioso appena tracciato si può ricostruire uno scarto concettuale tra la qualifica generica di אלהים nel senso di “dio”, “divinità” e il suo utilizzo come titolo per indicare specificamente la divinità patrona di Israele, ovvero YHWH. Queste due accezioni coesistono su piani differenti: come titolo, infatti, אלהים «confers a unique status»⁴⁷⁸ ed è riservato al solo YHWH; come attributo generico invece può essere associato anche ad altre divinità.⁴⁷⁹ Nella pericope del Carmelo un ruolo fondamentale per dirimere queste due accezioni di אלהים è svolto dalla determinazione nominale.⁴⁸⁰ In tutto il brano, infatti, la determinazione di אלהים tramite l’articolo risponde ad un suo valore specifico, definibile “individuante”, secondo cui appellativi che si riferiscono a cose o persone specifiche tendono a sclerotizzarsi in una forma determinata dall’articolo perché percepiti come caratterizzanti esclusivamente quella cosa o persona.⁴⁸¹ La forma

⁴⁷⁸ BURNETT 2001: 117; cfr. MACDONALD 2012²: 80-1.

⁴⁷⁹ I differenti usi di אלהים(ה) e le sfumature delle designazioni divine nell’episodio del Carmelo fanno intravedere una realtà più complessa e sfaccettata di una traiettoria più o meno univoca che ha portato dal termine generico אלהים usato per indicare un dio o gli dèi al suo uso come titolo o nome per indicare il solo YHWH; cfr. LEVIN 2022: 20 e n. 25. Tramite la lettura di alcuni passi biblici (Rt 1,15-16; Gen 32,25-33; Es 32; Dt 6,4) in cui compare il termine אלהים, SLIVNIAK 2005 ha mostrato come esso sia caratterizzato da una pronunciata “flessibilità” semantica, che permette di adattarlo a specifiche esigenze della narrazione o del messaggio teologico a seconda dei casi; 1Re 10,20-40* può essere letto come un altro esempio in questo senso.

⁴⁸⁰ L’importanza della presenza dell’articolo per la corretta decifrazione del passo del Carmelo è stata sottolineata con decisione già da BERKOVITS 1969: 63.

⁴⁸¹ Il termine “individuante” traduce qui la funzione chiamata “solitary”; v. AC §2.6.3-4; cfr. GKC² §125f; JM §137d. Cfr. KRAUS 1989: 28-9; LABUSCHAGNE 1966: 121 n. 2, secondo cui in questo caso l’articolo esprime l’idea di “singleness”.

האלהים è dunque utile in 1Re 18,20-40* a definire YHWH come un'entità unica nelle sue caratteristiche e proprietà.⁴⁸²

3.3.1. BA'AL – אלהים

Nel raffronto con YHWH sul Carmelo a essere negata a Ba'al è la caratterizzazione di האלהים. Al contrario, la natura di אלהים (senza determinazione) di Ba'al non viene mai messa in discussione; anzi, due tra i tre luoghi in cui אלהים compare riferito a Ba'al sono anche gli unici in cui il termine è utilizzato senza determinazione come *nomen rectum* di un composto genitivale ed è associato a un pronome suffisso anziché trovarsi in costruzioni predicative (1Re 18,24-25):

וּקְרַאתֶם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאֲנִי אֶקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וְהָיָה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר-יַעֲבֹד בָּאֵשׁ הוּא הָאֱלֹהִים וַיַּעַן
כְּלִי-הַעֵם וַיֹּאמְרוּ טוֹב הַדְּבָר:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי לְנַבִּיאֵי הַבַּעַל בַּחֲרוּ לָכֶם הַפֶּר הָאֶחָד וַעֲשׂוּ רֵאשִׁיטָה כִּי אַתֶּם הַרְבִּיּוֹת וְקִרְאוּ בְּשֵׁם
אֱלֹהֵיכֶם וְאֵשׁ לֹא תִשְׂמֹו:

24 «[...] Invocherete il nome *del vostro* אלהים ed io invocherò il nome di YHWH. Lo אלהים che risponderà col fuoco, quello è האלהים». Tutto il popolo rispose: «La proposta è buona».

⁴⁸² Si è ancora lontani in questo brano dall'utilizzo di אלהים da parte di P, dove compare senza articolo alla stregua di un nome proprio, attribuito esclusivamente a YHWH e a esso quasi interscambiabile: «Die Priesterschrift gebraucht אלהים hinsichtlich der Determination wie einen Eigennamen, denn nur Eigennamen sind Nomen, die für sich genommen hinreichend determiniert sein und so auf den Artikel verzichten können, da es die mit ihnen bezeichneten Größen nur einmal gibt (GK §125a.c). [...] hier ein Vorgang von fundamentaler Bedeutsamkeit greifbar wird: Die Priesterschrift lässt die Gattung אלהים und ihren einzigen Inhalt אלהים koinzidieren: Der einzige, der אלהים ist, kann deshalb gleichzeitig auch אלהים heißen» (SCHMID 2003: 34-5); cfr. DE PURY 2008; BLUM 2008: 114-9; uno stadio intermedio tra 1Re 18,20-40 e P è dunque visibile in Dt 4,1-40, in cui אלהים ritiene l'articolo, in quanto «non è (ancora) un nome di Dio né è riservato a Jahvé, ma è designazione del divino», e tuttavia viene contemporaneamente rivendicato per il solo YHWH (BRAULIK 1991: 74).

25 Elia disse ai profeti di Ba'al: «Sceglietevi il giovinco e fate voi per primi, perché voi siete più numerosi. Invocate il nome *del vostro* אלהים, ma non appiccate il fuoco».

A livello morfologico la presenza del pronome suffisso esclude automaticamente la possibilità della presenza di articolo, e inoltre i suffissi di II pl. m. ribadiscono che Ba'al è אלהים dei suoi profeti, e dunque non di Israele.⁴⁸³

In 1Re 18,24 è inoltre contenuta un'altra allusione indiretta alla divinità di Ba'al: אלהים אשר יענה באש הוא האלהים. Il v. è un'ulteriore riconferma che ad essere tematizzata è la liceità non dell'attribuzione generica dello statuto di אלהים a Ba'al, ma il titolo di האלהים nello specifico contesto della contesa, ovvero l'intervento con il fuoco in risposta alle invocazioni. Nel primo dei due casi in cui si menziona האלהים l'articolo ha un valore anaforico: riprende אלהים e YHWH nella prima metà del versetto ed è a sua volta abbinato al pronome relativo seguente; nel secondo ha invece la funzione "individuante".⁴⁸⁴

La terza occorrenza di אלהים (senza determinazione) riferito a Ba'al si trova in 1Re 18,27, dove è utilizzato con הוא in funzione predicativa:

קראו בקול גדול ביהוה אלהים הוא

«Gridate a gran voce; invero, è אלהים [...].»

Queste parole di Elia rivolte ai profeti rivali, per quanto sarcastiche,⁴⁸⁵ non implicano necessariamente una negazione dello statuto divino di Ba'al: anzi, la canzonatura di Elia diviene tanto più tagliente quanto più corrisponde a un'opinione condivisa con gli

⁴⁸³ Cfr. FREVEL 2014²: 69; BECK 1999: 75.

⁴⁸⁴ V. AC §2.6.1; JM §137 f.I.3; cfr. la LXX che distingue chiaramente i due casi: ἔσται ὁ θεός, ὃς ἐὰν ἐπακούσῃ ἐν πυρί, οὗτος θεός.

⁴⁸⁵ Sulla celebre ironia celata in questo v., v. HAUSER 1990: 42-4; DAY 2002: 74-5; KNAUF 2019: 108-9; MCKENZIE 2019: 130-1; MERLO 2020: 202-3 e per ulteriori particolari RENDSBURG 1988: 414-7.

avversari.⁴⁸⁶ Proprio dal momento che Ba'al è effettivamente אלהים, è tanto più significativo che non sia האלהים in Israele. La disposizione delle parole con il pronome in coda e la mancanza dell'articolo – אלהים הוא – ribaltano l'espressione הוא האלהים usata poco prima (v. 24) da Elia per designare il futuro vincitore del certame:⁴⁸⁷ Ba'al dunque non può vincere, poiché è (solamente) un אלהים, e non האלהים.

A questo punto, è possibile dedurre dal quadro appena restituito alcune necessarie implicazioni: a. Ba'al è di fatto un אלהים; b. Possono coesistere – e coesistono - diversi אלהים e questa caratterizzazione è condivisa da YHWH e Ba'al; c. Il certame ha come finalità non la precisazione dello statuto generico di אלהים, che non è in discussione, ma piuttosto la determinazione di *uno specifico* אלהים su Israele (האלהים).⁴⁸⁸

3.3.2. YHWH – האלהים

Funzionali a veicolare il nucleo teologico del brano sono da un lato le costruzioni predicative (1Re 18,21.24.27.36.37.39x2), che presentano YHWH come vittorioso su Ba'al nell'ambito della sfida (§3.2.2.1), e dall'altro le due *Erkenntnisformeln* (vv. 36.37), che esprimono lo *status* eccezionale di YHWH nei confronti di Israele (§3.2.2.2). Entrambi questi aspetti si assomano nella qualifica di YHWH come האלהים.

3.3.2.1. COSTRUZIONI PREDICATIVE

⁴⁸⁶ Cfr. il v. 21, in cui Elia presenta indiscriminatamente al popolo le due alternative tra seguire YHWH o Ba'al, introdotte entrambe da אס; v. AC §4.3.2 a.c.

⁴⁸⁷ Cfr. HAUSER 1990: 43.

⁴⁸⁸ Già NOTH 1928: 140 affermava che nella contesa del Carmelo l'interrogativo non è «ob der Baal von Tyrus überhaupt ein Gott sei oder nicht, sondern ob er für Israel Gott sein solle, d.h., ob Israel ihm statt Jahwe dienen will oder nicht»; cfr. WÜRTHWEIN 1994c: 135-6.

Tra le costruzioni predicative (1Re 18,21.24.27.36.37.39x2) particolare rilevanza ha **הוא האלהים**, «Questi è **האֱלֹהִים**» (vv. 24.39x2). Alcuni interpreti – soprattutto tra quelli proni a una datazione più bassa del brano – considerano questa espressione già deuteronomistica,⁴⁸⁹ ma rimuovendola da 1 Re 18,20-40 il racconto mancherebbe totalmente di una risoluzione; al contrario, essa può essere vista come un elemento di prossimità teologica tra la fonte profetica antecedente e il deuteronomista, che l’ha infatti mantenuta e anzi valorizzata.⁴⁹⁰

הוא ha in questi casi pieno valore dimostrativo, poiché fa riferimento a ciò che lo precede immediatamente,⁴⁹¹ ovvero: nel primo caso – quando Elia espone le condizioni della sfida (v. 24) – lo **אלהים** che vincerà, la cui identità è in quel momento ancora in sospeso: **הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר-יַעֲנֶה בְּאֵשׁ הוּא הָאֱלֹהִים**;⁴⁹² nel secondo caso – quando il popolo riconosce la vittoria di YHWH (v. 39) – YHWH appunto: **יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים**.⁴⁹³ L’espressione del v. 39 dunque ricalca da vicino quella del v. 24, e in confronto a essa dev’essere intesa: il nome YHWH si sostituisce allo **אלהים** che si qualificava tramite la relativa “che risponderà con il fuoco” (vincendo così la sfida). Si tratta perciò di una

⁴⁸⁹ V. p.e. TROMP 1975: 501; BRAULIK 1991: 78; WÜRTHWEIN 1994c: 138-9; BECK 1999: 85; PAKKALA 1999: 161-2; KEINÄNEN 2001: 111-2; cfr. WEINFELD 1972: 331; RENDTORFF 1994: 20-1 e Dt 7,9; 2Sam 7,28.

⁴⁹⁰ Cfr. ZIMMERLI 1982: 147 n. 41 in riferimento ad 1Re 18,37: «The appearance of the Deuteronomic formulation in the pre-Deuteronomic Elijah and Isaiah legends is probably of some significance for the evaluation of the origin of Deuteronomic language»; TREBOLLE 2006: 325-6 e n. 29.

⁴⁹¹ V. JM §143k.

⁴⁹² *Contra* KEINÄNEN 2001: 86 n. 33: «The definite form **האֱלֹהִים** seems to be a technical expression pointing directly or indirectly to Yahweh. In 18:24,39 the definite expression has developed into a monotheistic form, because there is the personal pronoun **הוא** before **האֱלֹהִים**. The god who answers by fire is defined as *the true God*» (cors. or.).

⁴⁹³ MONTGOMERY 1951: 199 ha fatto risalire l’origine di questa espressione ad un grido di guerra; cfr. TREBOLLE 2006: 325. Secondo GRAY 1970: 231.402 l’esclamazione riecheggia una formula culturale, «probably the occasion when Israel formally renounced all other gods and declared that Yahweh was their god» (cfr. Gs 24,18), forse pronunciata in un contesto responsoriale; cfr. MACDONALD 2012²: 80 n. 125.

proclamazione che attribuisce a YHWH non una particolare natura divina che Ba'al non possiede, ma piuttosto la capacità di prevalere in quello specifico contesto.⁴⁹⁴

Il fatto che l'espressione **הוא האלהים** non costituisce una confessione “monoteistica” in se stessa è riconfermato da paralleli più tardi in cui alla medesima formula sono aggiunte ulteriori specificazioni che la rifiniscono ulteriormente.⁴⁹⁵

יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אִין עוֹד מִלְבָּדוֹ Dt 4,35

יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׂמִים מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתַּחַת אִין עוֹד Dt 4,39

יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אִין עוֹד 1Re 8,60

אֶת־הוּא הָאֱלֹהִים לְבָדָּךְ 2Re 19,15 = Is 37,16⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ *Contra* p.e. ROFÉ 1991: 224; WÜRTWEIN 1994c: 136; KEINÄNEN 2001: 97; PAKKALA 2007: 170-1; MCKENZIE 2019: 123.135; MERLO 2020: 206; cfr. NOCQUET 2004: 108-9; LEMAIRE 2005: 62-3; SMITH 2010: 121 n. 113; MACDONALD 2012²: 80 e n. 126.

⁴⁹⁵ Cfr. LOHFINK 1976: 106-7; THIEL 2002: 107; cfr. anche Sal 86,10; 100,3.

⁴⁹⁶ Non sono incluse qui le vicine formule in 2Re 19,19 = Is 37,20 perché non hanno **הוא**; in Is 37,20 TM manca inoltre anche **אלהים**: **אֶת־הוּא הָאֱלֹהִים לְבָדָּךְ**; tuttavia, esso va reintegrato sulla base di 1QIs^a; v. BHS.

La formula viene ampliata da una negazione esplicita della qualifica di האלהים ad altre divinità (Dt 4,35: אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ; Dt 4,39; 1Re 8,60: אֵין עוֹד⁴⁹⁷; 2Re 19,15 לְבַדָּךְ⁴⁹⁸), e in un caso è inoltre accompagnata da specificazioni geografiche tendenti all'universalità: «lassù nei cieli e quaggiù sulla terra» (Dt 4,39).⁴⁹⁹

3.3.2.2. ERKENNTNISFORMELN

Nel caso di Dt 4,35.39 e 1Re 8,60 le formule condividono con le costruzioni predicative in 1Re 18,36-37 (e per estensione anche quelle al v. 39) il medesimo contesto: in tutti i casi infatti l'affermazione che YHWH è האלהים segue una *Erkenntnisformel*, marcata dall'utilizzo del verbo ידע + כי dichiarativo. Questo genere di formula è stato

⁴⁹⁷ In tutto il *Deuteronomio* האלהים con articolo si incontra solamente qui e in Dt 7,9 (su cui v. MACDONALD 2012²: 159-62). BRAULIK 1991 ha ordinato cronologicamente i vari stadi compositivi del *Deuteronomio* e mostrato come questa successione rivela un parallelo sviluppo delle dottrine teologiche sul dio d'Israele, a partire dall'idea del "dio geloso" (אל קנה) fino a giungere alle professioni di fede "monoteistiche": in questa successione, l'unità inclusa in Dt 4,1-40 si situa all'ultimo stadio (73-80), e si configura come una «sintesi autonoma di teologia deuteronomica» (73) di epoca esilica; cfr. BRAULIK 2004: 183-94. Da un punto di vista compositivo il brano contenuto in Dt 4,32-40 – e contenente le due formule – è l'ultima sezione di Dt 4,1-40, climatico finale del primo discorso di Mosè e *summa* parenetica distillata a partire dalla retrospettiva sull'esperienza storica di YHWH fatta da Israele; v. BRAULIK 2004: 177-80; cfr. SMITH 2010: 207 n. 62. Tuttavia, anche queste formule deuteronomiche sono passibili di un'interpretazione che non contempli il coinvolgimento di un'idea monoteistica espressa astrattamente: in primo luogo perché non sembrano negare l'esistenza di altre divinità sulla base di argomenti ontologici; v. HEISER 2008: 5-13; MACDONALD 2012²: 81-5. In secondo luogo, perché devono essere considerate nella loro dimensione retorica, che le circostanza sempre come enunciati linguistici la cui funzione è espletata in rapporto a specifici contesti, mai in una prospettiva filosofica assoluta e astratta; v. SMITH 2001: 151-4; cfr. LYNCH 2014b: 49-51; 2021: 13-4; ASSMANN 2023: 346 n. 52.

⁴⁹⁸ Cfr. SMITH 2010: 121 n. 113, che nota opportunamente come 2Re 19,15 attesti che il deuteronomista non avrebbe avuto problemi ad usare לבד anche nel caso di 1Re 18,39, e tuttavia in quest'ultimo caso «no such grammatical qualification marks the declaration».

⁴⁹⁹ Cfr. BRAULIK 1991: 79, secondo il quale il Dt 4,39 implica una vera e propria "sdivinizzazione" del mondo ed una sua attribuzione all'unico האלהים YHWH. Questo elemento è ciò che differenzia concettualmente Dt 4,39 dalle parole di Salomone in 1Re 8,23: יהוה אלהי ישראל אין-כמוך אלהים בשמים: «YHWH, אלהים di Israele, non c'è אלהים come te lassù nei cieli e quaggiù sulla terra».

individuato e studiato da Walther Zimmerli soprattutto in relazione al libro di *Ezechiele*, in cui il motivo della “conoscenza” di YHWH è particolarmente diffuso.⁵⁰⁰ L’oggetto di questa “conoscenza” è nella massima parte dei casi la frase nominale [אלהידך] אַנִּי יְהוָה / אֲנִי (‘‘Io sono YHWH [tuo אלהים]’’), ovvero l’auto-presentazione (*Selbstvorstellungsformel*) di YHWH; la *Erkenntnisformel* si trova di consueto in conclusione di parole profetiche che riguardano il giudizio di YHWH o la sua azione salvifica. Dt 4,35.39 e il passo deuteronomistico in 1Re 8,60 non contengono delle *Selbstvorstellungsformeln* poiché non è YHWH a parlare in prima persona; l’oggetto della conoscenza è espresso dunque con il nome divino YHWH e il pronome di III pers. הוא.⁵⁰¹

Rispetto a questo quadro di riferimento, le due *Erkenntnisformeln* in 1Re 18,36.37 presentano delle specificità che aiutano ad intravedere il *theologoumenon* che costituisce il fulcro del brano del Carmelo: nel primo caso (v. 36) l’oggetto della conoscenza consiste nel fatto che YHWH è אלהים in Israele (אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל); nel secondo caso invece (v. 37) consiste nel fatto che YHWH è האלהים, senza ulteriori specificazioni;⁵⁰² tuttavia, proprio il parallelo con il v. 36 permette di circostanziare questa qualifica al territorio di Israele, e dunque non interpretarlo come una rivendicazione esclusiva di divinità *tout court* per YHWH. Inoltre, il recipiente della conoscenza è qui esplicitamente il popolo di Israele: «[...] *questo popolo* sappia [וַיִּדְעוּ] che tu, YHWH, sei האלהים».⁵⁰³ Ciò richiama ancora una volta le condizioni stabilite prima dell’inizio della competizione tra Elia e il popolo

⁵⁰⁰ V. ZIMMERLI 1982: 29-98; in particolare 61-7 sull’episodio del Carmelo.

⁵⁰¹ V. ZIMMERLI 1982: 51-3; cfr. MACDONALD 2012²: 81.

⁵⁰² TREBOLLE 2006: 322-6 pone particolare attenzione a questa doppia formulazione, e sostiene che quella con האלהים sia l’originale, mentre quella con בישראל sia secondaria, e che sia associata ad ambiti che coinvolgono la consultazione oracolare di dèi stranieri (2Re 1,3.6.16) oppure di YHWH ma da parte di uno straniero, come nel caso di Na’aman (2Re 5,15). Tuttavia, la trad. testuale è unanime e concorde nel leggere al v. 37 אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל (cfr. MCKENZIE 2019: 134 n. 145); inoltre, si è già avuto modo di menzionare la prossimità ideologica di quest’ultimo brano a 1Re 18,20-40.

⁵⁰³ Cfr. SCHENKER 2004: 24-5 e *supra*, 156-7.

e accettate concordemente da ambo le parti (v. 24): האלהים al v. 37 non è dunque un generico attributo di “divinità”, ma indica nello specifico lo אלהים vincitore della contesa.⁵⁰⁴

3.4. SINTESI

Il *theologoumenon* originario dell’episodio è dunque incentrato su due punti fondamentali, indissolubilmente interlacciati: le costruzioni predicative proclamano con forza non che YHWH è *il solo* אלהים, ma che è האלהים, ovvero *lo specifico* אלהים in grado di prevalere nella sfida; ed esattamente come nel caso di una competizione, la proclamazione di un vincitore non implica l’assenza di sfidanti o avversari, la cui partecipazione è anzi necessaria per eleggerlo. Le *Erkenntnisformeln* equiparano le qualifiche di האלהים e di אלהים in Israele, elaborando ulteriormente il punto precedente: lo specifico אלהים vittorioso è tale perché אלהים in Israele.

Complessivamente, dunque, non è lo statuto divino di Ba’al a essere messo in discussione, quanto piuttosto la sua capacità di vincere la sfida, ovvero il suo potere su Israele: tra YHWH e Ba’al non sussiste una differenza di carattere ontologico, ma relazionale, ovvero del rapporto delle rispettive divinità con Israele. L’identificazione di una divinità tra YHWH e Ba’al nel suo ruolo di אלהים in Israele (האלהים) non riflette un principio monoteistico, né uno zelo “monolatrigo” espresso astrattamente, ma piuttosto un sentimento nazionale ben radicato nelle circostanze narrate.

4. IL *THEOLOGOUMENON* DEUTERONOMISTICO

⁵⁰⁴ Cfr. THIEL 2002: 107, che reputa la *Erkenntnisformel* al v. 36 un’aggiunta posteriore: se anche in questo caso non si può pensare all’attributo di “divinità” come palio della sfida, a maggior ragione non si deve crederlo per la formula più antica al v. 37; cfr. SMEND 1975: 526-7; MCKENZIE 2019: 134.

Una volta definito il nucleo teologico del brano originario e stabilita la limitata portata degli interventi redazionali è possibile fare alcune considerazioni sul mutamento di visione teologica introdotto dalle operazioni del deuteronomista. Con l’inserimento della sutura ai vv. 18aβ-19, è l’apostasia di Acab a divenire la ragione principale per la richiesta di organizzare il raduno sul Carmelo (v. 19):⁵⁰⁵ il primo effetto di questa modifica è quello di inscrivere l’episodio descritto nei vv. 20-40 in un nuovo contesto narrativo, il cui tema principale non è più la competizione – dall’esito incerto – tra due divinità per un titolo, ma dal *riconoscimento* (*רבן*) dell’unica tra esse che già esercita un diritto esclusivo su quel titolo; le parole rivolte da Elia ad Acab prima del certame anticipano infatti la sua conclusione, segnata dalla vittoria già certa di YHWH.⁵⁰⁶ Centrali per l’elaborazione di questo aspetto sono l’impiego del termine הבעלים da parte del deuteronomista (§4.1) e l’operazione di ricontestualizzazione di alcuni nuclei tematici del brano originario (§4.2).

4.1. הבעלים

L’importanza ricoperta dal termine הבעלים nell’economia del brano è denunciata dal fatto che esso compare un’unica volta (nella sutura deuteronomistica: 1Re 18,18bβ), in contrasto con le molte altre attestazioni al singolare di Ba’al.⁵⁰⁷ Questo termine

⁵⁰⁵ Cfr. FREVEL 2014²: 101-2; BECK 1999: 94-5; KEINÄNEN 2001: 65. Della serrata *consecutio* tra i vv. 18b-19 e del ruolo di ועתה si è già detto; v. §2.3.2.

⁵⁰⁶ Sulla rilevanza del tema del riconoscimento (*רבן*) in questo brano, cfr. §4.2.4.

⁵⁰⁷ Cfr. KNAUF 2019: 206; MCKENZIE 2019: 128 n. 100; MERLO 2020: 200-1. Solamente Giuseppe Flavio parla in un caso di “dèi”, al plurale (*Ant. Giud.* 8: 339: «[...] ἐκέλευσεν Ἡλίας τοὺς προφήτας ἐκλεξαμένους βούν πρώτους θῦσαι καὶ τοὺς αὐτῶν ἐπικαλέσασθαι θεούς»), ma ciò è attribuibile con più probabilità a una modifica dovuta alla sua reinterpretazione dell’episodio in chiave già più compiutamente monoteistica, in cui politeismo e idolatria sono intimamente correlati, piuttosto che a una lettura בעלים su una *Vorlage*; cfr. NODET 2010: 50. Sulla ricezione del ciclo di Elia in Giuseppe Flavio v. più in generale KNAUF 2019: 238. Cfr. la LXX, che in 1Re 18,24 legge in luogo di אלהים riferito a Ba’al un plurale: θεῶν ὑμῶν; tuttavia, il testo presenta alcune oscillazioni con il sing. θεοῦ nella tradizione

introduce uno slittamento sottile, ma fondamentale: **הבעלים** diviene infatti un contrappunto all'altro plurale, **האלהים**, e il parallelismo oppositivo che li lega è giocato su almeno due diversi livelli.

Il primo livello è linguistico-semanticamente: con l'introduzione di **הבעלים** nel brano, i nomi che si riferiscono alle divinità divengono quattro, due singolari, YHWH e **הבעל** (1Re 18,19.21-22.25-26.40) e due plurali (**הבעלים** e **אלהים/האלהים**). Si è visto come la presenza di articolo in **האלהים** dà a questo sostantivo il ruolo di un attributo esclusivo (funzione "individuante") e l'esito della contesa attesta che questo attributo debba essere ascrivito a YHWH; al contrario, in **הבעלים** la determinazione identifica piuttosto una classe o una categoria (funzione "generica").⁵⁰⁸ Che con **הבעלים** si intenda una "classe" di esseri divini è evidente dall'uso che si fa del termine nella fraseologia deuteronomistica, dove è accostato nelle medesime locuzioni (**עבד** "servire"; **הלך + אחר** "seguire") ad altri plurali generici (**אשרות / עשתרות / אחרים**).⁵⁰⁹ Questo uso dell'articolo con i plurali rispecchia in certo modo l'uso con i singolari: mentre YHWH in quanto nome proprio ne è privo, a **בעל** l'articolo era stato invece aggiunto con lo scopo di neutralizzarlo e renderlo un nome comune.⁵¹⁰ Se si confrontano in questa luce i binomi che si sono venuti a

manoscritta (LXX⁰; cfr. SyrH), mentre nel successivo v. 25 essa è concorde nel rendere **אלהבם**, sempre riferito a Ba'al, al singolare: **θεοῦ ὑμῶν**.

⁵⁰⁸ V. AC §2.6.5.

⁵⁰⁹ V. WEINFELD 1972: 320-1; DAY 2002: 130-1; cfr. nel testo 1Re 18,21, ripreso dall'inserzione al v. 18bβ. Al v. 21 non si tratta ancora di linguaggio deuteronomistico; v. WEINFELD 1972: 332. Delle diciotto occorrenze del termine **בעלים** nella BE, tredici sono incluse nel complesso di DtrG e 1-2 *Cronache* (Gdc 2,11; 3,7; 8,33; 10,6.10; 1Sam 7,4.12,10; 1Re 18,18; 2Cron 17,3; 24,7; 28,2; 33,3; 34,4); le rimanenti cinque di trovano in Os 2,15.19; 11,2 e Ger 2,23; 9,13. Tutte sono accompagnate da articolo, e non possono dunque in alcun modo essere considerate alla stregua di nomi propri (cfr. PAKKALA 2007: 168; ANDERSON 2015: 51). Il termine **בעלים** può celare un riferimento effettivo ai culti – spesso legati ai cicli agrari e alla fertilità – di diverse manifestazioni del dio Ba'al associate a santuari locali e **במות** oppure a particolari divinità di più ampio rilievo come Ba'al Šamayim, Ba'al Šaphon, Ba'al Ḥammon o il Ba'al di Tiro = Melqart (v. DEARMAN 2001; DAY 2002: 68-70; cfr. CHAVES REIS 2018: 52 n. 22; l'uso di **בעלים** in *Osea* fa eccezione rispetto a questo quadro; v. DEARMAN 2001; HUBLER 2020). Tuttavia, in questo caso **בעלים** è inserito in una formula deuteronomistica stereotipata il cui intento polemico è evidente; cfr. HELLER 2018: 67-8.

⁵¹⁰ V. MAFICO 1996: 164; ANDERSON 2015: 51.

produrre (הבעלים – הבעל e YHWH – האלהים) allora emerge chiaramente uno schema basato sull'alternanza singolare-plurale: Ba'al (o meglio: il בעל) è solamente *uno* tra הבעלים; YHWH è invece l'*unico* che possa dirsi האלהים.⁵¹¹

Il secondo livello coinvolge la concezione teologica: la presenza di una nuova categoria, quella di הבעלים, introduce un nuovo vincolo al certame. Al vincitore della prova spetterà il titolo di האלהים, ma inoltre lo sconfitto sarà tale perché uno tra הבעלים. In altri termini, l'aggiunta di הבעלים produce uno slittamento nello statuto di (o del) Ba'al: non solo questi non è האלהים in Israele, ma diviene idealmente parte di quella schiera generica di אלהים אחרים che popola gli scritti deuteronomici.⁵¹² Il nucleo teologico del brano viene quindi rielaborato, ora sì, in senso più compiutamente monolatrico:⁵¹³ esso, infatti, non è più concentrato semplicemente sulla competizione - il cui esito è peraltro già determinato sin dal principio - per l'identificazione del dio nazionale di Israele (האלהים), ma sul fatto che il rapporto tra YHWH ed il suo popolo deve essere ed è esclusivo, e dunque appunto escludere ogni altro אלהים dall'orizzonte culturale di Israele.

4.2. ALTRE RICONTESTUALIZZAZIONI

⁵¹¹ Appare chiaro a questo punto che l'alternanza הבעל – הבעלים almeno in questo caso non sia indiscriminata, *contra* TDOT 2: 192-3. In questa nuova luce è tanto più significativo che alla base di quest'uso di האלהים si trovi la lettura del plurale morfologico אלהים come un singolare, caratteristica di testi associati con il regno del nord (tra cui quelli appartenenti al ciclo di Elia); v. BURNETT 2001: 119.

⁵¹² Solo in *Deuteronomio* e nei libri dei *Re* si trovano Dt 6,14; 7,4; 8,19; 11,16.28; 13,3.7.14; 17,3; 28,14.36.64; 29,25; 30,17; 1Re 9,6.9; 11,4.10; 14,9; 2Re 17,7.35.37.38; 22,17. Per una rassegna completa dei passi in cui sono menzionati v. WEINFELD 1972: 320-3. Sulla concezione di אלהים אחרים nella letteratura deuteronomistica e il suo significato per la storia sociale dell'antico Israele v. HOFFMAN 1994: 103-20. Cfr. PAKKALA 2007: 168: «One gets the impression that the author's Baals are less than deities. He may already have only idols and objects in mind»; tuttavia, per ipotizzare una polemica compiutamente anti-idolatrica Pakkala dipende da una datazione più tarda, post-deuteronomistica, del ponte narrativo da lui individuato in 1Re 18,16-20.

⁵¹³ Cfr. ROFÉ 1991: 223-4 e n. 19.

Per illustrare la *ratio* soggiacente a questo slittamento il deuteronomista si serve del contenuto originario dell'episodio, che offriva alcune circostanze significative sulle quali elaborare il suo nuovo *theologoumenon*.

4.2.1. FALLIMENTO DI BA'AL

In primo luogo, il brano presenta Ba'al fallire ripetutamente nel mostrarsi come una divinità responsiva (ענה*) e in grado di intervenire efficacemente sulla realtà (1Re 18,26-29).⁵¹⁴ In questo scenario, solamente YHWH può intervenire in favore del suo popolo, sia in quanto אלהים nazionale, sia in quanto unico אלהים che Israele deve servire e a cui deve la propria lealtà. Inoltre, il brano originario offriva già degli spunti su cui elaborare l'opposizione tra la pluralità divina indistinta dei הבעלים e l'unicità eccezionale di YHWH in due circostanze, laddove si menziona la disparità numerica tra Elia ed i profeti di Ba'al:

אֲנִי נֹתַרְתִּי נְבִיא לַיהוָה לְבַדִּי וְנְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע־מֵאוֹת וְחֻמְשִׁים אִישׁ v. 22

«Io sono rimasto il solo profeta di YHWH,
mentre i profeti di Ba'al sono quattrocentocinquanta»;

וַעֲשׂוּ רֵאשֵׁנָה כִּי אַתֶּם הַרְבֵּים v. 25

«[...] fate voi per primi perché voi siete più numerosi».⁵¹⁵

⁵¹⁴ Cfr. HAUSER 1990: 41-3; KEINÄNEN 2001: 97 n. 9; BURNETT 2001: 118-9; MERLO 2020: 202. In modo simile, altrove questo rapporto di esclusività è espresso tramite la considerazione che Israele non ha mai conosciuto (ידע*) un altro אלהים oltre a YHWH; p.e. Dt 11,28; 13,3.7.14; 28,64; 29,25; Ger 7,9; 19,4; 44,3; Os 13,4; cfr. anche Dt 32,17 (WEINFELD 1972: 324). L'idea di "conoscenza" di un אלהים è legata da un lato alla sfera culturale e dall'altro al suo intervento tangibile nel mondo e nella storia, come mostrano le molte polemiche contro i culti stranieri e i riferimenti ai provvedimenti di condanna o salvezza da parte di YHWH nei confronti di Israele presenti nei passi elencati; cfr. JEREMIAS 2000: 242-56 (sp. 249) e §3.3.2.2 sulle *Erkenntnisformeln*.

⁵¹⁵ Cfr. HELLER 2018: 69. Questi due vv. sono considerati da alcuni interpreti glosse posteriori; v. MCKENZIE 2019: 110; MERLO 2020: 201-2. Le parole di Elia si accordano infatti al più ampio arco narrativo

4.2.2. RICOSTRUZIONE DELL'ALTARE

Al contempo viene tratteggiato un esempio edificante di buona condotta rituale, con la ricostruzione dell'altare di YHWH da parte di Elia (v. 30); come sottolinea Schenker infatti, «Die materielle Restauration des alten, ruinierten JHWH-Altars auf dem Karmel ist dabei ein Sinnbild der Neubegründung der erschütterten Verehrergemeinschaft Israels durch Elia».⁵¹⁶ Questa riparazione è solo in apparente contraddizione con il precetto di centralizzazione cultuale (Dt 12,2-7).⁵¹⁷ Il deuteronomista si è infatti trovato di fronte innanzitutto all'immagine di due altari, quello di Ba'al che i suoi profeti «avevano eretto» (הַמְזִבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה v. 26⁵¹⁸), e un «altare di YHWH che era stato demolito» (מְזִבֵּחַ יְהוָה הַהָרוּס v. 30), in pieno accordo con i dettami deuteronomici.⁵¹⁹ La riparazione a opera di Elia e del popolo (v. 30) non riguarda un vero e proprio luogo di culto, quanto piuttosto l'approntamento provvisorio di un sito atto

in 1Re 18,1-45*: affermando di essere rimasto solo, Elia conferma di sapere della morte dei profeti di YHWH per mano di Gezabele (vv. 4.13) e contemporaneamente protegge gli ultimi cento nascosti da Abdia; cfr. MCKENZIE 2019: 119. Se così fosse, l'impalcatura concettuale basata sulla dialettica uno-molti sarebbe estranea al nucleo originario del brano. La sua presenza in DtrG è tuttavia assodata: v. LAMB 2010: 181-2, il quale individua negli scritti deuteronomistici un vero e proprio *pattern* che tende a polarizzare il giudizio negativo sui gruppi o le comunità profetiche e a esaltare invece le personalità individuali, come in questo caso quella di Elia.

⁵¹⁶ SCHENKER 2004: 20; cfr. TROMP 1975: 502.

⁵¹⁷ *Contra* MCKENZIE 2019: 40.

⁵¹⁸ הָעֵץ da leggersi עֵץ; v. BHS e cfr. LXX con III pl. τοῦ θυσιαστηρίου, οὗ ἐποίησαν.

⁵¹⁹ Secondo SCHENKER 2004: 20-2 la forma di III m.s. עָשָׂה al v. 26 implica che l'altare non era stato costruito dai profeti di Ba'al, ma si trovasse già lì in precedenza, al contrario che nella LXX, in cui la forma ἐποίησαν non lascia dubbi sull'identità dei costruttori dell'altare. A partire da questa considerazione Schenker dipinge due scenari distinti: nella LXX Elia ricostruisce il medesimo altare che i profeti di Ba'al avevano edificato e poi distrutto dopo il fallimento della loro performance; nel TM invece sia i profeti che Elia utilizzano vecchi altari già esistenti, anche se quello di Elia era stato abbattuto. Seguendo questa ricostruzione Schenker assegna dunque priorità alla versione della LXX, poiché contraddice esplicitamente i comandamenti deuteronomici in Dt 12,2-7, mentre il TM è frutto di una versione armonizzata.

esclusivamente ad una estemporanea teofania di YHWH,⁵²⁰ in ogni caso, per fugare qualsiasi sospetto, con una glossa (v. 32a)⁵²¹ il deuteronomista si premura di legittimare la riedificazione di tale altare, specificando che è stato ricostruito «nel nome di YHWH» (בְּשֵׁם יְהוָה וַיַּעַשׂ), cfr. Dt 12,5).

4.2.3. FLEBOTOMIA RITUALE⁵²²

Un terzo caso di ricontestualizzazione si intravede nella descrizione delle pratiche autolesionistiche messe in atto dai profeti di Ba'al per suscitare la risposta del dio durante la prova (vv. 28-29). La pratica di tali lacerazioni autoinflitte (וַיִּתְגַּדְדוּ, hitp. <גדד>), di cui

⁵²⁰ L'altare viene infatti distrutto dal fuoco mandato da YHWH (v. 38); cfr. O'BRIEN 1989: 60 n. 42; THIEL 2002: 107 identifica il v. 38aβb come un'aggiunta postesilica.

⁵²¹ 1Re 18,31.32a sono spesso considerati con valide ragioni un'inserzione più tarda – la riparazione dell'altare da parte di Elia (v. 30) è incompatibile con l'edificazione di un altro altare (v. 32a) – con l'ulteriore successivo innesto della glossa al v. 32b; v. p.e. TIMM 1982: 79; BLENKINSOPP 1996²: 59.253 n. 25; BECK 1999: 76-7; KEINÄNEN 2001: 82-4; THIEL 2002: 107; MCKENZIE 2019: 132-3; *contra* WÜRTHWEIN 1994b: 120; cfr. MERLO 2020: 204. La costruzione di un nuovo altare e l'innalzamento delle dodici pietre a rappresentanza dell'intero Israele ricordano episodi analoghi con protagonisti Mosè (Es 24,4) e Giosuè (Gs 4,1-9 cfr. Gs 8,30-35; 24,1-28), e sono in dissonanza rispetto al nucleo originario del brano, che è legato tradizionalmente al regno del nord. Significativamente, però, in questi brani il riferimento sembra essere a una prassi rituale risalente all'epoca premonarchica (dunque più antica rispetto alle fonti in cui ci è pervenuta) invalsa nelle cerimonie di istituzione o rinnovo dell'alleanza esclusiva tra Israele e YHWH, il suo אֱלֹהִים; v. CHILDS 1976: 501.505-6; MEYERS 2005: 205-7; DOZEMAN 2015: 281-3; cfr. HAUSER 1990: 47-8; *contra* STAHL 2021: 133-4, secondo il quale «The systematized representation of “Israel” as twelve tribes descended from Jacob/Israel [...] reflects a post-monarchic Judean scribal development» (133). Se si volesse leggere nella menzione di “mangiare e bere” (אָכַל וְשָׁתָה, 1Re 18,41) un riferimento stereotipico ad un “covenant meal” (v. HOUTMAN 2000: 295-6; cfr. ROBERTS 2000: 632-44, *contra* MCKENZIE 2019: 135 e n. 150), ci si potrebbe spingere fino ad ipotizzare che tramite il riposizionamento del brano della sfida sul Carmelo (vv. 20-40) all'interno del materiale sulla siccità (vv. 1-18aa*.41-45*) e l'aggiunta dei vv. 31.32a il deuteronomista si sia servito di tale riferimento per depotenziare la collocazione originaria dell'episodio nel regno del nord e presentare le azioni di Elia prima dell'invocazione di YHWH come inerenti ad una cerimonia legata all'alleanza. Il ruolo del v. 41 nel contesto della composizione più antica dipende dal suo rapporto con il v. 18aa, per nulla chiaro (v. *supra*, 150-1).

⁵²² L'efficace, per quanto forse imprecisa, espressione “flebotomia rituale” risale a PECKHAM 1987: 90 n. 14.

si dice che avveniva «secondo il loro costume» (כְּמִשְׁפָּחָם, v. 28), sembra attestata già all’inizio del II mill. a.e.v. (ca. 1974-1954) a Isin, nel testo neosumerico conosciuto come “Inno delle nozze sacre di Iddin-Dagan”.⁵²³ Si tratta di un inno dedicato alla dea Inanna nel contesto della celebrazione dell’unione ierogamica del re Iddin-Dagan (che vestiva i panni di Dumuzi-Ama’ušumgalanna) con la divinità.⁵²⁴ Alle ll. 74-78 vengono menzionati i *kurgarrû*, probabilmente specialisti del culto della dea, legati a *performance* rituali di danze e canti, a volte con accezioni estatiche:⁵²⁵ questi sacerdoti, dopo aver preso in mano uno stiletto (74), camminano di fronte ad Inanna (75). A questo punto viene detto che «coloro che hanno ricoperto la spada di sangue, spruzzano sangue» (GÍRI ÚŠ DUL4-DUL4-E URÌ Ì-SUD-E, 76); di nuovo poi essi sfilano di fronte ad Inanna (77) e «riversano sangue sul palco della sala del trono» (BÁRA-GÚ-EN-NA-KA ÚŠ Ì-BAL-BAL-E, 78).⁵²⁶

Nella seconda metà del II mill. a.e.v. si trova un’altra attestazione in un testo accadico proveniente da Ugarit conosciuto con il nome di “Giusto sofferente”. Questo breve frammento, purtroppo acefalo, elenca diversi tipi di divinazione rivelatisi inefficaci per il protagonista; tra queste tecniche, quella di bagnarsi (*ramākum*) nel sangue è associata a profeti estatici (*maḥḥû/muḥḥû*), trattandosi probabilmente di una prassi culturale legata a ferite o financo mutilazioni autoinflitte:⁵²⁷ *aḥḥu’a kīma maḥḥê [d]āmišunu ramkū* “I miei fratelli si bagnano nel loro [s]angue come profeti

⁵²³ Per un’edizione critica del testo, con apparato e trad. ingl., v. REISMAN 1973; cfr. RÖMER 1989; COS 1.173; FREVEL 2014²: 113 n. 295.

⁵²⁴ Cfr. JONES 2003.

⁵²⁵ V. STÖKL 2012: 58-9.

⁵²⁶ V. REISMAN 1973: 187-8; cfr. la differente resa in COS 1.173.

⁵²⁷ V. NISSINEN 2003: 179-80, *contra* STÖKL 2012: 19, che squalifica questa testimonianza di attività profetiche ad Ugarit osservando che «there is no indication here that the brothers are likened to prophets, instead, they are described as being so full of grief that they resemble people who are not in control of their actions». Stökl pare qui soprassedere sulle molte attestazioni del verbo *ramākum* (“bagnar(si), immerger(si), impregnar(si)”) in contesti rituali; v. AHw 948-9; CAD R 112-3.

(posseduti)”⁵²⁸ (UgV 267: 11’ = RS 25.460).⁵²⁹ Similmente, in 1Re 18,28-29 l’attività profetica vera e propria (וַיִּתְנַבֵּא, v. 29) segue l’autolacerazione (v. 28).

Nella BE e nel materiale ugaritico altri riferimenti a pratiche simili (con le probabili eccezioni di Zc 13,5-6 e Os 7,14)⁵³⁰ sono legati espressamente a contesti di lutto e a lamentazioni funebri; il loro ruolo era probabilmente quello di inscenare una morte simbolica in solidarietà simpatetica con il defunto o raccogliere offerte di sangue per rafforzare lo spirito del defunto nell’aldilà.⁵³¹ Apparentemente, è questo il caso anche di Dt 14,1b, che recita: לֹא תַתְּגַדְדוּ וְלֹא תִשְׂמְרוּ קַרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת «[...] non vi farete incisioni e non vi raderete tra gli occhi per un morto». Tuttavia, c’è una possibilità che il v. nasconda un riferimento ai culti baalisti della fertilità, basati sui cicli di morte e rinascita del dio; come nota Craigie, «the rite may have been a type of imitative magic, designed to revitalize the god Baal on whom the fertility of the land was believed to depend».⁵³² In questo scenario il “morto” sarebbe dunque proprio Ba’al,⁵³³ e ciò si armonizza meglio con il contesto immediato, ovvero Dt 14,1a.2, i quali vv. si soffermano infatti sul tema dell’elezione di Israele da parte di YHWH e sull’esclusività del loro rapporto. Una conferma che ad essere implicate siano pratiche profetico-culturali di stampo baalista

⁵²⁸ Per una discussione sulla figura dell’ufficiale del culto conosciuto come *muhhum* a Mari, legato a pratiche estatiche v. STÖKL 2012: 51-7.

⁵²⁹ *ahū-ū-a ki-ma mah-ḥe-e [d]a-mi-šu-nu ra-am-ku*. Testo normalizzato e trad. ingl. in NISSINEN 2003: 184-5; v. ROBERTS 1970: 76-7; cfr. SMITH 2010: 123 n. 121; MCKENZIE 2019: 131.

⁵³⁰ V. FREVEL 2014²: 112 n. 292 e 293; cfr. le discussioni in REVENTLOW 2010: 189-90; MEYERS e MEYERS 1993: 381-2; BODA 2016: 732-4.

⁵³¹ Per la BE v. Lv 19,28; 21,5; Mi 4,14; Ger 16,6; 41,5; 47,5; tra i testi extra-biblici più comunemente citati vi sono i casi di ‘Ilu e ‘Anatu che piangono la morte di Ba’lu provocandosi dei tagli sul corpo; v. rispettivamente KTU 1.5 VI 17-22 e KTU 1.5 VI 31; 1.6 I 1-8. Cfr. la lacerazione epiteliale delle donne che piangono Aqhat in KTU 1.19 IV 9-11 (v. MARGALIT 1989: 435-6.440-1). Per una discussione su questo materiale in rapporto a 1Re 18,28 v. FREVEL 2014²: 111-5, il quale ventila anche la possibilità di un collegamento tra estasi profetica e riti funebri (113 n. 294); cfr. TIGAY 1996: 136; MCKENZIE 2019: 131 e n. 122.

⁵³² CRAIGIE 1976: 230; cfr. GASTER 1969: 506-8.

⁵³³ Com’è noto, l’immagine della morte di Ba’al è implicata nell’ironia di Elia al v. 27; cfr. *supra*, 162 e n. 485. Forse le parole finali «ma si sveglierà» (וַיִּקְרָא) possono essere lette nell’ottica di una provocazione, a cui i profeti di Ba’al rispondono a tono praticandosi le autolacerazioni, per svegliare appunto il dio.

proviene dalla tradizione testuale della LXX, che sostituisce οὐ φοιβήσετε a TM לֹא־תִיָּבוֹאוּ: l'*hapax* φοιβάω è utilizzato unicamente qui con il significato di “profetizzare”, “vaticinare”.⁵³⁴

In conclusione, dunque, si tratta di un nuovo caso di ricontestualizzazione: la descrizione di antiche pratiche culturali legate al profetismo baalista – esplicitamente condannate dal precetto deuteronomico in Dt 14,1b – e della loro inefficacia è convenientemente mantenuta dal deuteronomista nella sua rilettura dell’episodio del Carmelo. In questo quadro si situa forse il כְּמִשְׁפָּטָם al v. 28, che potrebbe essere una glossa aggiunta dello stesso deuteronomista allo scopo di sottolineare ulteriormente l’estraneità di tali pratiche ad Israele, come avveniva in Dt 14,1-2.⁵³⁵

4.2.4. AGNIZIONE

Infine, si è detto che nell’ottica del deuteronomista l’attenzione non è più focalizzata sulla competizione tra YHWH e Ba‘al in se stessa. Essa diviene il mero mezzo tramite cui può verificarsi l’agnizione di YHWH come האלהים di Israele da parte del popolo, poiché lo era stato di fatto da sempre. Se si considera la sistemazione deuteronomistica del brano del certame (vv. 20-40*) nel mezzo dei due blocchi sulla siccità (vv. 1-18aα*.41-45*), si può notare come questa disposizione contribuisca a sottolineare il tema agnitivo (*רבן). Nel primo blocco, infatti, si trova il racconto del riconoscimento del profeta Elia da parte di Abdia (1Re 18,7-8); nella nuova disposizione dei brani questo episodio diviene una prefigurazione del riconoscimento di YHWH da parte del popolo dopo la consumazione dell’olocausto (v. 39): entrambi infatti – Abdia e

⁵³⁴ Cfr. φοιβάω; per questa lettura v. CATASTINI 1990: 37-9.

⁵³⁵ Ciò potrebbe anche spiegare – più efficacemente che l’ipotesi di aplografia dovuta alla somiglianza di כ e כּ in una *Vorlage* ebraica (cfr. MCKENZIE 2019: 111) – perché, in luogo di TM כְּמִשְׁפָּטָם, LXX^A riporta κατὰ τὸν ἐθισμόν αὐτῶν, ma LXX^B lo omette totalmente.

il popolo – manifestano in quella circostanza la medesima reazione, quella di cadere con la faccia a terra.⁵³⁶ A evidenziare l'importanza di questa tematica nel brano contribuisce la corrispondenza tra il ri-riconoscimento di Elia da parte di Abdia ed il suo riconoscimento come «colui che manda in rovina Israele» da parte di Acab (עֲבָר יִשְׂרָאֵל), 1Re 18,17-18α). Alla medesima domanda, הֲאֵתָה זֶה («Sei tu?») vv. 7.17), Elia risponde nel primo caso (un atto di deferenza) affermativamente, e nel secondo (un'accusa) negativamente (vv. 8.18).⁵³⁷

4.3. SINTESI

Nell'operazione di "rilettura" del brano del Carmelo da parte del deuteronomista un ruolo fondamentale è stato giocato dal (ri)uso intenzionale dei plurali morfologici e della determinazione nominale. I vv. 18aβ-19 infatti contengono l'unica attestazione in questo contesto del plurale הבעלים. L'inserimento di questo plurale produce nuovi equilibri con le altre designazioni divine già presenti nel brano originario, ovvero i plurali morfologici האלהים / אלהים e i singolari Ba'al e YHWH. In primo luogo, viene introdotta una dialettica uno-molti: Ba'al appartiene a una *classe* di entità divine (הבעלים), e ciò ne evidenzia un primo scarto da YHWH, il quale invece si staglia come *unico* אלהים di Israele. L'introduzione di questa dialettica inoltre permette da un punto di vista teologico di riconfigurare radicalmente lo statuto di Ba'al. Originariamente non doveva essere percepita una difformità ontologicamente connotata tra Ba'al e YHWH, tanto che il certame tra Elia e i profeti aveva lo scopo di attestare il vincitore divino della prova come

⁵³⁶ Cfr. THIEL 1990: 222; MCKENZIE 2019: 116.

⁵³⁷ Cfr. HELLER 2018: 66-7; MERLO 2020: 199-200. Che non sia una questione di semplice riconoscimento della persona di Elia, ma piuttosto del suo ruolo e della sua attività, è reso evidente dal fatto che da un lato Abdia lo saluta immediatamente con il titolo di אדני (v. 7), mentre Acab – pur conoscendo il suo nome, visto che gli è stato riferito (vv. 8.11.14.16) – commette un errore nell'attribuire a lui la rovina del regno; cfr. CHAVES REIS 2018: 50 n. 11.

האלהים nazionale di Israele estemporaneamente, per mezzo delle rispettive *performances* rituali. Tuttavia, con la squalifica di Ba'al e il suo nuovo posizionamento nella schiera di הבעלים – il cui culto è chiaramente condannato come apostasia in 1Re 18,18bβ – YHWH non è più insidiato da veri e propri rivali nel ruolo di האלהים di Israele e viene dunque implicitamente sin dal principio dichiarato vincitore: l'esito della competizione appare già predeterminato nelle parole di Elia ad Acab. In quest'ottica, la funzione della sfida non è più sospesa nella determinazione del titolo האלהים tra YHWH e Ba'al, ma diviene incentrata sul solo YHWH e la sua agnizione da parte del popolo come unico, vero אלהים di Israele da sempre.

5. CONCLUSIONI

Gli argomenti finora raccolti e l'ipotesi di ricostruzione redazionale di 1Re 18,20-40* hanno evidenziato la rilevanza dell'opera di “ristrutturazione” deuteronomistica del brano. In particolare, l'attenzione di questo capitolo si è fissata su 1Re 18,18aβ-19: si è visto che questi vv. sono meglio definiti come un'aggiunta di un redattore deuteronomista volta a connettere unità testuali originariamente indipendenti piuttosto che come una glossa applicata *a posteriori* rispetto alla disposizione dei brani nella loro sequenza definitiva (§2.3). L'importanza centrale della sutura è testimoniata dal fatto che la sua presenza – unita alle altre sporadiche aggiunte (vv. 31.32ab.35b.36*) – rimodella significativamente il contenuto ideologico del brano. Grazie ad essa, il deuteronomista può fornire una nuova lettura del passo (§4): il fulcro del messaggio teologico viene spostato dalla competizione tra due אלהים per determinare l'identità della divinità nazionale-patrona di Israele (האלהים), che costituiva il *theologoumenon* originario di 1Re 18,20-40* (§3), per concentrarsi invece sul riconoscimento da parte di Israele di YHWH come suo unico vero אלהים, mentre (il) Ba'al viene sin dal principio squalificato in quanto appartenente a un rango divino inferiore (quello di הבעלים). Il deuteronomista, dunque,

maschera l'esistenza stessa di una contesa, o meglio la ripresenta sotto la nuova luce di una dimostrazione unilaterale da parte di YHWH della sua natura di אלהים.

L'identificazione e l'isolamento delle rettifiche deuteronomistiche rispetto al *theologoumenon* del brano antecedente consentono di trarre alcune conclusioni *a fortiori* su quest'ultimo. In primo luogo, la contesa tra YHWH e (il) Ba'al non è incentrata sulla determinazione dello statuto divino dei partecipanti (ovvero: chi dei due è אלהים), bensì sull'elezione di uno tra i due come *lo specifico* אלהים in grado di vincere in quel frangente (ovvero: chi dei due è האלהים) (§3.3; §3.4). Similmente a quanto già si è visto per il Sal 82, il discorso intavolato da 1Re 18,20-40* non è espresso secondo categorie ontologiche: non v'è una negazione dell'esistenza di Ba'al, né della sua divinità, e anzi questi sono requisiti necessari affinché la sfida possa avere luogo. Una categoria più utile per decifrare il passo sembra invece ancora una volta quella di potere, in questo caso nella sua espressione di "patronato" (§3.2). È precisamente in questa categoria concettuale che si iscrive la caratterizzazione di האלהים: האלהים non è "il dio" *tout court*, ovvero la (sola) divinità, ma "il dio patrono (di Israele)". Nell'idea di patronato divino emerge soprattutto uno degli attributi del potere come categoria euristica esaminati sopra, ovvero quello di relazionalità; esso infatti si esprime sempre come potere nei confronti di entità sociali (Israele) e/o territoriali (il regno di Israele, nello specifico in 1Re 18,20-40* il monte Carmelo).⁵³⁸

Nel caso della pericope del Carmelo gli attori sulla scena sono tre (YHWH, Ba'al e il popolo),⁵³⁹ e inizialmente le relazioni tra essi sono ugualmente tre: אלהים - אלהים

⁵³⁸ Cfr. McCLELLAN 2022: 105-6: «Patronage was another prototypical feature of deity, but rather than being aimed at determining if an entity possessed a faculty that was diagnostic of deity, the rhetoric associated with patronage in the Hebrew Bible seems to have been more directly concerned with demonstrating which deity was the true patron over the people, and therefore the rightful object of worship and fidelity. In this context, the term "deity" primarily designated a relational status. The one who had sovereignty over a region or people was authoritative over that region or people – they were the deity».

⁵³⁹ Questo schema relazionale può essere confrontato con quello emerso dalla lettura del Sal 82; in quel caso i termini della relazione erano: YHWH - אלהים (plur.) - נחלות. L'immagine che emerge dalle due "vittorie" di YHWH è differente, in un certo senso speculare: nel Sal 82 YHWH conquistava נחלות a

(YHWH - Ba'al), אלהים - popolo (YHWH - Israele), אלהים - popolo (Ba'al - Israele).⁵⁴⁰

L'esito della sfida conduce a determinare quale delle due relazioni אלהים - popolo sia quella autentica (ovvero quella tra YHWH e Israele) e a escludere l'altra (tra Ba'al e Israele). Il potere di YHWH, che nella sfida si rivela האלהים, si dispiega contemporaneamente nelle due relazioni del dio, ovvero nella sua vittoria contro Ba'al e nel suo patronato sopra Israele. L'una implica l'altra e viceversa: YHWH può avere la meglio sull'avversario solamente in quanto patrono di Israele, e mostra di essere patrono di Israele tramite la sua vittoria sul rivale.

detrimento degli altri אלהים, qui invece YHWH - che è האלהים - difende la sua נחלה Israele dalle insidie del baalismo.

⁵⁴⁰ Che il tutto non si esaurisca semplicemente a una sfida tra le due divinità, ma includa Israele come componente fattiva e parte in causa, è evidente dal fatto che è proprio il popolo a sancire non solo l'esito definitivo della competizione (v. 39), ma anche il carattere probante della dimostrazione divina prima che essa cominci, quando conferma le modalità proposte da Elia dicendo: «L'idea è buona» (טוב הדבר, v. 24); *contra* THIEL 2002: 157, secondo il quale invece il popolo accettando sarebbe totalmente sollevato dalla propria decisione.

CAPITOLO 4 – POTERE E UNICITÀ: Zc 14,9

1. INTRODUZIONE

Il terzo caso di studio è rappresentato dalla breve unità inclusa in Zc 14,9, incastonata nell'ultimo capitolo di *Zaccaria*. Il dibattito su questo libro profetico è annoso e problematico, e molti suoi avvicendamenti distanti dal raggiungimento di un consenso; in particolare, i cc. 9-14 (noti come “Deutero-Zaccaria”, 2Zc) sono forse tra i testi più problematici dell'intera BE.⁵⁴¹ L'attribuzione di questa sezione a una tradizione differente rispetto ai cc. 1-8, in virtù di numerose inequivocabili e irreconciliabili difformità sul piano delle forme letterarie e dei contesti compositivi, è pressoché unanime.⁵⁴² Tuttavia,

⁵⁴¹ L'audacia di questa affermazione di CLARK 1988: 64, come si avrà modo di vedere, non comporta che si tratti di un'esagerazione; cfr. LESKE 2000: 663; KLEIN 2008: 253; KUBIŚ 2012: 17.

⁵⁴² La percezione di una divisione fondamentale tra Zc 1-8 e un anonimo testo “proto-apocalittico” (cc. 9-14) risale fino agli inizi del XVII sec., e la sua quasi indiscussa normatività odierna è riflessa nell'uso diffuso nei commentari di trattare le due sezioni separatamente; per una trattazione sugli studi anteriori al XIX sec. v. OTZEN 1964: 11-34. La letteratura sull'argomento è ovviamente foltissima; dettagliate storie degli studi in HANSON 1979²: 287-92; MEYERS e MEYERS 1993: 52-9; CURTIS 2006: 115-26 e più recentemente SCHOTT 2020: 1-18. Nell'arco degli ultimi trent'anni v. p.e., con dovuti riferimenti agli studi precedenti, ABD 6: 1065-8; BUTTERWORTH 1992: 272-5; HARTLE 1992; MEYERS e MEYERS 1993: 32-5; NOGALSKI 1993: 213-7; PERSON 1993: 14-6; PETERSEN 1995: 23-4; MCCOMISKEY 1998: 1014-5; REDDITT 1995: 38.93; 2012a: 13-5; FLOYD 2000: 303-8; BODA 2003: 3-7; 2016: 26-9; BECK 2005: 206; WILLI-PLEIN 2007: 151-2; PETTERSON 2009: 2-3; REVENTLOW 2010: 141-2. In piena controtendenza è dunque l'argomentazione in favore dell'unità autoriale proposta da CURTIS 2006: 231-76, che pure rispetta la suddivisione tra i cc. 1-8 e 9-14 optando per una stesura in periodi differenti della vita del profeta Zaccaria; più sfumata verso l'unità anche la posizione di KLEIN 2008: 22-34; cfr. HILL 2012: 108-9; WOLTERS 2014: 16-23. Dalla metà degli anni '70 gli strumenti della critica letteraria tradizionale sono stati integrati con quelli dell'analisi linguistico-statistica computerizzata, soprattutto grazie al lavoro di Yehuda Radday (v. RADDAY e WICKMANN 1975; RADDAY e POLLATSCHECK 1980), il quale ritiene che manchino sufficienti prove per una netta suddivisione del libro in blocchi (cfr. l'analisi linguistica di HILL 1982, che – pur ritenendo la divisione tra Proto e Deutero-Zaccaria – individua tra essi moltissimi elementi di continuità, tanto da datarli entrambi in un arco cronologico ristretto, nel primo periodo persiano: 515-475 a.e.v.); PORTNOY e PETERSEN 1984 hanno sollevato aspre critiche nei confronti del metodo utilizzato da Radday, e usando tecniche simili hanno distinto non due ma tre unità nel libro di *Zaccaria* (cc. 1-8; 9-11; 12-14); cfr. PERSON 1993: 15-6 e n. 9; CURTIS 2006: 268-72; KLEIN 2008: 27-9. A partire dagli anni duemila,

il margine dell'intesa tra gli esegeti si esaurisce a queste considerazioni, dato che discussa è anche l'ipotesi di un'ulteriore suddivisione da operare tra Deutero- (cc. 9-11) e Trito-Zaccaria (cc. 12-14), come suggeriscono la disposizione della formula redazionale usata per introdurre raccolte profetiche (דבר־יהוה) מִשָּׂא posta in Zc 9,1 e 12,1, la prevalenza della forma poetica in Zc 9-11 e della prosa in Zc 12-14 e varie altre incongruenze a livello formale e contenutistico (a discapito dei molti punti di contatto), tra le quali spicca l'assenza di formule che menzionano il “giorno di YHWH” nei cc. 9-11 (con l'unica eccezione di Zc 9,16) a fronte di una loro alta frequenza nei cc. 12-14.⁵⁴³

Il problema del rapporto tra le unità coinvolge inoltre anche le questioni reciprocamente correlate relative da un lato alla struttura complessiva di *Zaccaria* e dall'altro alle modalità della giustapposizione di tali unità al Proto-Zaccaria – come una vera e propria *Fortschreibung* (o *Fortschreibungen* aggiunte progressivamente), oppure per una sorta di agglutinamento più frammentato del blocco composto dai tre “fardelli/oracoli” (מִשָּׂא) in Zc 9-11, 12-14 e *Malachia* a partire dalla stratificazione di più fonti originarie e aggiunte redazionali.⁵⁴⁴ In favore della tesi della/e *Fortschreibung(en)*

inoltre, soprattutto gli approcci dell'esegesi post-critica e canonica sono tornati a promuovere letture sincroniche e unitarie del libro; v. CURTIS 2006: 124-6.

⁵⁴³ Per ricapitolazioni e discussioni v. BUTTERWORTH 1992: 72; PERSON 1993: 18-24; MEYERS e MEYERS 1993: 32-5; PETERSEN 1995: 2-3; 24-9; TIGCHELAAR 1996: 89-91; BODA 2004: 41-5; 2016: 23-6.516-23; CURTIS 2006: 161-4; REDDITT 2012a: 37-8; SCHOTT 2020: 243-53. Per un'estesa e ottimamente documentata trattazione sulla formula introduttiva con מִשָּׂא v. in particolare BODA 2016: 523-30. Il termine introduce le tre appendici anonime (Zc 9-11; 12-14; *Malachia*) apposte in coda al *Dodekapropheton*, denunciandone l'importanza per la sua redazione finale; v. NOGALSKI 1993: 241-7; BLENKINSOPP 1996²: 231; REDDITT 1996: 258-61; 2003; TAI 2004; GÄRTNER 2006: 66-92; BILIĆ 2008: 251-5; BIBERGER 2010: 358-64. Per una rassegna dei risultati dell'approccio critico-canonico su *Zaccaria* v. BODA 2003: 29-31; più recentemente v. CURTIS 2012; REDDITT 2012a: 30-31; BODA 2016: 29-31; NOGALSKI 2020; SCHOTT 2020: 255-70 e cfr. *infra*, 204 n. 583. Per una rassegna sintetica delle varie argomentazioni in favore della separazione dei cc. 9-11 e 12-14, v. BECK 2005: 206-9, che nota tuttavia come il sostantivo מִשָּׂא viene utilizzato anche nei cc. 13-23 del Proto-Isaia (Is 13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 23,1) senza implicare l'esistenza di scritti profetici separati come fonti dei vari oracoli contro le nazioni. V. ancora SCHELLENBERG 2001, la quale argomenta in favore dell'unità di tutto 2Zc sulla base della ricorrenza del motivo del guerriero divino (cfr. *infra*, 224).

⁵⁴⁴ V. la recente rassegna di NOGALSKI 2020: 69-70, che individua almeno sei differenti ipotesi proposte sulle relazioni tra Zc 1-8; 9-14 e *Malachia*.

sembrano pronunciarsi, a discapito delle difformità, le numerosissime convergenze tra Proto, Deutero e Tritto-Zaccaria e il sapore “zaccariano” di questi ultimi.⁵⁴⁵

Non v'è accordo nemmeno sulla collocazione in un contesto storico-sociale, né riguardo alla datazione delle unità, per le quali le proposte hanno spaziato dalla tarda epoca pre-esilica sino al II sec. a.e.v., sebbene in tempi recenti le ipotesi maggioritarie abbiano stabilito il primo periodo persiano (con il 515 a.e.v. come *terminus post quem*) o l'età alessandrino-tolemaica come cornici cronologiche complessive più verosimili.⁵⁴⁶ La

⁵⁴⁵ V. soprattutto MCCOMISKEY 1998: 1014-8; GONZALEZ 2021a: 306-7; 323 n. 80 (con ulteriore bibl.); cfr. STECK 1991: 33-60; BUTTERWORTH 1992: 272-5; PERSON 1993: 140-2; BECK 2005: 208-9; BODA 2016: 26-9 *contra* p.e. WÖHRLE 2008: 67-138; cfr. REVENTLOW 2010: 142. FLOYD 2002 mostra come il termine **שׁמׁר** rifletta il passaggio della profezia da una fase orale a una scritta, e identifichi un genere di composizione la cui funzione principale è quella di reinterpretare messaggi profetici precedenti nel senso di una loro attualizzazione e di una chiarificazione delle loro rinnovate implicazioni nel presente, *contra* tuttavia BODA 2017: 135-52, secondo il quale invece il termine è ripreso dall'uso che se ne fa in Ger 23,33-40 e identifica il riemergere di una parola profetica nuova, attiva e originale dopo la crisi nell'ultimo periodo di esistenza del regno di Giuda prima dell'esilio babilonese, piuttosto che il prodotto di una rielaborazione della profezia precedente. Per una discussione aggiornata e ben documentata sulle molte e varie interpretazioni di **שׁמׁר** v. WEYDE 2018: 251-5; sulla scorta di WILLI-PLEIN 2006, questi intende il termine nella profezia tarda (Zc 9-14; *Malachia*) come un indicatore di profezia scritta (*Schriftprophetie*), non intesa per un uditorio reale (WEYDE 2018: 256-65).

⁵⁴⁶ Una collocazione temporale di Zc 9-14 è notoriamente ardua da stabilire a causa della natura composita del testo e della mancanza di formule sovrascritte o espliciti riferimenti a personaggi o eventi collocabili storicamente con una certa precisione (v. la rassegna di opinioni critiche in REDDITT 2012a: 26-29 WOLTERS 2014: 16-23), tanto che talvolta ogni tentativo è abbandonato *a priori* (v. soprattutto MEYERS e MEYERS 1993: 15-6; SCHAEFER 1993b: 392-6). Un ampio e duraturo consenso, derivato in definitiva dal lavoro di STADE 1881; 1882, si era formato intorno a una datazione nell'età alessandrina o dei diadochi. Questa ipotesi intendeva la presentazione della campagna riportata nell'oracolo in Zc 9,1-8 come una descrizione dell'attività militare durante la calata di Alessandro Magno in Palestina (332) prima della sua spedizione in Egitto, o delle schermaglie belliche tra i diadochi Tolemeo I Soter e Antigono I Monoftalmo per il possesso di quei territori a partire dal 320 fino alla definitiva vittoria del primo (v. SCHÄFER 2003: 8-12; cfr. GONZALEZ 2021a: 310; 324 n. 100); di conseguenza, le menzioni dell'Egitto e dell'Assiria (Zc 10,10) dovevano essere dei riferimenti rispettivamente ai regni tolemaico e seleucide – accostati alla Grecia (9,13) – e Zc 11,14-15 un accenno allo scisma samaritano; sulle debolezze mostrate da questa ricostruzione v. REDDITT 1995: 97-100; BODA 2004: 30; CURTIS 2006: 167; REVENTLOW 2010: 147-8; 167-8. Nonostante varie resistenze (v. p.e. NOGALSKI 1993: 216-7; 2020: 70-4; BLENKINSOPP 1996²: 231; 234; MCCOMISKEY 1998: 1014; cfr. CURTIS 2006: 123, con ulteriore letteratura) da qualche decennio questa posizione va progressivamente erodendosi in favore di un'ipotesi di datazione più alta, nel primo periodo persiano (v. p.e. PERSON 1993: 16-8; PETERSEN 1995: 3-9; PETERSON 2009: 3; TIEMEYER 2011a; CURTIS 2012: 196-202; HILL 2012: 108-9). BODA 2004: 30-1; 2016: 35-7 ha individuato in particolare tre chiavi di volta nella ricerca, le quali hanno reso questo slittamento possibile: l'influente saggio sul sorgere dell'apocalittica di

vexata quaestio rimane a oggi dibattuta e imbrogliata; fortunatamente, per gli scopi della presente indagine, non è necessario sbilanciarsi in favore dell'una o dell'altra. Come si vedrà a breve (§2.1), infatti, l'approfondimento storico-religioso su alcuni temi rende necessaria una trattazione separata di Zc 14 rispetto al resto del corpo del Deutero-Zaccaria, giustificata anche dalla critica testuale. È sufficiente notare dunque che 2Zc è collocabile con sicurezza in epoca ampiamente postesilica e riflette sviluppi tardi della storia religiosa d'Israele.

1.1. ZC 14,19 E QUESTIONE MONOTEISTICA

In qualche modo sorprendentemente se si considera il suo contenuto, Zc 14,9 non ha mai ricoperto un ruolo di grande rilievo nelle trattazioni sul monoteismo nell'Israele antico: nella massima parte dei casi si tratta di semplici accenni inseriti in studi dedicati allo *Shema*, del cui principio Zc 14,9 riprende testualmente la porzione che riguarda la “uni(ci)tà” di YHWH (יְהוָה אֶחָד, Dt 6,4bβ).⁵⁴⁷

יְהוָה יְהוָה לְמִלְדָּךְ עַל-כָּל-הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהוָה יְהוָה אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד:

YHWH sarà re / su tutta la terra. / In quel giorno / YHWH sarà uno / e uno il suo nome.

Questo scarso interesse è certamente dovuto alla collocazione cronologica del v. nella tarda epoca postesilica: esso è dunque ampiamente posteriore al Deutero-Isaia (VI sec. a.e.v.), utilizzato frequentemente come spartiacque per discernere il primo insorgere di

HANSON 1979²: 280-401, che ha indicato come estremi cronologici per la composizione dei sei brani da lui ritagliati in Zc 9-14 la metà del VI e il tardo V sec. a.e.v. (425 ca.); la già menzionata indagine linguistica di HILL 1982, che ha invece indicato il quarantennio tra 515 e 475 come cornice più probabile; lo studio socio-letterario di REDDITT 1994a, che ha legato la redazione finale dei cc. al periodo immediatamente successivo alla prima missione di Neemia a Gerusalemme (post 445); cfr. REDDITT 1996: 250-1. In tempi recenti, tuttavia, GONZALEZ 2013; 2017; 2019: 220-3; 2021a: 306-16 è tornato a difendere strenuamente una datazione in epoca tolemaica del complesso di Zc 9-14.

⁵⁴⁷ V. p.e. LORETZ 1994: 509; 2007: 105-6; PAKKALA 1999: 78; SMITH 2001: 153-4; 2010: 145-6; MACDONALD 2012²: 64-6; 69-70; KAISER 2013: 420; LYNCH 2014b: 54; ANDERSON 2015: 26; cfr. CURTIS 2006: 228; REDDITT 2012a: 144.

un'idea monoteistica nel pensiero religioso di Israele. La datazione bassa allontana i sospetti di ambiguità da Zc 14,9, che è valutato quasi unanimemente come espressione di un credo monoteistico. Questa impressione trova conferma se si considera la fortunatissima ricezione del v. e del contesto letterario del Deutero-Zaccaria nell'epoca del Secondo Tempio ed oltre.

Il suo profondo impatto sulle tradizioni religiose posteriori – sia quella ebraica che quella del primo cristianesimo – è rintracciabile nel primo caso nell'influenza della visione escatologica tratteggiata in Zc 9-14 sulla letteratura biblica successiva (*Daniele*), su alcuni testi non canonici dell'AT (*Testamenti dei dodici patriarchi*, *Salmi di Salomone*), su vari testi qumranici e su alcuni *midrashim* apocalittici.⁵⁴⁸ A Zc 14,9 in particolare è assegnata anche una posizione di primo piano in contesto liturgico nella tradizione ebraica: il v. è infatti posto a conclusione della preghiera '*Alenu*, recitata quotidianamente al termine di ogni servizio; oltre a celebrare la regalità di YHWH, essa costituisce anche una ferma proclamazione di monoteismo. Alcune tradizioni attribuiscono a questa preghiera un'origine molto antica, facendo risalire la sua composizione al Giosuè biblico in occasione della presa di Gerico (Gs 6),⁵⁴⁹ o alla *Kneset haGedolah* oppure ancora, più realisticamente, all'*amora* Abba Arika nella Babilonia del III sec. e.v.⁵⁵⁰

L'importanza del Deutero-Zaccaria per il primo cristianesimo è invece riflessa nel considerevole utilizzo che il NT ne fa tramite riprese, allusioni o persino riferimenti espliciti, in particolare nelle narrazioni della Passione e nell'*Apocalisse* giovannea; rilevanti in una prospettiva più generale sono anche varie tematiche mediate e rielaborate

⁵⁴⁸ V. MITCHELL 1997: 217-218; 222-233; 238-242; cfr. BODA 2003: 31 e nn. 106-107, con ulteriore bibliografia.

⁵⁴⁹ Cfr. TIGCHELAAR 1996: 237-40, che nota una corrispondenza tra la descrizione della marcia processionale degli israeliti intorno a Gerico in Gs 6 e alcune descrizioni mishnaiche (p.e. *Mish.Suk.* 4: 3-5) della festa di *Sukkot*, alla quale anche Zc 14,16-19 fa riferimento; cfr. RUBENSTEIN 1996: 194 n. 146. Su *Sukkot* in questo contesto v. più in generale RUBENSTEIN 2020²: 45-50 e cfr. §3.1.2.

⁵⁵⁰ V. NULMAN 1996: 24-6; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 501; DDD²: 647.

a partire dal testo profetico, tra le quali il concetto di regalità divina nell'ambito della βασιλεία τοῦ Θεοῦ escatologica.⁵⁵¹

1.2. YHWH יְהוָה

Zc 14,9ca attribuisce esplicitamente a YHWH (e al suo nome) il predicato יְהוָה (“uno”, “unico”): יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, senza ulteriori specificazioni o delimitazioni. Apparentemente la divinità è qui definita in base alla sua caratteristica di unicità, radicata in un assunto ontologico: essa è – perlomeno nella proiezione escatologica del brano – una, ovvero l'unica *esistente*. Se non già un monoteismo in atto, dunque, Zc 14,9ca pare prospettare un monoteismo teleologico. Il quadro sembra in un certo qual modo complementare rispetto a quello presentato all'inizio dei due capitoli precedenti: in Zc 14,9 non emergono né la problematica sulla categoria concettuale di “divinità”, né quella della legittimità della sua attribuzione ai rivali di YHWH. La non-esistenza di altri dèi non emerge *in negativo*, dalla perdita degli attributi divini degli אֱלֹהִים (Sal 82) o dalla loro mancata attribuzione a Ba'al (1Re 18,20-40*), ma viene affermata *in positivo*, tramite la proclamazione dell'unicità di YHWH.

In contrasto con questo tipo di lettura, nel presente capitolo si tenterà di mostrare come il parametro ontologico dell'esistenza non costituisca una chiave di lettura valida

⁵⁵¹ V. p.e. DUGUID 1995; MITCHELL 1997: 233-8; MCCOMISKEY 1998: 1003-4; BODA 2003: 31-4; 2004: 61-63; 2016: 44-5; BODA e PORTER 2005; KLEIN 2008: 61-2; REVENTLOW 2010: 64; COGGINS 2011 (sp. 183-5 su Zc 14); BRUNO 2013: 60-1. Tra i molti altri studi sulla ricezione di 2Zc in NT due hanno avuto il pregio di riorganizzare e dare una sistemazione all'enorme mole di letteratura che li ha preceduti: HÜBENTHAL 2006 dopo molti commenti teorici sulla problematica relativa all'intertestualità intertestamentaria (27-58) e una trattazione introduttiva più generale (59-110), organizza lo studio del materiale secondo alcuni ampi nuclei tematici di 2Zc: il re della pace (Zc 9,9), il “trafitto” (12,10), il pastore sconfitto e le pecore disperse (13,7), le acque vive (14,8), il Tempio senza mercanti (14,21). La monografia di KUBIŚ 2012 è invece concentrata più specificamente sulla ricezione giovannea di alcuni passi deutero-zaccariani (Zc 9,9/Gv 12,15; Zc 12,10/Gv 19,37; Zc 14,8/Gv 7,38). Per vari altri aspetti della ricezione, della fortuna e dell'influenza di *Zaccaria* più in generale v. i numerosi interventi in TUCKETT 2018² e DYMA 2021: 256-323 (sp. 256-87 sulla ricezione di *Zaccaria* in NT).

per l'interpretazione del passo. Il significato di אָחַד in questo specifico contesto può essere compreso solamente alla luce del suo rapporto con la nozione del potere di YHWH, in questo caso espresso nell'immagine della sua regalità (*מֶלֶךְ). L'argomentazione del capitolo è articolata in due paragrafi principali: inizialmente verrà tracciata una contestualizzazione storico-letteraria di Zc 14,9, posizionato nell'ultimo capitolo di *Zaccaria*, necessaria per l'analisi successiva (§2). In seguito, vari motivi incentrati sull'immagine regale di YHWH presenti in Zc 14 saranno analizzati dalla prospettiva della storia dei motivi tradizionali (§3): dapprima ci si concentrerà su specifiche sezioni del testo: Zc 14,1-11 (§3.1.1); 12-19 (§3.1.2); verranno poi considerati i retroterra tradizionali di אָחַד (§3.1.3) e del v. 9 più in generale (§3.2).

2. ZACCARIA 14

Rispetto al quadro discusso sopra (§1), lo statuto di Zc 14 complica ulteriormente gli estremi del dibattito sulla composizione di *Zaccaria*; il c. viene infatti sovente considerato separatamente come una sorta di unità tradizionale a sé stante posta in appendice al libro.⁵⁵² Nel paragrafo seguente (§2.1) verranno proposte argomentazioni che giustificheranno l'isolamento del c. sul piano letterario-compositivo e saranno propedeutiche a una trattazione isolata di questo nel paragrafo successivo (§2.2).

2.1. ZC 14 IN 2ZC

⁵⁵² Per una panoramica sull'interpretazione del c. sin dall'antichità tra letture teologiche, aspettative confessionali ed approcci critici v. WOLTERS 2002; cfr. KLEIN 2008: 395-8. L'ipotesi che vorrebbe *tout court* una separazione di Zc 14 dal resto del materiale non è universalmente condivisa; due delle voci recenti più autorevoli contro tale posizione sono quelle di REDDITT 2012a: 144-5 (sulla base di varie corrispondenze tra Zc 14 e 12-13) e di BODA 2016: 681-91 (sp. 685-6), che ritiene il c. la seconda di due sottosezioni in cui è suddiviso il secondo אָחַד (Zc 12,1-13,6; 14), i cui nuclei originari (rispettivamente Zc 12,2a.3.9 e 14,1-3.12.15), poi espansi e separati dal breve *logion* oracolare in 13,7-9, sarebbero stati entrambi incentrati su episodi di assedi a Gerusalemme.

In primo luogo, sul piano contenutistico Zc 14 si differenzia dal resto di 2Zc per l'assenza di riferimenti a personaggi o situazioni storiche concretamente circostanziate e per i più espliciti motivi escatologico-apocalittici che lo pervadono rispetto a Zc 9-12;13,⁵⁵³ tanto da essere non di rado datato posteriormente anche rispetto ai precedenti

⁵⁵³ L'idea del Deutero/Trito-Zaccaria come testo "proto-apocalittico" di transizione tra la tarda profezia postesilica e i primi testi più compiutamente apocalittici di epoca ellenistica era già diffusa (v. p.e. PLÖGER 1959: 37-68 e sp. 97-116 sul Trito-Zaccaria; AMSLER 1972; NORTH 1972; cfr. CROSS 1997²: 111; 343-6; BODA 2003: 32), ma una precisa definizione della locuzione "*apocalyptic eschatology*" risale ad HANSON 1979²: 8-12 e *passim*, che la distingue da una "*prophetic eschatology*", dalla quale essa emerge per contrasto. Quest'ultima era espressione dell'*establishment* ierocratico nella Yehud postesilica in epoca persiana e fissata in *Aggeo* e Zc 1-8 (240-62); nella sua ottica il messaggio profetico che interpretava il volere divino era applicato nell'orizzonte della storia politica a breve raggio, e il suo fine era incluso a portata d'uomo e funzionale alla società reale; al contrario, l'escatologia apocalittica che invece caratterizza Zc 9-14 (280-380) è segnata da «growing indifference to and independence from the contingencies of the politico-historical realm, thereby leaving the language increasingly in the idiom of the cosmic realm» (12), ed è ascrivibile all'attività di gruppi di dissidenti ("*visionaries*") seguaci della predicazione esilica del Deutero-Isaia, disillusi e insoddisfatti dalla gestione politica del partito ierocratico vicino al Tempio. È bene dire che, per quanto influente sotto alcuni aspetti, questa ricostruzione di Hanson non ha incontrato un diffuso consenso (v. p.e. RUSSELL 1991: 9-14; MEYERS e MEYERS 1993: 56; COOK 1995: 7-17; PETERSEN 1995: 24 n. 65; BODA 2003: 15; GONZALEZ 2021b: 133 e n. 98, con ulteriore letteratura; cfr. CURTIS 2006: 158-60; MCCOMISKEY 1998: 1011-2; PETERSON 2009: 19-21), soprattutto al seguito del cambio di paradigma negli studi sull'apocalittica introdotto da J.J. Collins e dal suo gruppo di ricerca dalla fine degli anni '70 (v. COLLINS 1979; cfr. NOFFKE 2021: 13 n. 25, con ulteriore bibliografia), che aveva introdotto una nuova definizione morfologica del genere letterario e aveva posto l'accento sulla sua sostanziale novità come prodotto di correnti teologiche resistenti alla dominazione dei diadochi, distogliendo dunque l'interesse dall'indagine retroattiva sui tratti apocalittici della profezia e i reciproci rapporti tra i due generi; cfr. REDDITT 2012a: 150-2; ARCARI 2020: 22-4; NOFFKE 2021: 13-7. TIEMEYER 2011a fa ancora ampio uso delle categorie introdotte da Hanson, ma solleva alcune obiezioni metodologiche rilevando che i testi biblici cosiddetti "proto-apocalittici" (Ez 38-39; Gioe 3-4; Zc 12-14; Is 24-27) non possono essere ascritti *tout court* all'epoca ellenistica, e conclude il suo studio affermando che «We [...] lack conclusive evidence for dating any of the discussed prophetic texts to the Hellenistic period» (279; cfr. però le critiche in GONZALEZ 2021a: 295; 323 n. 73). In ogni caso, ciò che più conta in questa sede è segnalare la distinzione che Hanson opera tra Zc 9-13 e 14: nella sua ricostruzione infatti tutto il blocco deutero-zaccariano mostra segnali di "escatologia apocalittica" (HANSON 1979²: 286), ma Zc 14 in misura particolare, tanto da esserne l'esempio più consistente (27.369); cfr. BODA 2004: 520; 2016: 713. Su questa linea interpretativa si inserisce anche SCHAEFER 1993a: 166; 1993b, secondo il quale «the uncompromising eschatological formulation which approaches apocalyptic» (397) di Zc 14 è l'elemento dirimente per la sua separazione dal resto di *Zaccaria*. TIGCHELAAR 1996: 242-65 (sp. 261-5), in conclusione della sua analisi di campioni di letteratura tardo profetica (le "visioni notturne" in Zc 1-6 e gli oracoli profetici in Zc 10-12; 14) e proto-apocalittica (1 En 1-36: *Libro dei Vigilanti*), individua un progressivo slittamento da una tendenza "attualizzante" ("*topical*"), incentrata su un orizzonte evenemenziale immediato, a una "dimensionale"

brani dei due זשז deutero-zaccariani, in maggiore prossimità con il primo emergere effettivo della letteratura apocalittica giudaica in epoca ellenistico-romana.⁵⁵⁴

(“*dimensional*”), che espande l’asse temporale e quello spaziale dell’interesse fino a raggiungere una portata virtualmente universale nell’apocalittica. In questo quadro, rispetto alla “attualità” delle visioni notturne e degli altri oracoli deutero-zaccariani, Zc 14 mostra caratteristiche più compiutamente “dimensionali” che lo stagliano dal resto della letteratura profetica e lo avvicinano maggiormente a 1 En 1-36; cfr. BODA 2003: 15-6.

⁵⁵⁴ A titolo di esempio si possono considerare già OTZEN 1964: 199-212 e *passim* il quale, nonostante sia uno degli ultimi difensori di una datazione pre-esilica di 2Zc (epoca giosianica: Zc 9-10; a ridosso dell’esilio: Zc 11; 12-13) colloca il c. 14 ben addentro all’epoca postesilica, e RUDOLPH 1976: 161-2, che propende per un’analisi nettamente separata del c. a causa delle sue profondissime differenze rispetto a ciò che lo precede; cfr. BECK 2005: 208 e la rassegna di opinioni critiche in SCHAEFER 1993a: 166. Il fatto che, come spesso si è riconosciuto, Zc 14 mostri di conoscere ed essere influenzato da un testo molto tardo come Is 66 (v. recentemente HIBBARD 2020, che a differenza di molti interpreti precedenti insiste non tanto su analogie tematiche e narrative – p.e. Zc 14,16-17 e Is 66,23; Zc 14,20-21 e Is 66,20-21 – ma sulla funzione di entrambi come strati letterari più esterni e conclusivi dei rispettivi libri profetici) non può che confermare la sua origine tardiva. SCHAEFER 1993b ritiene Zc 14 una composizione tarda apposta da un redattore in coda a un blocco profetico zaccariano già coagulatosi in precedenza; tale posizionamento avrebbe portato a una ulteriore revisione complessiva del materiale tramite varie aggiunte e rifiniture retroattive sulle porzioni di testo precedenti; cfr. SCHWESIG 2006: 182-3. TAI 1996: 229 ritiene che la differenza fondamentale tra Zc 9,1-13,9 e 14 sia che quest’ultimo «einen gesamten Entwurf der eschatologischen Erwartung vorlegt und dazu die traditions-geschichtlich vorgegebenen Vorstellungen ausbaut, während die Aussagen in Sach 9,1-13,9 von den Bezugstexten inspiriert, beeinflusst oder vorgeprägt sind». BECK 2005: 208 ritiene Zc 14 il più recente tra i testi pervenuti sotto il nome di Zaccaria e lo collega con Mt 2,17-3,5; 3,13-21, da lui reputati ampliamenti sulla scorta di STECK 1991: 43-6; cfr. SCHAT 2003; GOSWELL 2013. Recentemente, SCHLEGEL 2018: 47-70 ha trattato Zc 12-14 come una raccolta antologica di profezia scritturale (“*schriftgelehrte Prophetie*”) che attinge a testi e tradizioni precedenti (sul termine ed il concetto cfr. LAU 1994: 13-4 n. 56); Schlegel spiega la sua formazione ipotizzando l’esistenza di un primo nucleo (Zc 12,1-8,9-14; 13,1-6) seguito da due *Fortschreibungen*: a. 13,7-9 (più integrazioni del testo già esistente); b. Zc 14. Quest’ultima, la più tarda, doveva servire non solo da conclusione a *Zaccaria*, ma a tutto il *Dodekapropheton*. Ancora recentemente LOPASSO 2019: 178-9 dopo aver osservato che in Zc 14 si scorge un «modo di procedere differente da quello degli oracoli profetici e degli stessi primi capitoli del libro» conclude con l’affermazione che lo si può ritenere il prodotto di una «epoca tarda, quando ormai la profezia classica aveva fatto spazio all’attività scritta dei profeti, forse operanti in circoli, intenti a rileggere e ad attualizzare gli antichi testi». Per quanto riguarda la datazione in termini assoluti, le ipotesi dipendono ovviamente da quelle relative alla datazione di 2Zc (v. *supra*, 184-5 n. 546). HANSON 1979²: 400 mantiene una cronologia piuttosto alta e stabilisce i termini *a quo* e *ad quem* rispettivamente al 475 e 425, dunque posizionando il c. posteriormente al secondo זשז , da lui datato appunto al 475. STECK 1991: 102-5 segnala come agganci cronologici ugualmente verosimili per una datazione la presa di Gerusalemme da parte di Tolemeo I durante la conquista della Palestina Seleucide (302 a.e.v.) oppure la conclusione della guerra laodicea (246-241 a.e.v.); BECK 2005: 226-7 propende per quest’ultima opzione, affermando che la visione positiva delle nazioni in Zc 14,16 è motivata come «eschatologische Hoffnung durch die reale Erfahrung des Friedensschlusses zwischen Ptolemäus III. und Seleukus II. zum Abschluss des dritten syrischen

Inoltre, vari elementi specifici giustificano una trattazione separata del c. rispetto al corpo precedente del Deutero/Trito-Zaccaria. In primo luogo, le situazioni descritte presentano delle differenze difficilmente – se affatto - conciliabili: l’attenzione di Zc 14 è concentrata quasi esclusivamente sulla sola Gerusalemme in una chiave altamente simbolica, laddove invece il primo **משא** menziona ripetutamente Efraim (Zc 9,10.13; 10,7) e Giuda (9,7.13; 10,6; 11,14) e il secondo Giuda e Gerusalemme (Zc 12,1-8; 13,1);⁵⁵⁵ il racconto della presa di Gerusalemme da parte delle nazioni e dei conseguenti

Krieges (246-241 v. Chr.) und des von Josephus berichteten, aus diesem Anlass vorgenommenen Opfers des Ptolemäus in Jerusalem motiviert gewesen» (227); cfr. *Ant. Giud.* 12.14.1; SCHÄFER 2003: 18.

⁵⁵⁵ In Zc 14 Gerusalemme è immaginata come «center of the universe, the site of Yahweh’s earthly dwelling, the meeting place between earth and heaven. [...] the political specificity of its role as a provincial or monarchic capital recedes almost entirely» (MEYERS e MEYERS 1993: 457-8). Persino i riferimenti topografici specifici (Zc 14,10) vengono contestualizzati in un orizzonte teologico: v. LOPASSO 2019 (sp. 181-3). Il nome di Giuda è pure menzionato, oltre che nel titolo del re Ozia (14,5), anche in 14,14a.21, ma l’impressione è che Giuda qui sia rappresentata più come «an extension of Jerusalem rather than as a separate entity» (MEYER e MEYERS 1993: 486). Almeno nel primo dei due casi inoltre (Zc 14,14a), vari esegeti vedono un’intrusione posteriore (così anche BHS) che allude a qualche tipo di frizione tra Giuda e la capitale (v. MEYERS e MEYERS 1993: 457; PETERSEN 1995: 154 e n. 94 – entrambi rigettano però questa lettura – REDDITT 2012a: 128 n.5). Per una panoramica sulle varie problematiche che il v. presenta – tra cui spiccano quella relativa alla concordanza di genere tra Giuda (sogg.) e l’imperf. III f.s. **תִּלְחֶם** e quella del valore della preposizione **ב** nel senso di opposizione ostile o di un semplice locativo nel complemento **בִּירוּשָׁלַם** – v. MEYERS e MEYERS 1993: 457-61; PETERSEN 1995: 153-4; REDDITT 2012a: 137-8; BODA 2016: 772-4. Se la vicinanza tra Giuda e Gerusalemme potrebbe richiamare il quadro dipinto in Zc 12,2-8 suggerendo un abbozzo di *inclusio* nel **משא** di Zc 12-14 (cfr. *infra*, 192 n. 556), si deve tuttavia notare che il v. 14a menziona l’unico intervento non divino nella battaglia nell’intero c. e spezza il motivo tradizionale (introdotto al v. 13 dalla formula **וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא**) del panico provato delle nazioni in battaglia all’intervento di YHWH, che le conduce a eliminarsi vicendevolmente lasciando ad Israele il solo compito di raccogliere le spoglie di guerra (v. 14b; cfr. Is 19,2; Ez 38,21; Ag 2,22); v. GAIDE 1968: 153; VON RAD 1991: 48-9; REVENTLOW 2010: 200; cfr. HANSON 1979²: 383-4; PETERSEN 1995: 153; BECK 2005: 219; 231. In questa luce dunque emerge più chiaramente la natura di glossa del v. 14a, l’inclusione della quale potrebbe forse essere stata incoraggiata dall’associazione tra Giuda e Gerusalemme al v. 21 o forse proprio da Zc 12,2-8 (cfr. NOGALSKI 1993: 238 e n. 80). Inoltre, se come propone POLA 2008: 574.576 bisogna leggere nella resa della LXX *ὁ Ιουδας* un riferimento a Giuda Maccabeo, non si può escludere che anche nel TM si sia voluto alludere allo stesso personaggio in un periodo successivo all’approntamento del testo, proprio tramite l’aggiunta del v. 14a; cfr. tuttavia EIDSVÄG 2016: 195-6. Infine, un argomento contestuale sulla secondarietà di Giuda nel c. si può mediare dall’osservazione di BODA 2004: 521, il quale nota come l’alternanza in Zc 14,5 tra una II f.s. (v. 5b: **עָמְךָ** – ma la trad. ms. oscilla con **עַמִּי**; v. BHS) ed una II m.p. (v. 5a: **נִסְתָּם** x2) potrebbe indicare che il c. «was originally focused on Jerusalem (feminine singular) but was expanded by later hands to include the inhabitants of the entire province (masculine plural) as well».

saccheggi, degli stupri e della fuga dei suoi abitanti (Zc 14,1-5) stride con il ritratto dell'assoluta inviolabilità della stessa città in Zc 12, e l'adunata delle nazioni in Zc 14,2 sembra ignorare completamente i loro precedenti assalti contro Gerusalemme; le nazioni non saranno distrutte (דמש, Zc 12,9), ma piuttosto accorreranno a Gerusalemme per celebrare YHWH (Zc 14,16-19).⁵⁵⁶

Mutano inoltre in modo significativo la visione dell'istituzione regale e le aspettative nei confronti di una discendenza davidica: la speranza gioiosa per il ritorno di un futuro davidide a Gerusalemme (Zc 9,9-10), l'attesa nei confronti di un nuova figura regale formulata tramite la metafora del re-pastore (Zc 10-11; 13,7-9) e l'intima vicinanza tra YHWH e il re umano espressa nell'immagine del "trafitto" (Zc 12,10-13,1)⁵⁵⁷ sono sfumate e sussunte nella celebrazione esclusiva della regalità divina di YHWH, ormai proiettata in una dimensione escatologica (Zc 14,9.16-17), che non si inverte più tramite intermediari umani e figure salvifiche.⁵⁵⁸ Zc 14 inoltre presenta un lessico chiaramente

⁵⁵⁶ V. soprattutto MASON 2003: 172-3 e n. 1 (con molta lett. precedente); 199-200. Questi parla di una «more pessimistic and hostile attitude to Jerusalem than ch. 12» (173). Attingendo al lavoro di H.M. Lutz, egli individua dei motivi comuni tra i cc. 12 e 14 che sembrano quasi tratteggiare un'*inclusio* per il secondo דמש, ma al contempo sottolinea come nel c. 14 al motivo della guerra delle nazioni contro Gerusalemme si aggiungono anche quelli speculari della guerra di YHWH contro le nazioni e contro Gerusalemme *per tramite* delle nazioni; cfr. PETERSEN 1995: 138; BECK 2005: 207; REVENTLOW 2010: 194. La presenza di una possibile *inclusio* ai cc. 12-14 o di presunte strutture letterario-compositive più ampie in Zc 9-14, evidenziate dall'approccio retorico-critico (come p.e. quella chiasmica ipotizzata inizialmente da LAMARCHE 1961 – v. 112-3 per un comodo schema riassuntivo e cfr. BODA 2016: 743 – accolta da BALDWIN 1972: 74-81 e ripresa più avanti da CLARK 1988 su una base metodologica orientata alla *Discourse Analysis*), non implicano una composizione unitaria e non escludono di per sé né la presenza di attività redazionale (v. BUTTERWORTH 1992: 303-5; TIGCHELAAR 1996: 220 e n.19 *contra* KLEIN 2008: 255-6) né dunque la possibilità di un'origine indipendente di Zc 14; cfr. BODA 2003: 27-8.

⁵⁵⁷ V. rispettivamente PETERSON 2009: 135-142.149-212.213-45; la letteratura sui tre brani è sterminata; per una sintesi recente cfr. GONZALEZ 2021b e §3.1.1.1.

⁵⁵⁸ Questa è l'opinione della maggior parte degli esegeti; v. p.e. MASON 2003: 187. 200; SCHAEFER 1993b: 371-2; BECK 2005: 207; più recentemente REDDITT 2012b: 219; 2014: 447-8, rappresentativo di questa visione: «Hope for the future ruler takes a remarkable turn in Zechariah 14 [...]: human monarchs will be replaced by Yhwh» (447); cfr. PETERSON 2009: 19-23; 243-4, che discute molta letteratura precedente. Tuttavia, egli nota come a determinare questa lettura siano molto spesso delle considerazioni relative a fattori estrinseci rispetto al testo, come forme di sfiducia politica nella Yehud della tarda epoca postesilica, in cui il c. è collocato: «the failure of Zerubbabel to take the throne, disappointment with contemporary leadership, political fears, or power struggles» (243; cfr. REVENTLOW 2010: 11); casi indicativi in questo

senso sono, ad esempio, quello già menzionato dell'ipotesi del conflitto sociopolitico intestino tra "ierocrazi" e "visionari" di HANSON 1979²: 9-10; 29 e *passim* (cfr. *supra*, 189 n. 553) o quello della ricostruzione sociologico-prosopografica di CURTIS 2006: 228-9 e *passim*, che vede nell'autore di Zc 14 un individuo socialmente marginalizzato e profondamente disilluso nei confronti dell'autorità politica. In effetti, sulla base esclusiva del testo di Zc 9-14 non sembra possibile inferire una contraddizione in termini tra la prospettiva di una restaurazione davidica e quella di un regno di YHWH se esse vengono inserite in una prospettiva di sviluppo: dopo l'esilio, l'assenza effettiva di un davidide sul trono di Giuda fu compensata tramite la proiezione della speranza sul governatore (פחה) davidide Zorobabele (Ag 2,20-23; Zc 4,6-10) o sulla "diarchia" condivisa con il sommo sacerdote Giosuè (Ag 1,1-15; Zc 3,1-10; 6,9-15); v. PETERSON 2009: 46-86; cfr. MAIER 1993: 178-86; MEYERS e MEYERS 1993: 124; NOGALSKI 1993: 169 e n. 120; CARLSON 2017; ROSE 2000: 15-36, il quale tuttavia sostiene che – già in Zc 1-8 – la speranza di un successore davidico sia orientata verso il futuro e non coinvolga Zorobabele né altre figure storiche; similmente anche REVENTLOW 2010: 63-4). Persino dopo il fallimento dei davididi dunque tale speranza sarebbe potuta sopravvivere, anche se riconfigurata nella cornice di un futuro più remoto piuttosto che ancora radicata nell'attualità storica, fino al suo trasferimento direttamente sulla teocrazia di YHWH e alla sua proiezione estrema nell'*eschaton*; v. MEYERS 1996: 130-6, che attribuisce questo slittamento al declino politico di Yehud a partire dal progressivo sgretolamento della dinastia davidica dopo la conclusione del governatorato di Zorobabele (fine VI sec.) e all'impatto di una più ampia crisi che attraversò l'impero achemenide alla metà del V sec., e ne vede un riflesso nel divario ideologico tra Zc 1-8 e 9-14. SCHOTT 2020: 123-51; 2021: 91-3 vede nella "allegoria del pastore" (Zc 11,4-17) una sorta di ponte che segna una «rejection of an eschatological Davidic leader and transitions the reader from the messianic hope of Zech 9:9-10 to the eschatology of Zech 14»; cfr. PETERSON 2009: 43-4; REDDITT 2012a: 25-6.78-9. In questo senso, i ritratti messianici di Zc 9-13 e la regalità di YHWH in Zc 14 non si configurano come «necessarily competing images, but rather reflections of different levels of eschatological transformation» (MEYERS e MEYERS 1993: 467-8; cfr. BODA 2016: 766). Quest'idea si sposa con il quadro di convivenza e sinergia tra prospettive messianiche e la concezione di un regno di YHWH visibile nella produzione e prima sistemazione della letteratura biblica in epoca persiana ed ellenistica (v. HORBURY 1998: 37-46). Per questi motivi, i vari tentativi di armonizzazione tra le visioni deutero-zaccariane relative alla futura regalità umana o divina appaiono superflui, sia quelli che vogliono intravedere una figura umana di messia celata dietro i tratti antropomorfici di YHWH (Zc 14,4; v. MITCHELL 1997: 212-4), sia quelli che all'opposto impongono una visione "teocratica" totalizzante, forzando l'introduzione dell'immagine del re divino YHWH anche in Zc 9,9-10; v. p.e. HANSON 1979²: 292-324; LARKIN 1994: 76; più recentemente ROSE 2012: 228-9; GOSWELL 2016; cfr. HORBURY 1998: 43; 177 n. 16; KUBIŚ 2012: 42-3; GONZALEZ 2021b: 100-12. LESKE 2000 ha invece sostenuto, alla luce di una rete di intertestualità con il Deutero-Isaia e la vicinanza con il concetto di "democratizzazione" della regalità davidica (Is 55,3-5), che dietro l'identità del re di Zc 9,9 si celi in senso corporativo il popolo d'Israele (cfr. PETERSEN 1995: 58-9; KUBIŚ 2012: 46); per una aperta critica di questa posizione v. PETERSON 2009: 136-8. Un rapporto in termini più contrastivi tra casa di Davide e regalità di YHWH nel messaggio deutero-zaccariano è forse visibile in filigrana nella menzione della scissione del monte degli Ulivi (Zc 14,4) e delle acque vive che sgorgheranno da Gerusalemme (14,8) appena prima della proclamazione della futura regalità di YHWH (14,9). Zc 14,8 dialoga non soltanto intertestualmente con Ez 47,1-12 (v. TERBLANCHE 2004; cfr. WÖHRLE 2008: 117 n. 162), ma anche intratestualmente con Zc 13,1: le acque cosmiche di 14,8 soprassedono alla fonte con funzione di purificazione per la casa di Davide che appare qui (cfr. BECK 2005: 207; SCHWESIG 2006: 183; LOPASSO 2019: 185). Inoltre, regalità e acque sono collegate anche nell'episodio della consacrazione di Salomone, che avviene presso la fonte di Gihon (1Re 1,32-40; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 363). Per di più, anche

distinto rispetto ai cc. precedenti, anche a fronte dell'espressione di concetti simili o analoghi.⁵⁵⁹

In aggiunta, l'instabilità dei vv. appena precedenti (Zc 13,7-9) sul piano critico-redazionale rende manifesto l'alto grado di autonomia che Zc 14 doveva avere prima dell'approntamento finale del testo di *Zaccaria*.⁵⁶⁰ Ciò trova conferma anche da un punto

in questa occasione la terra è fessa, ed il verbo utilizzato (בקע, 1Re 1,40) è lo stesso che in Zc 14,4 (cfr. Mi 1,4; Ab 3,6; MASON 2003: 178-9; BECK 2005: 244-5); tuttavia, a causare la lacerazione della terra non è la teofania di YHWH (cfr. Gdc 5,5; 1 Re 19,11; Ez 38,19; Mi 1,4; Na 1,5; Ab 3,6; Sal 18,8), ma il clamore del popolo in festa dopo la proclamazione di Salomone. Se (con GOSWELL 2016: 16-17; cfr. BODA 2004: 417) si dovesse leggere la menzione dell'asino (חמר) in Zc 9,9 come un'allusione proprio alla consacrazione di Salomone (1Re 1,33.38.44), ciò farebbe risaltare ancor di più per traslato il contrasto tra entrambi questi testi e Zc 14. Quest'ultimo, ribadendo che sarà YHWH a divenire re subito dopo la menzione delle acque e della conflagrazione – e per giunta in un contesto che raggiunge una portata cosmica – potrebbe forse voler sconfessare la precedente fiducia riposta nei confronti della monarchia davidica tramite un'inversione allusiva alle prassi di consacrazione del nuovo re o persino al racconto prototipico delle origini della dinastia davidica. Cfr. tuttavia GONZALEZ 2021b: 107-8 e n. 32, che nota come in 1Re 1,33.38.44 l'animale è in effetti una mula (פרדה; cfr. 2 Sam 18,9; 13,29) e che le implicazioni dell'utilizzo di un asino da parte del re in Zc 9,9-10 sono tutt'altre. Si tratta nel caso di Salomone di un animale ibrido; a seguito della sua analisi semantico-lessicale dedicata agli equidi, WAY 2010 conclude (114), basandosi sull'evidenza fornita da alcuni rituali di ratifica di trattati nei testi di Mari (v. WAY 2011: 75-88 per un'ampia discussione), che al contrario proprio la purezza del *sangue* della cavalcatura regale doveva essere un elemento fondante in Zc 9,9 per le sue implicazioni nella prospettiva di una rinnovata alleanza tra YHWH e Gerusalemme. Il mediatore regale di tale alleanza monta una bestia di sangue puro, come puro è il sangue dell'alleanza stessa (בְּדָם־בְּרִיתָךְ, Zc 9,11); cfr. WAY 2011: 163-4 e n. 10. Significativamente, infatti, il termine פרד(ה) non appare in Zc 9,9, il cui lessico per indicare l'animale cavalcato dal futuro re (עֵר / אֶתֶן / בֵּן־אֶתְנֹת) dialoga piuttosto con la tradizione della benedizione di Giacobbe a Giuda (Gen 49,10-12); cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 129-31; PETERSEN 1995: 58 e n. 49; KUBIŚ 2012: 52-4; TALABARDON 2013: 95-6. Le affinità tra i due testi sono ancora più pregnanti se si considera, con FISHBANE 1988²: 501-2 e KRAUSE 1997: 148-9, che fu proprio la nozione di un «abiding Davidic-dynastic power that attracted Zechariah to the blessing of Jacob on Judah» (148) e lo spinse alla rielaborazione dell'antica benedizione clanica in una proclamazione di duraturo favore divino alla dinastia. Una convergenza tra la presenza di equidi, un contesto di alleanza e un possibile collegamento con i rituali marioti si scorge anche nelle tradizioni legate a Sichem e alla divinità El/Ba'al-Berith; v. LEWIS 1996: 411-3; WAY 2011: 173-6; CAMPI 2021: 44 e n. 85.

⁵⁵⁹ Per una rassegna completa del lessico distintivo in Zc 14 v. SCHAEFER 1993b: 370-1.

⁵⁶⁰ V. recentemente SCHOTT 2020: 183-94. Nonostante le diverse affinità di Zc 13,7-9 con l'immaginario del pastore in Zc 11,4-17, il passo non può essere traslato dopo quest'ultimo (*contra* BHS, HANSON 1979²: 337-8 e altri; v. BODA 2016: 734-5; cfr. TIGCHELAAR 1996: 114-5). PLÖGER 1959: 107-9 aveva ipotizzato la sua origine come unità indipendente e un'incastonatura successiva nell'attuale posizione (cfr. REVENTLOW 2010: 191), ma molti sono propensi a vedere qui piuttosto una sutura redazionale in una veste poetica o di prosa aulica (cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 404), che funge da transizione retorica tra i due blocchi Zc 12,1-13,6 e 14, sviluppando temi già presenti nel primo e anticipando proletticamente alcuni

di vista critico-formale: l'espressione nella soprascritta costituita dal *Signalwort* הנה (Zc 14,1α), parallela a quella in Zc 12,2, segnala il principio di una nuova sezione di testo introducendone il tema e separando dunque il c. dal resto del secondo משא.⁵⁶¹ Inoltre, in Zc 14 mancano del tutto i riferimenti alla “parola di YHWH” (נאם יהוה) che invece costellano i cc. 12-13 (Zc 12,1.4; 13,2.7.8):⁵⁶² alla forma oracolare divina in prima persona è dunque preferito il discorso profetico.⁵⁶³ In definitiva, tutte le considerazioni preliminari appena esposte giustificano la possibilità di una trattazione isolata di Zc 14 rispetto al suo posizionamento nel complesso letterario di 2Zc.

2.2. QUESTIONI STRUTTURALI

elementi del secondo; v. SÆBØ 1969: 276-7; 282; 313; WILLI-PLEIN 1974: 58-9; NOGALSKI 1993: 246; PETERSEN 1995: 129-30 (anche per la questione relativa all'unità e alla coesione interna di Zc 13,7-9); NOGALSKI 2003a; REDDITT 2012a: 119-124; BODA 2016: 734-5.

⁵⁶¹ La “particella di interesse” הנה in Zc 14,1α (v. AC §4.5) ha funzione deittico-appellativa ed è spesso utilizzata nei discorsi profetici per reclamare l'attenzione di un uditorio quando viene comunicato un messaggio; v. PETERSEN 1995: 25; DIETRICH 2005: 300; BODA 2016: 747: «The particle *hinnēh* (take note) here functions to capture the attention of the audience as it initiates a description of a new stage of the prophetic material»; cfr. Is 24,1; 26,21; Gioe 4,1; WÖHRLE 2008: 115 n. 154; SCHOTT 2020: 207-8. Il passaggio ad un nuovo contenuto del messaggio profetico è condiviso dall'uso di הנה anche nei racconti di sogni o visioni (*Traumeröffnungsformel*), in cui segnala delle transizioni nell'ambito di una sequenza di scene; v. SCHAEFFER 1993a: 168-9 n. 13. Questa accezione non sembra applicabile *stricto sensu* a Zc 14, ma inoltre si nota che «Although Zech 14 is not strictly speaking the report of a vision, it is visionary in the sense that applies to apocalyptic». Il nuovo tema introdotto è quello del “giorno di YHWH”, che irroria e scandisce tutto il componimento in Zc 14; v. §2.2.1.

⁵⁶² Sulla formula נאם יהוה v. DE VRIES 1995: 63.

⁵⁶³ Cfr. SCHAEFFER 1993b: 371; PETERSEN 1995: 138-9; BECK 2005: 207 e n. 22; BODA 2016: 745. Ciò è riconfermato dalla prevalenza della prosa; limitati accenni a forme oracolari potrebbero essere visti nell'uso della I s. in Zc 14,2a (וְאִסְפְּתֵי); cfr. REVENTLOW 2010: 196. Il repentino passaggio alla I s. ha tuttavia creato difficoltà, tanto che BHS emenda in una III s.m. וְאִסְפֵי יְהוָה e si sono sollevati dei dubbi sull'autenticità dell'intero v.; v. MEYERS e MEYERS 1993: 412) e nell'uso del pron. suff. di I s. nell'espressione «valle dei miei monti» (גִּיאֵי-הָרִי), Zc 14,5a), ma anche in questo caso la *lectio* del TM ha incontrato varie resistenze. V. le discussioni in MASON 2003: 179-80, che non si sbilancia a causa della difficoltà del testo, e MEYERS e MEYERS 1993: 424-5, che propongono qui un semplice pl. הרים con le versioni aramaiche e siriane, *contra* p.e. HANSON 1979²: 370; cfr. TIGCHELAAR 1996: 226; REVENTLOW 2010: 193 n. 2. BHS propone invece la popolare emendazione גִּיאֵי-הַנֶּחֱלָם; cfr. tuttavia la LXX ὀρέων μου, Ez 38,21 e SCHAEFFER 1993a: 178. Su queste – non troppo solide – basi CURTIS 2006: 222 si spinge fino ad ipotizzare che l'intero c. sia un'elaborazione di un originario oracolo più breve.

Dal momento che Zc 14,9 si presenta inserito nel contesto letterario e compositivo molto specifico di Zc 14, per restringere ulteriormente l'ambito dell'indagine occorre dapprima presentare tale contesto insieme con i complessi rapporti strutturali che intercorrono tra esso e il v., e le problematiche correlate. Di seguito verranno presentate le tre questioni essenziali in merito, interlacciate l'una all'altra, ovvero: lo statuto di Zc 14 come composizione letteraria unitaria (§2.2.1), la possibilità di una sua suddivisione interna ed i criteri sui quali è fondata (§2.2.2), e il ruolo ricoperto dall'attività redazionale nel processo che ha condotto alla forma finale del brano (§2.2.3).

2.2.1. COESIONE E UNITARIETÀ

Zc 14 si configura come una sequenza di *logia* profetici scandita da sette occorrenze della formula che fa riferimento al “giorno di YHWH”, l'immagine del quale viene introdotta sin dall'inizio del brano in Zc 14,1aβ: יוֹם־בָּא לַיהוָה.⁵⁶⁴ La formula

⁵⁶⁴ La traduzione di Zc 14,1a presenta alcune difficoltà. La particella deitico-appellativa הנה – sul cui ruolo letterario-compositivo in questa posizione v. *supra*, 195 n. 561 – unita ad un participio (in questo caso בא; cfr. Is 13,9; Gioe 2,1) esprime la sfumatura semantica di *futurum instans* (v. GKC² §116p; JM §119n; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 313; PETERSEN 1995: 135; MASON 2003: 173-5; BECK 2005: 216): il “giorno di YHWH” descritto nelle righe successive è imminente e incombe su Gerusalemme. In accordo con questo quadro, AC §4.5.1 notano come הנה, quando non è preceduto dalla congiunzione waw, è frequentemente usato in concomitanza con *verba dicendi* e serve a introdurre un discorso diretto, esprimendo una gamma di sfumature che spaziano dall'esclamazione presentativa all'idea dell'immediatezza spazio-temporale di una presenza. Il sintagma senza articolo יוֹם־בָּא unito alla forma con *lamedh* לַיהוָה (cfr. Ez 30,3; Is 2,12; Zc 14,7) non suggerisce un complemento di termine (“un giorno giunge *per* YHWH”, *contra* p.e. BALDWIN 1972: 199-200): LXX (Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται τοῦ κυρίου) e Vul. (*ecce dies veniunt Domini*) rendono infatti con dei sintagmi genitivali (sulle forme plur. v. SCHAEFER 1993a: 168-9 e n. 15; BODA 2016: 747) e Is 13,9 riporta una formula simile, ma con YHWH come *nomen rectum* in un costrutto genitivale (הַיְהוָה יוֹם־בָּא לַיהוָה). Piuttosto, la forma sottolinea l'indeterminazione del nome (“un giorno di YHWH è imminente”; v. BODA 2016: 747; cfr. PETERSEN 1995: 135), di contro alle menzioni successive del “giorno” nelle espressioni formulari (Zc 14,4.6.8.9.13.20.21), che sono tutte determinate poiché fanno riferimento a Zc 14,1a. Non occorre dunque emendare לַיהוָה in לִי (con BHS e altri; cfr. WÖHRLE 2008: 115 n. 155; REVENTLOW 2010:

compare in varianti più estese (והיה ביום ההוא, vv. 6.8.13; [יהיה] ביום ההוא, vv. 9.20) o più contratte (ביום ההוא, vv. 4.21),⁵⁶⁵ e conferisce al c. il suo particolare tenore escatologico. Questa configurazione segmentata del brano ha generato molte controversie relative alla sua unità strutturale e alla sua composizione, tanto che il numero di opinioni espresse in merito quasi eguaglia quello degli studiosi che vi si sono dedicati.⁵⁶⁶ Zc 14 infatti si presenta come un mosaico composto da tessere di varia provenienza,⁵⁶⁷ condividendo con il resto di 2Zc (e con molta letteratura deuteroprofetica e apocalittica più recente) una spiccata intertestualità dovuta alla tendenza al riuso di materiali e tradizioni precedenti

195 e n.1). Alla luce dei vari punti di questa analisi, Zc 14,1a potrebbe essere reso efficacemente in questo modo: “Ecco, un giorno di YHWH sta per giungere (qui)!”.

⁵⁶⁵ La formula ביום ההוא (con variazioni; v. DE VRIES 1995: 60-2) costituiva originariamente una semplice locuzione avverbiale con valore temporale, riferibile tanto ad una collocazione puntuale o durativa nel passato quanto a una nel futuro, e non possedeva le caratteristiche di un termine tecnico con connotazioni escatologiche (v. TDOT 6: 16-7); tuttavia, essa giunge a saldarsi all’idea del “giorno di YHWH” ricorrente soprattutto nella letteratura profetica (cfr. SCHAEFER 1993a: 170); DE VRIES 1995: 38-63 analizza la formula nelle varie sfumature del suo ruolo come elemento di transizione negli scritti profetici. Per le origini del *theologoumenon* del “giorno di YHWH” (legate a prassi di *warfare* ritualistico o al culto gerosolimitano) e le concezioni teologiche sottese agli sviluppi posteriori di questa immagine v. le panoramiche in ABD 2: 82-5 e più recentemente DOTPr: 132-43, con ampia bibliografia e cfr. *infra*, 214 e n. 606. In generale, possono ritenersi ancora valide le conclusioni di MAYHUE 1985: 245, ovvero che le menzioni del concetto non si riferiscono a un unico evento in un orizzonte trasversale condiviso tra vari testi, ma piuttosto a vari eventi specifici in ciascun caso, recuperabili tramite l’analisi dei singoli testi isolatamente o nella prospettiva di una loro progressiva rielaborazione e canonizzazione, come nel caso del *Dodekapropheton* (su cui v. p.e. SCHAT 1998: 275-7; NOGALSKI 2003b e le monografie di BECK 2005 e SCHWESIG 2006). Sull’uso delle formule del “giorno” e il ruolo del “giorno di YHWH” in *Zaccaria* v. BODA 2016: 286-91; per quanto riguarda il “giorno di YHWH” in Zc 14 nello specifico, la sua sfumatura è affine a quella che il concetto possiede anche in Gioe 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; MI 3,23. I cataclismi cosmici causati dalla teofania guerriera e regale di YHWH nel suo giorno sono indissolubilmente legati da un lato alla distruttiva punizione verso Gerusalemme, dall’altro al *Völkerkampf* definitivo, alla disfatta delle nazioni e alla conseguente restaurazione di Gerusalemme come proprietà sacra (קדש) di YHWH; tuttavia, né in *Gioele* né in *Malachia* «is a consideration of the doom of the nations followed by a view of their subsequent incorporation into Yahweh’s kingdom, such as provides the culmination in Zech 14:16-21» (MEYERS e MEYERS 1993: 410); cfr. SCHAEFER 1993a: 169-70; SCHAT 1998: 276-7; BECK 2005: 254-5; SCHWESIG 2006: 231-6; REVENTLOW 2010: 195.

⁵⁶⁶ PETERSEN 1995: 138 n. 53 osserva che «Virtually every scholar discerns some segmentation in Zechariah 14», ma che tuttavia «few make clear the basis of their judgements».

⁵⁶⁷ PETERSEN 1995: 139 definisce tali sezioni con i termini «vignettes» e «sayings».

tramite riferimenti, allusioni o riprese esplicite.⁵⁶⁸ L'aspetto fondamentale della questione riguarda la tensione tra una percepita tendenza centripeta prodotta da un disegno compositivo complessivo e unitario e una pulsione centrifuga dovuta invece all'eterogeneità delle varie tradizioni confluite in Zc 14 e alle dissonanze da esse

⁵⁶⁸ Per una definizione di letteratura "deuteroprofetica" v. PETERSEN 1977: 13-6; l'alto grado di intertestualità è uno dei suoi maggiori elementi caratteristici; cfr. DUGUID 1995: 266. In conclusione della sua fondamentale trattazione sul tema WILLI-PLEIN 1974: 65-94 fornisce il seguente elenco riassuntivo dei materiali sicuramente (ri)utilizzati da Zc 14: Gen 8,22; Dt 6,4; Is 2,1-4; 24,23; 40,4ss; 60,19ss; Ger 2,13; 31,38-40; 25,9; 43,28; Ez 11,23; 43,1-3; 47,1ss; Am 5,20; Mi 4,1-4; più altri probabili: Zc 8,20-23; Gioe 4,17.18; Is 24,23; 66,18-24 (93), ma esso è facilmente ampliabile; v. i paralleli e le riprese individuati da SCHAEFER 1995 e cfr. SCHWESIG 2006: 214-30; KLEIN 2008: 51-8; BODA 2016: 746; SCHLEGEL 2018: 266-313. Studio pionieristico sull'intertestualità di 2Zc è considerata anche la tesi dottorale di Rex Mason, proposta alla University of London nel 1973 ma pubblicata solo trent'anni dopo in un volume collettaneo di studi sull'argomento e a lui dedicato (v. MASON 2003, sp. 172-200 su Zc 14); significativi precedenti spesso segnalati sono DELCOR 1952 e le numerose osservazioni di SÆBØ 1969: 108-127; 282-309. Per una presentazione generale del tema v. MEYERS e MEYERS 1993: 35-45, e per una discussione sulle criticità metodologiche che i concetti di "*inner-biblical exegesis*" e intertestualità sollevano, con uno sguardo specifico su Zc 9-14, v. PETERSEN 2003; MASON 2018²; cfr. HÜBENTHAL 2006: 51-8 per una problematizzazione della teoresi sul riuso di Zc 14-9 in NT. Gli anni '90 in particolare hanno segnato una fioritura di studi sull'argomento: per recenti carrelate bibliografiche in merito, che coprono anche gli anni successivi, v. GONZALEZ 2019: 213 e n. 5; 2021a: 319 n. 27, il quale tuttavia non menziona NOGALSKI 1993: 241-7, che si concentra in particolare sul riuso in Zc 14 di due brani della letteratura profetica, Is 66,16ss e Is 2,2-4 = Mi 4,1-3 (sul riuso del Trito-Isaia in Zc 14 v. recentemente anche HIBBARD 2020; cfr. GÄRTNER 2006: 311-30, sp. 311-2; BILIĆ 2008: 258-81) né BODA 2017: 1-15; 171-4 in cui vengono riproposti i risultati di vari suoi interventi precedenti in una versione aggiornata. Un caso particolare è quello di PERSON 1993: 105-38 (sp. 135-8 per Zc 14), che ha evidenziato molti legami tra Storia Deuteronomistica (DtrG), il libro di *Geremia* e il Deutero-Zaccaria (Zc 10-14, escluso il c. 9) a livello di espressioni e fraseologie, dovuti secondo la sua ipotesi all'attività redazionale di una scuola scribale ideologicamente prossima a DtrG che aveva proseguito la sua attività ben oltre l'epoca esilica fino al tempo di Esdra, e aveva maturato una progressiva disillusione nei confronti dell'amministrazione templare, riflessa nella deriva sempre più escatologica della sua predicazione. Nonostante sia innegabile la ripresa di svariate espressioni spiccatamente deuteronomistiche in Zc 10-14* (tra cui anche quelle in Zc 14,9baβ; cfr. §3.1.3.1), l'ipotesi di una programmatica redazione deuteronomistica proposta da Person ha incontrato qualche resistenza: molto materiale letterario di foggia deuteronomistica doveva avere ampia circolazione già nella Yehud postesilica anche attraverso la mediazione di altri testi profetici (come materiali geremianici), su cui Zc 10-14* avrebbe avuto più interesse ad intervenire; v. MEYERS e MEYERS 1993: 39-40; REDDITT 1994b; CURTIS 2006: 225 n. 62. A causa delle sue tesi, Person si è visto variamente tacciare di "panduteronomismo", termine in voga negli anni '90 per definire tendenze nella ricerca alla sopravvalutazione o alla mancanza di problematizzazione delle influenze deuteronomistiche su altri testi biblici, soprattutto Pentateuco e lett. profetica; v. i vari interventi in SCHEARING e MCKENZIE 1999, molti dei quali menzionano con note negative la monografia di Person.

presentate (§2.2.2). A questa tensione si legano le varie ipotesi di progressivi ampliamenti e stratificazioni del testo sul piano redazionale; dal momento che dagli approcci relativi al primo punto dipendono strettamente anche le ipotesi su questo secondo aspetto, esso verrà affrontato in seguito (§2.2.3), alla luce dei riscontri preliminari ottenuti.

2.2.2. FORMULE E SEGMENTAZIONE

I modelli utilizzati per proporre gli schemi di strutturazione di Zc 14 possono essere suddivisi in un'ottica euristica in due categorie: vi sono quelli più orientati ad una critica formale, che fanno leva sulla presenza e il posizionamento delle formule del “giorno di YHWH”,⁵⁶⁹ e quelli che invece preferiscono utilizzare criteri tematici e

⁵⁶⁹ Tra i più significativi fautori di questo approccio v. p.e. WILLI-PLEIN 1974: 59-63; la studiosa intende il brano come un'unità letteraria formatasi a partire da un nucleo di base in versi (vv. 1-2.5b.9, senza l'attacco בַּיּוֹם הַהוּא) e ne individua tre cesure principali con ulteriori sottosezioni, suddividendolo nel modo seguente (il v. 12 è interamente escluso come glossa, insieme ad altre minori sparse per il testo; v. 28-31; cfr. TIGCHELAAR 1996: 217 n. 12): i. 1-9a (i/a. 1-5; i/b. 6-7; i/c. 8-9a); ii. 9b-19 (ii/a 9b-11; ii/b 13-19); iii. 20-21; cfr. tuttavia WILLI-PLEIN 2007: 218. CLARK 1988 postula l'esistenza di diversi livelli di struttura gerarchica del testo sulla base delle diverse formule di demarcazione che menzionano il “giorno di YHWH” attraverso l'intero 2Zc. Per PETERSEN 1995: 137-9 il testo è un montaggio dovuto alla mano di un redattore, ed è senz'altro suddivisibile in sezioni sulla base delle formule; queste ultime sono state aggiunte nel momento in cui il materiale di Zc 14 è stato accorpato al precedente blocco zaccariano «to make chap. 14 as if it were composed in a fashion similar to 12:1-13:6» (139). DE VRIES 1995: 51; 228-32, dopo aver escluso la formula al v. 4 come mera «time identifier» e quella «epitomizing» al v. 21 descrive il brano come un «collage of expansions, many of them introduced by the temporal transition, reflecting various interests» (51). Per FLOYD 2000: 541-57 si tratta di una «relatively long and complex unit» (541.550) suddivisa in quattro principali sezioni: vv. 1-5.6-7.8-12.13-21 di cui le ultime tre introdotte dalla formula estesa בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיָה בְיוֹם הַהוּא e scandite internamente dal marcatore più breve וְהָיָה (vv. 7a.7b.9a.16.17.20b.21a). BIBERGER 2010: 311-3 suddivide il brano nelle unità vv. 1-3.4-5.6-7.8-11.12-19.20-21 sulla base delle formule del giorno; la sezione in vv. 12-19 è a sua volta scomponibile in tre sottosezioni (vv. 12-15.16.17-19) scandite ai vv. 12.15.19 da un'altra struttura formulare composta da pronomi o avverbio dimostrativo + תְּהִיָּה (imperf. III f.s.) + subordinata introdotta da אֲשֶׁר. Più sfumate sono la posizione di TIGCHELAAR 1996: 219-22 – il quale afferma che le formule possono aiutare indicativamente a delineare la struttura vv. 1-3.4-5.6-7.8.9-11.12-19.20-21, ma aggiunge che «The text [...] resists a rigid application of one single method of unravelling its structure» (219) – e la posizione di SCHWESIG 2006: 183-99, che vede il brano come unità coerente, e per la sua segmentazione (i. 1-9: i/a 1-2; i/b 3-5; i/c: 6-9. ii. 10-19: ii/a 10-11; ii/b 12-15; ii/c 16-19. iii. 20-21) prende le mosse da criteri formali “estrinseci”, ma li integra con «stilistiche

contenutistici svincolati da principi formali.⁵⁷⁰ Le formule sono certamente l'elemento strutturale più evidente sul piano formale e, come sottolinea opportunamente Petersen, se le si trascura non è possibile offrire una risposta soddisfacente al quesito sull'unità di Zc 14.⁵⁷¹ Infatti, le formule non possono essere considerate come un semplice artificio retorico-letterario attribuibile alla mano di un autore di una composizione *ex novo*: esse segnano delle profonde cesure, dal momento che esiste una corrispondenza inequivocabile tra le formule e l'inizio di alcune sezioni del brano ben identificabili (vv. 1-3; 6-7; 8; 13-14; 20-21) giustapposte l'una all'altra, le cui disomogeneità appaiono difficilmente conciliabili in un quadro unitario senza forzature, sia sul piano dei contenuti (battaglia delle nazioni contro Gerusalemme, intervento teofanico di YHWH,

und thematische Gesichtspunkte» (184), individuando i continui riferimenti a Gerusalemme come motivo che permette al brano di non sfaldarsi nelle varie sezioni (296).

⁵⁷⁰ V. p.e. OTZEN 1964: 227-9, che sulla scorta di Mowinckel suddivide il brano a seconda delle differenti topiche mitologiche o culturali che vi intravede: la battaglia delle nazioni (vv. 1-2), la teofania (3), la catastrofe naturale (4-5), la "nuova creazione" (6-8), l'intronizzazione di YHWH (9), l'esaltazione e la difesa di Gerusalemme (10-11), la condanna delle nazioni (12.15), la sottomissione delle nazioni (16-19), la santificazione di Israele (20-21). HANSON 1979²: 300-16; 372-80 vede invece l'intero brano come un'unica composizione apocalittica e lo struttura basandosi sullo scheletro narrativo del "*combat myth*" del guerriero divino (mediato dalle teomachie tra Ba'lu e Yammu a Ugarit e tra Marduk e Tiāmat in *EE*): minaccia (vv. 1-2); conflitto e vittoria (3); teofania (4-5); pace e nuova creazione (6-8); proclamazione regale (9-11); maledizioni dell'alleanza (12-15); processione delle nazioni (16-19); sacrificio e banchetto rituale (20-21); cfr. SCHELLENBERG 2001: 111-3. Sulle molte debolezze mostrate da questa ricostruzione v. PETERSEN 1995: 137; BODA 2016: 744. Per il suo commento, SCHAEFER 1993a segue una strutturazione del c. in una semplice sequenza progressiva di diverse scene (vv. 1-3.4-5.6-9.10-11.12-15.16-19.20-21). NOGALSKI 1993: 236-7 interpreta il brano come una «thematic unity» (241) e articola la sua suddivisione intorno al principio chiave dell'alternanza tra aspetti negativi (vv. 1-5 + 6-9.12-15.17-19) e positivi (vv. 8-11.16.20-21) del "giorno di YHWH", con i vv. 14a; 18-19 come possibili intrusioni successive. MEYERS e MEYERS 1993: 493-5 suddividono il brano in quattro sezioni basate su uno schema *abab*: a₁ (vv. 1-5); b₁ (6-11); a₂ (12-15); b₂ (16-21), dove a₁₋₂ riguardano le azioni di guerra di YHWH e b₁₋₂ l'instaurazione di un nuovo ordine dopo la battaglia. TAI 1996 vede in Zc 14 – nonostante varie stratificazioni redazionali (250) – un'unità «kunstvoll aufgebaut» (253) organizzata tematicamente (274), e la suddivide in tre parti: vv. 1-5; 6-11; 12-21 (quest'ultima unità è poi ulteriormente suddivisa in vv. 12-15; 16-19; 20-21). CURTIS 2006: 222, individua invece una semplice bipartizione basata sullo slittamento tematico dall'azione di YHWH nei confronti di Gerusalemme (vv. 1-11) all'azione nei confronti delle altre nazioni (12-21). REDDITT 2012a: 127, come già aveva fatto LAMARCHE 1961: 11, suggerisce una struttura chiasmica sulla base di risposdenze contenutistiche tra le sezioni, ma con una differente segmentazione del materiale: vv. 1-3.16-21; 4-5.12-15; 6-8; 10-11 e il v. 9 come snodo nevralgico (su quest'ultimo punto, cfr. *infra*, 208 n. 589).

⁵⁷¹ V. PETERSEN 1995: 137.

trasformazioni delle condizioni naturali, punizione divina tramite piaghe per le nazioni, pellegrinaggio delle nazioni a Gerusalemme per la festa di *Sukkot*, sacralizzazione totale di Giuda e Gerusalemme),⁵⁷² sia a causa di alcune incongruenze morfosintattiche.⁵⁷³ Tuttavia, la regolarità delle corrispondenze tra formule e cesure è spezzata dalla presenza di altre sezioni altrettanto lampanti che sono prive di formule (vv. 10-11; 12; 15) o in cui le formule non compaiono in principio di sezione (vv. 4-5; 9), e dalla presenza di ulteriori transizioni con וַהִיָּה che non menzionano il “giorno”, יוֹם (vv. 7a; 7b; 9a; 16; 17; 20b; 21a).⁵⁷⁴ A ciò si può aggiungere il fatto che il termine יוֹם compare in varie occasioni anche indipendentemente dalle formule all’interno di alcune sezioni (vv. 3 x2; 5c; 7a x2).⁵⁷⁵

Le formule del “giorno”, dunque, non possono né fornire uno spunto per ipotizzare una coesione ed una unitarietà letteraria originaria di Zc 14, né al contrario possono essere utilizzate come criterio rigido e univoco per la netta suddivisione del brano

⁵⁷² V. il riepilogo di WÖHRLE 2008: 112-4, che mostra opportunamente anche come è impropria ogni lettura che tenti di risolvere le tensioni contenutistiche tra le diverse sezioni interpretandone la giustapposizione nel senso di una semplice successione cronologica degli avvenimenti.

⁵⁷³ Dovute soprattutto a tre fattori: a. l’alternanza in numero e genere per indicare il destinatario delle profezie, che sembra variare da una II f.s. (v. 1: בְּקִרְבָּךְ; v. 5b: עֲמָךְ – ma la trad. ms. oscilla con עֲמוֹךְ, probabilmente originale; v. BHS e WILLI-PLEIN 1974: 29, che offre un solido argomento paleografico: una *waw* finale troppo allungata ha probabilmente dato luogo alla scrittura con *kaf sofit* e a una conseguente reinterpretazione come allocutivo liturgico nell’ambito di una “*Gebetsanrede*”) a una II m.p. (v. 5a: נִסְתַּחֵם x3); b. la presenza di costrutti anacolutici con verbi e pronomi alla I pers. (vv. 2a.5a); c. la presenza di attacchi asindetici (vv. 9b; 10; 20); cfr. WILLI-PLEIN 1974: 43; BODA 2004: 521; SCHWESIG 2006: 184. Sui vv. 9b e 10 v. ancora §3.2.2.; §3.2.3; §3.2.4.

⁵⁷⁴ Cfr. DE VRIES 1995: 228-9; questi include anche come formule di transizione וַיְהִיָּה (v. 14a, glossa; cfr. *supra*, 197 n. 565) e וַיֵּרָא (v. 18); WILLI-PLEIN 2007: 219 annovera tra i «weitere syntaktische Signale» anche וַיֵּרָא (v. 12.15; in quest’ultima posizione manca però il *waw consecutivum*); וַיֵּרָא (v. 15); וַיֵּרָא (v. 14a).

⁵⁷⁵ Cfr. NOGALSKI 1993: 236 n. 74. A queste occorrenze potrebbe aggiungersene un’altra. Al v. 5b in corrispondenza di TM מִפְּנֵי הָרָעָשׁ la LXX riporta ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ σεισμοῦ, forse attratta dall’espressione analoga al v. 5c oppure adombrando una *Vorlage* che conteneva בימי anziché מפני; se si considera che nella LXX quest’ultima espressione è tradotta con ἀπὸ προσώπου in quasi due terzi dei casi totali (v. EIDSVÄG 2016: 47-8), inclusa l’unica altra occorrenza in *Zaccaria* (2,17), questa seconda opzione appare meno implausibile.

in diverse unità letterarie; unità, del resto, di cui sarebbe difficile comprendere con precisione nei singoli casi forma, provenienza e *Sitz im Leben*,⁵⁷⁶ come attesta anche la grande divergenza di opinioni sulla loro precisa individuazione nel testo. Ciononostante, il fatto che le corrispondenze tra unità e formule non siano perfette non impedisce di percepire il ruolo di queste ultime nella scansione del testo. Piuttosto che separare e definire con precisione varie provenienze letterarie, le formule sfumano e mettono in comunicazione differenti motivi o tradizioni, introducendo di volta in volta aspetti del “giorno di YHWH” su uno sfondo condiviso,⁵⁷⁷ con una funzione prossima a quella di un *Leitwort* in funzione connettiva alla maniera descritta da Amit:

When the leading word appears as a means of associating texts, either proximate or distant, and its function is primarily to create a semantic link, let us call it a connective word or a leading word in a connective role, or, better perhaps: leading-connective. [...] The uniqueness of the leading word as a leading-connective lies in the direction it gives to some thematic affinity between two linked passages. When the reader finds that the link was made by means of a leading word, he may consider a number of possibilities: originally the editor might have been working with a number of texts that he was interested in joining together.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Cfr. PETERSEN 1995: 139 n. 57.

⁵⁷⁷ Cfr. l’idea di Beck delle formule come «anaphorische Einleitungen» di diversi aspetti del “giorno di YHWH” (BECK 2005: 216).

⁵⁷⁸ AMIT 1989: 106; cfr. WILLI-PLEIN 1974: 61; PETERSEN 1995: 138 n. 54; cfr. SCHWESIG 2006: 295; SCHOTT 2020: 199. Com’è noto, il termine *Leitwort* fu coniato da Martin Buber in un intervento intitolato *Leitwortstil in der Pentateuch-Erzählung* tenuto nel gennaio 1927 durante la conferenza *Die Bibel als Erzähler* (cfr. AMIT 1989: 99; 111 n. 1). Il testo della lezione fu pubblicato solamente nove anni dopo, sia sul vol. 11 della rivista *Der Morgen* (febbraio 1936), sia in BUBER e ROSENZWEIG 1936: 211-238, dove però compare con il titolo *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs*. Recentemente il testo è stato pubblicato nel quattordicesimo volume della grande opera di riedizione degli scritti di Buber (BUBER 2012). Il concetto di *Leitwort* è così definito da Buber: «Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar» (BUBER 2012: 95); a lui si deve non solo il merito di aver posto per primo l’attenzione sul fenomeno, ma anche del riconoscimento di quest’ultimo come un dispositivo letterario utilizzato deliberatamente. Per una trattazione estesa sul *Leitwort* v. ALTER 1981: 92-7; cfr. HENDEL 2008: 94 n. 3, con ulteriore bibliografia.

Il risultato è che in Zc 14 si percepisce un equilibrio tra l'eterogeneità prodotta dall'agglomerato di tradizioni a cui di volta in volta si attinge e un disegno compositivo che le ha accorpate tramite le formule del "giorno di YHWH" e riorganizzate coerentemente attorno a dei nuclei tematici, senza voler rinunciare alla loro autonomia; come nota Schwesig, «Die traditionsgesättigte Entfaltung dieser Themen war dem Autor offensichtlich wichtiger als die Stimmigkeit und Geschlossenheit eines Gesamtbildes».⁵⁷⁹ L'immagine di un *Überlieferungsganze* ("somma tradizionale") usata da Sæbø per descrivere Zc 14⁵⁸⁰ ha il merito di illustrare sinteticamente i risultati della presente analisi: le formule del "giorno di YHWH" aiutano a discernere l'intelaiatura fondamentale di Zc 14 nelle sue singole componenti antecedenti, ma allo stesso tempo non escludono automaticamente la possibilità di letture maggiormente sincroniche e trasversali basate su criteri tematici.⁵⁸¹

2.2.3. RUOLO DELLA REDAZIONE

Dagli approcci alla segmentazione del testo e dal livello di autonomia tradizionale che si vuole concedere alle diverse sezioni di Zc 14 dipendono anche le ipotesi relative alla storia della redazione del c. Anche in questo caso, gli orientamenti possono essere

⁵⁷⁹ SCHWESIG 2006: 296, che continua affermando che il *Leitmotiv* centrale che permette al brano di non sfaldarsi nelle sue unità è quello dei continui riferimenti a Gerusalemme; *contra* p.e. REVENTLOW 2010: 194, più incline a vedere solamente deboli suture nei tocchi redazionali: «L'impressione di un filo del discorso continuo, anche se con qualche nodo qua e là, che attraversa tutto il lungo brano sembra essere dovuta solo a queste aggiunte redazionali, mentre il materiale di fondo, più antico, è decisamente poco unitario».

⁵⁸⁰ V. SÆBØ 1969: 282; cfr. MASON 2003: 172.

⁵⁸¹ *Contra* WOLTERS 2014: 451: «Although the chapter is widely seen as an integral literary unit that is thematically unified, its internal organisation seems disjointed and jumbled» e SCHOTT 2020: 199: «Die vermeintlich gliedernde בְּיוֹם הַיְהוָה-Formel erweist sich wie in Sach 12-13 als wenig hilfreich».

suddivisi in due ampie categorie, che tuttavia presentano sostanziali divergenze d'opinione anche al proprio interno, soprattutto nel microscopico.⁵⁸²

Da un lato, svariati studi orientati alla storia della formazione ed ai processi di canonizzazione del *Dodekapropheton* riconoscono un ruolo di poco rilievo alla stratificazione redazionale del brano; piuttosto, essi sono propensi ad individuare in Zc 14 una composizione unitaria in virtù del suo ruolo di appendice e di coronamento di varie traiettorie tradizionali e letterarie nell'orizzonte di *Zaccaria* e nelle fasi tarde dello sviluppo del *Dodekapropheton*.⁵⁸³ Questo argomento trova supporto nella vocazione all'intertestualità di Zc 14, ovvero nell'ingente riutilizzo che il brano opera nei confronti di svariati materiali e tradizioni profetici, non solo isaiani (Is 2,1-4; 40,4), geremianici (Ger 2,13; 31,38-40; 25,9; 43,28) ed ezechieliani (Ez 11,23; 43,1-3; 47,1-12) ma anche di altri Profeti Minori (Am 5,20; Mi 4,1-4; Gioe 4,17.18; incluso il Proto-Zaccaria: Zc 8,20-23) e di composizioni tarde, come l'apocalisse isaiana (Is 24,23) e il Trito-Isaia (60,18-24).⁵⁸⁴ Questo elemento dovrebbe infatti suggerire sia il progressivo riconoscimento di un *corpus* autorevole di letteratura profetica in via di formazione e canonizzazione da cui poter attingere,⁵⁸⁵ sia un tentativo di sistemazione definitiva di vari *theologoumena* presenti trasversalmente nel *Dodekapropheton*, tramite una loro nuova

⁵⁸² Per panoramiche sulla storia degli studi (anche precedenti agli anni '90) v. TIGCHELAAR 1996: 215-9; BECK 2005: 209-10; WÖHRLE 2008: 114 n. 153 e più recentemente SCHOTT 2020: 200-202. In quanto segue, si cercherà una nuova sintesi e un'organizzazione degli studi in una nuova sistemazione.

⁵⁸³ V. STECK 1991: 43 n. 91; NOGALSKI 1993: 241-7; SCHAT 1998: 275-7; GÄRTNER 2006: 91-3; SCHWESIG 2006: 183-236. *Contra* BECK 2005: 228-55; WÖHRLE 2008: 112-24; cfr. più in generale SCHAEFER 1993b: 390 n. 60: «the addition of eschatological oracles to prophetic books played an important role in the “canonical shaping” of the biblical text. Oracles were preserved without reference to their original situation, because all prophecy was subsequently referred to the end time». SCHLEGEL 2018: 7 afferma di essere in controtendenza rispetto ai recenti studi su 2Zc poiché meno interessato alle questioni di *Redaktionsgeschichte* e più interessato a una comprensione del testo tramite le sue relazioni con le tradizioni che riutilizza.

⁵⁸⁴ Questo breve elenco ha un valore puramente indicativo e non ha la pretesa di essere in alcun modo esaustivo. Sulla questione dell'intertestualità di 2Zc, molto discussa, v. *supra*, 198 n. 568.

⁵⁸⁵ V. NOGALSKI 1993: 241, il quale tuttavia aggiunge che «caution must be employed [...] when referring to the unity of this chapter, since there are clear indications that these verses receive expansions reflecting further contemplation upon the texts after the compilation of the chapter».

contestualizzazione e semantizzazione, come ad esempio quello del “giorno di YHWH” o del rapporto tra Israele e le nazioni.⁵⁸⁶

Anche per vari altri esegeti meno strettamente interessati alle problematiche del *Dodekapropheton* – p.e. Willi-Plein, Hanson, Schaefer, Boda – le incongruenze all’interno del brano non sono tanto gravi da giustificare l’ipotesi di una considerevole opera redazionale, e segnalano invece la presenza limitata di alcune glosse.⁵⁸⁷ Al contrario, tra coloro che invece assegnano maggiore importanza all’attività redazionale

⁵⁸⁶ SCHWESIG 2006: 235 conclude la sua analisi sull’intertestualità di Zc 14 affermando che «Sach 14 auf Referenztexte aus dem X*, aus der prophetischen Literatur insgesamt, ja selbst aus dem Pentateuch und dem Psalter bezieht, um Altes neu zur Sprache zu bringen, um in alter Sprache Neues zu verlaublichen und alles in allem eine Summe der bisherigen יום־ליהוה-Ankündigung des X* zu bieten». DYMA 2021: 188-92 vede nell’uso del “giorno di YHWH” in Zc 14 una linea tematica di connessione all’interno del *Dodekapropheton*. Per SCHAT 1998: 275-7 in Zc 14 «unter dem Oberbegriff ליהוה wirklich so etwas wie ein Gesamtbild eschatologischer Erwartungen entworfen wird. Zentrale Motive der Schriften des Zwölfprophetenbuchs werden in ein geschlossenes Szenario gefügt» (275-6). In particolare, in Zc 14 è concentrata e risolta la dialettica tra i propositi bellicosi delle nazioni (Gioe 4) e la loro confluenza pacifica a Gerusalemme (Mi 4-5) tramite il loro inserimento in una progressione narrativa; cfr. REDDITT 2012a: 141-2. GÄRTNER 2006: 323-6 individua in Zc 14 la “*Deutungsperspektive*” per il tema delle nazioni in tutto il *Dodekapropheton*; cfr. BILIĆ 2008: 196-205; sul tema trasversale delle nazioni nel *Dodekapropheton* v. più in generale TIMMER 2015 (sp. 228-239).

⁵⁸⁷ WILLI-PLEIN 1974: 27-31; 59-62: vv. 4bα* (מְזַרְחָה וְיָמָה).5aβ* (וְנִסְתָּם).10b* (עַד־מְקוֹם שְׁעָר) (הֲרֵאשׁוֹן).12.20-21(?). WILLI-PLEIN 2007: 222-3 definisce poi i vv. 5aβb.6bβ.8b.10.11aα.12.15.17-19 «Detailerläuterungen», vede nei vv. 13b.14.16a una “rilettura” per armonizzare Zc 14 con il resto del secondo מִשָּׁא (cc. 12-14) e infine descrive i vv. 17-19 come una «letzte Textkommentierung» interessata a dettagli tecnico-rituali sulle pratiche di pellegrinaggio della tarda epoca postesilica; cfr. SCHOTT 2020: 201. HANSON 1979²: 371 suggerisce la secondarietà della “notazione scribale” che menziona il re Ozia (v. 5bβ; cfr. Am 1,1) e dell’intrusione di Giuda al v. 14a. V. inoltre le discussioni in SCHAEFER 1993a sui vv. 7a (195 n. 124), 10b (209 n.174), 13-15 (214 n. 194), 18* (231). In quest’ultimo caso, anziché espungere la negazione da וְלֹא עָלִיָּהֶם (come supportato dalla LXX e sostenuto da vari commentatori; cfr. p.e. HANSON 1979²: 371; WILLI-PLEIN 1974: 30, la quale ipotizza verosimilmente come causa della presenza di לֹא una *aberratio oculi* dipendente dall’espressione analoga וְלֹא עָלִיָּהֶם al v. 17; cfr. SCHLEGEL 2018: 45-6), oppure reputare l’espressione *tout court* un’aggiunta (v. BHS), Schaefer la considera integrale al testo, e intende invece il precedente וְלֹא בְּאֵה come un’integrazione con lo scopo di rafforzarla. BODA 2004: 521-2 percepisce la presenza di glosse (v.14a) e l’alternanza tra II f.s. (vv. 1.5b) e II m.p. (5a) come «subtle indications of redactional activity», che riflettono «a complicated editorial history», ma non elabora questo assunto e preferisce operare sulla forma finale del testo con un approccio sincronico. Oltre al v. 14a anche la frase הוּא יִדְעֵ לַיהוָה (Zc 14,7a) è stata intesa da vari commentatori come una glossa scribale; v. BHS; SCHAEFER 1993a: 195 e n. 124; BODA 2004: 525 n. 30; 2016: 763 n. 55; cfr. FISHBANE 1988²: 46-8 sull’uso scribale di הוּא/היא per introdurre commenti esplicativi e chiarificazioni.

per la formazione del c. si annovera una vasta gamma di opinioni fra loro anche molto differenti, tra le quali spiccano quelle di Sæbø, Reventlow, Tigchelaar, Beck, Wöhrle e Schott. Esse sono accomunate da una percezione più accentuata delle disomogeneità del brano, e tentano di renderne conto postulando appunto una concrezione progressiva di strati redazionali tramite interventi più consistenti, aggiunte di intere sezioni e revisioni.⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ SÆBØ 1969: 282-309 elabora uno schema basato su almeno quattro livelli compositivi. Ad un componimento iniziale basato sulla tradizione del “giorno di YHWH” come giorno di battaglia (vv. 1-3), sono stati aggiunti in una prima fase due finali alternativi che ne sviluppano gli esiti (vv. 13-14; 6.7b). Quest’ultimo ampliamento di argomento teofanico viene ulteriormente rimpolpato con motivi mediati dalla tradizione ezechieliana sul “giorno di YHWH” (vv. 4-5.7a?.8.10α.11). In una fase ancora posteriore si sono poi infiltrati stralci di tradizioni isaianiche di materia innodico-culturale (vv. 7a?.9.10aβ) e altri di tendenza culturale (vv. 12.15.16-19.20-21) che hanno ripreso e armonizzato i vv. 13-14 nella composizione definitiva. REVENTLOW 2010: 194 ipotizza due livelli di ampliamento: il primo (vv. 4aβ.b.5aβγ.10-11α) focalizzato su particolari storici e geografici, il secondo (vv. 12.14a.15.17-19.21) incentrato sull’idea di “piaga”. Per TIGCHELAAR 1996: 218 la complessità del testo allo stato presente rende verosimili operazioni ripetute di sistemazione e riscrittura, ma le uniche aggiunte individuabili si trovano ai vv. 12.14a.15.18.19*. Altre ipotesi tendono a una parcellizzazione del testo ancor più orientata in direzione microscopica. BECK 2005: 228-55 parte da uno strato di base (vv. 1.2a.bα.3.13.14b.16.20-21) a cui si aggiungono due *Fortschreibungen*: la prima è relativa alla piaga come punizione per le nazioni (vv. 12.15), la seconda dà all’episodio teofanico un tenore cosmico che lo avvicina ai *tópoi* dell’apocalittica (vv. 4.5α₁.α₂ – senza il secondo וְנִסְתָּם – 5b.6.7a – senza הוּא יִדַע לַיהוָה – 7b.8-11); all’insieme si aggiungono poi le glosse ai vv. 2bβγ.5α₂(וְנִסְתָּם).α₃.β.7α₂(לַיהוָה יִדַע הוּא).14a.18-19. WÖHRLE 2008: 112-24 vede quattro fasi di ampliamento: pone come materiale iniziale l’attacco delle nazioni (vv. 1-2.13-14a) ampliato dal giudizio di YHWH nei confronti delle nazioni (vv. 3.11* – וְהָרַם – 12.14b.15.20-21); a questo primo livello sono stati aggiunti in seguito i motivi della trasformazione della terra (vv. 4.6.10.11*: וַיִּשְׁבּוּ בָּהּ), del pellegrinaggio delle nazioni a Gerusalemme (vv. 16-19); il v. 5 rimane un’aggiunta isolata. SCHOTT 2020: 233-5 distingue uno strato di base e due ampliamenti progressivi; ciascuno dei tre è incentrato su un diverso aspetto del “giorno di YHWH”: a. l’attacco delle nazioni (vv. 1.2a.bα); b. il giudizio sulle nazioni (vv. 2bβ.3.13.14b.20a.21b + 14α*βb.5α.6.12.15); c. l’inizio della regalità universale di YHWH (vv. 14α*.5b.7*.8-10*.11aβb.16-19.21a). A essi poi sono state aggiunte delle glosse che operano precisazioni sui piani storico-salvifico (v. 5aβ), temporale (v. 7a*: הוּא יִדַע לַיהוָה), geografico (10*: עַד-מְקוֹם שַׁעַר הָרְאשׁוֹן; 11α) e culturale (20b). Una posizione più sfumata sembra essere quella di REDDITT 2012a: 25-6; 140-2; 2012b: 218-20, il quale nonostante condivide l’idea di Zc 14 come coronamento del *Dodekapropheton* individua almeno tre fasi compositive distinte: una prima stesura incentrata sull’assedio a Gerusalemme (vv. 1-3.13-14.20-21a) sarebbe stata implementata con una serie di motivi supplementari (vv. 4-5.6-8.10-11); il tutto avrebbe poi ricevuto una sistemazione definitiva dalla mano del redattore finale attraverso due “cornici” (vv. 12.15; 9.16-17) per sistemare internamente il materiale e due “ponti” (vv. 18-19.21b) che mettono in comunicazione Zc 14 verso l’esterno, con altri motivi presenti nel Proto-Zaccaria; cfr. SCHOTT 2020: 202.

La grande varietà di opinioni in merito, più che deporre a favore di un'ipotesi redazionale a discapito di altre, attesta la resistenza opposta dal brano a letture eccessivamente schematiche e perentorie. Al contrario, il quadro di riferimento definito nei paragrafi precedenti ha delineato in Zc 14 una sintesi equilibrata tra organizzazione complessiva ed autonomia delle singole parti. L'ipotesi di una composizione unitaria messa a punto da un redattore e cucita sulla base di vari materiali tradizionali sfavorisce – senza necessariamente escluderla – l'idea di interventi progressivi sul piano redazionale: che i materiali tradizionali siano stati raccolti nella composizione come unità separate, oppure si siano aggiunte di volta in volta ad un nucleo per strati successivi, in ogni caso una mano finale che aveva a disposizione tutti questi materiali ha assegnato al brano la sua forma attuale. Ciò non esclude tuttavia la possibile – ed anzi probabile – presenza di brevi glosse secondarie di varia natura e funzione sparse nel testo e verisimilmente posteriori alla sua redazione definitiva, come si vedrà a breve (§3.2.4.1).

3. L'UNICO RE SU TUTTA LA TERRA

I risultati dell'analisi strutturale di Zc 14 appena proposta hanno messo in luce l'equilibrio tra la presenza di unità tradizionali eterogenee e un disegno compositivo finale che le ha accorpate e sistemate in una composizione unitaria; al contempo si è rilevato come tracce (reali o eventuali) di attività redazionale nel brano non siano incompatibili con questo scenario. Questa visione giustifica almeno due distinte modalità di approcciare lo studio del c.: da un lato, è possibile favorire uno sguardo complessivo su Zc 14 in quanto unità letteraria coesa, e indagare dunque lo sviluppo coerente di particolari nuclei tematici nel corso del brano attraverso la combinazione e l'organizzazione in sequenza delle varie sezioni; dall'altro, è possibile prendere in considerazione separatamente ciascuna di tali sezioni e concentrare l'attenzione più specificamente sul loro funzionamento a prescindere dal contesto e sul retroterra tradizionale e storico-religioso da cui hanno avuto origine.

Nei paragrafi seguenti verranno esplorate entrambe queste possibilità in relazione alla tematica della regalità divina: dapprima un'analisi dei motivi tradizionali di Zc 14 (§3.1) mostrerà che quello della regalità di YHWH è uno dei principali motivi sottesi a tutto il brano e che Zc 14,9 gioca un ruolo di primo piano nel dispiegamento di tali motivi; in seguito, l'attenzione si concentrerà proprio su questo v. considerato isolatamente (§3.2).

3.1. ANALISI DEI MOTIVI TRADIZIONALI

Il primo indizio che permette di intuire la rilevanza del tema della regalità di YHWH nel complesso letterario di Zc 14 è situato sul piano compositivo e riguarda l'architettura complessiva del brano. Nel capitolo viene fatta menzione esplicita della regalità di YHWH tramite l'uso di una terminologia correlata (*מלך) in due delle sezioni in cui il brano è suddivisibile: Zc 14,9 e Zc 14,16-19. Come molti esegeti hanno sottolineato, la prima tra queste unità è situata in una posizione nevralgica della composizione.⁵⁸⁹ Infatti, il riferimento del v. 9 alla regalità di YHWH, il quale in quel giorno (בַּיּוֹם הַהוּא) – cioè il suo giorno, il giorno di YHWH – diverrà re sulla terra intera (וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל-כָּל-הָאָרֶץ), marca climaticamente l'apice della sua apparizione teofanica introdotta alla fine del v. 5, ed è inoltre fondamentale per determinare il passaggio da un primo movimento in cui sono le nazioni ad avere la meglio su Gerusalemme (vv. 1-11) a una seconda in cui i ruoli sono invertiti: le nazioni sconfitte in

⁵⁸⁹ Per CURTIS 2006: 224-5 il punto mediano del v. 9 segnato da בַּיּוֹם הַהוּא segna il «climactic theological dictum» (225) del brano proiettando la regalità di YHWH in uno scenario universale ed escatologico. SCHWESIG 2006: 295 definisce il v. 9b (da lui individuato in אָחַד וְשָׂמוֹ אָחַד יְהוָה יְהוָה אָחַד וְשָׂמוֹ אָחַד) come «die perspektivische Mitte der Tag-JHWHs-Dichtung»; cfr. 186. Secondo BIBERGER 2010: 312, la formula del giorno di YHWH al v. 9 ha la funzione «einen (wenn nicht gar den) inhaltlichen Höhepunkt zu markieren». REDDIT 2012a: 132 vede nel v. 9 il “centerpiece” della struttura chiastica da lui ipotizzata per Zc 14 (cfr. 127). Per SCHLEGEL 2018: 291-300 il blocco costituito dai vv. 9-11 costituisce il “Texthöhepunkt” di Zc 14.

seguito all'intervento militare di YHWH vedono realizzarsi le conseguenze delle loro azioni e ne ricevono una retribuzione (vv. 12-19).⁵⁹⁰

Che sia la regalità di YHWH il cardine di questa inversione è riconfermato dal fatto che nella seconda parte le nazioni superstiti (כָּל־הַגּוֹתֵר מִכָּל־הַגּוֹיִם, v. 16)⁵⁹¹ si recano a Gerusalemme con l'esplicito fine di celebrare il pellegrinaggio (*חגג) di *Sukkot* e di adorare YHWH *in quanto re*: לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת (vv. 16.17): l'ordine delle parole assegna infatti una posizione enfatica al titolo regale.⁵⁹² L'immagine delle nazioni che

⁵⁹⁰ Cfr. NOGALSKI 1993: 236, che identifica Zc 14,12 come «the most decisive thematic shift in the chapter»; cfr. CURTIS 2006: 225.

⁵⁹¹ Il “resto” è inteso qui come le nazioni rimanenti, ovvero sopravvissute alla recente offensiva di YHWH in assetto guerriero; v. MEYERS e MEYERS 1993: 464; PETERSEN 1995: 155; BODA 2016: 776; cfr. Zc 14,2: וְיִתֵּר הָעָם.

⁵⁹² In vari altri casi la caratterizzazione di YHWH come מֶלֶךְ e con צְבָאוֹת appaiono associate, anche se non giustapposte; v. p.e. Sal 24,10; 84,4 – secondo BHS una glossa; Is 44,6; Ger 46,18; 48,15; 51,57; MI 1,14; cfr. Is 24,21-23* in cui dopo una formula del giorno al v. 21 – וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא – si dice al v. 23 che YHWH צְבָאוֹת regna sul monte Sion e su Gerusalemme: בְּיַמְלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת בָּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם. L'epiclesi YHWH צְבָאוֹת, anche prescindendo da un'esatta lettura della sua sintassi e dalla sua molto discussa e difficilmente ricostruibile preistoria (v. KREUZER 2006 per una rassegna), è da mettere in relazione con il ruolo regale di YHWH nel culto del Tempio di Gerusalemme, e in particolare con l'immagine di YHWH-re seduto sul trono cherubico (ישב הכרבים) nel Tempio; v. DDD²: 920-4; METTINGER 1982a; 1982b: 19-37; 2009: 177-211. WOOD 2008: 9-18.30-1 e EICHLER 2021: 206-7 si sono mostrati critici nei confronti di una stretta associazione tra צְבָאוֹת e la formula ישב הכרבים, e ritengono improbabile l'esistenza di un vero e proprio trono composto di כרבים. In ogni caso, la caratterizzazione regale di YHWH צְבָאוֹת è evidente. MEYERS e MEYERS 1993: 466 notano come nell'espressione יְהוָה צְבָאוֹת לְמֶלֶךְ in Zc 14,16 e in quella analoga al v. successivo l'assenza di articolo (denunciata dalla mancanza di *patah* sotto la preposizione con *lamedh*) sia problematica, e preferiscono perciò leggere la funzione di מֶלֶךְ come attributiva (“re YHWH delle schiere”) piuttosto che appositiva (“il re, YHWH delle schiere”). Tuttavia, affermando che l'effettivo accostamento dei due termini sia unico nella BE, essi trascurano una delle più celebri attestazioni di entrambi, nella visione isaiana nel Tempio: כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינַי (Is 6,5), dove מֶלֶךְ è accompagnato dall'articolo. Nel Proto-Isaia, questa fraseologia strutturata con articolo + titolo divino + YHWH צְבָאוֹת compare anche con il sostantivo אֲדוֹן: Is 1,24; 3,1; 10,16.33; 19,4. Come nota LYNCH 2021: 69, si tratta di una rielaborazione tipicamente isaiana «of the more commonly formulated epithet אֲדוֹנִי + sphere of rule (i.e. “Lord of ...”) into a stand-alone epithet with the definite article and a divine title in the apposition». Se l'innovazione isaiana consiste nell'introduzione dell'articolo è possibile che la forma originaria con מֶלֶךְ fosse quella riportata da Zc 14,16.17 e che si debba dunque leggere come una sorta di epiclesi culturale. Il retroterra tradizionale condiviso dai due brani e strettamente legato al culto nel Tempio di Gerusalemme spiegherebbe il suo utilizzo in entrambe le occasioni, *Zaccaria* e *Isaia*; cfr. WEYDE 2004: 220-1 e n. 37.

convergono salendo (*עלה)⁵⁹³ verso una Gerusalemme che è stata resa nuovamente visibile grazie alla sua elevazione (וַרָאָהָא),⁵⁹⁴ in concomitanza con il livellamento dei territori circostanti (v. 10), fa da contrappunto speculare alla precedente immagine degli abitanti di Giuda che fuggono allontanandosi dalla capitale (v. 5). L'analisi dei motivi tradizionali del brano sarà perciò articolata in tre principali punti: dapprima si seguirà la sua suddivisione in due movimenti: vv. 1-11 (§3.1.1); vv. 12-19 (§3.1.2); poi l'attenzione si concentrerà sul termine אחד in Zc 14,9 (§3.1.3).

3.1.1. LEITMOTIV REGALE I: GUERRA, TEOFANIA (ZC 14,1-11)

In aggiunta a costituire l'asse principale sul quale è imperniata la struttura simmetrica di Zc 14, il tema della regalità costella variamente le altre sezioni del primo movimento del brano (vv. 1-11), anche quelle in cui esso non è menzionato in modo esplicito. Esso è infatti introdotto sin dall'inizio, nelle prime parole dell'*incipit* (§3.1.1.1; §3.1.1.3) e prosegue per i vv. successivi (§3.1.1.2).

3.1.1.1. ZC 14,1a E ZC 9,9

Si è visto che il brano si apre con il riferimento all'imminenza del “giorno di YHWH” (*futurum instans*), espressa mediante la fraseologia הַיּוֹם יוֹם־בָּא לַיהוָה (Zc 14,1a) composta dalla particella הַיּוֹם seguita dal part. di בּוֹא.⁵⁹⁵ Tuttavia, le implicazioni dell'uso

⁵⁹³ Diverse forme di עלה ricorrono cinque volte solamente in Zc 14,16-19; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 465.504; il verbo è usato anche altrove per descrivere spostamenti anche verso il monte Sion e associati a comportamenti rituali (p.e. Es 34,24; 1 Sam 1,3; 10,3; Is 2,3; Ger 31,6; Sal 122,4; cfr. BODA 2016: 776); in questo caso il suo utilizzo è ulteriormente giustificato dalla menzione dell'elevazione di Gerusalemme (Zc 14,10), a cui dunque non si può accedere se non tramite una vera e propria ascensione; cfr. LOPASSO 2019: 179.

⁵⁹⁴ Su questa forma cfr. tuttavia *infra*, 238-9 n. 691.

⁵⁹⁵ V. *supra*, 196-7 n. 564.

di questa espressione non si esauriscono a questa sola considerazione. Per esplorare il retroterra tradizionale di Zc 14,1a è necessario concentrarsi su un altro passo zaccariano: Zc 9,9. L'associazione di הנה e del verbo בוא ricorre infatti anche nel celebre annuncio dell'avvento del re (Zc 9,9: הִנֵּה מֶלֶכְךָ יָבוֹא לָךְ), che appare nel contesto dell'invito all'esultanza (*Aufruf zur Freude*)⁵⁹⁶ rivolto a Sion/Gerusalemme (Zc 9,9-10) e che presenta ovvi legami con il principio di regalità. Le ipotesi maggioritarie relative a genere letterario e *Sitz im Leben*⁵⁹⁷ propendono per interpretare le origini della formula come un annuncio pronunciato da un araldo (*Heroldsruf*) o la proclamazione di una vittoria militare (*Siegesproklamation*).⁵⁹⁸ Il legame con l'orizzonte bellico è reso ancora più

⁵⁹⁶ L'identificazione della forma letteraria della *Aufruf zur Freude* (Is 12,6; 52,9-10; 54,1; Lam 4,21; Os 9,1; Gioe 2,21.23; Sof 3,14-15; Zc 2,14; 9,9; cfr. Is 10,30; 23,12) si deve a CRÜSEMANN 1969: 55-65. I destinatari di questo appello all'esultanza sono collettività di persone o entità geografiche o territoriali, che presentate retoricamente tramite una prosopopea agiscono come una singola persona di sesso femminile. Non di rado in questi casi il popolo di Sion/Gerusalemme è rappresentato infatti con la metafora della "figlia" (בת ציון / בת ירושלים: Sof 3,14; Zc 2,14; 9,9 cfr. Lam 4,21: בַּת־אֲדָוָה). Sulla proposta – avanzata originariamente da STINESPRING 1965 – di leggere queste forme come esempi di gen. appositivo e dunque "figlia Sion" / "figlia Gerusalemme" (cfr. LXX θύγατερ Σιών; θύγατερ Ιερουσαλημ), v. MEYERS e MEYERS 1993: 121-2 e più recentemente DEARMAN 2009 (con ulteriore bibl.). *Contra* FLOYD 2008; 2012: 181-96, il quale invece sostiene che il nesso genitivale non abbia valore appositivo e che l'espressione sia una personificazione astratta non tanto della città, quanto dei suoi abitanti di sesso femminile.

⁵⁹⁷ Per una discussione v. KUBIŚ 2012: 37-43. SCHOTT 2020: 74 n. 92 sottolinea come le questioni di genere letterario e *Sitz im Leben* originari di questa formula slittano in secondo piano per la comprensione del passo nell'orizzonte della profezia tarda e nell'economia del libro di *Zaccaria*; cfr. REDDITT 2012a: 50-2. Tuttavia, la loro rilevanza non può essere sottovalutata in uno studio maggiormente incentrato sulle forme tradizionali. Inoltre, il riuso di questa forma in epoca postesilica non implica necessariamente un totale distacco dal suo contesto originario, e anzi potrebbe indicare proprio la consapevole ripresa, per quanto trasposta in un nuovo contesto, di un'immagine tradizionale più antica; cfr. REVENTLOW 2010: 154. Ciò è suggerito anche – come si vedrà a breve – dal fatto che Zc 14,1a opera una variazione della formula in Zc 9,9.

⁵⁹⁸ L'utilizzo della prosopopea caratteristico della *Aufruf zur Freude* e la preminenza della figura femminile potrebbero essere legati alle origini storico-tradizionali di questa forma: CRÜSEMANN 1969: 63-5 ne intravede infatti le radici in contesti culturali legati alla fertilità sessuale, in una sorta di «Fruchtbarkeitsorakel» o di «Heilszuspruch» (64), forse in risposta al lamento delle donne sterili; questa ipotesi sarebbe rinfrancata se MOORE 2009: 177 avesse ragione nel leggere riferimenti paralleli alla fertilità della terra, oltre che in Zc 14,16-17, anche ai vv. 6 (assenza di gelo), 7 (luce perpetua), 8 (acque da una fonte perenne), 10 ('Araba come pianura fertile). Questa ricostruzione è tuttavia rifiutata da BODA 2012; 2016: 561, il quale invece sottolinea una più stretta prossimità della *Aufruf zur Freude* con un orizzonte bellico. Ciononostante, anche per Boda la figura femminile mantiene la sua centralità: il *Sitz im Leben*

serrato dall'uso di una terminologia connotata nel medesimo senso per descrivere il giubilo (*גיל, *רוע) della figlia Sion e il linguaggio marcatamente militare dei passi che precedono (Zc 9,1-8) e seguono (Zc 9,11-17) la *Aufruf*.⁵⁹⁹

A questo primo tassello si aggiunge un esplicito riferimento al tema della regalità; la sua centralità nel contesto della *Aufruf* di Zc 9,9-10 è confermata dalla sua presenza anche nel passo parallelo in Sof 3,14-15: רְנִי בַת־צִיּוֹן הֲרִיעוּ יִשְׂרָאֵל שְׂמֵחִי וְעֲלֹזִי בְכָל־לֵב בַּת : «Esulta, figlia [di] Sion! Grida, Israele! Gioisci ed esulta con tutto il cuore, figlia [di] Gerusalemme! YHWH ha revocato le accuse contro di te, ha disperso il tuo nemico; re di Israele è YHWH in mezzo a te, non temerai più alcuna sventura»). In entrambe le occasioni una figura in veste regale – sia essa umana oppure divina⁶⁰⁰ – si trova nel mezzo (קרב) o è nell'atto di *giungere* (*בוא) a Sion/Gerusalemme.⁶⁰¹ In uno studio dedicato alla formula הִגָּה מִלְכָּד יְבוֹא לָךְ in Zc 9,9,⁶⁰² Ringgren ha raccolto altri passi che presentano fraseologie simili, composte da הנה più una voce del verbo בוא, e ne ha identificato la ricorrenza in due tipologie di testi: le apparizioni teofaniche (Dt 33,2; Ab 3,3; Sal 68,18;

proposto è infatti quello dell'arrivo della notizia di una vittoria in battaglia, accolta con grida di gioia e celebrazioni dalla popolazione femminile; cfr. FLOYD 2008: 500-2. Cfr. IRSIGLER 2001, che nonostante intraveda intorno agli appelli alla gioia di Sion/Gerusalemme una patina letteraria, ne individua in definitiva le radici in situazioni concrete proprio in ambito militare dopo una vittoria.

⁵⁹⁹ V. MEYERS e MEYERS 1993: 120-2; cfr. HANSON 1979²: 316-25, che aveva interpretato il passo come un “*divine warrior hymn*”.

⁶⁰⁰ Cfr. *supra*, 192-4 n. 558.

⁶⁰¹ Un altro parallelo significativo a Zc 9,9-10 è Zc 2,14-15: in questa occasione a YHWH non è esplicitamente attribuito il titolo regale (anche se viene utilizzato l'epiteto צבאות, v. 15; cfr. Zc 9,15); tuttavia, è presente l'immagine del suo avvento a Gerusalemme resa tramite l'uso del verbo בוא; cfr. PETERSEN 1995: 57; BODA 2016: 563-4.

⁶⁰² V. RINGGREN 1974; cfr. KUBIŚ 2012: 42.

Is 30,27)⁶⁰³ e i Salmi di YHWH-*mālāk* (Sal 96,11-13; 98,7-9; cfr. Is 40,9-10; 52,7).⁶⁰⁴ La conclusione della sua analisi lo porta a ritenere che «the formula *hinneh jabô' /bā'* [...] is used to proclaim the immediate coming of a king, or of Yahweh as king, in order to conquer his enemies and/or to save his people».⁶⁰⁵ In questo modo, il retroterra tradizionale relativo a Zc 9,9 radicato nel contesto bellico e nella topica regale si arricchisce così anche dell'immagine teofanica di YHWH che giunge in armi in aiuto del suo popolo e di quella dell'ascesa di YHWH sul trono.

⁶⁰³ Sull'uso di *בוא in contesti teofanici o pseudo-teofanici cfr. TDOT 2: 47-9. A proposito di Zc 2,14 si sottolinea come in quel caso «*bo'* does not signify a “theophany,” but is more an introductory auxiliary verb; furthermore, the context (vv. 12-16[8-12]?) does not indicate a cultic setting, but a military situation» (48). Immaginario bellico e teofania non si pongono però l'un l'altra in una relazione esclusivistica; a riprova di ciò, si può notare come sempre il verbo בוא è presente anche in altri contesti in cui le tinte militari sono mescolate con l'apparizione teofanica di YHWH, fino a diventare quasi elementi consustanziali: si pensi, p.e., alla marcia di YHWH e del suo seguito in armi in Dt 33,2-5 (e in particolare alla forma verbale הוֹפִיֵּץ, che racchiude tanto l'idea di movimento quanto quella di ostilità o conflitto; v. *infra*, 278-9 n. 847) o allo stesso passo contenuto in Zc 14,1-5. Un significativo parallelo extra-biblico di questa commistione è fornito dalla cosiddetta “teofania di Kuntillet 'Ağrud” (iscrizione parietale su intonaco, fine IX-VIII sec. a.e.v.), che LEWIS 2022a: 383-7 ha recentemente definito «militaristic wilderness theophany»; cfr. LEWIS 2020: 583-4. Su questo testo v. *infra*, 280 e n. 853.

⁶⁰⁴ Sui Salmi di YHWH-*mālāk* e il loro rapporto con un'attualizzazione cultuale dell'ascesa al trono di YHWH cfr. *infra*, 249-50; TDOT 2: 48-9 è scettico sulla possibilità che Sal 96,11-13 e 98,7-9 descrivano una «cult-dramatic realized theophany» (48) e ritiene piuttosto che l'avvento del re YHWH sia da intendere su uno sfondo non cultuale ma già escatologico; pertanto, legge i vv. come proclamazioni del dio nella veste di giudice escatologico universale. Tuttavia, questa lettura poggia sull'assunto della dipendenza dei Salmi di YHWH-*mālāk* dal Deutero-Isaia e da una loro conseguente datazione (post)esilica; in particolare, proprio nei Sal 96 e 98 si sono riscontrate somiglianze con il Deutero-Isaia ai livelli compositivo e linguistico; v. KRAUS 1995: 375; RAVASI 1986: 1007; GOSSE 1997; CORTESE 1999: 72-5; LORENZIN 2009⁴: 379; MOORE 2009: 252-60. Per una panoramica sintetica dei paralleli v. FLYNN 2014: 37-8 n. 11). Questa visione però appare da un lato tuttora distorta dalla lente deformante degli strascichi di certa esegesi cripto-teologica di metà XIX-inizio XX sec. (H. Ewald, B. Duhm) che, affondando le sue radici nell'idealismo tedesco, tendeva ad attribuire priorità ai profeti come destinatari privilegiati della rivelazione e come unici “geni religiosi” responsabili dello sviluppo del pensiero religioso nella storia d'Israele (v. EATON 1995: 118; BLENKINSOPP 1996²: 17-9); dall'altro, essa risente anche nel merito di debolezze cruciali, tanto che appare più ragionevole ipotizzare una comune tradizione di origine cultuale da cui sia questi Salmi sia il Deutero-Isaia hanno attinto, piuttosto che un rapporto di dipendenza dei primi dal secondo; v. le discussioni in DAHOOD 1968: 357; BRETTLER 1989: 148; 191 n. 41; EATON 1995: 118-9; METTINGER 1997: 151-2; SOMMER 1998: 109-10; 260-1 nn. 4-8, con ulteriore lett.; cfr. WESTERMANN 1978: 35-40 (sp. 35-6); GOLDINGAY e PAYNE 2006: 265 n. 31.

⁶⁰⁵ RINGGREN 1974: 210-1.

3.1.1.2. Zc 14,1-11

Tutti gli elementi appena menzionati – contesto militare, teofania, regalità – sono sussunti nella descrizione di YHWH che emerge in Zc 14,1-11. Un lessico militare che attinge ampiamente alla topica della cosiddetta “guerra di YHWH” (YHWH*krieg*) permea questi vv., incluso il ritratto di YHWH stesso come guerriero divino.⁶⁰⁶ Di particolare rilevanza per la presente trattazione sono i vv. 3 e 5. Nel primo caso, l’attività bellica di YHWH e la sua apparizione teofanica vengono saldati in un rapporto in cui quest’ultima è presentata come il mezzo per il verificarsi della prima. YHWH uscirà (וַיֵּצֵא) e combatterà (וַיִּלָּחֶם) contro le nazioni, come quando combatté (כִּי־יָמָּה הִלָּחֵמוֹ) nel giorno dello scontro; יָצָא, soprattutto quando è rinforzato da altri lessemi attinenti al campo semantico militare (come nel caso della rad. *לחם), è utilizzato come *terminus technicus* per indicare l’uscita in armi, in battaglia. Insieme con la forma di בּוֹא al v. 5d, esso compone «a stereotypical expression frequently associated with the description of military campaigns»,⁶⁰⁷ e insieme i due verbi incorniciano gli eventi presentati ai vv. 4-5c.⁶⁰⁸ La coppia antonimica וַיֵּצֵא - וַיָּבֹא veicola un’immagine di circolarità: l’azione si apre con YHWH che dapprima *esce* (verosimilmente dalla sua dimora nel Tempio di Gerusalemme) per aprire una via di fuga⁶⁰⁹ agli abitanti della città fendendo il monte degli Ulivi, e solo in seguito *torna* (in città e nel Tempio) insieme con il suo *entourage* di

⁶⁰⁶ VON RAD 1959 (sp. 105 su Zc 14) faceva risalire il concetto di “giorno di YHWH” all’ambito del *warfare* ritualistico; cfr. RUBENSTEIN 1996: 170 e n. 41; *supra*, 197 n. 565; WEISS 1966: 32-41 ne ha invece sottolineato lo stretto rapporto con il motivo teofanico. Sui rapporti tra YHWH*krieg* e teofania v. SCRIBA 1995: 82-8.

⁶⁰⁷ MEYERS e MEYERS 1993: 429.

⁶⁰⁸ Cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 417-8.

⁶⁰⁹ La trad. testuale è incerta in questo punto. Per la lettura di TM וַיִּנְסֶתְמוּ all’inizio del v. 5 come un perf. qal II m.pl. “fuggirete” *contra* LXX καὶ ἐμφραχθήσεται “sarà bloccato”; v. MEYERS e MEYERS 1993: 424-7; SCHAEFER 1993a: 183-4; PETERSEN 1995: 135-6; WOLTERS 2014: 457-8; BODA 2016: 754.

קדשים.⁶¹⁰ È a questo punto climatico che gli effetti cosmici della teofania si palesano (vv. 6-8), fino a raggiungere infine la proclamazione regale di YHWH (v. 9).

3.1.1.3. ZC 14,1a E ZC 9,9 – RIPRESA

Le convergenze di temi ed immagini tradizionali appena evidenziate permettono, a questo punto, un accostamento più serrato tra lo schema composto da בוא + הנה individuato da Ringgren e la formula al v. 1a. Nel primo caso, come si è visto, ad essere anticipato e annunciato è l'avvento di una figura regale: dunque proprio un'allusione a questo motivo dovrebbe risuonare sin dal principio ed essere presentita dal destinatario del testo o dall'uditorio; in questo modo, il tema della regalità fa capolino sin dall'*incipit* del componimento. In Zc 14,1a, tuttavia, alla figura regale si sostituisce l'immagine di un giorno di YHWH, inizialmente indeterminato, come suggerito dalla formulazione del costrutto senza articolo (יום־בָּא) seguito dal complemento con preposizione ל (לַיְהוָה).

Le successive scene, descrivendo in successione gli avvenimenti che avranno luogo, colmano idealmente l'iniziale indeterminazione del giorno e lo circostanziano per gradi: è questo giorno che è in procinto di giungere, e in questo giorno l'apparizione teofanica di YHWH rovescerà le sorti della battaglia in favore di Gerusalemme (cfr. Is 13,9). L'esplicitazione del fatto che sempre questo giorno sarà quello in cui la regalità di YHWH si paleserà su tutta la terra si verifica solamente più avanti (v. 9a), e porta dunque a ripercorrere retroattivamente gli eventi che hanno condotto a tale proclamazione, rielaborandoli alla luce di questa nuova consapevolezza come tappe finalisticamente

⁶¹⁰ Cfr. HANSON 1979²: 375, secondo il quale invece la marcia teofanica del guerriero divino YHWH non corrisponde a un movimento circolare; la fenditura del monte produce un passaggio per l'ingresso trionfale di YHWH dal sud, come nell'immagine tradizionale della "marcia da sud" (Gdc 5,4; Dt 33,2; Ab 3,3); una riconferma è da lui ritrovata nella menzione dei קדשים anche in questa tradizione (Dt 33,2); su questi elementi v. *infra*, 279-80 e n. 851.

orientate all'affermazione di YHWH come re. Questo tema risulta essere dunque, in definitiva, il vero scheletro di supporto della prima metà del brano (Zc 14,1-11).

3.1.2. LEITMOTIV REGALE II: ESODO E SUKKOT (ZC 14,12-19)

È possibile che il motivo della regalità divina abbia contribuito anche alla formazione del secondo grande blocco del brano (Zc 14,12-19), nella scelta dei due motivi della piaga (מגפה, vv. 12.15.18) e della siccità (v. 17) che colpiranno rispettivamente le nazioni che avranno precedentemente combattuto contro Gerusalemme e i superstiti che non saranno saliti nella città per celebrare *Sukkot*. In particolare, come propone Moore,⁶¹¹ il modello dell'autore/redattore di Zc 14 potrebbe essere la narrazione esodica in una forma già simile o identica a quella attuale: lì, infatti, alla proclamazione della regalità di YHWH nel Canto del Mare (Es 15,1b-18; v. 18) fa subito seguito l'episodio delle acque di Mara (Es 15,22-26),⁶¹² in cui similmente l'approvvigionamento di acqua dipende

⁶¹¹ V. MOORE 2009: 175 n. 39.

⁶¹² Da un punto di vista compositivo Es 15,22-27 si configura come un'unità complessa e travagliata da molte questioni tuttora senza soluzione: nell'opinione della maggior parte dei commentatori, dopo una nota sull'itinerario attraverso il deserto (v. 22a, P), l'unità prosegue con i vv. 22b-25a appartenenti ad uno strato anteriore (generalmente attribuito a J) e a seguire con i vv. 25b-26, che a giudicare da aspetti stilistici e linguistici sono verosimilmente un'aggiunta deuteronomistica; v. NOTH 1977: 159-60; HOUTMAN 1996: 304; ma cfr. la posizione più sfumata di CHILDS 1976: 276-7 e PROPP 1999: 575; secondo quest'ultimo complessivamente i vv. 22-26 sono il risultato di un rimaneggiamento redazionale di materiale narrativo E, integrato con un linguaggio che presenta elementi sia deuteronomistici sia sacerdotali (P); cfr. DOZEMAN 2009: 366-7. L'ipotetico utilizzo da parte di Zc 14 di questa sezione come modello in una forma già composita non deve stupire, se si considerano sia le tracce di influenze deuteronomistiche sparse per il brano (v. PERSON 1993: 135-8; cfr. §3.1.3.1), sia la rilevanza del tema dell'esodo e l'immaginario che intorno ad esso ruota. Come notano MEYERS e MEYERS 1993: 427, lo scenario presentato nella prima metà di Zc 14 presenta modifiche topografico-geografiche all'ambiente che alla stregua di quanto avviene durante l'apertura e il passaggio del mar Rosso (Es 14-15) consentono la fuga degli israeliti e la disfatta degli eserciti nemici. L'immagine di un terremoto è associata all'uscita di Israele dall'Egitto nel Sal 114 e nei frammenti di Artapano di Alessandria *apud* Eusebio (*Praep. Ev.* IX 27 435d-436a), dove è lo stesso Mosè a causare svariati terremoti dopo aver scatenato altre piaghe per indurre il faraone a congedare Israele; significativamente, nel racconto di Artapano è proprio questo l'avvenimento decisivo che convince una volta per tutte il faraone. Un altro segnale che avvicina Zc 14 a questo orizzonte figurativo potrebbe essere l'uso della rad. *בקע (v. 4) per indicare la scissione del monte degli Ulivi; tale rad. è infatti frequentemente

esclusivamente dalla benevolenza di YHWH (vv. 23-25a), mentre la “malattia” (מחלה)⁶¹³ che potrebbe colpire il popolo è legata a una eventuale inadempienza dei comandi del dio (vv. 25b-26). Anche qui dunque, come già altrove nella letteratura deuteroprofetica, l’immagine dell’esodo dall’Egitto tende a divenire il principale riferimento ed il paradigma soggiacente alla rappresentazione culturale di un’altra auspicata liberazione di Israele, in questo caso trasposta su un piano interamente escatologico.⁶¹⁴

usata «in passages depicting the foundational exodus event, and thus is associated with Yahweh’s deliverance of Israel from the tyranny of foreign nations, even though here it refers to the splitting of a mountain rather than a sea» (BODA 2016: 756); sull’uso di *בקע* cfr. anche *supra*, 193-4 n. 558. SCHELLENBERG 2001: 112, collegando la scissione del monte alla nascita di una nuova sorgente d’acqua (v. 8) vede qui una possibile ripresa delle tradizioni legate alle peregrinazioni nel deserto, in cui la spaccatura di una roccia e il fluire dell’acqua appaiono spesso associati; v. Is 48,21; Sal 78,15; cfr. Gdc 15,19. A questo proposito è anche opportuno ricordare che la tradizione giudaica posteriore lega la fuoriuscita escatologica delle acque in Zc 14,8 con il rituale di libagione chiamato *Simchat Beit HaShoeivah*, celebrato nei giorni di *Sukkot* (*Mish.Sukk.* 4: 9-10; *Tos.Sukk.* 3: 3-7; v. BIENAIMÉ 1984: 200-14, sp. 200-5). SCHAEFER 1995: 81 lega la menzione dell’oro e dell’argento appartenuti alle nazioni (זָהָב וְכֶסֶף, v. 14) alla spoliazione di oggetti d’oro e d’argento all’Egitto prima della partenza di Israele (Es 3,22; 11,2; 12,35). Infine, nonostante Zc 14,16-19 lasci intendere chiaramente una visione di *Sukkot* ancora legata alle origini agricole della festività (cfr. *infra*, 219 n. 620), è possibile che all’epoca della sua composizione Zc 14 avesse già introiettato l’eziologia proposta da Lv 13,42-43 (H) della festa come una riattualizzazione delle peregrinazioni nel deserto durante l’esodo; v. RUBENSTEIN 1996: 172-3; MILGROM 2001: 2048-53; cfr. ASSMANN 2023: 171-3. Questa interpretazione di fondo si impose anche nel dibattito su *Sukkot* negli ambienti del rabbinismo tannaitico, nonostante divergenze interpretative sulla natura letterale o metaforica di questo riferimento; v. RUBENSTEIN 2020²: 239-71.

⁶¹³ Secondo PETERSEN 1995: 152, in Zc 14 «The vocabulary of plague appears rooted in the so-called plague narratives of Exodus, chaps. 7-11», e la menzione dell’Egitto rende questo riferimento lampante; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 477. Tuttavia, è improbabile che la piaga (מגפה) di Zc 14 faccia specifico riferimento a Es 15,25b-26, perché in questo caso la “malattia” è indicata con un termine differente: מחלה. I significati dei due termini non sono sovrapponibili, sebbene i loro campi semantici siano significativamente sovrapposti. Nel primo caso prevale l’idea di una subitanità del morbo di provenienza divina che colpisce gli uomini (<*גפגפ, v. DCH 5: 612-3; HALOT 546); il secondo termine invece delinea uno stato di malattia permanente; per questo motivo vari esegeti rifiutano di vedere un riferimento alle piaghe di Es 7-11 nella מחלה di Es 15,25b-26 (cfr. tuttavia CHILDS 1976: 269) e ritengono più probabile che si faccia qui riferimento a delle condizioni endemiche legate al soggiorno in Egitto (cfr. Dt 7,15; 28,27.60), rappresentative della condizione miserevole di Israele; v. SARNA 1991: 85; HOUTMAN 1996: 308; PROPP 1999: 578; cfr. DOZEMAN 2009: 369.

⁶¹⁴ Cfr. SCHAEFER 1995: 81: «Since Yahweh’s rescue of Israel from Egypt becomes a paradigm for future deliverances, as Israel relates her history in the psalms and in the prophets, it is no wonder that in eschatological contexts there are reminiscences of the account of the exodus». Sull’esodo come punto focale della memoria culturale di Israele dopo il trauma collettivo dell’esilio e il riflesso di ciò nella lett.

Infine, il *Leitmotiv* della regalità di YHWH viene rimarcato anche nella sezione che descrive le nazioni superstiti della battaglia salire in pellegrinaggio a Gerusalemme per celebrare la festa di *Sukkot* (Zc 14,16-19). Le ragioni della menzione di questa specifica celebrazione in questo luogo sfuggono a una comprensione precisa. Alcuni interpreti credono che possa trattarsi di un'espressione metonimica per indicare più genericamente tutto il culto,⁶¹⁵ mentre altri attribuiscono la preferenza accordata a *Sukkot* rispetto alle altre feste che prevedevano un pellegrinaggio (*Pesach* e *Shavu'ot*) alla crescente importanza che questa stava assumendo nell'epoca del Secondo Tempio⁶¹⁶ o alla sua stretta associazione con il Tempio.⁶¹⁷ In ogni caso, molti menzionano il fatto che *Sukkot* includeva anche una celebrazione di YHWH nelle vesti di re, e ciò si accorda sia con l'immagine di YHWH presentata nel v. 9 sia con quella delle nazioni che convergono verso il dio a Gerusalemme.⁶¹⁸

biblica v. in generale HENDEL 2016. Limitando lo sguardo agli esempi più lampanti di lett. profetica (post)esilica, il motivo dell'esodo ricorre esplicitamente in Zc 10,10-11 (v. MEYERS e MEYERS 1993: 235; REDDITT 2012a: 67-8; BODA 2016: 632), Ger 30-33 (v. YATES 2006: 4-8), estesamente in *Ezechiele* (v. IDESTROM 2009; HENDEL 2016: 332-5, con attenzione ad Ez 20 in particolare), e soprattutto è ricontestualizzato nella prospettiva del "nuovo esodo" deuteroisaiano (Is 41,17-20; 42,10-16; 43,2.16-21; 48,20-21; 49,7.8-12.24-26; 50,2-3; 51,9-16; 52,4-6.10-12; 55,12-13.); v. TIEMEYER 2011b: 155-203, che include anche una storia degli studi e delle interpretazioni precedenti. Significativamente in questo frangente, BLENKINSOPP 2002: 296 nota come «Prominent in these narrative traditions is also the provision of water in the wilderness», e come anche questo tema, in quanto componente dell'immaginario dell'esodo, venga riproposto; v. p.e. tra i passi appena citati Is 41,17-18 (ma cfr. TIEMEYER 2011b: 176-7); 48,21.

⁶¹⁵ V. GAIDE 1968: 154; cfr. MASON 2003: 192; PETERSEN 1995: 155.

⁶¹⁶ V. MASON 2003: 192; BODA 2016: 777. SCHAEFER 1993a: 225-30 attribuisce questa importanza alla caratterizzazione escatologica di *Sukkot* nel Secondo Tempio, ma questa ricostruzione è stata sconsigliata da RUBENSTEIN 1996: 167-86; cfr. *infra*, 219 n. 620.

⁶¹⁷ RUBENSTEIN 1996: 186-8; MOORE 2009: 179. Una voce isolata è quella di WOLTERS 2014: 469-70, che ritiene questa rappresentazione di *Sukkot* basata sul modello del costume achemenide del pellegrinaggio imperiale a Persepoli durante Nowruz (capodanno).

⁶¹⁸ V. GAIDE 1968: 153-6; HANSON 1979²: 386-7; SCHAEFER 1993a: 227; MEYERS e MEYERS 1993: 501; BODA 2016: 777; *contra* PETERSEN 1995: 154-7, il quale nota come Zc 14 è di fatto il solo luogo nella BE in cui è attestata esplicitamente una connessione tra *Sukkot* e la regalità divina. WEYDE 2004: 220-3 non solo vede uno strettissimo legame tra *Sukkot* e celebrazione della regalità di YHWH, ma ipotizza anche che le molte somiglianze di Zc 14,16-19 con i Salmi di YHWH-*mālāk* siano dovute al fatto che anche questi si inseriscono sullo sfondo liturgico di *Sukkot* (167-75); cfr. SMITH 1990a: 59, che in proposito afferma che «A pre-exilic setting for the celebration of divine kingship in the context of Tabernacles is plausible».

La faccenda di un possibile contatto tra *Sukkot* e regalità divina è complicata dall'ipotesi di lunga data, risalente a Sigmund Mowinckel e ai suoi epigoni, che inseriva *Sukkot* nella festa autunnale del nuovo anno in cui era celebrata un'intronizzazione rituale di YHWH (*Neujahrsfest / Thronbesteigungsfest*).⁶¹⁹ Questa ricostruzione è notoriamente molto dibattuta; unendosi a un già folto coro di critiche, Rubenstein ha sostenuto non solo che l'esistenza di una *Thronbesteigungsfest* di questo tipo è di per sé opinabile, ma anche che in ogni caso un collegamento con *Sukkot* deve essere escluso.⁶²⁰ Se dunque in relazione a Zc 14,16-19 non è possibile sbilanciarsi nella specifica direzione di un'intronizzazione rituale, almeno un legame di *Sukkot* con la regalità di YHWH può dirsi assodato grazie alla duplice menzione di YHWH nella sua qualità di מֶלֶךְ: לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְיְהוָה צְבָאוֹת (vv. 16.17).⁶²¹

3.1.3. אָחָד

La marcia teofanica di YHWH e gli sconvolgimenti cosmici che seguono giungono al culmine in Zc 14,9, con la proclamazione della sua regalità su tutta la terra. Inoltre, in concomitanza a questo, YHWH viene presentato come אָחָד. L'analisi

⁶¹⁹ Per una storia del dibattito incentrata specificamente sulla questione dei rapporti tra *Sukkot* e la *Neujahrsfest* v. RUBENSTEIN 2020²: 20-5; cfr. WEYDE 2004: 211-3; METTINGER 2009: 159-60.172-5. Cfr. *infra*, 234 n. 676.

⁶²⁰ V. RUBENSTEIN 1996: 167-86. La critica di Rubenstein rigetta un assunto fondamentale della teoria di Mowinckel, ovvero che la festa del nuovo anno avesse avuto sin dall'epoca esilica forti tinte escatologiche: la riattualizzazione rituale dell'intronizzazione di YHWH aveva il suo corrispettivo nell'aspettativa finale del "giorno di YHWH" con la manifestazione del dio nelle sue vesti regali (*Endzeit wird Urzeit*; v. p.e. MOWINCKEL 1967: 189-92). Nel brano zaccariano, che menziona la mancanza di pioggia come punizione divina per il mancato adempimento del pellegrinaggio (v. 17), al contrario è ancora chiaramente visibile un originario legame di *Sukkot* con il ciclo agrario e la festa del raccolto autunnale dell'epoca pre-esilica (אָחָד הָאֵלֹהִים, cfr. RUBENSTEIN 2020²: 47-8), e nel periodo iniziale del Secondo Tempio *Sukkot* non possiede ancora connotazioni escatologiche; *contra* SCHAEFER 1993a: 225-30.

⁶²¹ Cfr. WEYDE 2004: 223: «[...] why should this passage express the idea of YHWH's kingship and of a universal worship in Jerusalem at the *sukkôt* festival if such themes were not already essential to this festival?».

tradizionale intrapresa in questa sede ha confermato la spiccata tendenza mostrata da 2Zc al riuso di materiale più antico, alla quale si deve l'elevata frequenza di riferimenti intertestuali: non stupisce perciò che anche il predicato di YHWH come דָּוָה in questo luogo partecipi di diversi livelli di lettura e sia al centro di una convergenza di allusioni e riprese di stampo letterario e tradizionale. Nei paragrafi seguenti l'analisi sarà suddivisa in due momenti: dapprima verrà esaminato il materiale biblico (§3.1.3.1; §3.1.3.2); successivamente, lo sguardo sarà ampliato per ricomprendere anche l'orizzonte culturale siro-palestinese (§3.1.3.3).

3.1.3.1. Dt 6,4b β

Innanzitutto, si può distinguere in Zc 14,9 α un'eco di una sezione dello *Shema*' (Dt 6,4b β : דָּוָה יְהוָה); il seguito al v. 9c β con il riferimento al "nome" (שֵׁם) di YHWH mostra con ogni probabilità tracce di influenza deuteronomistica e un legame con il culto nel Tempio.⁶²² L'esegesi di Dt 6,4 costituisce di per sé un problema di lunghissima data,⁶²³ ma esso non verrà affrontato in questa sede per due ragioni: in primo luogo, nonostante il riutilizzo di Dt 6,4b β in Zc 14,9 α , un'indagine sulla sintassi dello *Shema*' e sulla semantica del termine דָּוָה in quel contesto non apporterebbe particolari benefici alla comprensione di Zc 14,9. Quest'ultimo infatti – come emergerà pienamente dall'analisi dedicata al v. più in basso (§3.2) – mostra di avere ampiamente rielaborato il

⁶²² V. MEYERS e MEYERS 1993: 440; PERSON 1993: 135 reputa Zc 14,9 α una citazione vera e propria dello *Shema*', e la adduce come prova certa di teologia deuteronomistica nel brano. GAIDE 1968: 150 e n. 153 ha messo in relazione la menzione del "nome" con la polemica anti-idolatrica in Zc 13,2, in cui YHWH aveva dichiarato che avrebbe estirpato i nomi degli idoli ($\text{שְׁמוֹת הָעֲצָבִים}$); cfr. SCHAEFER 1993a: 200; MASON 2003: 188.

⁶²³ A titolo di esempio v. tra i moltissimi studi negli ultimi tre decenni MOBERLY 1990; VEIJOLA 1992; PAKKALA 1999: 73-84; LORETZ 2007: 77-103; SMITH 2010: 143-7; MACDONALD 2012: 60-74; 2017. Per una panoramica sulla storia della ricerca e sulle maggiori interpretazioni v. BRUNO 2013: 31-42.

contesto originario da cui attinge,⁶²⁴ tanto che non è possibile – o perlomeno non è metodologicamente prudente – utilizzare l’uno per inferire qualcosa sull’altro.⁶²⁵

Inoltre, l’espressione יהיה יהוה אחד ושמו אחד in Zc 14,9 $\alpha\beta$ mostra all’apparenza una parentela sintattica più prossima ad altri passi che similmente presentano due volte l’aggettivo in dipendenza da forme del verbo היה:⁶²⁶ ויהי כלהארגן שפה אחת ודברים אחדים (Gen 11,1: «Tutta la terra aveva un’unica lingua e delle uniche parole»); תורה אחת (Nm 15,16: «La legge sarà unica e l’ordine unico [ovvero: ci sarà un’unica legge ed un unico ordine] per voi e per lo straniero che abita presso di voi»);⁶²⁷ אחד אחד (usato anche al plurale!) si riferisce senza ambiguità all’idea di “unico” nel senso di “medesimo” per diverse parti,⁶²⁸ e non esclude l’esistenza di altre lingue o di altre leggi: questa idea di base è quella che emerge anche da Zc 14,9, soprattutto se preso in considerazione nel contesto di Zc 14. Quando diverrà re, YHWH sarà אחד: non “uno” né “il solo”, ma “unico” nel senso che sarà *il medesimo re* (con il medesimo nome) per tutta la terra: per questo motivo le nazioni convergeranno a Gerusalemme per celebrarlo (vv. 16-19). A questa immagine si può accostare per contrasto quella di dispersione presentata in Mi 4,5, in cui ciascun popolo segue il suo אלהיו: «Poiché tutti i popoli camminano ciascuno nel

⁶²⁴ A questo particolare proposito anche le opinioni di altri interpreti sono quasi del tutto uniformi: insistendo sul tenore già monoteistico del v. esse dipingono lo scenario di una assolutizzazione universalistica del credo deuteronomico accompagnata dalla sua proiezione nell’*eschaton*: v. p.e. MAUSER 1986: 74; MOBERLY 1990: 214-5; MEYERS e MEYERS 1993: 440; SCHAEFER 1993a: 199-200; CURTIS 2006: 228; LORETZ 2007: 105-6; KLEIN 2008: 412-3; REVENTLOW 2010: 198; BRUNO 2013: 55-9; KAISER 2013: 420; MACDONALD 2012²: 64-6; 69-70; ANDERSON 2015: 26; cfr. PETERSEN 1995: 148-9. *Contra* REDDITT 2012a: 144, che invece parla di «statement of monolatry».

⁶²⁵ V. soprattutto SMITH 2001: 153-4; 2010: 145-6 *contra* MOBERLY 1990: 214-5, il quale tuttavia ammette che «one cannot be sure that by the time of Zech. xiv 9 the Shema had not undergone some shift in meaning from its usage in Deut. vi 4» (214).

⁶²⁶ Cfr. tuttavia *infra*, 236-7.

⁶²⁷ V. SPERLING 1988: 84.

⁶²⁸ Cfr. JM §142b; 147a.

nome del suo «אלהים»): la cifra opposta a questa parcellazione è l'unità nel senso di un'unione sotto il medesimo re YHWH.⁶²⁹

3.1.3.2. MI 2,10a

Lo scenario presentato nel paragrafo precedente trova un'ulteriore conferma in un altro passo in cui YHWH viene presentato come אֱלֹהִים אֶבְרָהָם לְכָלֵנוּ הַלְלוּ אֱלֹהִים אֶבְרָהָם (MI 2,10a: הָלוֹא אֱלֹהִים אֶבְרָהָם לְכָלֵנוּ הַלְלוּ אֱלֹהִים אֶבְרָהָם («Forse non abbiamo noi tutti un unico padre?⁶³⁰ Forse non ci ha creati un unico dio?»)). Come si è avuto modo di vedere (§1), il libro di *Malachia* costituisce il terzo ed ultimo משא posto in coda al *Dodekapropheton*, e condivide moltissimi aspetti storico-letterari con i due precedenti (Zc 9-11 e 12-14):⁶³¹ MI 2,10a costituisce dunque un parallelo molto prossimo a Zc 14,9.

Due osservazioni possono essere sintetizzate da questo confronto: da un lato, qui אֱלֹהִים non costituisce direttamente un attributo della divinità, ma piuttosto ne definisce gli attributi: YHWH è un “padre” אֱלֹהִים ed un “dio” אֱלֹהִים, ma non è di per sé אֱלֹהִים.⁶³² Apparentemente, la situazione è diversa in Zc 14,9ca, dove אֱלֹהִים è un predicato assegnato direttamente a YHWH. Tuttavia, come l'analisi del v. renderà chiaro (§3.2.2), Zc 14,9a pone come condizione necessaria per l'unicità (l'essere אֱלֹהִים) di YHWH il fatto che questi divenga re su tutta la terra: dunque non si dà אֱלֹהִים senza מֶלֶךְ. In questo senso, anche in Zc

⁶²⁹ Cfr. SCHWESIG 2006: 230.

⁶³⁰ Secondo alcuni commentatori (v. p.e. BALDWIN 1972: 237) si tratta di un riferimento ad uno dei patriarchi; per argomenti contro questa lettura, v. MCCOMISKEY 1998: 1327; PETERSEN 1995: 196; REVENTLOW 2010: 232-3; LORETZ 2007: 107 e n. 1.

⁶³¹ V. *supra*, 183-4; REDDITT 2012a: 144 ipotizza una profonda correlazione tra Zc 14 e *Malachia* sul piano redazionale: MI 1,14b con la menzione della regalità di YHWH formerebbe un “ponte” redazionale con Zc 14,9a (cfr. REDDITT 2012b: 219-20); in direzione opposta, Zc 14,9b avrebbe ripreso la tematica di YHWH אֱלֹהִים da MI 2,10-16, dove essa è alla base dell'intero brano. Tuttavia, anche Redditt concede che «the borrowing in Zech 9:14a appear to have overtones of the confession in Deut 6:4 as well»; cfr. MAUSER 1986: 74; BRUNO 2013: 61-5, secondo i quali Mal 2,10 e Zc 14,9ca riprendono entrambi Dt 6,4bβ.

⁶³² Cfr. PETERSEN 1995: 148 n. 84.

14,9, come in MI 2,10a, אַחַד non rappresenta una caratteristica di YHWH in quanto tale, ma definisce un aspetto della sua regalità.

Inoltre, anche in MI 2,10a אַחַד è usato con l'accezione di "medesimo". Questa interpretazione è l'unica che spiega in modo soddisfacente l'accusa in MI 2,10b che segue immediatamente la domanda retorica: מִדּוֹעַ נִבְגַּד אִישׁ בְּאַחֵיו לְחַלֵּל בְּרִית אֲבוֹתֵינוּ «Perché dunque agiamo con slealtà ciascuno contro l'altro, profanando il patto dei nostri padri?». L'appello a un padre "unico" e a un dio "unico" nel senso numerico di "uno" (e non più di uno) per ciascuno degli interessati non giustifica la richiesta di cessare i conflitti intestini; soltanto l'appello all'unico padre e all'unico dio, cioè il medesimo padre e il medesimo dio in comune può spiegarla.⁶³³

3.1.3.3. KTU 1.4 VII 49b-52

Schaefer ha sottolineato, a ragione, che in un caso di tarda profezia postesilica come Zc 14 le riprese tradizionali si riferiscono in maggior misura alle rappresentazioni conosciute nella letteratura precedente dell'Israele antico:

The mythological elements in Zechariah 14 have parallels in Babylonian, Persian and Canaanite-Ugaritic myths, but a late prophet like the final redactor of Zechariah drew and adapted them not primarily from Ancient Near Eastern literature but rather from the Israelite prophetic tradition on which he depends, which itself was more likely to have been influenced in its earlier stages by the parallels in the wider literary or cultic environment. In the cast of Zechariah 14, the motifs of theophany and the images of war are informed by the typical ways of recounting these elsewhere in the OT.⁶³⁴

⁶³³ Questa lettura rende ragione del passo più di quella proposta da PETERSEN 1995: 196: «Since Yahweh is one and since he is the father of these children, they too should be one, that is to say, a people who keep covenantal faith with one another and who venerate one deity».

⁶³⁴ SCHAEFER 1995: 71. Tra i passi da lui individuati come fonti letterarie per l'attacco divino contro Gerusalemme vi sono Es 15; Is 10,5-12; 29,1-8; Ger 4-6; 21,3-7; Ez 24,3-14; 38; 39; v. SCHAEFER 1993a: 172-3. Anche per l'uso del lessico teofanico Zc 14 attinge da un repertorio tradizionale, che SCHAEFER

Tuttavia, il retroterra storico-tradizionale più ampio di questi motivi, perlomeno nelle loro attestazioni in ambiente siro-palestinese, non può essere trascurato. Senza forzatamente imporre una lettura lineare ed univoca basata sullo schema narrativo del “*combat motif*”, come voleva la celebre ipotesi di Hanson,⁶³⁵ è chiaro in ogni caso che il brano nel complesso delle sue varie sezioni presenta una concatenazione di immagini caratteristiche condivise in tutto il VOA, per quanto in forma mediata e rielaborata:⁶³⁶ la teofania del dio protagonista in veste di guerriero,⁶³⁷ le sue imprese belliche vittoriose contro i nemici, e infine la celebrazione con la proclamazione della sua regalità.

Il parallelo siro-palestinese più prossimo a Zc 14,9 si può riconoscere nelle vicende narrate in una sezione del *Ciclo di Ba'al* contenuta in KTU 1.4 VII. Dopo la sua definitiva vittoria sul rivale Yammu,⁶³⁸ Ba'lu con l'aiuto del dio Kotharu-wa-Ḥasisu fa aprire una finestra nella sua residenza celeste, dalla quale può far scendere la pioggia sulla terra (KTU 1.4 VII 13-28).⁶³⁹ A questa apertura si accompagna la teofania “inaugurale” del dio (KTU 1.4 VII 28-42), che condivide molti tratti con l'immagine di YHWH in Zc 14,1-11.⁶⁴⁰ Ba'lu fa tuonare dal cielo la sua voce fendendo le nuvole (28-30), e così facendo fa tremare le montagne fino a spostarle (31-35a; cfr. Zc 14,4); a questa vista, i

1995: 84 n. 53 individua anche in Es 19,16-19; Dt 33,2-3; Gdc 5,4-5; Is 40,3-4; 45,8.13; 49,9.13; Sal 18,8-16; 46; 68,8-10; 77,17-21; 97,1-5; cfr. SCHAEFER 1993a: 180 n. 69.

⁶³⁵ V. HANSON 1979²: 369-80; cfr. MILLER 2006²: 140-1; SCHELLENBERG 2001 (sp. 111-3); *supra*, 200 n. 570.

⁶³⁶ V. HANSON 1979²: 398 n. 72.

⁶³⁷ Pace MOORE 2009: 178, la quale afferma invece che «The direct literary context for the metaphor is the benefits of fertility and peace. It is not war». Ciò non significa negare *tout court* la presenza nel brano del tema della fertilità (cfr. *supra*, 211-2 n. 598); tuttavia, tutte le evidenze portano piuttosto ad attribuire prominenza a quello bellico.

⁶³⁸ Sulla continuità tra KTU 1.4 VI e VII v. UBC 2: 658-9.

⁶³⁹ Basandosi su un confronto con un altro testo che riporta l'immagine di un'apertura nel cielo (RS 94.2953), DIETRICH 2007: 129 ha avanzato l'ipotesi che tale apertura e le conseguenti piogge possano essere legate alla fine della stagione secca e alla *Neujahrsfest* autunnale a Ugarit. Se fosse questo il caso, KTU 1.4 VII 13-28 presenterebbe un'ulteriore punto di contatto con Zc 14 e la sua menzione di *Sukkot* (vv. 16-19).

⁶⁴⁰ Variazioni di questo motivo sono attestate anche in Is 24,18-22; 2 Sam 22,8-18; Ps 18:8-16; cfr. CROSS 1997²: 147-63; UBC 2: 672.

nemici del dio fuggono tra boschi e montagne (35b-37a; cfr. Zc 14,3.5).⁶⁴¹ Dopo la derisione di questi da parte del dio e una nuova immagine di Ba‘lu in assetto guerriero (37b-41), questi torna finalmente sul trono nel suo palazzo (42).⁶⁴²

Da questa sua nuova posizione Ba‘lu può dunque sfidare il suo secondo rivale, il dio dell’oltretomba Môtu, inviandogli un messaggio per tramite di un araldo (43-52a). È nel contesto di questo avviso che si incontra il passo più significativo per un confronto con Zc 14,9, incluso in un *tricolon* ben definito:⁶⁴³

49 [...] ’ahdy.dym 50 lk. ’l. ’ilm lymr’ 51 u. ⁶⁴⁴ ṛ ’ilm ¹ 645.wnšm.	49 [...] [Sono] io solo che 50 regno sugli dèi che ingrasso ⁶⁴⁶ 51 dèi e uomini ⁶⁴⁷
--	--

⁶⁴¹ Per una lettura di KTU 1.4 VII 31-35a correlata di commento v. UBC 2: 674-8. Zc 14,3-5 propone un’immagine teofanica di YHWH in un certo qual modo speculare rispetto a quella di Ba‘lu: lì lo spostamento delle montagne intimorisce e fa fuggire i nemici di Ba‘lu, mentre qui la fenditura del monte degli Ulivi consente al popolo di scappare dalle nazioni che YHWH combatte.

⁶⁴² Le possibili rese di KTU 1.4 VII 42: *bkm.ytb.b’l.lbhth* sono due, a seconda della lettura del verbo *ytb* come <**ytb* (“sedere”: si è seduto [sul trono] nella sua casa) oppure <* *twb* (“tornare”: è ritornato nella sua casa); cfr. DULAT³: 882. Entrambe le ipotesi sembrano ugualmente plausibili; per una discussione v. UBC 2: 682-3. Tuttavia, nell’accostamento con Zc 14 è forse più suggestiva l’immagine di Ba‘lu che dopo la sua uscita teofanica ritorna nel palazzo, poiché suggerisce lo stesso movimento circolare che si intravede nell’uso di אצׁ e אבׁ in Zc 14,4-5; v. *supra*, 214-5.

⁶⁴³ Per la struttura colometrica di questa breve unità v. UBC 2: 656.

⁶⁴⁴ LORETZ 2007: 73 n. 1 legge *dymr’u* e attribuisce la forma nel testo a un errore dello scriba: non si tratta dunque di una subordinata finale, ma relativa, parallela a quella introdotta da *dyšb* poco oltre; *contra* UBC 2: 694, secondo cui invece *l-* ha valore asseverativo. L’allitterazione del suono *d* che si percepisce in queste linee rinfranca ulteriormente questa lettura; cfr. UBC 2: 656; WATSON 1999: 184. Vale la pena notare che KTU 1.4 si distingue da altre tavolette con brani del *Ciclo di Ba‘al* per il suo uso estensivo di strutture anaforiche all’inizio delle linee (KTU 1.4 V 51-55; VI 46-55; VIII 2-4); allo stesso tempo, lo scriba spezza spesso strutture poetiche e persino parole tra due linee; v. YOGEV e YONA 2018 (sp. 204-5). Il triplice uso del relativo *d-* (*dymlk // dymr’u // dyšb*) in posizione finale sembra dunque tanto più verosimile.

⁶⁴⁵ Il segno è rotto nella parte sinistra, ma il contesto rende la lettura *’ilm* sicura; v. UBC 2: 646.

⁶⁴⁶ Per la lettura di **mr’* come “ingrassare” e non “governare”, “dominare”, “comandare” v. UBC 2: 693; DULAT³ 563.

⁶⁴⁷ Per l’espressione “dèi e uomini” v. UBC 2: 692-3; nei compl. ogg. dei tre verbi *ymlk*, *ymr’u*, *yšb’* si nota una costruzione a incrocio: dapprima sono menzionati gli dèi, poi congiuntamente gli dèi e gli uomini, e infine solamente l’umanità; cfr. UBC 2: 656.

Come Zc 14,9, anche questo brano associa esplicitamente l'unicità di Ba'lu con la sua regalità.⁶⁴⁹ La struttura sintattica del periodo è essenziale per comprendere il significato dell'espressione 'ahdy dymk e determinarne le implicazioni in rapporto al suo contesto immediato e nel confronto con Zc 14,9.

Il numerale 'ahd ("uno") è usato qui con un suffisso pronominale di I pers. sing. -y (lett. «il mio [essere] uno»),⁶⁵⁰ ed è seguito dalle tre relative in sequenza: "che regna", "che ingrassa", "che sazia": questo tipo di costruzione fa pensare a una frase scissa, che enfatizza il sogg.: «È il mio [essere] uno che...».⁶⁵¹ Quest'enfasi si comprende solamente se rapportata al contesto: appena prima, soppesando la decisione di inviare un messo a Môtu (KTU 1.4 VII 45-49a), Ba'lu aveva iniziato il suo soliloquio con una domanda retorica: 'umlk. 'ublmlk // 'arš.drkt yštkn (43-44; «Sarà un re o un non-re che stabilirà il dominio sull'oltretomba?»).⁶⁵² La risposta è ovviamente la prima opzione: un re (mlk), ovvero Ba'lu; al contrario Môtu, un "non-re", non è per definizione in grado di regnare. Ciò permette di fare luce su un primo aspetto: le successive parole di Ba'lu rientrano nell'ottica di una rivendicazione, e dunque non possiedono un tono enunciativo neutro. L'enfasi retorica sul soggetto è utile ad identificare Ba'lu non come uno in senso assoluto, ma come l'unico – in particolare l'unico tra i due in contrasto a Môtu⁶⁵³ – che possa

⁶⁴⁸ Seguendo UBC 2: 693-4, che ricostruisce yšb[ʾ] <*šb ' "saziare", "soddisfare" contra yšb[m] <*šbm "governare", "imbavagliare" (?); cfr. DULAT³: 793.

⁶⁴⁹ Cfr. LORETZ 2007: 105-6.

⁶⁵⁰ Cfr. LORETZ 2007: 73 n. 2.

⁶⁵¹ V. SIVAN 1997: 218-9.

⁶⁵² Per questa lettura v. UBC 2: 684-6; sul termine 'arš (lett. "terra") per indicare l'oltretomba cfr. *supra*, 232-3 n. 669.

⁶⁵³ Cfr. UBC 2: 692, che afferma invece che 'ahdy esprime più genericamente «Baal's singular status with respect to the pantheon». Ciò è senz'altro corretto, ma in questo caso il contesto punta nella direzione più specifica dell'alternativa tra Ba'lu e Môtu in una circostanza particolare, ovvero la supremazia sugli dèi e sugli uomini. Anche in un esempio dalle lettere di Amarna (EA 365), Biridiya di Megiddo si esprime in termini simili: «But consider the mayors that are near me. They do not act as I do. They do not cultivate in Šunama, and they do not furnish corvée workers. Only I furnish corvée workers» (15-26; v. MORAN 1992:

regnare: “[Sono] io solo che regno [...]”. In alternativa, se si interpretano le forme prefissate *ymlk*, *ymr’u*, *yšb’* come sfumature di futuro, le parole di Ba‘lu esprimono piuttosto una proiezione e un *auspicio* positivo riferiti alle conseguenze della sua futura vittoria su Môtu: “[Sarò] io solo che regnerò [...]”.

Le tre proposizioni relative che seguono *’ahdy* delimitano e definiscono tale “unicità”, rendendo ancora più evidente che la rivendicazione (o l’auspicio) di Ba‘lu non assume alcun tipo di sfumatura ontologica: Ba‘lu non è l’unico dio, ma l’unico dio che regna, che ingrassa e che sazia. La sua unicità è definita nei termini culturali siro-palestinesi come la «capacità di fare realmente quanto sia gli dei che gli uomini si aspettano da un dio che occupi il primo posto: procurare ai propri sottoposti tutto quello che si richiede per una vita felice». ⁶⁵⁴

Zc 14,9 si distacca in due punti fondamentali rispetto a questo scenario: in primo luogo, l’immagine della regalità che traspare è profondamente differente rispetto a quella che si scorge in KTU 1.4 VII 49b-52: nel primo caso – come si vedrà a breve – essa emerge dalla tradizione dei Salmi di YHWH-*mālāk* e condivide le sue caratteristiche con l’immagine di una regalità di portata cosmica, che si estende “su tutta la terra”. ⁶⁵⁵ La regalità di Ba‘lu al contrario possiede i contorni di un attributo di supremazia sul *pantheon* che può essere – e di fatto è – oggetto di disputa tra gli dèi. ⁶⁵⁶

In secondo luogo, i due brani differiscono nella concettualizzazione del rapporto tra unicità e regalità. In Zc 14,9 ad essere enfatizzati sono il *titolo* regale (מלך) e la sua assegnazione a YHWH, mentre in KTU 1.4 VII 49b-52 si sottolinea maggiormente l’*azione* di governo di Ba‘lu. Ciò è sintomo di una divergenza ancora più profonda: in

363). Anche in questo caso *ias-hu-du-un-ni* (“io solo”) esprime un contrasto tra due parti – Biridiya e gli altri governatori – nello specifico frangente della fornitura di lavoratori di corvée.

⁶⁵⁴ LORETZ 2007: 73; cfr. UBC 1: 96: «Baal is monarch precisely because he is the deity who can mediate the blessings of the natural cosmos both to human society and to the company of the pantheon».

⁶⁵⁵ V. *infra*, 291-6.

⁶⁵⁶ Sulla regalità divina nel contesto ugaritico v. *infra*, 258-70; cfr. SCHMIDT 1966²: «Der Titel König bezeichnet primär vielmehr ein Hervorgehobensein unter Gleichen. So ist auch der Götterkönig zunächst König über die Götter, wenn auch sein Wirkungsbereich dann die Erde und Menschen in sich schließt».

KTU 1.4 VII 49b-52 la regalità di Ba‘lu è una funzione della sua unicità che la caratterizza insieme alla capacità di “ingrassare” e “saziare” dèi e uomini. Il fulcro del brano non è la regalità, ma proprio l’unicità: Ba‘lu si era già seduto sul trono nel suo palazzo (42) e si era implicitamente arrogato il titolo di *mlk* domandandosi chi dovesse stabilire il dominio sull’oltretomba (43-44); il vero punto che rimane da chiarire è se Ba‘lu sia l’unico ad essere re, ovvero se il rivale Môtu a sua volta lo sia o non lo sia. Questo è riconfermato anche dalla sintassi di 49b-52, che, come si è visto, tramite la scissione assegna prominenza a *’ahdy* e non a *ymlk*. Al contrario, la struttura di Zc 14,9 pone al centro la proclamazione della regalità di YHWH,⁶⁵⁷ e a essere al centro dell’attenzione non è il predicato di YHWH come אַחַד in se stesso, ma le circostanze in cui si può verificare: in questo senso, la regalità di YHWH su tutta la terra nel giorno escatologico è presentata come la condizione necessaria affinché YHWH possa essere אַחַד.⁶⁵⁸

3.2. Zc 14,9

Nei seguenti paragrafi l’analisi storico-tradizionale e storico-religiosa sui contenuti del v. è interlacciata ad un commento sugli aspetti linguistici e critico-testuali, necessario in primo luogo per delimitare, suddividere e definire la sezione di interesse, e di conseguenza anche per sostenere una nuova comprensione del testo, riflessa nella traduzione proposta.

9aα וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ

9aβ עַל־כָּל־הָאָרֶץ

⁶⁵⁷ V. §3.2.

⁶⁵⁸ In Zc 14,9 si assiste dunque a una significativa rielaborazione della tradizione siro-palestinese, *contra* LORETZ 2007: 106, secondo il quale Zc 14,9 «ci mette ancora in contatto con la forma più originaria della tradizione, nella quale l’unicità di Jahvé viene messa senza riserve in parallelo con la sua regalità» (cors. or.).

ביום ההוא 9b

יהיה יהוה אחד 9c α

9c β + 10a α ושמו אחד: [יסוב

YHWH diverrà re 9a α

sulla terra intera 9a β

in quel giorno 9b

YHWH diverrà il medesimo 9c α

e il medesimo nome [la circonderà 9c β + 10a α

3.2.1. v. 9a $\alpha\beta$

La sezione costituita dal v. 9 è introdotta non da una formula del “giorno di YHWH”, ma dal semplice וְהָיָה ,⁶⁵⁹ che ricorre con un ruolo di transizione anche ai vv. 7b.16a.17a.20b.21a; in tutti questi casi però la voce verbale si trova isolata, non è mai accompagnata da una vicina espressione ביום ההוא , mentre nel v. 9 questa ricorre poco dopo (9b). Il caso del v. 9 quindi sembra piuttosto paragonabile a quelli che presentano la forma completa della formula, והיה ביום ההוא (vv. 6.8.13), ma arricchita con del materiale inserito al suo interno.⁶⁶⁰ In questo scenario, וְהָיָה al v.9a α è una forma

⁶⁵⁹ Sulla sintassi di היה v. OGDEN 1971 (sp. 454-6 sul perf. qal con *waw consecutivum*); cfr. BER 2008: 38-42; 46-55. Nonostante la sua analisi sia incentrata sulle forme ויהי e והיה con costruzioni con $\text{ב} + \text{inf.}$ e $\text{כ} + \text{inf.}$, Ber afferma che generalmente entrambe – quando non hanno il semplice ruolo di forme verbali nel loro significato pieno – hanno una funzione “macro-sintattica”, ovvero servono per strutturare un testo narrativo marcando il principio di nuove sezioni e allo stesso tempo collegandole con quelle che le precedono.

⁶⁶⁰ Si può confrontare, a questo proposito, il fenomeno studiato da Tsumura e da lui definito “inserzione letteraria” o alternativamente “AXB Pattern”, che viene descritto in questo modo: «A and B stand for two words, phrases, clauses, or even discourses which constitute grammatically and/or semantically either a composite unit [AB] or a compound unit [A & B]; X is an affix, word, phrase, clause, or discourse which is inserted between A and B and yet limits the complex A-B as a whole grammatically or semantically. It

impersonale da collegare al resto della formula, non un perf. III m.s. il cui soggetto è YHWH. Il materiale aggiunto dunque ha l'aspetto di una frase nominale: יהוה למלך על-כל־הארץ,⁶⁶¹ a sua volta di possibile natura formulare.⁶⁶²

Si può notare, a questo punto, come forme con prep. ל + מלך ed un complemento con prep. על ricorrono comunemente in contesti relativi alla creazione di un nuovo re umano: la sfumatura finale/risultativa della costruzione con preposizione ל enfatizza l'aspetto di un passaggio di *status* verso la nuova condizione regale – un'incoronazione dunque – e il complemento introdotto da על presenta e delimita l'estensione del regno o delle popolazioni sul quale il neocreato re eserciterà il suo dominio.⁶⁶³ Gdc 9,15; 1Sam 15,1.17; 2 Sam 2,4.7; 5,3.17; 12,17; 1 Re 1,34; 5,1; 19,15.16; 1 Cron 11,3; 14,8 menzionano esplicitamente l'unzione (*משח) e presentano tutti a seguire למלך + il

is significant to note that [AB] or [A & B] as a whole still keeps its semantic or grammatical unity even after the insertion of X between A and B» (TSUMURA 1983: 469-70, cors. or. Cfr. TSUMURA 1986: 352); questo sarebbe anche il caso di Zc 14,9ab qualora la “X” (יהוה למלך על-כל־הארץ) venisse rimossa. Questo artificio non è limitato all'Ebraico biblico, ma è diffuso anche in Ugaritico; v. TSUMURA 1986. Cfr. PETERSEN 1995: 136, il quale invece ipotizza un errore scribale che ha portato ad una trasposizione di ביום ההוא dal primo al terzo *colon*, a partire da un originale ביום ההוא / והיה למלך / יהיה יהוה למלך. Questa soluzione non può essere esclusa del tutto, ma la ricostruzione proposta in questa sede è preferibile, perché meno invasiva nei confronti del testo tradito.

⁶⁶¹ In questo frangente è significativo notare come, mentre LXX (καὶ ἔσται κύριος εἰς βασιλέα) e Vul. (*et erit Dominus rex*) legano la forma verbale al sogg. YHWH, in TgJon invece il v. 9aa viene parafrasato (nonostante in altre occasioni – p.e. Zc 14,16-17; Ml 1,14 – le descrizioni di YHWH come re vengano lasciate pressoché inalterate): ותגלי מלכותא דיי על כל יתבי ארעא (“E il regno di YHWH verrà rivelato a tutti gli abitanti della terra”); cfr. la trad. di CATHCART e GORDON 1989: 224 e JOHNSON 1955b: 209-10, il quale cerca di giustificare le somiglianze nella traduzione di Mi 4,7 e Zc 14,9aa ipotizzando anche per quest'ultimo caso una *Vorlage* con la forma מלך priva di *lamedh*, che sarebbe stata interpretata dal targumista come una voce verbale; cfr. Pesh. *חלע*.

⁶⁶² Cfr. TDOT 8: 365 che menziona il passo come uno tra i più significativi in riferimento alla regalità di YHWH nella lett. profetica (insieme con Is 6,5; Ger 8,19; Ml 1,14), e nota come in quest'ultima i riferimenti alla regalità divina assumono spesso la forma di «fixed formulations resembling titles».

⁶⁶³ V. TDOT 9: 45; METTINGER 1976: 191. DE VRIES 1995: 62 attribuisce a ביום ההוא (והיה) una particolare sfumatura semantica, quella della permanenza. La formula implica che gli scenari da essa introdotti continueranno indefinitamente: non indicano dunque dei semplici eventi, ma un vero e proprio “ordine nuovo”; tuttavia, tali scenari non vengono presentati solamente dopo il loro completamento, ma anche nel momento della loro realizzazione. Sul rito di incoronazione dei re v. VON RAD 1966: 222-31, l'ampia trattazione in BRETTLER 1989: 125-39 e cfr. la recente sintesi in EDELMAN 2019: 227 e n. 5.

complemento con על. Tra gli altri casi che presentano la forma למלך in contesti – culturali e non – di creazione di un re, alcuni presentano l'unzione, ma non sono seguiti da על: 1Re 1,45;⁶⁶⁴5,15; 2Re 9,3.6.12⁶⁶⁵1Cron 28,4.⁶⁶⁶ Altri non menzionano l'unzione, ma hanno על: 2Sam 3,17; 5,12; 1Re 14,2; 1Cron 14,2. Altri ancora non hanno né l'uno né l'altro, ma mantengono למלך: Gdc 9,6;⁶⁶⁷1Sam 15,11; 1Re 10,9; 1 Cron 29,23; 2Cron 9,8; Ne 6,6; Ez 37,22. Di seguito viene presentata una tabella riassuntiva:

על + למלך + משח	למלך + משח	על + למלך	למלך
Gdc 9,15 1Sam 15,1.17 2 Sam 2,4.7; 5,3.17; 12,17 1 Re 1,34; 19,15.16 1 Cron 11,3; 14,8	1Re 1,45; 5,15 2Re 9,3.6.12 1Cron 28,4	2Sam 3,17; 5,12 1Re 14,2 1Cron 14,2	Gdc 9,6 1Sam 15,11 1Re 10,9 1 Cron 29,23 2Cron 9,8 Ne 6,6 Ez 37,22

L'estensione del dominio di YHWH “su tutta la terra” e la portata cosmica ed universale della sua regalità sono allineati con lo sfondo tradizionale dei Salmi di YHWH-*mālāk*:⁶⁶⁸ qui si fa ripetutamente riferimento alla trasversalità sovranazionale del suo

⁶⁶⁴ Cfr. HALPERN 1981: 261 n. 46.

⁶⁶⁵ Cfr. BRETTLER 1989: 129.

⁶⁶⁶ Cfr. HALPERN 1981: 261 n. 44.

⁶⁶⁷ Cfr. ISHIDA 1988: 105 n. 19.

⁶⁶⁸ Cfr. BRUNO 2013: 52-5. Su questo gruppo di Salmi (Sal [29]; [47]; 93; 95-99) v. *infra*, 291-6. È opportuno ricordare in questa circostanza che tra i criteri critico-formali elaborati da WATTS 1965: 342-3 per individuare e definire i Salmi di YHWH-*mālāk* compare proprio la prospettiva che include tutta la terra,

status regale con espressioni analoghe (כל־הארץ, Sal 47,3b.8; 96,1b.9b; 97,5b.9a; 98,4a) o simili,⁶⁶⁹ e tramite le numerose menzioni dei popoli (עמים) e delle nazioni (גוים) su cui

tutti i popoli e le nazioni; cfr. FLYNN 2014: 38 n. 12. Cfr. le osservazioni di FÖRG 2012: 89-119 sull'“orizzonte globale” dei Salmi di YHWH-*mālāk* come uno dei marcatori del genere apocalittico, elemento che li avvicina ulteriormente a Zc 14.

⁶⁶⁹ Cfr. SCHMIDT 1966²: 77; 91 n. 1; PERDUE 1974: 92. V. anche הארץ: Sal 94,2a; 96,11a.13b; 97,1a.4b; 98,9b; 99,1b; תבל: Sal 96,13c; 98,7b.9c; מְגִי־אָרֶץ: Sal 47,10c; כָּל־אֶפְסַי־אָרֶץ: Sal 98,3c; cfr. SCHWESIG 2006: 227 n. 260. Il riferimento a “tutta la terra” riecheggia inoltre anche alcuni passi del Proto-Zaccaria (p.e. Zc 1,11; 4,14; 6,5; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 439). Altre due testimonianze extra-bibliche sono state proposte per sostanziare la tradizione di una regalità “globale” di YHWH (cfr. SCHOTT 2020: 217), ma entrambe sono radicate in terreni piuttosto friabili. a. L'iscrizione 1 di Khirbet Beit Lei (BLay 1, VII-inizio VI sec. a.e.v.) è stata messa in relazione con la teologia del Tempio gerosolimitano e la regalità universale di YHWH (v. LEUENBERGER 2014: 252-8), presupposte come cornice concettuale («Vorstellungsrahmen», 254; cfr. MÜLLER 2008: 98) della concezione espressa nell'iscrizione. Tuttavia, non si fa alcuna menzione di un titolo o di un ruolo regale di YHWH; egli è semplicemente il dio di tutta la terra: *yhwh 'lhy kl h'rs* (v. COS 2.53: 179-80, con ulteriore bibl. di riferimento e più recentemente anche HCIBP 233-5); se per il prosieguo si accetta la lettura *hry yhdh l'ly yršlm*, “le alture di Giuda appartengono al dio di Gerusalemme” allora l'immagine potrebbe essere inquadrabile piuttosto nella tradizione dell'epiteto di “possessore” (*qn/קנה*) diffuso trasversalmente in tutto l'ambiente siro-palestinese, associato soprattutto ad El. Ugarit: KTU 1.19 IV 57-58; Ḥattuša: ANET: 519; OTTEN 1953 (*ḏel-ku-né-er-ša*, *interpretatio* ittita di *'l qn 'rs*; v. SMITH 2010: 82-3); cfr. gli antroponimi biblici in Es 6,24; 1 Sam 1,1.4.8.19.21.23; 2.11.20; 1Cron 6,8.10.11.12.19.20.21; 9,16; 12,7; 15,23; 2 Cron 28,7. Spesso infatti la qualifica di *qn/קנה* è accompagnata dal termine *'rs / ארץ* (v. p.e. KAI 26.A.III.18) e si trova inoltre associata a Gerusalemme: v. Gen 14,19.22 (l'aggiunta del nome di YHWH in quest'ultimo passo è una glossa tarda, come mostra la sua assenza in LXX / Pesh. / 1QGenAp XXII 21; v. BHS; CARGILL 2019: 40; LEWIS 2020: 94-5). Sulla posteriorità del riferimento ai cieli (שמים) rispetto alla formula più breve con solamente ארץ, v. già LEVI DELLA VIDA 1944; POPE 1955: 52; RENDTORFF 1965: 168-70; MILLER 1980: 45; e più recentemente GARBINI 2011: 51-2; cfr. CROSS 1997²: 50-1 e n. 25. Per elenchi delle attestazioni extra-bibliche dell'epiteto v. MILLER 1980: 43-44; VAWTER 1986: 485; DDD²: 280-1; cfr. CROSS 1997²: 16 n. 20. Tuttavia, nel caso in esame di BLay 1 vi è un riferimento alla terra “intera” (*kl/כל*), e non figura la rad. **qny / קנה* indicante possesso o acquisizione. Per questo significato (ora generalmente preferito all'idea di “creazione”) v. THOMAS 2017 e per discussioni più generali v. LEVI DELLA VIDA 1944: 1 n. 1 (*contra* POPE 1955: 51-2); VAWTER 1986; HANDY 1994: 76-77 (con ulteriore lett.); CARGILL 2019: 39-40; cfr. NIEHR 1990: 121; GARBINI 2011: 51-2). b. Nel *Ciclo di Ba'al*, questo dio è definito in nove occasioni “principe, signore della terra” (v. p.e. KTU 1.3 I 3-4: *zbl.b'l // 'ars*; cfr. acc. [*ḏEnlil*] *bēl šamē u eršetim*); tuttavia, tutte le altre otto ricorrono in KTU 1.5-1.6, che narra della lotta di Ba'lu contro Mōtu, dio della morte e sovrano dell'oltretomba (KTU 1.5 VI 10; 1.6 I 42; III 1.3.9.21; IV 5.16). Per questo motivo, è stata avanzata l'ipotesi che con *'ars* si faccia riferimento proprio a quest'ultimo, e non all'intero mondo. Per una discussione (con bibl.) v. RAHMOUNI 2008: 162-4, la quale tuttavia rifiuta questa lettura. Il significato di *'ars* come “oltretomba” è ben attestato in Ugaritico, così come in altre lingue semitiche. V. DULAT³: 104; RAHMOUNI 2008: 163 n. 10. Questa ipotesi è rinfrancata dal fatto che nel punto della narrazione riportato in KTU 1.3 I 3-4 Ba'lu non ha ancora ottenuto la regalità sugli altri dèi e la coregenza con 'Ilu; v. UBC 2: 102. In definitiva, il riferimento tradizionale di Zc 14,9a per

YHWH eserciterà la sua regalità e che gli renderanno culto.⁶⁷⁰ Se si sommano queste considerazioni con il riferimento alla festa di *Sukkot* in Zc 14,16-19 e al suo legame con la regalità di YHWH,⁶⁷¹ la possibilità che associa Zc 14,9a ad un *Sitz im Leben* culturale diviene ancora più nitida e verosimile.⁶⁷²

3.2.2. v. 9b

Il v. 9b è occupato dalla formula del giorno di YHWH (בַּיּוֹם הַהוּא); in questo caso però essa possiede alcune specificità rispetto alle altre in Zc 14. Apparentemente, potrebbe apparire come un attacco asindetico dopo la fine della proposizione precedente, come all'inizio del v. 20;⁶⁷³ tuttavia, come si è visto poc' anzi, in questo caso בַּיּוֹם הַהוּא è strettamente legato al verbo וְהָיָה ad inizio v. 9aα formando una “formula ampliata”, la quale serve a introdurre una circostanza specifica, quella della regalità di YHWH. Di per sé, dunque, בַּיּוֹם הַהוּא non si trova all'inizio della sezione, ma è nel mezzo. I soli altri casi

una regalità globale è da ritrovare nei Salmi di YHWH-*mālāk* e nel culto del Tempio gerosolimitano: ogni tentativo di rintracciare questo motivo altrove è travagliato da problemi irrisolvibili.

⁶⁷⁰ Cfr. PERDUE 1974: 92. I popoli tremano (רגז: Sal 99,1a; cfr. 96,9b) davanti a YHWH, che è elevato sopra di essi (Sal 99,2b) e regna sulle nazioni (47,9a). Popoli e nazioni sono informati del suo regno e della sua gloria (96,3ab.10a; 97,6b; cfr. 98,3cd) e prestano culto a YHWH prostrandosi e acclamandolo (47,2; cfr. 98,4; 96,7-9; cfr. 96,1-2; 99,3, dove ad essere lodato è lo שם di YHWH), ed egli amministra la sua giustizia su di essi (96,10c.13d; 98,2b; cfr. 98,9b). Sulla differenza tra le espressioni כְּלֵה־עַמִּים (preferita dai salmisti) e כְּלֵה־גוֹיִם (più usata in Zc 14) v. SCHWESIG 2006: 227.

⁶⁷¹ V. §3.1.2. È opportuno ricordare in questa circostanza la tesi di WEYDE 2004, il quale argomenta in favore di uno scenario che vede proprio la celebrazione di *Sukkot* sullo sfondo della composizione dei Salmi di YHWH-*mālāk* (167-75); le somiglianze di immaginario tradizionale condivise con Zc 14,16-19 si spiegherebbero appunto con l'influenza dei primi sul secondo (220-3).

⁶⁷² HANSON 1979²: 379 n. 59 sembra non avere alcun dubbio in proposito, e interpreta il v. 9aα come una rielaborazione vera e propria della formula della regalità divina del Salterio: «The ambivalence of the phrase *yhwh mālāk* in the royal psalms is removed in this verse by the unambiguous formulation *wahāyāh yhwh l'melek*». Cfr. PERDUE 1974: 91-5, che sostiene che «the imagery of the royal ritual of Israel's kings is utilized in Enthronement Hymns» (92). Sull'espressione יהוה מלך v. *infra*, 291 n. 884.

⁶⁷³ Così, per esempio, WILLI-PLEIN 1974: 60 (*contra* SCHWESIG 2006: 184), la quale infatti nella sua suddivisione di Zc 14 spezza il v. 9 proprio in questo punto: vv. 8-9a: la città santa e il re YHWH; 9b-11: YHWH אָחַד e la città santa sotto la sua protezione.

in Zc 14 in cui la formula non introduce la sezione corrispondente sono Zc 14,4a e 14,21 (dove però la conclude);⁶⁷⁴ tuttavia, in queste occasioni la formula **ביום ההוא** non è accompagnata da una voce verbale di **היה** e inoltre in Zc 14,4a – se non si tratta di un'intrusione⁶⁷⁵ – essa non separa nella loro interezza delle proposizioni semanticamente autonome, come accade invece al v. 9, ma si trova intercalata come un inciso *all'interno* di un'unica proposizione, dividendo il blocco formato da sintagma verbale e soggetto - **וְעָמְדוּ רִגְלָיו** – e il complemento di luogo successivo - **עַל-יְהִר הַיְזָתִים** - che a essi è riferito. Questi elementi portano a escludere che la funzione di 9b sia quella di introdurre una nuova sezione del brano o di costituire solamente un mero contrappunto rispetto alle altre menzioni del “giorno di YHWH” sparse tutt'intorno in Zc 14.

La posizione mediana di **ביום ההוא** è significativa, perché funzionale all'utilizzo di questa espressione come cerniera tra la prima e la seconda metà del v. 9. Infatti, la formula non si limita a concludere lo scenario dell'incoronazione della prima parte (v. 9a); allo stesso tempo diviene un connettivo di natura temporale-causale che la allaccia alla seconda parte (v. 9c): YHWH diverrà **אחד** *nel momento in cui e in conseguenza del fatto che* YHWH sarà (divenuto) **מלך** su tutta la terra. Se questa lettura del v. 9 è corretta, la formula al v. 9b ha il ruolo di una sutura che non solo inserisce l'unità nel complesso di Zc 14, ma inoltre unisce tra loro due frammenti di tradizioni autonome, entrambi con un probabile *Sitz im Leben* cultuale: il primo legato alla regalità di YHWH,⁶⁷⁶ l'altro

⁶⁷⁴ Cfr. NOGALSKI 1993: 236 n. 74; BECK 2005: 216.

⁶⁷⁵ Così BHS; cfr. MASON 2003: 176.

⁶⁷⁶ V. MEYERS e MEYERS 1993: 439; 501, secondo i quali è possibile che l'intero v. 9 sia un «liturgical fragment» proveniente da un testo «apparently taken from some ceremonial or festival liturgy». La presenza dei vv. 16-17 con la descrizione della liturgia di *Sukkot* e la possibile vicinanza di tale festività con la regalità di YHWH rinfrancano ulteriormente questa possibilità. È da evitare, tuttavia, la circolarità dell'argomentazione secondo cui la presenza del v. 9 dimostrerebbe a sua volta la presenza della celebrazione di YHWH-re durante *Sukkot*. LORETZ 2007: 106 e n. 1 ha ripreso la vecchia ipotesi risalente alla scuola di Mowinkel e al “*cultic-functional approach*” che associava Zc 14,9.16-19 e *Sukkot* alla celebrazione dell'anno nuovo (*Neujahrsfest*), e di conseguenza ha individuato il contesto liturgico soggiacente a Zc 14,9 nell'intronizzazione di YHWH; tuttavia, questa ipotesi non può essere confermata; v. §3.1.2.

proveniente forse da ambienti deuteronomistici.⁶⁷⁷ La portata innovativa del lavoro del redattore di Zc 14 in questo caso non consiste nell'ampliamento di tradizioni antecedenti, ma in una loro *combinazione inedita* nella cornice escatologica del "giorno di YHWH".⁶⁷⁸

In questa posizione, dunque, **בְּיוֹם הַהוּא** svolge una triplice funzione: a. suggellare come conclusione della "formula ampliata" lo sfondo regale dipinto al v. 9a; b. unire con un nesso temporale-causale i vv. 9a e 9c formando un'unità con un nuovo significato rispetto alle due metà considerate isolatamente; c. inscrivere tale unità nella più ampia cornice di Zc 14, scandita dalle altre formule e improntata all'attesa escatologica del "giorno di YHWH".

3.2.3. v. 9α

Nel suo studio ad ampio spettro sulle formule transizionali nella letteratura profetica, De Vries⁶⁷⁹ ha evidenziato che la formula **וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא** è regolarmente seguita non soltanto da proposizioni con *waw consecutivum* e frasi nominali, ma anche da verbi all'imperf., e come a volte questo imperf. possa essere anche una forma dello stesso verbo **הָיָה**, nonostante l'apparente pleonaso. Questo tratto è certamente caratteristico del redattore di Zc 14, dal momento che due delle tre occorrenze di questa costruzione (Is 7,23; Zc 14,6.13) ricorrono proprio nel brano in questione. Dunque, se come si è proposto si intende il v. 9ab come una versione "ampliata" della formula **וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא**, non costituisce un problema la presenza dell'imperf. **יְהִי** all'inizio del v. 9α. Dal punto di vista sintattico, non vi sono dubbi sul fatto che in questo frangente esso costituisca una copula con YHWH sogg. e **אֲנִי** nome del pred.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ Cfr. §3.1.3.1.

⁶⁷⁸ Cfr. OTZEN 1964: 204-5; PETERSEN 1995: 149.

⁶⁷⁹ V. DE VRIES 1995: 60-2.

⁶⁸⁰ V. MOBERLY 1990: 215.

Se, come si argomenterà nel paragrafo successivo, l'imperf. **יִטֹב** al v. 10aα è da leggere come ultima parola del v. 9, il v. 9cαβ si aprirebbe e chiuderebbe con un imperf. III s.m. Supponendo una forma poetica per il materiale originario,⁶⁸¹ si avrebbe dunque in questo caso un *bicolon* formato da due *cola* paralleli e di lunghezza pressoché identica (undici lettere, sei sillabe). La simmetria chiastica è rotta solamente dal fatto che **אָרָא** segue sia YHWH (v. 9cα) sia **שָׁמוּ** (v. 9cβ), restituendo così per il v. 9c una struttura *abc // b'c'a'*.⁶⁸² Questa stretta vicinanza formale tra i due *cola* attesta che il v. 9cαβ (+ 10aα) deve essere considerato unitariamente, ed è dunque il secondo tassello tradizionale legato al primo (v. 9aαβ) tramite la formula al v. 9b.

3.2.4. vv. 9cβ + 10aα

Allo stato attuale del testo tiberiense,⁶⁸³ la voce verbale **יִטֹב** costituisce la prima parola del v. 10 ed è associata a un soggetto situato in posizione immediatamente

⁶⁸¹ Si è visto come in 2Zc prevalga la forma prosastica su quella poetica (v. *supra*, 183); tuttavia, come rileva REVENTLOW 2010: 142-3, spesso i materiali riutilizzati da 2Zc sono caratterizzati, oltre che da una probabile origine nella Gerusalemme pre-silica, anche da «elementi stilistici (prevalentemente) poetici, come il metro e il parallelismo, e tipizzazione dei contenuti». I passi elencati da Reventlow – che includono anche Zc 14,9 – sono: Zc 9,1-8*.9-10*.14ss; 10,3b-5.11; 11,1-3; 12,2a.3a.4a.6.9-14; 13,1 (prosa aulica); 13,7aα*; 14,1-3*.4a*.5aα.b.6-7.8ss.11aβ.13.14b.16.20.

⁶⁸² Lo schema (insieme con la sua variante chiastica: *abc // c'b'a'*) è piuttosto diffuso, e secondo Gray dipende dalla tendenza in poesia a dare al verbo «its normal (prose) position at the beginning of the first line, but, in order to gain variety, to throw the verb to the end of the second line» (GRAY 2002²: 66-7). Altri esempi di schema *abc // b'c'a'* dalla lett. profetica sono Is 11,6a; 60,16a; Ger 5,6; cfr. Ez 24,9-12 (v. ALLEN 1990: 57-8); Am 5,23. Una possibile ragione che potrebbe aver determinato la suddivisione attuale del testo dipende dal fatto che, privo di **יִטֹב**, il v. 9cαβ ha l'aspetto di un altro schema poetico molto comune nella lett. biblica e in altre vicinorientali, ovvero il distico *abc // b'c'* con ellissi verbale nel secondo *colon*; v. WATSON 1986: 174-7; 1994: 130; cfr. GRAY 2002²: 75-6.

⁶⁸³ Alcuni passi della lett. rabbinica (*Mish.Meg.* 4.4; *b.Meg.* 3a; *b.Ned.* 37b; *Ber.Rab.* 36: 8) sembrano già indicare l'uso di *pesuqim*, e altre forme di frazionamento in paragrafi o unità testuali (*parashiyot*, *pisqa'ot*) erano già sviluppate in precedenza, ma una vera e propria suddivisione del testo emerge solamente con l'attività dei Masoreti, che codificarono la regola di usare l'accento *silluq* e il *sof pasuq* per marcare la conclusione di ogni versetto; v. ABD 4: 594-6; TOV 2001²: 50-3 (con ulteriore bibl.); ASSMANN 2023: 339 n. 8. Per quanto riguarda la BE, la delimitazione del verso poetico e la suddivisione in *cola* sono di per sé

successiva, כָּל־הָאָרֶץ (v. 10aβ). Tuttavia, vi sono alcuni ordini di ragioni per accorparlo al v. 9cβ ed includerlo così in posizione conclusiva dell'intera unità composta dal v. 9: per ragioni di chiarezza espositiva, verranno presentate dapprima le ragioni strutturali e critico-redazionali (§3.2.4.1), e nel paragrafo successivo quelle di natura grammaticale e critico-testuale (§3.2.4.2).

3.2.4.1. RAGIONI STRUTTURALI E CRITICO-REDAZIONALI

Ad inizio v. יטוּב, senza un *waw consecutivum* a precederlo, segna un cambio di sogg. *ex abrupto* e costituisce un attacco asindetico per introdurre una nuova sezione del brano, e ciò crea alcune difficoltà.⁶⁸⁴ L'unica altra cesura marcata da un asindeto in Zc 14 infatti – a parte il già discusso v. 9b – si trova all'inizio del v. 20, dove però si tratta di una formula: בְּיָוִם הַהוּא (יְהִי),⁶⁸⁵ la quale è alla stregua delle altre una sutura redazionale con la doppia funzione di creare un'*inclusio* con l'analoga chiusa del v. 21 delimitando chiaramente la sezione, e di inserire tale sezione come finale di Zc 14. Lo spostamento di

facende tuttora lontane da qualsiasi soluzione univoca; v. NOTARIUS 2018: 338 e n. 18. Le difficoltà sono ulteriormente accentuate se si tiene in considerazione anche l'apporto che proprio gli accenti masoretici per la cantillazione potrebbero dare alla discussione. Infatti, è dibattuta la natura dell'ausilio che essi dovrebbero dare nei confronti della comprensione del testo (sintattico, semantico, prosodico, melodico); v. GROSSER 2017: 183 e n. 40; NOTARIUS 2018: 334 n. 6; 340 n. 26, con panoramiche degli studi in merito. In ogni caso, la rilevanza del sistema di cantillazione per la ricostruzione di metrica e prosodia, e dunque anche per quella della versificazione, sembra assodata; v. nuovamente GROSSER 2017: 184; NOTARIUS 2018 (sp. 340 nn. 27-8, con ulteriore bibl). Ovviamente, come nota ancora GROSSER 2017: 184, ciò non significa necessariamente che «the Masoretes always got the sense of the text “right,” or that every Masoretic pausal form or major disjunctive is a line end». L'ipotesi proposta in questa sede presuppone per l'appunto che nella punteggiatura masoretica nel passo a cavallo tra Zc 14,9cβ + 10aα il testo di base usato dai Masoreti sia stato male interpretato dal punto di vista della suddivisione prosodico-sintattica, e di conseguenza del suo significato. Una possibile ragione di questo errore potrebbe essere stata la somiglianza di יְהִי אֶחָד וְשָׁמוֹ אֶחָד con le costruzioni simili in Gen 11,1; Nm 15,16; cfr. SPERLING 1988: 84.

⁶⁸⁴ Cfr. SCHWESIG 2006: 187 e n. 49; LOPASSO 2019: 177-8. Queste difficoltà erano già percepite, oltre che dai commentatori moderni, anche dagli antichi, tanto che sia Vul. (*et revertetur omnis terra*) sia Pesh. (ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) reintroducono la congiunzione; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 441.

⁶⁸⁵ Cfr. SCHWESIG 2006: 184.

יִסּוּב dalla sua attuale posizione nell'unità del v. 9 lascerebbe però comunque in principio della sezione seguente un nuovo asindeto, stavolta cominciante con le parole כְּלִי־הָאָרֶץ. L'ipotesi più verosimile a questo punto è che il v. 10a* (meno יִסּוּב) costituisca una glossa esplicativa.⁶⁸⁶ utilizzando lo *Stichwort* כְּלִי־הָאָרֶץ essa intende delimitare e specificare in termini topografico-geografici il concetto espresso al v. 9aβ.⁶⁸⁷ In questo modo si spiega più chiaramente anche la differente sfumatura semantica che il termine assume nei due diversi casi: qui infatti il termine «indica non la terra su cui domina il Signore, come nel v. 9, bensì il territorio circostante alla città santa»,⁶⁸⁸ e dunque non tutta la terra genericamente, ma tutto il “paese” (cioè Giuda).

L'estensione della glossa agli interi vv. 10-11 parrebbe alquanto arbitraria; le alternative più probabili per una sua conclusione sono: a. dopo וַיֵּשְׁבוּ בָהּ al v. 11aα; in questo scenario il v. 11aβ (scandito da un regolare metro 3+3) si ricollegerebbe al v. 9, celebrando il tema tradizionale dell'inviolabilità di Gerusalemme.⁶⁸⁹ b. dopo נִגְבּ, se si accoglie il suggerimento di BHS di leggere TM יְרוּשָׁלַם וְרָאָמָה come יְרוּשָׁלַם וְרָאָמָה o come יְרוּשָׁלַם וְרָאָמָה, spostando così anche Gerusalemme in quanto sogg. dopo il *waw* che introdurrebbe una nuova sezione del brano;⁶⁹⁰ c. laddove si legga וְרָאָמָה non come perf. qal III f.s. < רוּם (“si innalzerà”), ma come toponimo “Rama” sulla scorta della LXX,⁶⁹¹

⁶⁸⁶ Secondo l'opinione di PERSON 1993: 135-6, tutto il v. potrebbe tradire un linguaggio deuteronomico. Ciò potrebbe dare un indizio sulla provenienza della glossa, ma l'approccio di Person è sempre a rischio di pandeuteronomismo; cfr. *supra*, 198 n. 568.

⁶⁸⁷ Cfr. REVENTLOW 2010: 194; PETERSEN 1995: 149.

⁶⁸⁸ LOPASSO 2019: 178; cfr. REVENTLOW 2010: 198; MEYERS e MEYERS 1993: 439-41; SCHAEFER 1993a: 198; PETERSEN 1995: 149; MASON 2003: 188-9; REDDITT 2012a: 134 e n. 33; BODA 2016: 765-6.

⁶⁸⁹ Così REVENTLOW 2010: 199.

⁶⁹⁰ *Contra* p.e. MEYERS e MEYERS 1993: 443.

⁶⁹¹ [...] κατὰ νότον Ἱερουσαλήμ· Ράμα δὲ ἐπὶ τόπου [...]; Vul. (*et exaltabitur*) e Pesh. (ܩܠܝܘܢܐ) mantengono la voce verbale. Cfr. LOPASSO 2019: 180 n. 16 ed EIDSVÅG 2016: 111; quest'ultimo nota giustamente come la traduzione della LXX possa essere stata influenzata anche dal contesto immediato già ricco di indicazioni geografiche. La forma רָאָמָה non è tuttavia priva di difficoltà. Una radice *רָאָם non è attestata altrove, tanto che si è costretti a ricorrere a *רוּם (“essere alto, in alto, innalzare, esaltare”) con diverse proposte: per GAIDE 1968: 142 *aleph* è qui *mater lectionis*; MEYERS e MEYERS 1993: 443 avanzano l'ipotesi di un *aleph*

la glossa potrebbe includere anche il precedente יְרוּשָׁלַם (e si manterrebbe così anche il nesso genitivale יְרוּשָׁלַם בְּגִבּוֹ).⁶⁹²

3.2.4.2. RAGIONI GRAMMATICALI E CRITICO-TESTUALI

In primo luogo יְסוּב (<סבב*) è una forma di imperf. III m.s., perciò la concordanza con un ipotetico sogg. femm. ארצ(ה) non è priva di problemi. Vi sono almeno cinque scenari possibili per risolvere questa difficoltà: a. considerare ארץ un sost. masch. *tout*

vocalico; PETERSEN 1995: 136-7 parla invece di una forma corrotta di רוֹם* (cfr. tuttavia MCCOMISKEY 1998: 1237 e BODA 2016: 761, che notano come l'alternanza *waw-aleph* sia caratteristica anche di קוֹם*). A rinfrancare l'ipotesi di un nome di luogo si può notare come *aleph* sia invece presente nel toponimo ראמות בגלעד (Dt 4,43; Gs 20,8; 1Cron 6,58.65), indicante delle alture (<רוֹם*); cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 443. Non vi è bisogno tuttavia in questo caso di ipotizzare l'esistenza di un luogo chiamato col nome proprio "Rama"; anzi, i successivi (v. 10b) riferimenti alla Porta di Beniamino, alla Prima Porta/Porta dell'Angolo, a Migdal-Hananeel e ai Torchi del Re sono senza dubbio da localizzare a Gerusalemme (v. LOPASSO 2019: 180-1; cfr. REVENTLOW 2010: 199; MEYERS e MEYERS 1993: 444-7; PETERSEN 1995: 151-2; MCCOMISKEY 1998: 1236; REDDITT 2012a: 234-5; WOLTERS 2014: 462-7; BODA 2016: 767-8, anche per ulteriori dettagli e discussione). Come interpretare dunque questo "Rama"? Una serie di altri toponimi biblici include la forma רמה, che manca dell'*aleph*, ma deriva dalla medesima radice רוֹם* indicante elevazione; v. LEE 2002: 345-7. Nelle trentuno attestazioni totali di questa forma, ventinove sono precedute da articolo, contro due solamente (Ger 31,15; Ne 11,33) che ne sono prive. Nel caso di Ger 31,15, Lee (347) rileva come רמה «may indicate a specific place called Ramah or it is intended to refer to a generic high location». È da notare come anche nel caso di Zc 14,10b la forma manchi di articolo. In questa luce, non parrebbe fuori luogo l'ipotesi che anche questa forma ראמה stia a indicare antonomasticamente un luogo sopraelevato; a questo punto, se il sogg. non è Gerusalemme ma questa altura, anche il successivo perf. qal III f.s. וְיִשְׁבָּה indica non tanto il fatto che essa sarà abitata (cfr. tuttavia MEYERS e MEYERS 1993: 444; SCHAEFER 1993a: 207), ma – seguendo l'altra sfumatura semantica di ישב* – che "rimarrà" al suo posto (תִּחְתְּיָהּ), cioè non si smuoverà. Si avrebbe perciò una resa del tipo: «L'altura non si smuoverà dal suo posto», ancora in accordo con la LXX: Ραμα δὲ ἐπὶ τόπου μενεῖ ἀπὸ τῆς πύλης, che peraltro presenterebbe comunque il tema dell'elevazione/sicurezza di Gerusalemme, solo in altra forma. In una tale prossimità con Gerusalemme, infatti, questo luogo sopraelevato è certamente da identificare con il monte Sion, ed il riferimento a Sion si accorderebbe perfettamente sia ai precedenti (v. 9) riferimenti alla regalità di YHWH, sia al seguito del v. 10b, la cui topica attinge ampiamente proprio ai Salmi e alla teologia di Sion; v. REVENTLOW 2010: 199; SCHAEFER 1993a: 203 n. 157; PETERSEN 1995: 151; cfr. OLLENBURGER 1987: 66-80, sp. 74-76; cfr. BECK 2005: 223.

⁶⁹² Cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 443.

court;⁶⁹³ b. emendare il TM in una III f.s.⁶⁹⁴ c. far dipendere il verbo non dal sost. femm. ארצ(ה) ma dall'intero sintagma genitivale כְּלִי־הָאָרֶץ, dove כֵּל è considerato sost. masch.⁶⁹⁵ d. ipotizzare una *constructio ad sensum* nella quale un predicato in una forma sclerotizzata di III m.s anticipa un sogg. anche femm. o plur. senza essere concordato con esso.⁶⁹⁶ e. far dipendere il verbo dal sost. masch. più vicino, ovvero שֵׁם al v. 9cβ.⁶⁹⁷ Tra queste alternative, d/e sono le meno invasive nei confronti della grammatica e del testo tradito, ma solamente quest'ultima è compatibile con gli elementi strutturali delineati poc'anzi; inoltre, essa è favorita indirettamente anche dalla critica testuale, che associa più strettamente i vv. 9-10aa. In luogo di יְסוּב al v. 10aa la LXX legge infatti un part. pres. m. κυκλῶν oppure un n. κυκλουν,⁶⁹⁸ che riprende come soggetto al v. 9 o κύριος (m.) oppure proprio τὸ ὄνομα (n.).⁶⁹⁹

Una seconda questione riguarda la traduzione e la forma di יְסוּב (<סבב*): essa viene considerata dalla maggior parte dei commentatori come una forma aramaizzante di imperf. qal con geminazione della prima radicale,⁷⁰⁰ e insieme con il successivo

⁶⁹³ Nella massima parte delle attestazioni, ארץ è di genere femm. (v. GKC² §122k), ma è attestato molto sporadicamente anche al masch. (p.e. Gen 13,16; Ez 21,24); cfr. DCH 1: 384; MEYERS e MEYERS 1993: 441.

⁶⁹⁴ Così infatti BHS, che propone תסוב o תסוב.

⁶⁹⁵ V. GKC² §127b; cfr. SCHAEFER 1993a: 201.

⁶⁹⁶ V. GKC² §145o; così p.e. MEYERS e MEYERS 1993: 441; BODA 2016: 671.

⁶⁹⁷ Cfr. SCHAEFER 1993a: 201. SÆBØ 1969: 116-22 identifica invece il sogg. di יְסוּב (inteso transitivamente) nelle “acque vive” (מַי־חַיִּים) del v.8, che dopo essere sgorgate da Gerusalemme e scese verso i mari orientale e occidentale ora circondano tutta la terra intorno alla città; il v. 9 interromperebbe dunque una precedente attiguità dei vv. 8-10aa. Ciò è conforme allo scenario storico-redazionale del brano da lui tracciato, che vede l'inserzione dei vv. 7a?9.10aβb solamente dopo l'aggiunta costituita dai vv. 4-5.7a?8.10aa.11; v. *supra*, 206 n. 588; cfr. SCHAEFER 1993a: 201 n. 152; PETERSEN 1995: 136; MASON 2003:187-8 e n. 22; BECK 2005: 214 n. 58; BODA 2016: 761.

⁶⁹⁸ Il Vaticano, il Sinaitico, il *Washingtoniensis* e i mss. delle *Catena*e hanno κυκλῶν, mentre i rimanenti mss., inclusi i codici alessandrini, hanno κυκλουν. Fa eccezione solamente il *Codex Venetus*, che riporta un testo estremamente differente: ἐπιστρέψει πᾶσα ἡ γῆ εἰς ἀραβὰ, ma si tratta con tutta probabilità di una tradizione secondaria, forse derivante da Teodoziona; v. SÆBØ 1969: 117; EIDSVÄG 2016: 188-9.

⁶⁹⁹ Cfr. BECK 2005: 214 n. 58; LOPASSO 2019: 178.

⁷⁰⁰ V. GKC² §67g; JM §82h.

complemento introdotto dalla prep. כ è comunemente resa con le idee di trasformazione e cambiamento: «tutto il paese *si trasformerà* in pianura / nella ‘Araba»; in alternativa, si dà maggiore rilievo agli aspetti risultativi di questo mutamento: «tutto il paese *diventerà* [come] pianura / la ‘Araba». ⁷⁰¹ Entrambe queste posizioni però non possono essere accolte in virtù di alcune considerazioni. Infatti, nel resto delle attestazioni *סבב possiede questa sfumatura semantica legata al cambiamento solamente nelle forme hi. (1Re 18,37; 2Re 23,34;24,17; Esd 6,22; 2Cron 36,4) e ho. (Nm 32,38), ⁷⁰² mentre nelle forme qal/nif. ha sempre quella di “circondare”, “accerchiare”, ecc., ⁷⁰³ tanto che alcuni interpreti

⁷⁰¹ V. p.e. HANSON 1979²: 369; REVENTLOW 2010: 193; SCHAEFER 1993a: 201; PETERSEN 1995: 134; MCCOMISKEY 1998: 1235; BODA 2004: 519; BECK 2005: 214; SCHWESIG 2006: 180; WILLI-PLEIN 2007: 215; KLEIN 2008: 394; REDDITT 2012a: 125; SCHOTT 2020: 279. A volte questa trasformazione è maggiormente circostanziata nelle sue modalità, e in virtù del seguente כְּעֶרְבָה viene resa con l’idea di un “livellamento” del terreno fino diventare pianura; v. p.e. FLOYD 2000: 551; LOPASSO 2019: 179-80; cfr. MEYERS e MEYERS 1993: 441. La presenza di articolo in כְּעֶרְבָה porterebbe a pensare che si tratti non di una pianura generica, ma della ‘Araba, con cui è indicato qui probabilmente il tratto desertico della Valle del Giordano a sud del Mar Morto (v. AHARONI 1979²: 35-6; LOPASSO 2019: 179 n. 9), nonostante questo termine si trovi riferito anche a diverse altre aree disposte sempre lungo la Valle del Giordano (Dt 1,7; 2,8; 3,17; Gs 8,14; 11,2.16; 12,8; 18,18; 2 Sam 2,29; 4,7; 2Re 25,4; Ger 39,4; 52,7; Ez 47,8; cfr. Dt 3,17; 4,49; Gs 3,16; 12,3; 2Re 14,25); v. MEYERS e MEYERS 1993: 441; PETERSEN 1995: 149-50; BODA 2016: 767. È verosimile che il toponimo originario si sia esteso a indicare per antonomasia qualsiasi regione pianeggiante o desertica, come si evince non solo dalle rese della LXX (p.e. Zc 14,10: τῆν ἔρημον; cfr. 1Mac 5,52) ma anche dall’espressione generica τὸ μέγα πεδῖον usata da Giuseppe Flavio in corrispondenza, benché non esatta, con luoghi chiamati nel TM ערבה: *Ant. Giud.* IV.6.1 e Gs 4,13; *Bell. Jud.* IV.8.2 455 e Nm 22,1.

⁷⁰² V. DCH 6: 108-9; HALOT 739-40. 1Re 18,37; Esd 6,22 menzionano mutamenti del cuore (לב) indotti da YHWH, e dunque delle conversioni; in tutti gli altri casi invece si fa sempre riferimento a dei cambiamenti di nomi. Su questo particolare si tornerà a brevissimo. Cfr. anche l’inf. pi. סַבַּב (2Sam 14,20). OTZEN 1964: 269-70 e n. 102 ha suggerito il significato di “trasformarsi” anche nella forma qal sulla scorta della comparazione con l’Ugaritico. Nella documentazione ug. il verbo *s/šbb è attestato, oltre che in contesti frammentari (KTU 1.64:8; 6.26:1), anche nel *Ciclo di Ba’al* con il significato di “cambiare”, “trasformarsi in” nei temi G/N, entrambi in parallelismo nello stesso *bicolon*: KTU 1.4 VI 34-35: *sb.ksp.lrqm // hrš / nsb.llbnt* «L’argento si è trasformato in lastre // L’oro è stato trasformato in mattoni»; v. UBC 2: 599; UT 448 (1727); CLUC: 294; DULAT³: 741. Tuttavia, in entrambi i casi il verbo è utilizzato in costruzioni con un complemento introdotto dalla preposizione l- e non k- (che avrebbe potuto essere accostata con più facilità alla כ di Zc 14,10) ad indicare l’esito della trasformazione. La comparazione con i testi ugaritici dunque non può produrre un’evidenza pertinente in questo confronto con il TM.

⁷⁰³ V. DCH 6: 105-8; HALOT 738-40.

conservano questa accezione nella traduzione di Zc 14,10.⁷⁰⁴ I casi con la forma hi. (2Re 23,34.24,17; 2Cron 36,4) presentano due tratti comuni: tutti presentano casi di cambiamento di nomi di persona, e in tutti viene utilizzata una costruzione del tipo:⁷⁰⁵ forma hi. di סבב + compl. ogg. שם con marcatore את + pred. dell'ogg. con il nome proprio esito della trasformazione, senza marcatore, traducibile con lo schema “cambiare il nome (di x) in y”. La rad. *סבב nell'accezione di “trasformare”, “cambiare” dunque sembra intrattenere uno stretto rapporto con gli antroponimi e con il mutamento di nome,⁷⁰⁶ elemento questo che contribuisce ad associare la forma יסוב non con quanto segue al v. 10aβ, ma con quanto precede al v. 9cβ. Inoltre, è più probabile che יסוב sia un imperf. ni. e non qal: da un punto di vista morfofonologico entrambe le opzioni sono ugualmente valide;⁷⁰⁷ tuttavia, nella forma ni. la rad. *סבב è attestata con il significato di “circondare” unita a complementi introdotti da על (Gen 19,4; Gs 7,9),⁷⁰⁸ la stessa prep. che compare in Zc 14,9aβ.

A questo punto, le soluzioni percorribili sono due: a. Una costruzione con forma ni. di יסוב e due nominativi (שמוֹ sogg. + אָהָד pred. del sogg.), analoga ma speculare a quella con forma hi. di סבב con doppio acc. del nome: «[...] e il suo nome sarà cambiato in [cioè: diverrà] uno».⁷⁰⁹ b. Nella forma ni. יסוב mantiene la sua accezione di

⁷⁰⁴ V. MEYERS e MEYERS 1993: 408: «All the land will *stretch around* like the plain»; BODA 2016: 760: «All the land will *surround* like the Arabah» (ma cfr. BODA 2004: 519); cors. aggiunto.

⁷⁰⁵ Cfr. BODA 2016: 761; anche Nm 32,38 ha a che fare con cambiamenti di nomi, ma viene utilizzata una costruzione con part. ho.

⁷⁰⁶ V. EIBFELDT 1973: 68-9.

⁷⁰⁷ V. JM §82c; cfr. DCH 6: 105; HALOT 739 e SCHAEFER 1993a: 201, con ulteriore bibliografia.

⁷⁰⁸ V. DCH 6: 105; HALOT 739; cfr. Gdc 19,22.

⁷⁰⁹ Alla luce della vicinanza tra *סבב ed episodi di cambiamenti di nomi propri, vale la pena menzionare un'ipotesi avanzata da GORDON 1970 e spesso passata in sordina. Egli sosteneva che in Zc 14,9 – così come in Dt 6,4bβ – non si intendesse che il nome di YHWH diventerà “uno”, ma piuttosto che אחד come numerale cardinale sarà il nome proprio del dio (“Uno”), adducendo altri esempi di teonimi “numerici” dal VOA e dalla stessa BE (Gb 23,13); cfr. MCCOMISKEY 1998: 1234; LORETZ 2007: 105-6 n. 3; 107 n. 6; DDD²: 647; MACDONALD 2012²: 70. Per quanto seducente, questa tesi è comunque da rigettare. È improbabile, infatti, che il termine אחד venga utilizzato qui in un'accezione tanto differente rispetto al v. 9ca, immediatamente precedente e con cui si trova in evidente parallelismo; cfr. SCHAEFER 1993a: 200-1.

“circondare” e va messo in relazione con עַל-כָּל-הָאָרֶץ al v. 9aβ.⁷¹⁰ Il sogg. del verbo è מְשֻׁמָּה, con חָדָשׁ in funzione attributiva.⁷¹¹ Si avrà così: «YHWH [diverrà] re su tutta la terra [...] e l’unico [cioè: il medesimo] nome la circonderà [cioè: la terra]». ⁷¹² La traduzione proposta in questa sede ha preferito quest’ultima alternativa: la presenza di una forma ho. per il passivo nel contesto di un mutamento di nomi (Nm 32,38) rende meno plausibile la prima lettura con ni. in un frangente simile,⁷¹³ anche se non può escluderla totalmente.⁷¹⁴

4. CONCLUSIONI

Una certa oscillazione nello spettro semantico del termine in Zc 14 si può vedere con אָחַד in Zc 14,7 dove con יוֹם-חָדָשׁ si potrebbe intendere un giorno “singolare” (p.e. con PETERSEN 1995: 133; 148 n. 32) oppure un giorno “continuativo”, cioè senza soluzioni di continuità tra giorno e notte (forse un riferimento ai tre giorni di oscurità di Es 10,21-23, oppure all’ordine di Giosuè al sole di fermarsi durante la battaglia di Gabaon, Gs 10,12-13; v. TDOT 1: 200; SCHAEFER 1993a:190-1; MOORE 2009: 176-7) oppure ancora il “primo giorno” di una nuova creazione, se con BODA 2004: 525; 2016: 762-3 (v. quest’ultimo anche per una rassegna esaustiva delle proposte su Zc 14,7) si vuole cogliere un riferimento intertestuale al “primo giorno” di Gen 1,5; cfr. HANSON 1979²: 376-7; MILLER 2006²: 141; DDD²: 648. Tuttavia, ci si trova in questo caso in una sezione differente del brano rispetto a Zc 14,9, e la diversa provenienza dei materiali insieme con la versatilità semantica insita nel termine sono sufficienti per spiegare tale variazione nel suo utilizzo; cfr. MACDONALD 2012²: 69-70.

⁷¹⁰ In questo modo עַל-כָּל-הָאָרֶץ si configura come un’ulteriore cerniera tra le due metà del v., poiché con לְעַלְמֵי עוֹלָם viene identificata tanto l’ampiezza del nuovo regno di YHWH quanto l’area “avvolta” dal suo nome, le quali in una prospettiva escatologico-universalistica vengono a coincidere.

⁷¹¹ *Contra* MOBERLY 1990: 215.

⁷¹² Cfr. Ml 1,14, dove similmente la regalità di YHWH ed il suo שָׁמַיִם che ha conquistato una prospettiva sovranazionale sono accostati.

⁷¹³ Cfr. EIBFELDT 1973: 69, secondo il quale Nm 32,38 non fornisce una prova dell’uso di סַבְבָּה* come rinominazione, poiché si tratta probabilmente di una glossa secondaria in funzione anti-idolatrice «vor der Aussprache der in den Stadt-Namen Nebo und Ba‘al-Me‘on enthaltenen Götzen-Namen Nebo und Ba‘al aufgefaßt».

⁷¹⁴ Un ulteriore argomento – esitante – a supporto di questa lettura potrebbe derivare da una considerazione sul movimento circolare come una costante nel brano. Si è visto (§3.1.1.2) come la coppia antonimica אָרְוָה – אָרְוָה ai vv. 3.5 sottintenda un movimento circolare della marcia teofanica di YHWH, che esce dal Tempio per attaccare battaglia e dopo la vittoria vi rientra. Un altro riferimento ad un movimento in cerchio potrebbe essere implicito nella menzione di *Sukkot*, se si potesse retroproiettare sullo scenario descritto ai vv. 16-19 la descrizione della celebrazione contenuta in *Mish.Suk.* 4: 5, in cui figurano marce circolari ripetute intorno ad un altare; cfr. TIGCHELAAR 1996: 237-40. Il nome di YHWH che “circonda” o “avvolge” tutta la terra, dunque, riecheggerebbe da un lato la teofania della vittoria, e dall’altro prefigurerebbe la celebrazione del re divino YHWH da parte di tutte le nazioni durante *Sukkot*.

La contestualizzazione storico-letteraria di Zc 14 (§2.1) e l'analisi della sua struttura (§2.2) hanno evidenziato la compresenza armonica nel capitolo di unità tradizionali originariamente autonome e di una coesione compositiva unitaria che le ha aggiustate in una visione coerente. La successiva indagine dei motivi tradizionali del brano si è mossa dunque su due piani complementari: da un lato sono state considerate trasversalmente ampie parti del brano: Zc 9,1-11 (§3.1.1.2); 12-19 (§3.1.2); dall'altro, l'attenzione si è potuta focalizzare su formule e espressioni estrapolate singolarmente, come nel caso di **יְהוָה לְיָמֵינוּ** al v. 1a (§3.1.1.1; §3.1.1.3), di **אֶחָד** al v. 9ca (§3.1.3) e altre sezioni dello stesso v. 9 (§3.2). I risultati dell'analisi hanno mostrato come il tema della regalità di YHWH costituisca il *leitmotiv* tradizionale condiviso che attraversa l'intero brano, legando e armonizzando le sue pur eterogenee unità compositive.

Per quanto riguarda **אֶחָד** come predicato di YHWH, si possono delineare tre conclusioni significative: a. Come è emerso dal confronto con i passi paralleli in Gen 11,1; Nm 15,16 e Ml 2,10 (§3.1.3.1; §3.1.3.2), il significato di **אֶחָד** in questo caso specifico è più prossimo all'idea di unico in quanto “medesimo” che non a quella di unico in quanto numericamente “uno”. Una prima conseguenza fondamentale, dunque, è che **אֶחָד** non abbia qui implicazioni relative all'esistenza di YHWH o alla non-esistenza di altre divinità. b. L'analisi del v. 9 ha evidenziato la combinazione, per tramite della formula **בְּיָמֵינוּ הָהוּא** al v. 9b, dei lembi di due tradizioni differenti (§3.2.2): la prima incentrata sull'immagine di YHWH-re vicina a quella dei Salmi di YHWH-*mālāk* e con un probabile originario *Sitz im Leben* culturale (§3.2.1); la seconda, di sapore deuteronomistico, incentrata su YHWH **אֶחָד** (§3.1.3.1). L'effetto di tale combinazione è quello di instaurare un rapporto temporale-causale tra la prima immagine e la seconda: la formula **בְּיָמֵינוּ הָהוּא** rappresenta ciò che la precede come una condizione vincolante affinché ciò che la segue sia vero. Ciò significa che nella logica del brano il predicato di **אֶחָד** riferito a YHWH può essere compreso solamente in rapporto alla nozione della sua

regalità. c. La “unicità” di YHWH è perciò inscritta nella sua regalità. **אחד** non esprime una caratteristica di YHWH in quanto tale, ma diviene un aspetto della regalità del dio: YHWH non è “uno”, ma è l’unico re su tutta la terra (ovvero: il “medesimo” per tutte le nazioni): solamente questa lettura si accorda efficacemente con la ricostruzione qui proposta dell’immagine finale del v. 9 in cui la terra è avvolta dal nome di YHWH, il medesimo ovunque (§3.2.4).⁷¹⁵

Ancora una volta, il criterio ontologico basato sulla categoria di esistenza e radicato nel pregiudizio teistico non rende ragione delle articolazioni teologiche che emergono dal testo di Zc 14,9. Come si è visto anche per il Sal 82 e per 1Re 18,20-40*, più utile per una lettura del passo sembra il parametro del potere di YHWH, espresso tramite la caratterizzazione regale della divinità. In particolare, sono operativi qui due degli attributi del potere come categoria euristica menzionati sopra: dinamicità e relazionalità. La “unicità” di YHWH, in quanto aspetto della sua regalità, è intesa come il risultato di un processo dinamico che porta il suo potere a manifestarsi, come è evidente nell’aspetto ingressivo della formula **יהוה למלך על**, e a estendersi “su tutta la terra”: in questo modo si risolve il cortocircuito che si percepisce nelle letture convenzionali del passo, prodotta dall’attrito tra una visione universalistica incentrata su YHWH come unico dio esistente e una proiezione escatologica di tale universalità: è possibile parlare di “monoteismo” se YHWH sarà “uno” solamente alla fine dei tempi?⁷¹⁶ Inoltre, questo potere si esprime nella relazione tra il re YHWH e i sudditi su cui esercita il suo dominio, che nei vv. 16-17 sono le nazioni che salgono a Gerusalemme in occasione di *Sukkot*; solo

⁷¹⁵ L’attribuzione a YHWH di un nome (**שם אחד**) ha suscitato qualche imbarazzo nell’esegesi rabbinica del passo; *b. Pes.* 50a: 18-19 spiega il significato del termine **אחד** in questo contesto affermando che in **העולם הבא** il nome di YHWH sarà uno nel senso che non vi sarà più differenza tra il tetragramma scritto e la sua pronuncia; cfr. COGGINS 2011: 185.

⁷¹⁶ V. p.e. MEYERS e MEYERS 1993: 440; SCHAEFER 1993a: 199-200; CURTIS 2006: 224-5; cfr. PETERSEN 1995: 149, che solleva esplicitamente il problema: «Zechariah 14:9 does not claim that the deity presently is *'ehād*; rather, that verse projects such a claim into the future. [...] By analogy, the author of Zech. 14:9 seems to claim that Yahweh is not now king but will be in the future».

in questa prospettiva relazionale si spiega come YHWH possa essere יהוה su tutta la terra:
egli sarà il medesimo re per tutte le nazioni.

IV. REGALITÀ DIVINA

CAPITOLO 5 – POTERE E REGALITÀ

1. INTRODUZIONE

Tramite l'indagine dei tre testi selezionati come casi di studio nella parte centrale si è mostrato come la categoria euristica di “potere” rappresenti un parametro più calzante ed economico di quello della nozione di “esistenza” (intesa in senso teistico) per rendere conto delle concettualizzazioni e delle rappresentazioni del divino nella BE. Partendo da tale premessa, il presente capitolo ha l'obiettivo di elaborare ulteriormente questo assunto da una differente angolazione. Nei paragrafi seguenti verranno esplorate le modalità in cui la concezione di regalità divina, come espressione del potere di YHWH, abbia determinato e informato i mutamenti nella concettualizzazione di questo dio e dei suoi rapporti con altre divinità. La *ratio* di questa operazione risiede nel fatto che la regalità, come immagine metaforica e come espressione di potere situata nelle fonti, fornisce una lente descrittiva per osservare il divino e consente di evitare le deformazioni implicite nell'utilizzo della nozione teistica di “esistenza”.

I motivi alla base della scelta di questo specifico attributo di YHWH sono due. Il primo tra essi è l'estrema rilevanza che esso ricopre nella BE: l'idea di YHWH come re (מלך) costituisce infatti uno degli snodi più persistenti e pregnanti del discorso teologico e più in generale della tradizione religiosa dell'Israele antico.⁷¹⁷ Prendendo in prestito una delle coordinate alla base della teoria della conoscenza delineata nel celebre saggio *World Hypotheses* (1942) dal filosofo statunitense Stephen C. Pepper,⁷¹⁸ Tryggve N. Mettinger

⁷¹⁷ V. p.e. GRAY 1961: 1; LOHFINK 1987: 37-8 e n. 10; JANOWSKI 1989: 391-2; MILLER 2000c: 406-8; LEWIS 2020: 495-6; 507-9.

⁷¹⁸ V. PEPPER 1970 [1942] (sp. pp. 84-114).

ha definito la regalità di YHWH come una “metafora radice”,⁷¹⁹ ovvero una concezione che è a un tempo espressione di una particolare rappresentazione culturale del mondo e un suo elemento fondante, poiché costituisce una delle matrici organizzative fondamentali attorno a cui sono articolate la concettualizzazione e la rappresentazione di YHWH e su cui si basano molti altri nuclei del pensiero simbolico dell’Israele antico.⁷²⁰ Il secondo motivo per cui la regalità di YHWH è stata selezionata per lo studio è che questa concezione si presta ad uno sguardo che asseconi una prospettiva diacronica e di sviluppo, poiché si tratta di una caratterizzazione di YHWH che si modifica significativamente nel corso del tempo.

Dopo una discussione preliminare sull’idea di regalità divina come concezione dinamica (§2), ne saranno individuate ed esplorate tre differenti elaborazioni corrispondenti a tre “momenti” della sua storia, nel contesto siro-palestinese prima e nell’Israele antico poi: dapprima verrà preso in considerazione l’ambito ugaritico (§3.1) e in seguito diversi testi della BE: alcuni componimenti poetici di probabile origine pre-silica (§3.2) e i cosiddetti Salmi di YHWH-*mālāk* (§3.3).

2. REGALITÀ DINAMICA

⁷¹⁹ V. METTINGER 2009: 139-40. Il concetto di “root metaphor” non ha avuto amplissima diffusione nelle discipline bibliche: MAYS 1994: 12-22 dipende direttamente da Mettinger nel definire la regalità di YHWH come la “metafora radice” del Salterio. Nel tracciare la sua lettura teologica dei *Salmi* anche BROWN 2002 individua temi ed immagini che operano come centri di gravità per la modellazione dell’immaginario, tra cui le “metafore radice” del rifugio e del sentiero. BOTHA 2004 indaga con occhio metacritico la presenza di “metafore radice” nei testi biblici e le problematiche dipendenti dalla loro operatività che perdura nello sguardo dello studioso. Recentemente, LYNCH 2021: 19-34 ha rilevato l’uso nel Proto-Isaia della metafora radice dell’altezza/elevazione per esprimere la supremazia di YHWH. Almeno a partire dagli anni ’80 del secolo scorso l’utilizzo più in generale della metafora (e della relativa teoresi operata su di essa nei vari ambiti delle scienze linguistiche e sociali) come lente ermeneutica per lo studio dei testi biblici ha conosciuto un significativo sviluppo; LANCASTER 2021 fornisce una sintesi aggiornata e ben documentata e sullo stato dell’arte delle teorie sulla metafora e sulla loro applicazione negli studi biblici.

⁷²⁰ Sullo statuto metaforico dell’idea di regalità divina e le sue articolazioni v. in particolare BRETTLER 1989: 13-28; 1999 e più recentemente MOORE 2009: 31-64; cfr. MUIS 2008; STOVELL 2012: 73-133.

Nell'introduzione della sua recente monografia dedicata alla regalità di YHWH, Shawn W. Flynn ha rilevato come la quasi totalità degli studi finora dedicati a questo tema sia rimasta ancorata a letture che assecondano un paradigma di staticità e continuità piuttosto che uno di differenziazione e sviluppo.⁷²¹ Flynn rintraccia le origini storiche di questa inclinazione nel duraturo e pervasivo retaggio dell'opera accademica dedicata al Salterio da Sigmund O.P. Mowinckel a partire dagli anni '20 del secolo scorso⁷²² e in quello della *Kultgeschichtliche Schule*.⁷²³ Secondo la celebre ipotesi di Mowinckel, i "Salmi di intronizzazione" (*Thronbesteigungspsalmen*: 47; 93; 95-100) trovano il loro *Sitz im Leben* nel culto nel Tempio di Gerusalemme prima dell'esilio, in occasione di una festa di inizio anno (*Neujahrsfest*) durante la quale veniva celebrata anche, appunto, l'ascensione rituale al trono di YHWH.⁷²⁴

Concretamente, questo approccio ha significato da un lato una predilezione per l'immagine di regalità divina che si ricava dal Salterio – e in particolare dai cosiddetti "Salmi di YHWH-*mālāk*" (Sal [24], [47], 93, 95-100) – e dall'altro l'implicita assunzione di questo costrutto accademico come idealtipo per esaminare anche occorrenze del concetto che precedono quel contesto:

Not only did this thesis identify a major Jerusalemite cultic festival at a particular time of year, it deduced the purpose for the festival, thus raising YHWH's enthronement and kingship to an important level in the study of early Israelite expressions. This brought recognition to its importance as a theme in the Hebrew Bible, and solidified the role of Jerusalem as a major cultic centre for the locus of this expression. Many aspects of

⁷²¹ V. FLYNN 2014: 2-16.

⁷²² V. soprattutto MOWINCKEL 1922; 1967, su cui Flynn si sofferma maggiormente. Alcuni aspetti dell'ipotesi della *Neujahrsfest* di Mowinckel erano già stati sviluppati indipendentemente da VOLZ 1912, il quale però non si era concentrato sul Salterio per la sua ricostruzione; cfr. RUBENSTEIN 2020²: 20 n. 19.

⁷²³ V. p.e. ENGNELL 1967 [1943]; HOOKE 1958; per panoramiche v. CLINES 1975: 2-3; STARBUCK 1999: 47-54; SAUR 2004: 9-14.

⁷²⁴ La letteratura sull'argomento è sterminata; per alcune panoramiche sul contenuto degli studi di Mowinckel, la loro ricezione e la loro influenza nel mondo accademico v. WELTEN 1982; PETERSEN 1998: 15-31; ROBERTS 2005; METTINGER 2009: 172-5; RUBENSTEIN 2020²: 20-5.

Mowinckel's theory remain largely accepted in scholarship. Mowinckel's influential thesis, with little attention to where those traditions derived from, has led to a trend in scholarship whereby any discussions of YHWH as king are interpreted through the lens of the enthronement Psalms.⁷²⁵

In aperto contrasto con questo paradigma "statico" della regalità divina, Flynn sostiene invece che «The picture is more complex than previously articulated, with a variety of traditions adding to and influencing the development of YHWH's kingship before the Jerusalemite cult».⁷²⁶

Il quadro fin qui tracciato non può che comportare da parte di Flynn il rigetto delle ipotesi sociomorfe che vorrebbero limitare l'idea della regalità di YHWH a un riflesso o a una proiezione divina della regalità terrena in Israele e Giuda, abbassandone dunque le origini dopo la nascita di uno stato territoriale.⁷²⁷ Incentrare lo studio della regalità divina dando priorità assoluta al Tempio gerosolimitano significa presupporre che essa non costituisse un *theologoumenon* significativo o persino che non fosse contemplata prima del consolidamento del culto yahwista a Gerusalemme.⁷²⁸ È vero, infatti, che «l'unico punto di riferimento databile *con sicurezza* per la discendenza storico-culturale dell'epiteto di Jahvé *mlk*» è costituito dalla visione isaiana di YHWH in trono nel Tempio

⁷²⁵ FLYNN 2014: 8.

⁷²⁶ FLYNN 2014: 15.

⁷²⁷ V. FLYNN 2014: 13-4. Già ALT 1959 [1945]: 348 affermava che l'idea di regalità divina non era un «konstitutives Element im ursprünglichen Bestand der israelitischen Religion», in direzione opposta rispetto alla teoria di un "Königsbund" sinaitico di BUBER 1956³ [1932]: 93-111; cfr. KRAUS 1989: 35. Per una ricapitolazione ed una discussione della letteratura fino al 1970 v. LANGLAMET 1970: 178-86. Più recentemente tra i fautori dell'ipotesi di un'origine tarda della regalità divina in Israele v. LOHFINK 1987: 45-6 n. 20; CAMPONOV 1984: 84-5; BRETTLER 1989: 13-6; cfr. DIETRICH 1980; TDOT 8: 366-7. Per una discussione critica nei confronti di questo approccio v. METTINGER 2009: 141; cfr. FLYNN 2014: 14 e n. 46.

⁷²⁸ V. p.e. NIEHR 1990: 82 «Die Vorstellung von JHWH dem König hängt zusammen mit dem Jerusalemer Tempel, in dem JHWH als *ישב הכרובים* verehrt wurde»; ALBERTZ 1994a: 132: «Although it is impossible to demonstrate with certainty that the title 'king' was transferred to Yahweh only after the establishment of political kingship, the conception of the kingship demonstrably attained essential theological significance only in the Jerusalem state cult».

(Is 6, sec. VIII);⁷²⁹ tuttavia, questo passo presuppone delle tradizioni antecedenti non solo nel culto gerosolimitano, ma anche anteriori.⁷³⁰

A questo punto, Flynn utilizza due strumenti per tracciare un modello di periodizzazione della regalità di YHWH: il metodo di datazione dei testi su base linguistica⁷³¹ e il supporto di studi storico-religiosi dedicati alla religione dell'Israele antico e allo yahwismo pre-esilico, che hanno contestualizzato l'incipiente storia di YHWH nel suo retroterra siro-palestinese e hanno tratteggiato gli sviluppi del suo carattere nel corso del tempo.⁷³² Partendo da queste basi, Flynn può dunque articolare una prima distinzione tra due "momenti" della regalità di YHWH,⁷³³ che situa in due diversi *corpora* testuali all'interno della BE: un "Early Kingship Corpus" (Es 15,1b-18*; Nm 23,18b-24; Dt 33,2-29*; Sal 29) e i Salmi di YHWH-*mālāk* (Sal [47]; 93; 95-99).⁷³⁴

Flynn riunisce Es 15,1b-18*, Nm 23,18b-24, Dt 33,2-29* e Sal 29 in un orizzonte omogeneo in cui identifica una prima immagine della regalità di YHWH in una fase antica, premonarchica, della storia di Israele. Le caratteristiche che la contraddistinguono in questa fase si differenziano profondamente rispetto a quella posteriore, incentrata su Gerusalemme, dei Salmi di YHWH-*mālāk* (da Flynn collocati nel periodo pre-esilico e

⁷²⁹ KRAUS 1989: 35 (cors. aggiunto); cfr. DIETRICH 1980: 253-4.

⁷³⁰ V. p.e. SCHMIDT 1964; cfr. ZENGER 1986: 177; KREUZER 1995: 147-8.

⁷³¹ Questo approccio alla datazione di testi nella BE non è privo di contestazioni ed è travagliato da molte difficoltà; cfr. *infra*, 273-4 n. 831, con ulteriore bibl. FLYNN 2014: 16-9 accetta la possibilità di datazione su evidenze linguistiche con alcune riserve: essa non è autosufficiente – ovvero: dev'essere sostanziata da argomenti collaterali – e non ha la priorità rispetto all'approccio storico-religioso (19).

⁷³² V. FLYNN 2014: 19-28. I più importanti studi citati in questo frangente sono SMITH 2001 e DAY 2002.

⁷³³ V. FLYNN 2014: 28-33.

⁷³⁴ Per l'individuazione di questi salmi e la delimitazione di questo *corpus* Flynn segue i criteri critico-formali impostati da WATTS 1965; v. FLYNN 2014: 38 n. 12. Per quanto riguarda il Sal 47, Flynn afferma che esso non presenta «some major themes present in the other Psalms of YHWH's kingship. Furthermore, it is not as detailed as the other Psalms and is slightly removed from them form-critically. We accept Ps 47 could be earlier than the other psalms of YHWH's kingship but that it is of limited use for reconstructing the kingship of YHWH» (39 n. 16).

nel contesto culturale del primo Tempio⁷³⁵).⁷³⁶ In primo luogo, non si tratta di una regalità universale, ma limitata in senso territoriale, e questa limitazione riguarda Israele nello specifico. L'orizzonte geografico che trapela in Es 15,14-15 ha una portata limitata: le altre nazioni menzionate sono i piccoli potentati del Levante (Filistei, Edom, Moab), e comunque venga identificato il monte dell'eredità (הַר נַחֲלָתְךָ, Es 15,17)⁷³⁷ la regalità di YHWH si espleta unicamente nel rapporto tra YHWH e il suo popolo in questo luogo. In Nm 23,21b l'acclamazione per il re divino YHWH risuona in Israele (בו); e in Dt 33,5 il complemento di specificazione/luogo בְּיִשְׁרָאֵל («in Yeshurun») specifica che la pertinenza della regalità di YHWH è il suo popolo. Inoltre, essa è del tutto irrelata rispetto agli attributi di dio creatore e giudice universale, di cui non si trova traccia in questi testi,⁷³⁸ ed è radicata nell'immaginario siro-palestinese del dio della tempesta (a Ugarit Ba'lu) nelle vesti di guerriero che conquista il suo *status* regale grazie alla vittoria contro gli avversari; al contrario, nei Salmi di YHWH-*mālāk* l'immagine di YHWH come guerriero, sebbene non scompaia del tutto, viene significativamente depotenziata.

Per identificare le motivazioni alla base di questo mutamento nella visione teologica della regalità di YHWH e le sue modalità, Flynn delinea un quadro teorico fondato sul principio di "Cultural Translation", ovvero il processo tramite cui un membro di una comunità culturalmente definita approccia e rappresenta una cultura altra "traducendola" nella propria. Nell'utilizzo di tale principio di "Cultural Translation", Flynn si basa soprattutto sulle sue recenti applicazioni nello studio della storia della

⁷³⁵ La datazione dei *Salmi*, specie se considerati singolarmente, è materia spinosa e senza soluzione univoca. Uno dei punti salienti nella discussione sui Salmi di YHWH-*mālāk* riguarda la loro dipendenza dal Deutero-Isaia (o viceversa) e l'orizzonte universalistico che dispiegano, spesso contestualizzato in epoca postesilica; v. la panoramica in DAY 2004: 234-6, il quale propende per una collocazione pre-esilica, e cfr. *supra*, 213 n. 604. Per la sua ricostruzione FLYNN 2014: 37 dipende dagli argomenti linguistici avanzati da BRETTLER 1989: 148-9.157 e HOWARD 1997: 184-92.

⁷³⁶ V. FLYNN 2014: 35-72.

⁷³⁷ Per una presentazione delle molte e varie ipotesi ed una discussione, v. RUSSELL 2007: 80-96; cfr. UTZSCHNEIDER e OSWALD 2015: 325-6.

⁷³⁸ V. FLYNN 2014: 54-6; *pace* MCCARTHY 1967 e RUSSELL 2007: 31-2.51.

religione dell'Israele antico, con l'ulteriore supporto della discussione antropologica in merito.⁷³⁹ Dopo un *excursus* dedicato alla regalità di Marduk nella religione di Babilonia, che confronta con quella di YHWH,⁷⁴⁰ Flynn applica il modello di “Cultural Translation” ai due *corpora* precedentemente selezionati: questa operazione gli consente di ritagliare lo sfondo storico e socio-culturale responsabile dell'innescò della rielaborazione teologica della regalità di YHWH.

Secondo Flynn,⁷⁴¹ tale sfondo è da individuare nel contatto tra il regno di Giuda e la potenza assira (seconda metà del sec. VIII a.e.v.), nel mezzo tra attriti militari, pressioni economiche e politiche ed egemonia culturale esercitate da quest'ultima.⁷⁴² Il nuovo

⁷³⁹ FLYNN 2014: 73-90, che si basa nel primo caso su SMITH 2010 (sp. 1-35; cfr. SMITH 2011) e nel secondo sugli studi di ASAD 1993 e GHOSH 1992.

⁷⁴⁰ V. rispettivamente FLYNN 2014: 91-118.119-40. La *ratio* soggiacente al confronto tra le due divinità, che non si può arrischiare al di fuori di paralleli squisitamente fenomenologici, consiste nel fatto che «a conglomeration of similar traditions accompanies their unique roles as universal and absolute kings. Whether the parallel between the two deities is mediated or direct is not relevant. It is the presence of the parallel that matters. Based on this I suggest that Israelite scribes in the 8th century BCE changed YHWH's kingship under similar influences that resulted in the change to Marduk's kingship» (134). Si tratta forse del punto più debole dell'argomentazione di Flynn, che tuttavia non è essenziale per i suoi sviluppi successivi (cfr. 177-8).

⁷⁴¹ V. FLYNN 2014: 140-63 (sp. 161-2).

⁷⁴² Per una pratica panoramica storica sull'attività militare e politica dell'impero assiro nel Levante nel corso dei secc. IX-VIII v. LAWSON YOUNGER JR. 2018. L'impatto delle politiche espansionistiche neo-assire sul Levante è stato vario, radicale e prolungato, e ha interessato molteplici aspetti della vita culturale dei regni di Israele e di Giuda: politica ed economia, cultura materiale e scribale, espressioni artistiche e letterarie, pensiero religioso. Questo impatto e questa influenza sono discussi in una foltissima letteratura; per sintesi e rassegne bibliografiche v. SMITH 2010: 149-80; FLYNN 2014: 140-61; cfr. FAUST 2021 (sp. 214-38), più focalizzato su aspetti politici, amministrativi e demografici. Di particolare interesse per il presente studio sono i contributi di LEVINE 2003; 2005, che ha stabilito un rapporto di correlazione diretta tra le influenze politiche e culturali neo-assire su Giuda e l'insorgere di una nuova idea universalistica del divino (visibile soprattutto nel Proto-Isaia); v. *infra*, 254-5. Differente è invece la tesi di PARPOLA 1993; 2000 (cfr. 1997: xiii-cxviii) il quale – sulla scia delle ipotesi “monoteotetiste” di B. Landsberger e W. von Soden; v. LORETZ 2007: 149-54 per una discussione – ha ipotizzato l'esistenza di un vero e proprio monoteismo neo-assiro incentrato sul dio Aššur, nel quale sarebbe stato concentrato l'intero pleroma panteico (v. PARPOLA 1993: 187 n. 97) e del quale le altre divinità rappresentavano singoli aspetti. Secondo Parpola, con la conquista assira del Levante questo monoteismo neo-assiro avrebbe influenzato direttamente la religione del regno di Giuda e successivamente l'incipiente storia del giudaismo (190-1 n. 107). Le idee di Parpola hanno suscitato un certo scalpore e svariate critiche; v. p.e. COOPER 2000; BAUMANN 2006 (sp. 14-6); SOMMER 2009: 180-1 n. 15.

profilo della regalità di YHWH visibile nei Salmi di YHWH-*mālāk* fu il prodotto di una reazione culturale all'imperialismo "ecumenico" neoassiro, espresso in forma ufficiale nella retorica universalistica delle iscrizioni dei sovrani imperiali, almeno a partire dall'epoca di Tiglath-Pileser III (745-727). Per Flynn la contro-retorica dei Salmi agisce in due principali direzioni: da un lato presenta YHWH come un re giudice e creatore universale a cui tutte le nazioni rendono omaggio, sussumendo le pretese universalistiche dell'ideologia imperiale assira e articolando di conseguenza anche la dissonanza prodotta dal confronto problematico con la sottomissione politica di Giuda a una potenza straniera:⁷⁴³ «The universal creator king who holds absolute kingship allows for the Assyrian victory to occur and for YHWH to remain in control in spite of that victory».⁷⁴⁴ Inoltre, di fronte al rischio della diluizione dell'identità etnica e nazionale del popolo israelita nell'apparato amministrativo provinciale dell'impero e nei nuovi orizzonti

⁷⁴³ Tale confronto assumeva anche una dimensione teologica, dal momento che il dio Aššur era ritenuto il mandante e il responsabile delle vittorie militari degli eserciti assiri; v. THOMPSON 2013: 113-54; LIVERANI 2017: 33-54. Una strategia teologica alternativa per negoziare tale dissonanza si percepisce nella cosiddetta "dottrina della punizione" di YHWH nei confronti di Israele per tramite dei sovrani stranieri; v. LEVINE 2005: 414.420-5. Questa concezione costituisce un'elaborazione originale del "motivo dell'abbandono" che coinvolgeva gli dèi (propri o degli avversari) come responsabili di un destino di disfatta, già diffuso non solo nell'ideologia imperiale assira, ma anche più in generale in tutto il VOA, fin dalla fine del III e l'inizio del II millennio a.e.v. (ad esempio nella *Maledizione di Agade* – v. COOPER 1983; ANET 646-51 – in cui la distruzione della capitale e il collasso del grande impero accadico sono spiegati tramite l'operato del dio Enlil, che aveva ritirato il suo favore dal re Narām-Sîn ed impediva agli altri dèi di entrare nella città. Nell'iscrizione sulla stele di Meša' (IX sec. a.e.v.), il re attribuisce all'ira del dio nazionale Kamōš l'oppressione esercitata dal re d'Israele Omri verso la sua terra (KAI 181.4-6). Levine ha mostrato come alcuni brani del Proto-Isaia attestino questa "dottrina della punizione", ma con una fondamentale innovazione: è lo stesso dio di Israele e di Giuda a punire il suo popolo per tramite di un sovrano straniero che agisce sotto il suo controllo. In Is 10,5-6b l'Assiria (o il suo re) è definita *שֵׁבֶט אֲפִי וּמִטֶּה הַהוּא בְיָדָם וְעָמִי* «verga della mia [di YHWH] rabbia, / bastone del mio sdegno!»; in Is 13,5 viene detto che «Vengono da una terra lontana, / [...] YHWH e le armi della sua indignazione, / per devastare tutta la terra». Nell'ottica isaiana essi divengono strumenti inconsapevoli del dominio di YHWH; la sproporzione tra le parti è evidente: un bastone non può a sua volta brandire chi lo impugna (Is 10,13). Come nota ancora Levine, è probabile che questa dottrina avesse cominciato a diffondersi negli ambienti profetici, tanto che sembra essere stata recepita nei decenni successivi da Geremia (attivo all'incirca dall'epoca di Giosia alla distruzione di Gerusalemme nel 587 a.e.v.) e da lui applicata nei confronti dell'impero neobabilonense. Cfr. anche la discussione di WILDBERGER 1997: 82-6 sul "piano divino" di YHWH nella storia; cfr. LYNCH 2021: 83-8.

⁷⁴⁴ FLYNN 2014: 161-2.

globalistici che si profilavano, questi salmi mostrano una spiccata insistenza sul rapporto di YHWH con il suo popolo, che «not only flock to YHWH, but belong to YHWH. The Psalms claim the people as YHWH's people».⁷⁴⁵

Infine, Flynn si dedica ad un confronto tra il ritratto della regalità di YHWH dei Salmi di YHWH-*mālāk* e quello del Proto-Isaia nei suoi primi nuclei redazionali, datati nella sua ricostruzione alla stessa epoca (VIII sec. a.e.v.)⁷⁴⁶ e similmente caratterizzati da una reazione all'imperialismo assiro;⁷⁴⁷ le affinità che queste due tradizioni presentano (a discapito di differenziazioni minori) sono utilizzate da Flynn come cartina di tornasole per confermare i suoi argomenti sulla datazione e il contesto di composizione dei Salmi di YHWH-*mālāk*.

3. REGALITÀ DIVINA: TRE MOMENTI

Lo studio di Flynn apre la strada ad un'analisi della concezione della regalità divina secondo un'ottica diacronica di mutamento e sviluppo; nei paragrafi seguenti verrà proposta un'indagine che si serve di questo assunto, ma lo elabora in una prospettiva

⁷⁴⁵ FLYNN 2014: 154.

⁷⁴⁶ FLYNN 2014: 163-71. Per l'individuazione di tali nuclei redazionali e la loro datazione Flynn si basa sullo studio di DE JONG 2007 (sp. 41-3); cfr. ASTER 2017: 30-5.

⁷⁴⁷ Fondamentale in questo frangente – oltre ai già menzionati interventi di LEVINE 2003; 2005 – è lo studio di MACHINIST 1983, il quale identifica una serie di motivi letterari ed espressioni condivise tra i testi della propaganda neo-assira e il Proto-Isaia, che mostra di riutilizzarli consapevolmente. V. in proposito sull'ampio argomento la recente monografia di ASTER 2017; per quanto riguarda l'idea di regalità di YHWH, egli riassume così: «God as a universal ruler, as wholly other from human beings, and as omnipotent and invincible, remains consistent throughout these passages. The author of these passages locates YHWH's power as transcending human and earthly power, thus allowing him to separate between the power of God and the relative political and military weakness of God's people. Unlike the power of Assur, the power of God is not expressed by the physical military power. The reign of Assur has a *tamšilu*, or earthly counterpart, in the earthly empire. The reign of YHWH has no such counterpart. This distinction allows Isaiah to develop a second critical idea, that YHWH is a universal ruler. The universality of YHWH, that is, his supremacy over all the world, is often expressed in motifs and expressions influenced by Assyrian theology, and in this way, Isaiah's "God idea" is equal to that of the empire. But the element of transcendence is what distinguishes YHWH from Assur, and allows him to be perceived as supreme, regardless of earthly power struggles» (39); cfr. anche LYNCH 2021: 67-75.

differente. Come si è visto (§2), per individuare e differenziare i due “momenti” della regalità di YHWH, Flynn dipende da studi storico-religiosi (J. Day, M.S. Smith) che hanno tracciato una descrizione di questo dio dalle prime fasi della sua storia fino a quelle più recenti:

Research into these early stages is supported by scholars who have demonstrated a late development of monotheism and thus illuminated the early stages of YHWH prior to a monotheistic expression. These studies account for YHWH’s early history in a Levantine/Canaanite context.⁷⁴⁸

Flynn parte dunque *a priori* da descrizioni della storia della concezione YHWH per isolare una componente della sua caratterizzazione (la regalità appunto) e tracciare una storia anche di questa.

Nei paragrafi seguenti l’approccio al tema sarà in un certo senso speculare: recuperando alcuni tra i risultati di Flynn – dal generale al particolare: la prospettiva diacronica, l’individuazione dei due momenti della regalità di YHWH, la selezione delle fonti associate a questi momenti – si ripartirà dai testi per interrogarli nuovamente sui ritratti della regalità divina con lo scopo di indagare se e con quali modalità i cambiamenti di questa abbiano influenzato la concettualizzazione del divino e le sue trasformazioni nel tempo. Nonostante si mantenga una cronologia relativa corrispondente a quella tracciata da Flynn, l’interesse nel caso di questo studio non è focalizzato sul recupero delle precise contingenze storiche che *dall’esterno* hanno determinato il mutamento della concezione di regalità divina, né su una datazione assoluta di quest’ultimo, ma piuttosto riguarda le articolazioni *interne* del pensiero teologico che hanno reso possibile questa nuova concezione e le sue implicazioni. Nell’analisi che segue si rivela proficuo l’utilizzo delle caratteristiche del potere esposte in precedenza: esse sono utili a comprendere come sul piano dell’elaborazione teologica la regalità divina, in quanto espressione di potere, abbia

⁷⁴⁸ FLYNN 2014: 20.

costituito la base concettuale per il mutamento (dinamicità) dei rapporti tra YHWH e le altre divinità (relazionalità) senza coinvolgere la scomparsa o la non-esistenza di queste ultime (gradualità).

L'analisi sarà strutturata in tre sezioni: inizialmente sarà preso in considerazione l'ambito ugaritico (§3.1), il quale, in virtù dell'abbondanza della documentazione testuale che lo illumina, costituisce l'esempio più istruttivo del *milieu* siro-palestinese da cui anche la concezione di regalità associata a YHWH emerge – nonostante il divario cronologico tra i due orizzonti. In secondo luogo (§3.2), verrà analizzato il ritratto della regalità di YHWH che emerge dai testi inseriti da Flynn nell' "Early Kingship Corpus" (Es 15,1b-18*, Nm 23,18b-24, Dt 33,2-29* e Sal 29), e considerati anche da vari altri interpreti come testimonianze di una fase antica di questa concezione.⁷⁴⁹ In seguito (§3.3) sarà abbozzata una panoramica sintetica sulla regalità di YHWH nei Salmi di YHWH-*mālāk*, che hanno ricevuto in passato maggiore considerazione a questo riguardo. Nella parte conclusiva, infine, sarà proposto un confronto tra questi tre "momenti" della regalità divina: un primo momento in cui la regalità è condivisa tra diverse divinità e dipende da una negoziazione di poteri limitati (Ugarit), un secondo in cui un potere limitato è rivendicato in termini esclusivi da una divinità (YHWH), e infine uno in cui il potere di espande nell'immagine di una regalità assoluta e universale.

Lo studio sarà concentrato in particolare sulla dimensione della regalità divina che emerge dall'uso della radice **mlk* in riferimento alle divinità: questa scelta dipende da un lato dalla necessità di circoscrivere l'ambito dell'indagine, dall'altro di istituire un termine di paragone basato su un parametro confrontabile oggettivamente tra il *corpus* testuale ugaritico e quello della BE.

⁷⁴⁹ V. p.e. JEREMIAS 1987: 82-106 che parla di «Frühzeit» e «Vorstufe»; JANOWSKI 1989: 418-24 («Vorgeschichte»); cfr. KRATZ 2003: 147-62; METTINGER 2009: 142-6.

3.1. *MLKM* DIVINI AD UGARIT⁷⁵⁰

A Lowell K. Handy si deve il merito di avere per primo tentato di tracciare una descrizione sistematica del *pantheon* ugaritico nei termini di una struttura complessa, articolata e rispondente a precise strutture e gerarchie di potere.⁷⁵¹ Nell'ambito di questa descrizione, Handy si scontra con un'apparente contraddizione, dovuta al fatto che divinità differenti, che ricoprono differenti ruoli e funzioni nel *pantheon*, sono definite tramite la stessa terminologia che coinvolge l'uso della rad. **mlk*.⁷⁵² Il problema è ricondotto da Handy a una questione semantica relativa proprio a tale radice: «The problem lies not with the word *mlk*, but with the connotations of the term 'king'. The verbal root *mlk* means 'to rule'. It does not mean to be the *sole* ruler». ⁷⁵³ La compresenza simultanea di diversi *mlkm* è dunque spiegata da Handy con il concetto di “regalità limitata” e con l'esistenza di differenti “sfere di autorità”, ovvero particolari ambiti di competenza (naturali o territoriali) suddivisi tra i diversi *mlkm*:⁷⁵⁴ «Baal, Yam, and Mot ruled as kings over particular realms within the universe (storms, the sea, and the Netherworld)»; il titolo, inoltre, era applicato trasversalmente anche a differenti livelli della gerarchia panteica: «At the same time, of course, El ruled as *mlk* over all three». ⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ Ad Ugarit il termine *mlk* appare sia in cuneiforme alfabetico (*mlk*) che sillabico (*ma-al-ku*; UgV 130 III: 13 = RS 20.149): quest'ultima grafia ha portato a credere che fosse un sostantivo *qatl*: *malku*. È attestata anche la grafia ^d*ma-lik*^{mes} (in una lista di nomi divini, UgV 18: 32) ma si riferisce con ogni probabilità al dio Milku; v. HUEHNERGARD 2008: 147; FASSBERG 2020: 95.

⁷⁵¹ HANDY 1994; secondo Handy, il *pantheon* ugaritico era articolato ed operava come un sistema burocratico, e rispecchiava il funzionamento delle città stato siro-palestinesi; cfr. SMITH 2001: 52.

⁷⁵² V. HANDY 1988; 1994: 111-3.

⁷⁵³ HANDY 1994: 112; cfr. 1988: 58.

⁷⁵⁴ V. HANDY 1994: 114-7; cfr. FLYNN 2014: 22-3.

⁷⁵⁵ HANDY 1994: 112-3; cfr. UBC 1: 95-6. La convivenza di diversi *mlkm* divini trova secondo HANDY 1994: 112 e n. 96 una conferma nell'esistenza di molti *mlkm* umani; lo stesso si può dire per l'utilizzo del termine per diversi livelli di autorità, come sembrerebbe confermato dall'espressione *mlk mlkm*, “re dei re”, attestata ad Ugarit in due lettere (KTU 2.76: 1.9-10; 2.81: 3) e riferita al re d'Egitto; v. BOYD 2022: 294-5; su KTU 2.81 v. anche MILANO 1983.

Le osservazioni di Handy sono un ottimo punto di partenza per un'analisi del concetto di regalità divina ad Ugarit, ma esse devono essere integrate in relazione a due punti: innanzitutto, Handy non prende in considerazione tutte le molte e varie attestazioni della rad. **mlk* riferita a divinità nella documentazione disponibile; un'analisi in questo senso restituisce un quadro più frammentario e non sistematico del suo uso. In secondo luogo, dal momento che dipende dalla sua descrizione del *pantheon* ugaritico come una struttura burocratica, Handy è costretto a relegare qualsiasi elemento di conflitto e contesa, inclusi quelli relativi alla regalità, nell'ambito di un "malfunzionamento" di tale struttura;⁷⁵⁶ tuttavia, tale interpretazione è difficilmente appropriata, soprattutto in relazione ad un gruppo di testi come il *Ciclo di Ba'al*, dove i contrasti tra diversi dèi per la regalità costituiscono uno dei maggiori nuclei tematici.⁷⁵⁷

Nei paragrafi seguenti si ripartirà dunque da una rassegna sull'uso di **mlk* in riferimento alle figure divine nei testi ugaritici. Essa sarà suddivisa in tre parti: nel primo (§3.1.1) saranno trattate le divinità minori; nel secondo (§3.1.2) Yammu e Môtu, i due principali rivali di Ba'lu per il trono nel *Ciclo di Ba'al*; nel terzo ed ultimo (§3.1.3) invece verranno considerate le due figure più prominenti del *pantheon* in relazione agli attributi regali, 'Ilu e Ba'lu, e verrà discussa la problematica legata ai loro rapporti.

3.1.1. DIVINITÀ MINORI

Il dio noto con il nome *Ḫrḫb* è definito *mlk* per quattro volte, tutte concentrate in KTU 1.24, testo di argomento mitologico che narra il matrimonio tra le divinità lunari Nikkal e Yarih.⁷⁵⁸ KTU 1.24: 2-3 lo designa con il nesso genitivale *mlk 'agzt*, mentre 2.17.24 con *mlk qz*. Non c'è accordo sull'esatta identità e sulla funzione di questo

⁷⁵⁶ V. HANDY 1994: 122-9.

⁷⁵⁷ V. UBC 1: 96-7.

⁷⁵⁸ Riflessi di influenze hurrite sul testo e sulla figura di *Ḫrḫb* sono generalmente menzionati; v. WYATT 2002²: 336; RAHMOUNI 2008: 230 n. 4.

personaggio divino, padre di Nikkal (KTU 1.24: 2), ma la funzione di mezzano divino dei matrimoni sembra certa.⁷⁵⁹ Tuttavia, l'esatto significato di questi titoli è discusso: *qz* è spesso reso come “estate” (cfr. *קיי);⁷⁶⁰ nel sostantivo è implicita l'immagine della stagione del raccolto, tanto che alcuni interpreti preferiscono tradurre “frutto estivo”.⁷⁶¹ *'agzt* è un *hapax* nel *corpus* ugaritico e dà più difficoltà: le interpretazioni si dividono tra un riferimento ad un periodo dell'anno (“re dell'autunno”),⁷⁶² oppure alle nozze (“re del matrimonio”).⁷⁶³ Allan ha sostenuto che *Hrḥb* non è presentato nel testo come un mediatore matrimoniale, ma piuttosto come il nuovo “suocero” (*htn*) dello sposo Yariḥ; secondo la sua ricostruzione, l'uso del segno *z* nel testo dipende da un uso dialettale (o da una convenzione scribale), e corrisponde a una regolare *t*.⁷⁶⁴ Di conseguenza egli intende **qt* (<**qtt*; cfr. *טטק) come “taglio” nel senso di circoncisione, e vede il rituale come un

⁷⁵⁹ V. le discussioni in THEUER 2000: 153-4; RAHMOUNI 2008: 229-33.

⁷⁶⁰ Altre interpretazioni meno percorse legano il termine al territorio di Qit, localizzato sull'Oronte e confinante con Ugarit, oppure a una rad. araba **qayd* “scambio”; v. rispettivamente THEUER 2000: 153 nn. 110-1.

⁷⁶¹ Questo significato di *qz* è attestato anche altrove ad Ugarit; v. RAHMOUNI 2008: 233 e n. 9; DULAT³ 311. A supporto di questa lettura, Ford (in RAHMOUNI 2008: 233 n. 9) menziona generiche offerte di frutta ricevute dalle divinità e due paralleli epiteti divini; l'acc. GURUN = ^d*Inbu* “frutto” riferito al dio lunare Sîn (v. AHw 381; CAD I/J 146) e l'ittita ^dEN.GURUN “signore del frutto”. La lettura **ilat inbi* “dea del frutto” sul Cilindro di Nabonedo (YOS I 45 9, metà VI sec. a.e.v.) come epiteto riferito a Nikkal si basa su un'interpretazione erranea da correggere in ^d*In-bi*, un altro riferimento a Sîn; v. CAD I/J 146; cfr. BÖHL 1939: 162-3.171 che traduce ^d*In-bi* come «die Mondscheibe» in un altro testo oracolare di Nabonedo. Secondo THEUER 2000: 219 nei titoli di *Hrḥb* è espresso il nesso tra la fertilità della terra e l'auspicio della fertilità coniugale.

⁷⁶² Sulla scorta di *qz*, dunque “autunno” in opposizione ad estate, oppure della rad. araba **ğazā* “fare incursione”, dunque “stagione delle spedizioni militari”, ovvero l'autunno; cfr. ug. *ğz* in KTU 1.16 VI 43 (DULAT³ 324; WATSON 2017: 712: «warrior, raider»). Per queste letture v. THEUER 2000: 153-4; RAHMOUNI 2008: 230. DEL OLMO LETE 1981: 457 unisce questi due elementi e traduce «rey (de la época) de las nupcias (?)».

⁷⁶³ Sulla scorta dell'acc. *ahūzatu*, «Heirat, Ehe» v. AHw 23 ma cfr. CAD A/1 217, dove si specifica che il termine identifica «a marriage-like relationship of dependency and protection between unprotected female and the head of a household»; DE MOOR 1987: 142 intende *mlk 'agzt* come un *terminus technicus* per indicare la posizione del capofamiglia in questo rapporto; cfr. DULAT³ 30; THEUER 2000: 153-4 nn. 116-8; RAHMOUNI 2008: 230-1.

⁷⁶⁴ Cfr. DEL OLMO LETE 1981: 449, che però reputa questa caratteristica della scrittura come un tratto arcaizzante.

«premarital rite of circumcision».⁷⁶⁵ Quali che siano i significati dei termini, per gli scopi di questa rassegna è rilevante notare come il termine *mlk* non designi qui un “re” né un “regnante” in senso ristretto, quanto piuttosto una figura divina che soprintende su un certo ambito o in una determinata circostanza: le traduzioni “(divine) patron” o “counsellor” sembrano dunque più calzanti.⁷⁶⁶

L’esistenza di una figura divina chiamata *yhpn* in uno dei testi dei *Rp’um* (KTU 1.22 I 9; II 12) non è certa,⁷⁶⁷ e discusso è anche il significato dell’ultimo termine nell’epiteto *zbl mlk ‘llmy* (10) che a *yhpn* potrebbe essere riferito.⁷⁶⁸ Se si accettasse la presenza di un dio *Yhpn*, la sua associazione con *mlk* potrebbe condurre a credere che ad Ugarit designazioni regali potessero essere riservate anche a divinità di basso rango, similmente a quanto accadeva con l’epiteto *šarru* in lingua accadica.⁷⁶⁹

In KTU 1.108:1.19-20.21.22 viene menzionato un *rp’u mlk ‘lm*. La maggior parte dei commentatori ha inteso il primo termine come un nome proprio *Rp’u*; tuttavia, questa sarebbe l’unica attestazione, e non v’è accordo sull’identità di tale figura, identificata alternativamente con ‘Ilu, una forma di Ba‘lu, Rašap o una divinità indipendente, forse il

⁷⁶⁵ ALLAN 1999: 22 (v. sp. 20-2). THEUER 2000: 154 n. 118.

⁷⁶⁶ V. rispettivamente RAHMOUNI 2008: 230 e DE MOOR 1987: 142; ALLAN 1999: 21.

⁷⁶⁷ Tra gli interpreti che leggono un teonimo correlato a un epiteto nella sequenza *yhpn hyl* (KTU 1.22 I 9-10) v. DEL OLMO LETE 1981: 423: «Yahipānu, el luchador»; DIJKSTRA 1988: 47: «Yahupan, the Haylite»; DDD² 692: «Yahipanu, the champion»; WYATT 2002²: 321: «Yahipan the valorous»; RAHMOUNI 2008: 170: «Yhpn the mighty»; MCAFFEE 2019: 221: «YHPN the powerful one». La struttura colometrica del brano in KTU 1.22 I 4-10 e il contesto narrativo – la presentazione dell’arrivo in scena di un gruppo (o forse una coppia) di *Rp’m* del corteo di ‘Ilu – farebbero propendere per una lettura di *yhpn* come teonimo; v. RAHMOUNI 2008: 170-1; cfr. DIJKSTRA 1988: 47. Altri intendono *yhpn* come una voce verbale; v. p.e. Lewis in PARKER 1997: 203: «There armed forces encircle»; cfr. RAHMOUNI 2008: 174 n. 5 con ulteriore bibl.

⁷⁶⁸ Per una discussione sulle varie ipotesi v. RAHMOUNI 2008: 171-3; la più seguita mette in relazione il termine *‘llmy* con l’idea di “eternità” (*‘lm*), nonostante l’irregolarità della geminata; v. p.e. le traduzioni «el príncipe regio, eternal» (DEL OLMO LETE 1981: 423); «The eternal royal princes» (Lewis in PARKER 1997: 203); «the prince of eternal kingship» (WYATT 2002²: 321); «The prince, the eternal king» (RAHMOUNI 2008: 170); cfr. DULAT³ 154.172-3. Non mancano paralleli che associano le idee di eternità e regalità: KTU 1.2 IV 10; 1.108: 1.

⁷⁶⁹ V. RAHMOUNI 2008: 295-6; per gli epiteti contenenti *šarru* in Acc. v. TALLQVIST 1938: 232-7. Tuttavia, in questo caso la regalità di *Yhpn* potrebbe essere rapportata al legame dei *rp’m* con l’istituzione regale; cfr. *infra*, 261-2 a proposito di *rp’ mlk ‘lm* (KTU 1.108: 1).

primo tra i *rp'um* e loro eponimo.⁷⁷⁰ In controtendenza, Rahmouni legge invece *rp'u* come nome comune “eroe”⁷⁷¹ ed attribuisce l’epiteto composto *rp'u mlk 'lm* «the hero, the eternal king» al dio ctonio Milku, a cui si riferisce anche il successivo epiteto 'il *yīb b'trt* (“il dio che siede [in trono] in ‘Attartu”).⁷⁷²

Il dio ‘Athtaru viene presentato come possibile rivale di Ba‘lu per la regalità nei due interludi nel *Ciclo di Ba‘al* (KTU 1.2 III 12-25; 1.6 I 43-65). Il primo brano è frammentario, e la sua ricostruzione problematica in vari punti;⁷⁷³ dopo qualche riga di testo molto lacunosa (12-14), la dea Šapšu si rivolge al dio con un monito, prospettando una vendetta di ‘Ilu nei suoi confronti e la sua conseguente caduta: [...] *l ys' [a]lt īb[tk l yh]p[k] // [ks'] mlkk l yībr ḥt mtpk* (“[...] certo [‘Ilu], rimuoverà la base del tuo seggio // certo rovescherà il trono della tua regalità // certo spezzerà lo scettro del tuo dominio” 1.2 III 17b-18). Come si vedrà più estesamente a breve (§3.1.2) in proposito del passo parallelo riferito al dio Mōtu (KTU 1.6 VI 27b-29), questo scenario implica sia che ‘Athtaru eserciti già una forma di regalità, sia che – se agirà secondo l’avvertimento di Šapšu – potrà continuare a esercitarla. Ciò è compatibile con l’immagine di ‘Athtaru che in KTU 1.6 I 56-65 scende dal trono di Ba‘lu rimasto vacante – che aveva temporaneamente occupato – perché dimostratosi non all’altezza, ma che tuttavia continua a regnare sulla terra (*w ymlk b arš il k lh*, 65).⁷⁷⁴ Immediatamente dopo le parole di Šapšu, ‘Athtaru è indicato come *dmlk* (KTU 1.2 III 18), “quello della regalità”.⁷⁷⁵ questa designazione potrebbe indicare tanto la regalità che già possiede quanto il suo

⁷⁷⁰ Per una recente rassegna della lett. v. MCAFEE 2019: 236-43, che propende per un’identificazione tra *Rp'u* e Milku; cfr. WYATT 2002²: 395 n. 2; RAHMOUNI 2008: 38 n. 12; 294-5 n. 2; LEWIS 2020: 97-8.

⁷⁷¹ *rp'u* ricorre come nome comune in KTU 1.22 I 8, dove il dio Ṭmq è definito *rp'u b'l*, “eroe di Ba‘lu”. Per la resa di *rp'u* cfr. DULAT² 731-2.

⁷⁷² V. RAHMOUNI 2008: 37-9.294-6. V. anche KTU 1.100: 41; 107: 17; 4.790: 17; cfr. DDD² 227.292-3.695; LEWIS 2020: 97.

⁷⁷³ V. UBC 1: 21-5; per un commento v. UBC 1: 238-40.250-9.

⁷⁷⁴ O sull’oltretomba? Così p.e. WYATT 1987b: 192. Per il termine *arš* come un possibile riferimento alla dimensione infera v. *supra*, 232-3 n. 669.

⁷⁷⁵ In KTU 1.2 III 12 *dm[lk]* è frutto di integrazione, ma è possibile anche una lettura *d[t]*; v. UBC 1: 240. Cfr. il difficile KTU 1.2 III 21b-22 (UBC 1: 256-7).

attentato a quella contesa tra Ba‘lu e Yammu.⁷⁷⁶ Nel secondo interludio, dopo la morte di Ba‘lu, ‘Ilu domanda alla dea ‘Athiratu di scegliere un nuovo candidato per il trono: *tn ‘hd b bnk amlkn* (KTU 1.6 I 46 “Dammi uno dei tuoi figli: lo farò re”). L’interpretazione di ‘hd ha significative ripercussioni sull’intero passo. Se si intendesse come numerale cardinale (“Dammi uno dei tuoi figli”), la prima scelta della dea ‘Athiratu per il candidato, *Yd‘-ylhn* (48),⁷⁷⁷ non sarebbe in conflitto con la richiesta di ‘Ilu, e quest’ultimo rifiuterebbe la proposta della dea solamente a causa dell’inadeguatezza di questo al trono (50-52). Se invece ‘hd fosse inteso come ordinale (“Dammi il primo dei tuoi figli”) ‘Ilu, mostrandosi reticente alla successiva controproposta di ‘Athiratu, mostrerebbe di avere già dall’inizio designato specificamente ‘Athtaru come successore del defunto Ba‘lu.⁷⁷⁸

Infine, la dea ‘Anatu è in un caso associata all’epiteto *b‘lt mlk* “signora della regalità” (KTU 1.108: 6) in parallelo con *b‘lt drkt* (6-7);⁷⁷⁹ in un altro caso (KTU 4.54: 1) si trova lo stesso epiteto *b‘lt mlk*, ma senza il nome proprio.⁷⁸⁰ La rappresentazione della dea con un copricapo cornuto (KTU 1.10 II 21-22) potrebbe essere un ulteriore

⁷⁷⁶ V. UBC 1: 253; cfr. DEL OLMO LETE 1981: 167, che traduce «pretendente»; WYATT 1987b: 192, che vede Yammu, Môtu e ‘Athtaru come tre «potential cosmic kings» in opposizione a «Ba‘al’s actual(ised) cosmic kingship»; cfr. WYATT 2002²: 53 n. 71.

⁷⁷⁷ V. p.e. DEL OLMO LETE 1981: 225; PARKER 1997: 153. BALLENTINE 2015: 55 interpreta *yd‘-ylhn* (composto dai due verbi *yd‘* “conoscere”; *ylhn* “capire”) come un nome divino; v. anche DULAT³ 949, che traduce «the Savant Shrew»; cfr. PARKER 1997: 174 n. 182. In altre occasioni è reso come un riferimento generico a qualcuno dotato di astuzia e intelligenza; v. p.e. DEL OLMO LETE 1981: 225: «uno intelligente y perspicaz»; WYATT 2002²: 132: «one who has knowledge and wit» *contra* MARGALIT 1980: 143.145 che ha proposto «he who knows how to make moisture» (<*lhh; cfr. DULAT³ 491) legando nella sua interpretazione del mito la successione al trono e il ricambio stagionale.

⁷⁷⁸ Così WYATT 1987b: 192; 2002²: 131 e n. 70, il quale tuttavia esclude la possibilità che ‘Athiratu proponga un candidato alternativo. Se il termine ‘hd fosse in relazione con l’idea di una prerogativa nella successione regale, forse anche la pretesa di Ba‘lu (*‘ahdy.dymlk*, KTU 1.4 VII 49b-50; cfr. *supra*, 223-8) potrebbe essere letta nell’ottica non solo della sua “unicità” regale, ma anche in quelli di una sua effettiva legittimazione al trono.

⁷⁷⁹ Sulla coppia **mlk* - **drkt* v. RAHMOUNI 2008: 109 n. 3; cfr. DULAT³ 279.

⁷⁸⁰ V. RAHMOUNI 2008: 115.

indizio di una sua caratterizzazione regale,⁷⁸¹ ma il contesto dell'amplesso amoroso con Ba'lu in questo testo suggerisce piuttosto un'immagine di bellezza femminile.⁷⁸²

3.1.2. YAMMU; MÔTU

Sebbene Yammu non sia mai designato direttamente come *mlk*,⁷⁸³ il ritratto della divinità che si ricava dai testi nel *Ciclo di Ba'al* è decisamente connotato in questo senso. Innanzitutto, KTU 1.1 IV 13-20⁷⁸⁴ rappresenta il dio mentre riceve un significativo *endorsement* da parte di 'Ilu. Durante questa proclamazione gli viene assegnato un nuovo nome (14), prassi che può essere accostata «to the conferral of a regnal or throne-name at the accession of a new monarch».⁷⁸⁵ Inoltre, Yammu è descritto tramite l'epiteto *mdd 'ilm* sia in occasione della sua proclamazione (20) che altrove (KTU 1.3 III 38-39; 1.4 II 34;

⁷⁸¹ Così DDD² 37; cfr. WYATT 2002²: 157 nn. 6-7; CORNELIUS 2008: 73.

⁷⁸² V. SANMARTÍN 1980: 343.

⁷⁸³ Ciò è vero almeno per quanto riguarda i testi di contenuto mitologico, ma cfr. KTU 4.99: 5; 126: 19; 666: 6, dove compare l'antroponimo *mlkym*, secondo TUGENDHAFT 2018: 78 n. 56 da tradurre “Yammu [è] re”; cfr. DULAT³ 550. Tuttavia, l'evidenza proveniente dall'onomastica è quantomeno ambigua; nel caso in questione, p.e., BORDREUIL e PARDEE 2009: 332 interpretano lo stesso nome *mlkym* in RS 94.2050+: 53 come “riferito a[l dio] Milku”. Tra i teofori compaiono inoltre anche nomi come *Kṛmlk*, *Špšmlk* o *Ršpmlk*, in cui la rad. **mlk* è associata a divinità che nei testi di argomento mitologico non appaiono mai connotate regalmente; il significato in questi casi è più probabilmente assimilabile a quello di “patrono”; cfr. RAHMOUNI 2008: 233. Inoltre, tra i nomi scritti in cuneiforme alfabetico è difficile distinguere tra forme verbali, nominali, o riferimenti ad una divinità autonoma (Milku); v. GRÖNDAHL 1967: 157-8; HEIDER 1985: 133-7; per una lista dei nomi che includono l'elemento *mlk* sia in cuneiforme sillabico che alfabetico v. 418-9. L'utilizzo di *mlk* in senso “ampio” nell'onomastica teofora rispecchia in qualche modo quello usato nei testi mitologici, come si vedrà; cfr. *infra*, 296. cfr. UBC 2: 354; RAHMOUNI 2008: 296 n. 14. Nel contesto molto frammentario di KTU 1.9: 16, RAHMOUNI 2008: xxix-xxx vorrebbe leggere *mlk nhr* “re Naharu”, altro appellativo riferito a Yammu, in parallelo con l'ampiamente attestato *tpṭ nhr* (“giudice/regnante Naharu”; KTU 1.2 I 7.17.22.26.28.30.34.41.44.45-46; III 7.9.16.21.22.23; IV 15.16-17.22.25.27.30) sulla scorta dell'accostamento di *mlkn* - *tpṭn* (“nostro re”, “nostro giudice/regnante”) riferiti a Ba'lu in KTU 1.3 V 32; 1.4 IV 44.

⁷⁸⁴ In questa sezione il testo si presenta molto frammentario; per note filologico-testuali e un commento v. rispettivamente UBC 1: 135-6.148-52.

⁷⁸⁵ UBC 1: 150; cfr. TUGENDHAFT 2018: 81, che sottolinea come «This conforms to a standard practice in the Late Bronze Age: higher-ranked kings commonly granted kingdoms to their subordinates».

VI 12; VII 3-4);⁷⁸⁶ tale epiteto esprime la sua relazione privilegiata con 'Ilu, probabilmente legata alle preferenze di quest'ultimo per la successione sul trono.⁷⁸⁷ In KTU 1.2 IV 9-10 il palio della vittoria nella lotta tra Yammu e Ba'lu sono la regalità eterna e un dominio perpetuo (*mlk 'lmk drkt dt drdrk*).⁷⁸⁸

Nemmeno il dio oltretombale Môtù è mai definito esplicitamente *mlk*, ma questa connotazione si può inferire indirettamente in base ad alcune considerazioni. Si è visto nel capitolo precedente (§3.1.3.3) come la pretesa di unicità espressa da Ba'lu in KTU 1.4 VII 49b-52 sia una pretesa di unicità *regale* espressa in termini contrastivi e rivolta in particolare nei confronti di Môtù: la rivendicazione di Ba'lu presuppone di fatto ciò che nega retoricamente, ovvero la regalità di Môtù. Inoltre, il ritratto di Môtù nella sua città (KTU 1.4 VIII 10-14) suggerisce la sua sovranità sull'oltretomba,⁷⁸⁹ soprattutto nelle immagini del suo trono (*ks 'u tbth*)⁷⁹⁰ e della “terra della sua proprietà” (*'ars nhlth*; 12b-14 = 1.5 II 15-16).⁷⁹¹ Môtù è poi descritto tramite l'epiteto *mdd 'ilm* (“prediletto di 'Ilu”, KTU 1.4 VIII 23-24), condiviso con l'altro principale rivale di Ba'lu per il trono sugli dèi, Yammu.⁷⁹² Il passo più istruttivo è però KTU 1.6 VI 23-29, che riporta le parole di

⁷⁸⁶ Questo epiteto è condiviso con Môtù. Allo stesso modo è descritto anche 'Arš (KTU 1.3 III 43), probabilmente associato a sua volta con il mare nella personificazione del “serpente (marino)” (*tnn*); v. RAHMOUNI 2008: 212-8; cfr. DDD² 835.

⁷⁸⁷ V. BALLENTINE 2015: 58: «This is not simply a term of endearment or expression of preference but a title with legal connotations that indicates status as designated successors. In contexts related to adoption, matrimony, inheritance, and succession, the designation “beloved” indicates valid transfer of property and position. Thus, as an epithet for Yammu and Môtù it marks their legitimacy as potential kings»; cfr. XELLA 1981: 102 n. 14, che in KTU 1.3 III 43 traduce *mdd 'ilm* riferito ad 'Arš con “il pretendente”; SCHMIDT 1966²: 45 n. 6; WYATT 1985: 120; 1987b: 192; RAHMOUNI 2008: 213 e n. 6; UBC 1: 150-1; 2: 52-5.

⁷⁸⁸ Sulla coppia **mlk* - **drkt* v. RAHMOUNI 2008: 109 n. 3; cfr. DULAT³ 279.

⁷⁸⁹ Se la figura del מֹתוּתַי בְּלִיַּי (“re dei terrori”) presentata in Gb 18,14 è da identificare con Môtù/Môt, come hanno creduto vari interpreti, ciò potrebbe costituire una menzione indiretta dello *status* regale di questo dio; v. DDD² 486-8. Lo stesso si può dire per la proposta di M. Pope che identificava il dio Milku con Môtù, la quale tuttavia presenta insormontabili difficoltà; v. HEIDER 1985: 140-1.

⁷⁹⁰ Sul termine *ks 'u* v. UBC 2: 291.

⁷⁹¹ Cfr. MULLEN 1980: 75; WYATT 1985: 120. Le stesse espressioni ricorrono tuttavia anche in KTU 1.3 VI 14-16 per indicare la sede di Kotharu-wa-Ḥasisu, per il quale non si riscontra mai una caratterizzazione regale; cfr. UBC 2: 718.

⁷⁹² Cfr. anche il parallelo epiteto di Môtù, *ydd* [‘il] in KTU 1.4 VII 46-47; VIII 31-32; 1.5 I 8.13-14; II 9; III 10.19.26; 1.6 VI 30-31; 1.133: 16-17; v. RAHMOUNI 2008: 193-7.

rimprovero della dea Šapšu⁷⁹³ nei confronti di Môtû durante lo scontro finale tra questi e Ba‘lu; se continuerà a combattere, Môtû perderà il favore di ‘Ilu: *l ys ‘ ’alt*⁷⁹⁴ *tbtk // l yhpks ‘a mlkk // l ytbr ht*⁷⁹⁵ *mtpk*⁷⁹⁶ (27b-29; “[...] certo [‘Ilu], rimuoverà la base del tuo seggio // certo rovescerà il trono della tua regalità // certo spezzerà lo scettro del tuo dominio”).⁷⁹⁷ A questo punto Môtû, spaventato, riconosce la regalità di Ba‘lu: *b ‘l yttbn // mlkh l [nht l kht]*⁷⁹⁸ // *drkth*⁷⁹⁹ [xxxxx] (33-35 “Sieda Ba‘lu // sul [seggio della] sua regalità”, sul sedile, sullo scranno del suo dominio”).⁸⁰⁰ Le parole di Šapšu e quelle di Môtû non vanno lette nell’ottica di una abdicazione di quest’ultimo in favore di Ba‘lu:⁸⁰¹ come ha rilevato Smith,⁸⁰² il motivo dello scettro e del trono rimossi o rovesciati ricorre trasversalmente nel VOA in vari esempi di maledizioni di ritorsione contro eventuali danni inferti.⁸⁰³ Le parole di Šapšu costituiscono dunque un monito che dipinge una situazione ipotetica, e non sottolineano una realtà in atto: Môtû non rinuncia alla sua

⁷⁹³ Su questa divinità, che partecipa di tratti ctonî e solari, v. WATSON 1993: 52-3 e più recentemente QUICK 2018: 142-5.

⁷⁹⁴ Il termine *’alt* può indicare il “supporto” alla base di un trono oppure il “mobilio”, se si legge *tbtk* come “residenza”; v. UBC 1: 251-2; cfr. WYATT 2002²: 143, che rende «the pillars of your dwelling» e nota (n. 116) come il movimento «(‘pillars . . . throne . . . sceptre’) is from the general to the particular as aspects of royal power».

⁷⁹⁵ Sullo “scettro” (*ht*) come insegna del potere regale ad Ugarit v. LEWIS 2022b: 34-8. Associando questa menzione dello *ht* con quelle in KTU 1.23: 8-9, e leggendo qui il nome di Môtû nella divinità menzionata come *mt-w-šr* (per letture alternative cfr. WYATT 2002²: 326 n. 10 e *supra*, 92 n. 267). Lewis vede un ritratto regale di Môtû anche in questo frangente (34-5).

⁷⁹⁶ Sul parallelismo tra **mlk* e **tpk* cfr. *infra*, 282 n. 860. BALLENTINE 2015: 57 traduce *mtpk* in questo caso con «jurisdiction»; WYATT 2002²: 143 e LEWIS 2022b: 34 traducono più genericamente con «rule».

⁷⁹⁷ Cfr. il passaggio parallelo KTU 1.2 III 17b-18 in cui Šapšu ammonisce allo stesso modo ‘Athtaru; cfr. *supra*, 262.

⁷⁹⁸ Per i termini *nht* e *kht*, che ricorrono spesso in contesti concernenti la regalità (v. p.e. KTU 1.3 IV 3) v. rispettivamente DULAT³ 621-2.429; UBC 2: 291.

⁷⁹⁹ Sulla coppia **mlk* - **drkt* v. *supra*, 265 n. 788.

⁸⁰⁰ Con parole simili Kotharu-wa-Ḥasisu incoraggia Ba‘lu prima della sua lotta contro Yammu: *tqh mlk ‘lmk drkt dt drdrk* (KTU 1.2 IV 10, “Prendi la tua regalità eterna, il tuo dominio perpetuo”).

⁸⁰¹ *Contra* SCHMIDT 1966²: 74; BALLENTINE 2015: 57.

⁸⁰² V. UBC 1: 252.

⁸⁰³ V. p.e. CH IL 48-51; L 45-46; KAI 1.2; cfr. *b. Git.* 35a.

regalità,⁸⁰⁴ ed essa non è incompatibile con quella di Ba‘lu, ma esse convivono contemporaneamente; a riconferma di ciò, si può notare come nel momento in cui Šapšu prospetta la caduta di Môtu dalla sua regalità, Ba‘lu sia già salito a sua volta sul suo trono: *b’l l ks’i mlkh // [xxxxx] l kḥt drkth* (KTU 1.6 V 5-6 “Ba‘lu [si siede / è seduto] sul trono della sua regalità // [xxxxx] sullo scranno del suo dominio”).

3.1.3. ’ILU E BA‘LU

’Ilu e Ba‘lu sono le figure maschili più prominenti del *pantheon* ugaritico, ed entrambi sono presentati con prerogative regali tramite l’uso della rad. **mlk*. ’Ilu è accompagnato dall’epiteto *mlk* in tredici occasioni: in sei *mlk* è accostato direttamente al teonimo come apposizione (KTU 1.3 V 35-36; 1.4 I 4-5; IV 38.47; [117.3]); in sette *mlk* si trova in parallelismo con il nome del dio (KTU [1.1 III 23]; 1.2 III 5; 1.3 V 8; 1.4 IV 24; 1.5 VI 2; 1.6 I 36; 1.17 VI 49);⁸⁰⁵ KTU 1.14 I 41 menziona inoltre la sua regalità (*mlk*).⁸⁰⁶ Ba‘lu è invece presentato in due sole occasioni come *mlkn* (“nostro re”), nel primo caso nelle parole di ‘Anatu e nel secondo di ’Athiratu durante colloqui con ’Ilu: *mlkn ’al’iyn b’l tptn // w ’in d’lnh* (KTU 1.3 V 32-33; 1.4 IV 43-44: “Nostro re [è] il possente Ba‘lu, il nostro regnante, // e non v’è alcuno al di sopra di lui”). Tuttavia, viene menzionata in varie occasioni anche la “regalità” di Ba‘lu (*mlk*; KTU [1.1 IV 24]; 1.2 IV 10; 1.6 V 5; VI 35; 1.10 III 13) e in due casi è espressa con il verbo corrispondente (*mlk*): nell’esclamazione appena dopo la sua vittoria nella lotta contro Yammu (KTU 1.2 IV 32:

⁸⁰⁴ Cfr. UBC 1: 252: «There is nothing in the lines to suggest that Athtar does not remain king over his own realm, just as the same speech to Mot in 1.6 VI 23-29 does not indicate that Mot has lost kingship over his realm of the Underworld to Baal».

⁸⁰⁵ V. RAHMOUNI 2008: 40-2; 226-8; i casi tra parentesi quadre si riferiscono a forme ricostruite.

⁸⁰⁶ Recentemente, LEWIS 2022b ha ricostruito un’immagine regale di ’Ilu anche in KTU 1.23, nonostante non sia qui esplicitamente associato alla rad. **mlk*; cfr. *supra*, 266 n. 795.

*ym lmt*⁸⁰⁷ *b 'lm yml[k* “Yammu è davvero morto! Ba‘lu regna!”) e nell’autoproclamazione del dio rivolta a Môtu (1.4 VII 49b-50), già affrontata in precedenza.⁸⁰⁸

Come già sottolineava Werner H. Schmidt, in entrambi i casi si tratta di una regalità che si riferisce al *pantheon*, esercitata su altre divinità.⁸⁰⁹ Tuttavia, le modalità del suo esercizio differiscono in modo significativo: 'Ilu è il primo vertice e capo del *pantheon*, un dio anziano⁸¹⁰ assiso in trono che presiede il consiglio divino⁸¹¹ e distribuisce poteri agli altri dèi e – come nei casi di Yammu ed 'Athtaru (KTU 1.1 IV 13-20; 1.6 I 46) – può insignirli a loro volta di un titolo regale, oppure può ritirare da loro questa prerogativa – come con 'Athtaru o Môtu (KTU 1.2 III 17b-18; 1.6 VI 27b-29). Ba‘lu, divinità della tempesta e della fecondità agricola, è al contrario un «giovane guerriero che ottiene e difende i suoi poteri regali combattendo delle forze ostili»⁸¹² che competono per quei poteri.⁸¹³

Questa differente caratterizzazione delle due divinità combinata con l'uso della stessa terminologia con **mlk* ha suscitato confusioni e dibattiti nel corso dei decenni.⁸¹⁴ In una prima fase degli studi molto diffusa era l'ipotesi che immaginava una relazione tra 'Ilu e Ba‘lu caratterizzata da un forte contrasto. Dopo un processo di progressiva degradazione, 'Ilu sarebbe stato soppiantato nel suo ruolo di vertice del *pantheon* dal giovane Ba‘lu; mentre quest'ultimo eserciterebbe una regalità effettiva, spartendola e

⁸⁰⁷ Cfr. TUGENDHAFT 2018: 86 per una discussione sulle sfumature di questa espressione.

⁸⁰⁸ Cfr. *supra*, 223-8.

⁸⁰⁹ V. SCHMIDT 1966²: 66-8.

⁸¹⁰ V. LEWIS 2020: 76-81.142-55. Per l'epiteto di 'Ilu *'ab šnm* “padre degli anni” v. RAHMOUNI 2008: 18-21.

⁸¹¹ Cfr. *supra*, 43-7; 61-7.

⁸¹² METTINGER 2009: 142.

⁸¹³ Sugli epiteti *'al'iy qrdm* “il più potente dei guerrieri” e *'al'iy b'l* “potente Ba‘lu”, che esprimono la possanza e il valore guerriero di Ba‘lu v. RAHMOUNI 2008: 49-63; FASSBERG 2020: 95-7; cfr. WYATT 1992: 404-5; DDD² 18-20.

⁸¹⁴ Una delle ragioni per cui questa realtà appare contraddittoria è il fatto che si tenta di analizzare con un approccio *sistematico* un'evidenza che è frammentaria e parziale, per cui si dovrebbe parlare piuttosto, in relazione alle singole divinità, di “teologie individuali” (“Einzeltheologien”) che emergono dalle fonti; v. KATÓ 2011: 257.

contendendola con Yammu e Môtu, la regalità di 'Ilu sarebbe invece più nominale che reale, residuo di una fase più antica in cui 'Ilu esercitava a sua volta un potere reale e di cui si intravedono solamente gli estremi strascichi.⁸¹⁵

La monografia del già menzionato Schmidt ha significato un importante mutamento di paradigma negli studi sulla regalità divina a Ugarit. Analizzando le diverse caratterizzazioni di 'Ilu e Ba'lu nei testi, Schmidt le riconduce a due diverse tipologie di regalità, ovvero quella “statica” di 'Ilu assiso in trono nell'assemblea divina, e quella “dinamica” del guerriero Ba'lu che lotta per affermarsi e conquistare il suo *status*:

So wurden in Kanaan nach den bisher erschlossenen ugaritischen Texten zwei völlig verschiedene Königsgötter verehrt. Als Grundunterschied hebt sich heraus: El ist König, Baal wird König. Beide sind Könige über andere Götter, aber Els Königtum ist zeitlos-unveränderlich; Baal muß sich sein Königtum erwerben, durch einen Tempelbau sichern, gegen Feinde verteidigen, verliert es aber dennoch, um schließlich neu als König zu erstehen. Els Königtum ist statisch, Baals dynamisch.⁸¹⁶

⁸¹⁵ Secondo CASSUTO 1971 [1951], 'Ilu era stato spodestato da Ba'lu secondo il mitologema in cui il dio anziano viene depresso da quello più giovane (Anu-Kumarbi; Kronos-Zeus); inoltre, Cassuto aveva avanzato l'ipotesi (154-6) che KTU 1.1 V (una colonna estremamente frammentaria del poema), avrebbe rappresentato la detronizzazione di 'Ilu da parte di Yammu, Môtu e Ba'lu e la spartizione della regalità tra questi. L'idea di una regalità “nominale” di 'Ilu risale propriamente a POPE 1955: 25-32, che parte dall'osservazione di discrepanze nella caratterizzazione di 'Ilu nel *Ciclo di Ba'al*, il quale è presentato con un atteggiamento passivo e come una divinità accondiscendente, prona a cadere vittima delle macchinazioni e dei piani di altre divinità (per una sintesi dei brani in questione v. L'HEREUX 1979: 4-5), e tuttavia in grado di assegnare e confiscare il potere alle divinità più giovani; cfr. i simili argomenti di FLYNN 2014: 24-8. Per l'idea di una degradazione progressiva di 'Ilu Pope si è basato sullo studio di ROGGIA 1941. Una ricostruzione simile è anche quella di KAPELRUD 1952: 130-5: «[Ba'lu] was young and courageous. The leadership among the gods must naturally go to him as he possessed the qualities the old chief god Il seemed to lack. It was inevitable that he became the king of the gods while Il was receding more and more into the background. This is a chief point in the AB cycle, in the form in which it has been handed down» (133). Molto critico rispetto a questa posizione si è mostrato L'HEREUX 1979: 4-7.10-2.18-26, secondo cui 'Ilu rimane sempre l'autorità in carica, ma delega il potere alle divinità più giovani che fungono da “esecutivi”; cfr. DEL OLMO LETE 1981: 63-4; GIBSON 1984: 209; RAHMOUNI 2008: 227.

⁸¹⁶ SCHMIDT 1966²: 31; cfr. KRAUS 1989: 39.

In questo quadro 'Ilu non cessa di esercitare la sua regalità, pur recedendo sullo sfondo degli avvicendamenti divini e allontanandosi da un esercizio effettivo del suo potere regale in quanto *deus otiosus*.⁸¹⁷

Questo assunto di base che prevede la compresenza di due differenti tipologie di regalità è accettato dalla maggior parte degli interpreti, anche se con sfumature differenti.⁸¹⁸ Nel suo fondamentale studio dedicato al *Ciclo di Ba'al*, Smith descrive i due modelli di regalità come complementari, ma operanti su diversi piani: «El remains the executive over the universe and Baal is the sustainer of the cosmos»;⁸¹⁹ tuttavia, egli delinea la regalità di Ba'lu come limitata alla sua sfera di competenza di divinità guerriera e legata alle precipitazioni e alla fertilità terrena; essa è conquistata con e spesso dipendente dall'aiuto di altre figure divine, fragile e precaria, costantemente messa alla prova dai suoi avversari.⁸²⁰ Questo quadro generale è riconfermato tanto dalla rassegna appena conclusa, quanto dall'analisi di KTU 1.4 VII 49b-52 affrontata nel capitolo precedente.

3.2. EARLY KINGSHIP CORPUS

I tre passi individuati e inclusi da Flynn nell' "Early Kingship Corpus" sono i soli in tutto il Pentateuco che designano esplicitamente YHWH come re tramite l'utilizzo

⁸¹⁷ Cfr. CAZELLES 1969: 32: «Sa vieillesse [cioè di 'Ilu] est toute proche de la déliquescence, au sens le plus concret du mot. Sa situation a quelque chose de l'Anu mésopotamien, lointain, peu actif, mais devant lequel étaient déposés les insignes de la souveraineté».

⁸¹⁸ Cfr. LEWIS 2020: 80-1. Handy riconduce le differenze tra le regalità di 'Ilu e Ba'lu al loro differente posizionamento nella gerarchia panteica. 'Ilu si trova al vertice del *pantheon* e regna come *mlk* anche sul secondo livello del pantheon, che include i tre *mlkm* Ba'lu, Yammu e Môtu; v. HANDY 1994: 112-3.

⁸¹⁹ UBC 1: 96; similmente KATÓ 2011: 264: «El ist die schöpfende Gottheit, der allen Leben gegeben hat. Das neue Leben kommt von El, und kein anderer Gott kann außer ihm Leben schaffen. [...] Wohingegen Baal nur heilen sowie die schon existierende Weltordnung bewahren kann, jedoch nicht zu schöpferischen Taten fähig ist. Trotzdem wurde Baal in Ugarit immer populärer. Seine Anziehungskraft liegt in seiner Rolle als Wetter- bzw. Sturmgott begründet».

⁸²⁰ UBC 1: xxv-vi.95-7.296-7; cfr. FLYNN 2014: 22-8; NISSINEN 2020: 67 n. 32.

della radice *מִלְךְ,⁸²¹ e si trovano tutti in testi poetici: il Canto del mare (Es 15,1b-18*; v. 18); il secondo oracolo di Bil'am (Nm 23,18b-24; v. 21) e le Benedizioni di Mosè (Dt 33,2-29*; v. 5). Si tratta di un numero molto esiguo, che stride con la rilevanza che l'idea di regalità divina detiene nell'orizzonte religioso di Israele (§1) e manda un primo segnale sul particolare rilievo e sulla problematicità che questi testi assumono. Infatti, le varie ipotesi che profilano *tout court* una caratterizzazione regale di YHWH implicita nel Pentateuco o al contrario reticenze o persino tentativi di soppressione nell'esprimere questa connotazione di YHWH potrebbero dare ragione di questo scarto solo parzialmente, almeno non a fronte della centralità dell'idea nel resto della BE.⁸²²

In un recente articolo, J. Watts ha tentato di risolvere questo interrogativo facendo riferimento ad un particolare artificio retorico, l'entimema.⁸²³ Nella sua trattazione, Watts lo identifica come un espediente che tace consapevolmente un assunto implicitamente ed universalmente condiviso da un pubblico o un uditorio destinatario di un testo e sfrutta tale condivisione allo scopo di creare maggiore coesione nell'uditorio e rafforzare l'argomentazione. Nel caso del Pentateuco questo assunto taciuto sarebbe la

⁸²¹ Per una ricognizione numerico-statistica sulla frequenza della radice *מִלְךְ riferita a YHWH nei vari libri biblici v. METTINGER 2009: 169-70; cfr. ZENGER 1986: 176; BRETTLER 1989: 31-3; KREUZER 1995: 146-7. A queste tre occorrenze nel Pentateuco potrebbe essere aggiunta la designazione di Israele come מְמַלְכֵת כֹּהֲנֵי (‘‘regno di sacerdoti’’ Es 19,6); l'interpretazione del v. tuttavia è molto dibattuta, e in ogni caso non sembra potersi leggere un riferimento alla regalità di YHWH, quanto piuttosto una caratterizzazione del sacerdozio o dell'intero Israele; v. HOUTMAN 1996: 444-8; PROPP 2006: 157-60; ASSMANN 2023: 194-5; 238; 299 e soprattutto 212, dove discute del ruolo surrettiziamente regale del popolo nella teologia dell'alleanza sinaitica.

⁸²² Per una discussione su tali ipotesi e le motivazioni delle loro carenze, v. WATTS 2018: 1-4.

⁸²³ WATTS 2018: 4-6. Il termine ed il concetto risalgono sino alla *Retorica* di Aristotele, il quale definisce l'entimema come una forma di argomentazione dimostrativa (ἀπόδειξις) basata su un sillogismo retorico (*Rh.* 1.3.11) anche ellittico, ovvero le cui premesse sono totalmente o parzialmente sottintese (1.2.13); v. ZANATTA 2004: 26-45. Nonostante non venga specificato, l'utilizzo che Watts fa del concetto ha più in comune con quello che Aristotele (2.23.30) definisce entimema ‘‘dimostrativo’’ (δεικτικόν), ovvero volto a persuadere in positivo un uditorio, piuttosto che con quello ‘‘refutativo’’ (ἐλεγκτικόν). Nell'ambito del ‘‘Rhetorical Criticism’’ della BE, l'entimema è stato esplorato soprattutto in relazione al suo utilizzo in testi neotestamentari (v. WATSON e HAUSER 1994: 115), ma non sono mancate indagini, seppure più sporadiche, sulla BE: v. p.e. DUKE 2002.

caratterizzazione di YHWH come re, che è implicata dalle meccaniche della teologia dell'alleanza sinaitica e dall'ideologia politica che soggiace ad essa: Israele deve la sua alleanza esclusivamente a YHWH poiché YHWH è intervenuto in difesa e a favore di Israele plurime volte nel corso della sua storia e si è legato a lui tramite un'alleanza (ברית); ma l'intervento militare difensivo e l'instaurazione dell'alleanza sono prerogative di un re nei confronti di un vassallo: dunque, il re di Israele non può che essere YHWH.⁸²⁴ Secondo Watts, le tre menzioni della regalità di YHWH nel Pentateuco costituiscono delle "eccezioni poetiche" a questa regola, ovvero dei casi in controtendenza rispetto al resto delle narrazioni in prosa: l'esplicitazione dell'assunto che rimane altrimenti implicito ha lo scopo di rinforzarlo e sottolinearlo, sollecitando un maggiore coinvolgimento da parte dell'uditorio durante l'uso dei componimenti in contesti liturgici.⁸²⁵

3.2.1. POSIZIONAMENTO E DATAZIONE

L'analisi di Watts richiama l'attenzione su una questione significativa: per comprendere meglio l'importanza di queste menzioni della regalità di YHWH è necessario soffermarsi sulla relazione dei testi in cui compaiono con i rispettivi contesti letterari e narrativi. È vero, infatti, che essi condividono la forma poetica; tuttavia, essi non ci sono pervenuti come dei componimenti isolati allo stato presente del testo biblico, ma sono incastonati all'interno di narrazioni in prosa.

⁸²⁴ V. WATTS 2018: 6-9. Implicata in questa struttura argomentativa è l'influenza delle prassi politiche e della trattatistica neo-assire sulla composizione del Pentateuco (e in specie del *Deuteronomio*), ampiamente approfondita e dibattuta. Come afferma Watts: «Though debates continue about exactly how the Pentateuch uses treaty forms, it is quite clear that its authors not only knew of them, they also expected their audiences to recognize the political rhetoric and implications of treaty/covenant language. It is therefore not a stretch to think that [...] Hittite and, especially, Neo-Assyrian suzerainty treaties shapes the implicit premises underlying the Pentateuch's rhetoric» (7). Per un'ottima panoramica su questo punto v. CROUCH 2014: 47-92; cfr. le rassegne di lett. recente in MORROW 2021; CAMPI 2022: 58-9 n. 21.

⁸²⁵ V. WATTS 2018: 9-11; cfr. WATTS 1992: 14-7; 2005: 288-309.

Il Canto del mare (Es 15,1b-18) è intonato da Mosè appena dopo l'attraversamento del mar Rosso e prima della ripartenza verso il deserto di Sur (Es 15,22), e rappresenta una sorta di appendice innodica e di *climax* conclusivo delle narrazioni dell'esodo dall'Egitto, che segna al contempo la transizione verso le successive peregrinazioni nel deserto;⁸²⁶ il secondo poema di Bil'am (Nm 23,18b-24) è iscritto nella lunga pericope dedicata al re di Moab Balaq ed al suo incontro con gli Israeliti (Nm 22-24), già individuata dall'esegesi rabbinica come una sezione autonoma accorpata al resto solamente in epoca più tarda;⁸²⁷ le Benedizioni di Mosè alle tribù (Dt 33,2-29) hanno un sapore testamentario: concludono idealmente il Pentateuco e rappresentano l'ultimo discorso pronunciato prima della morte di Mosè, appena prima dell'ingresso nella terra promessa.⁸²⁸ Esse sono introdotte da una formula secondaria e tarda (וְזָאת הַבְּרָכָה, «Questa è la benedizione», Dt 33,1) che insieme con altre quattro precedenti sparse per il *Deuteronomio* (1,1; 4,44; 6,1; 28,69) stabilisce la forma e la suddivisione formale definitiva del testo.⁸²⁹ Tutti questi tre brani hanno dunque trovato posto nella stratificazione redazionale del testo biblico nel corso del tempo come inserzioni in posizioni per così dire "strategiche" della narrazione in prosa.⁸³⁰

Alla questione del posizionamento dei brani si aggiunge quella della loro datazione.⁸³¹ Es 15,1b-18 è considerato da molti interpreti uno tra i testi più antichi

⁸²⁶ Cfr. HOUTMAN 1996: 245; RUSSELL 2007: 47-52; UTZSCHNEIDER e OSWALD 2015: 334. Sui rapporti tra il Canto del mare e le narrazioni in prosa che lo circondano v. WATTS 1992: 41-62.

⁸²⁷ V. MILGROM 2003: 185; cfr. LEVINE 2000: 137-41; NGUYEN 2017: 226-7.

⁸²⁸ V. BEYERLE 1997: 285-94; cfr. CHRISTENSEN 2002: 836.

⁸²⁹ V. OLSON 1994: 14-7; cfr. WOODS 2011: 38-40; 319.

⁸³⁰ Cfr. WATTS 1992: 11-14.

⁸³¹ Tutti i tre testi appartengono ad un *corpus* individuato da un ampio settore di accademia, soprattutto statunitense (p.e. W.F. Albright, F.M. Cross, D.N. Freedman, D.A. Robertson), sulla base di criteri linguistici e formali e denominato *Ancient Yahwistic Poetry* oppure *Early Hebrew Poetry*, *Early Israelite Poetry* (si tratta tuttavia di semplici variazioni, che non implicano di per sé differenti prese di posizione sulla definizione di tale *corpus* testuale); per un breve sguardo sulla bibliografia più rilevante v. LEWIS 2020: 822 n. 68. Non sono mancate opinioni discordanti e critiche nei confronti di questo particolare posizionamento, soprattutto in relazione alla possibilità di datazione dei testi biblici sulla base di elementi linguistici. Per una discussione su questo punto, con bibliografia, v. FLYNN 2014: 16-9; LEWIS 2020: 715 n. 27. Per una estesa trattazione della poesia israelitica arcaica nei suoi vari aspetti e problematiche, v.

dell'intera BE.⁸³² Lo stesso si può dire dei quattro oracoli di Bil'am (Nm 23,7b-10.18b-24; 24,3b-9.15b-19);⁸³³ in questo caso, inoltre, la parallela evidenza extra-biblica per il personaggio di Bil'am proveniente dall'iscrizione di Deir 'Alla (KAI 312, secc. IX-VIII a.e.v.) rappresenta un buon supporto per una datazione alta del testo.⁸³⁴ Dt 33,2-29 è invece un brano più composito: si presenta come un assemblaggio di benedizioni indirizzate alle singole tribù (vv. 6-25; cfr. Gen 49,2-27) provenienti da fonti originariamente autonome, ma riunite sotto il nome di Yeshurun (cioè Israele) nella cornice (vv. 5.26);⁸³⁵ secondo una diffusa ipotesi le due sezioni della cornice (rispettivamente vv. 2-5.26-29) costituivano in origine due stanze di un unico antico

SMITH 2014: 211-66. Nel *corpus* sono inclusi, oltre appunto al Canto del mare (Es 15,1b-18), i quattro cosiddetti "oracoli" di Bil'am (Nm 23,7b-10.18b-24; 24,3b-9.15b-19) e le Benedizioni di Mosè (Dt 33,2-29) anche le Benedizioni di Giacobbe (Gen 49,2-27); il Cantico di Mosè (Dt 32,1-43); il Cantico di Deborah (Gdc 5,2-31); il Cantico di Anna (1 Sam 2,1-10); il lamento di Davide su Saul e Gionata (2Sam 1,19-27); il Sal 29 e parte dei Salmi 68; 89; 93; spesso è inserito in questo novero anche il cantico in Ab 3, sebbene la sua arcaicità sia più problematica; v. MARKL 2004: 99-108; LEWIS 2020: 359-61.

⁸³² La sua datazione tuttavia - inscindibile dai molti spinosi problemi posti dallo studio delle forme ortografiche e linguistiche, degli stilemi poetici, della prosodia, della critica testuale e dei paralleli letterari - rimane molto controversa. Una annosa tradizione legata soprattutto all'accademia statunitense ha attribuito non di rado al brano una datazione molto alta (v. p.e. i molto citati CROSS e FREEDMAN 1955; ROBERTSON 1972: 155; CROSS e FREEDMAN 1997²: 31-45); non sono mancate però, soprattutto in ambiente europeo, ipotesi di datazione che spaziano dal periodo del regno unito fino all'epoca postesilica. Per varie rassegne della folta letteratura in merito, corredate da relativa bibliografia, v. PROPP 1999: 507-8; 2006: 723-4; HOUTMAN 1996: 241-3 e più recentemente UTZSCHNEIDER e OSWALD 2015: 328-30; LEWIS 2020: 822 n. 69. Nella sua estesa monografia sul tema RUSSELL 2007: 19-44; 59-73 argomenta in favore sia dell'antichità del poema - datandolo intorno alla metà del XII sec. - sia della sua unità, in contrasto con una precedente ipotesi redazionale di DOZEMAN 1996: 156-7 il quale aveva invece individuato due successivi strati redazionali: un nucleo originario di epoca pre-esilica (Es 15,1b-12.18) e un'inserzione deuteronomistica (vv. 13-17). Ancora di recente FLYNN 2014: 16-7; 47-53 è tornato a sostenere una datazione molto alta del brano anche sulla base del ritratto della regalità divina che vi si scorge. Per un'altra prospettiva, più accomodante con riguardo alla storia della ricezione e della redazione del testo già in tempi antichi, v. FLEMING 2021: 211-8, il quale conclude che Es 15,1b-18 ha origine come un componimento indipendente risalente a prima dell'VIII sec., ma che «the similarities to later Jerusalem poetry point to transmission in the capital of Judah in the last phase of the kingdom [...] where it may indeed [...] have been regarded as the prototypical Psalm» (217-8); cfr. ASSMANN 2023: 63-4.

⁸³³ V. p.e. ALBRIGHT 1944, che lo colloca nei secc. XII-X; FREEDMAN 1987: 315; cfr. LEWIS 2020: 107.731 n. 35.

⁸³⁴ V. FLYNN 2014: 62-3. Sull'iscrizione v. LEVINE 2000: 241-63; COS 2.27; FALES e GRASSI 2016: 151-8 (con ampia bibl.); ROBKER 2019: 271-305.

⁸³⁵ V. BEYERLE 1997: 101-2; FLEMING 2021: 115-6.

componimento poetico incentrato sullo splendore teofanico di YHWH proveniente dal sud ed il suo intervento in favore di Israele (cfr. Gdc 5,4-5; Ab 3,3-7).⁸³⁶

3.2.2. AFFINITÀ E DIFFERENZE

Due brani biblici che menzionano la regalità di YHWH hanno attirato una particolare attenzione a causa delle affinità che presentano con il quadro ugaritico: Es 15,1b-18 e Sal 29. Sotto il profilo dello sviluppo narrativo Es 15,1b-18 presenta straordinarie analogie con il *Ciclo di Ba'al* (in specie la sezione inclusa in KTU 1.1-4), tessute intorno ai motivi condivisi di conflitto, regalità ed edificazione della dimora regale.⁸³⁷ Alla stregua di Ba'lu (KTU 1.3 III 14; VI 25; 1.4 VII 39), YHWH è qui esplicitamente riconosciuto come un guerriero (Es 15,3.6) che sconfigge il suo nemico, l'Egitto – per quanto in questo caso non divino come era per Ba'lu il rivale Yammu (KTU 1.1-2)⁸³⁸ - e installa se stesso ed il suo popolo nel מקדש da lui stesso fondato (Es 15,17; cfr. KTU 1.3-4) sul monte della sua eredità (בְּהַר נַחֲלָתִי, vv. 13-17; cfr. KTU 1.3 III 30, in cui Ba'lu dice che rivelerà il suo messaggio ai messi *bqdš bgr nhlty* «sulla sacra montagna della mia eredità», cioè nella sua sede, il monte Şafon),⁸³⁹ dove viene acclamato e la sua regalità eterna viene proclamata (v. 18; cfr. KTU 1.2 IV 32).

⁸³⁶ V. SEELIGMANN 1964; CHRISTENSEN 1984; 2002: 831-8; 856-61; cfr. BEYERLE 1997: 63-82. CROSS e FREEDMAN 1997²: 65 stabiliscono al X sec. il *terminus ad quem* della composizione scritta del poema. Dalla prima stanza (Dt 33,1-5) vanno espunti i vv. 1 e 4 come interpolazioni posteriori. Del v. 1 si è detto poco sopra; per il v. 4 v. *infra*, 279 n. 848. CROSS e FREEDMAN 1997²: 75 n. 20 separano il v. 21b dal contesto della benedizione di Gad in cui attualmente si trova, e lo collegano v. 5, inserendolo in coda alla prima stanza della cornice. Complessivamente, dunque, il componimento assumerebbe questa forma: Dt 33,2-3.5.21b.26-29; cfr. JEREMIAS 1987: 82-3; BEYERLE 1997: 230-2.

⁸³⁷ Cfr. DAY 1985: 97-101; RUSSELL 2007: 39-42.

⁸³⁸ Cfr. DAY 1985: 98: «there is no divine conflict with the waters, nor do the waters symbolize a foreign nation or nations; rather, Yahweh's victory at Yam Suph is over Pharaoh and his armies».

⁸³⁹ V.UBC 2: 234-8; cfr. SCHMIDT 1966²: 12-4; 68-70. Sul tema del re come “temple-bilder” nel VOA v. KEEL 1997: 269-280; BRETTLER 1989: 116-8.

Similmente, nella teofania del Sal 29 YHWH viene descritto come un guerriero e ne vengono esaltate la potenza e le prodezze, questa volta con tratti più esplicitamente connessi con un ruolo atmosferico e con la tempesta (Sal 29,3-9),⁸⁴⁰ per celebrare infine la sua regalità celeste: יהוה למבול ישב וישב יהוה מלך לעולם «YHWH (ri)siede sull’oceano celeste,⁸⁴¹ YHWH siede re per sempre» (v. 10; cfr. KTU 1.4 VII 42; KTU 1.101.1-3) a cui segue la benedizione nei confronti del popolo (v. 11).⁸⁴² Entrambi questi testi presentano il medesimo retroterra storico-religioso: le descrizioni di YHWH mediano dalla figura di Ba’lu l’immagine del dio della tempesta che tramite le sue qualità guerriere sconfigge i suoi nemici e conquista una posizione regale.⁸⁴³

Tuttavia, vi sono anche numerosi elementi che delineano uno scarto nella concettualizzazione e nella rappresentazione della regalità divina di YHWH rispetto al quadro ugaritico e siro-palestinese. L’analisi seguente sarà dedicata a tali elementi, e sarà articolata in tre punti salienti: la definizione delle caratteristiche della divinità YHWH, della sua sfera di azione e di pertinenza (§3.2.2.1); i diversi contesti situazionali in cui

⁸⁴⁰ Cfr. KLINGBEIL 1999: 84-99.

⁸⁴¹ Sulla resa del termine מבול in questo contesto v. TDOT 8: 64.

⁸⁴² La prossimità tra l’immaginario espresso in questo salmo e quello del dio della tempesta in ambito siro-palestinese è tanto esplicito che già durante un intervento ad un congresso nel 1935 (successivamente pubblicato come GINSBERG 1938: 472-6) Ginsberg sostenne l’ipotesi che si trattasse un adattamento israelita di un inno a Ba’al composto originariamente in ambiente fenicio; da quel momento le trattazioni dedicate al Salmo ed i paralleli tracciati specialmente con la letteratura ugaritica (cfr. p.e. KTU 1.4 VII 14-52) si sono costantemente moltiplicati. Per una ricapitolazione delle ipotesi e della letteratura fino al 1990, v. WALTON 1990: 165-6. Tra gli interventi più significativi posteriori a questa data v. p.e. BARRÉ 1991: 25-32; PARDEE 2005; ZENGER 2005: 407-15 e più recentemente LAATO 2018: 139-50. In una recente monografia, AMZALLAG 2021 ha esposto un’ipotesi eccentrica rispetto alla base del consenso, secondo la quale il Sal 29 rappresenta una teofania “vulcanica” di YHWH e ne esprime una dimensione “metallurgica”, e associa la composizione del salmo ad un membro del clan dei Qeniti, esponenti di uno yahwismo non israelitico; cfr. DUNN 2014 per una recente rivisitazione della “Midianite-Kenite Hypothesis” secondo cui il monte Sinai/Horeb era un vulcano; cfr. FLEMING 2021: 8-17.

⁸⁴³ Cfr. JEREMIAS 1987: 29-45; FLYNN 2014: 56-8; 66-71. SCHMIDT 1966²: 55-58 intravede nella menzione dei בני אלים che rendono omaggio a YHWH (Sal 29,1-2) un riflesso dell’immagine di ’Ilu in trono nell’assemblea divina dei bn ’ilm, argomentando dunque per il salmo un mescolamento delle tradizioni di ’Ilu/El e Ba’lu/Ba’al nella figura di YHWH. Gli attributi di dio della tempesta e quelli di dio guerriero erano intimamente correlati nella mentalità di Ugarit, dell’Israele antico e di tutto il VOA; v. KLINGBEIL 1999; GREEN 2003; cfr. WIGGINS 2000.

compaiono le formule che attribuiscono regalità a YHWH e le loro implicazioni (§3.2.2.2); il profilo formale di queste formule (§3.2.2.3).

3.2.2.1. CARATTERIZZAZIONE DI YHWH

In primo luogo, è utile considerare la caratterizzazione della divinità: le considerazioni esposte all'inizio del paragrafo precedente (§3.2.2) lasciano pochi dubbi sul fatto che tanto Es 15 quanto il Sal 29 ritraggano YHWH come un dio della tempesta molto simile a Ba'lu/Ba'al, sia per la sua sfera d'azione intesa in senso stretto (entrambi sono dèi combattenti, la loro voce potente tuona e fa tremare la terra) sia per il suo ruolo narrativo (perlomeno in Es 15,1b-18, in cui YHWH stabilisce la sua dimora dopo il trionfo sui nemici, come accadeva nel *Ciclo di Ba'al*).

L'episodio teofanico in Dt 33,2-3 presenta invece YHWH con caratteristiche differenti rispetto a quelle tradizionalmente associate al dio della tempesta:⁸⁴⁴

YHWH è giunto dal Sinai,	[וַיֵּאמֶר] יְהוָה מְסִינֵי בָּא 2aα
è sorto per loro dal Seir;	וַיִּזְרַח מִשְׁעִיר לְמוֹ 2aβ
si è levato nella luce dal monte Paran,	הוֹפִיעַ מֵהַר פָּאֲרָן 2aγ
è arrivato tra miriadi di consacrati (קִדְשִׁים);	וְאָתָּה מֵרֶבֶבֶת קִדְשׁ 2bα
dalla sua destra vola il fuoco per loro.	מִיְמִינוֹ אֲשַׁדֶּת לְמוֹ: 2bβ
Certo, favorito tra i popoli,	אֵף חֵבֵב עַמִּים 3a
tutti i suoi קִדְשִׁים sono nelle tue mani	כָּל-קִדְשָׁיו בְּיָדְךָ 3bα
e siedono ai tuoi piedi,	וְהֵם תָּבוּ לְרַגְלֶךָ 3bβ
ricevono la tua parola.	יֵשָׂא מִדְּבָרְתֶיךָ: 3bγ

⁸⁴⁴ Per la suddivisione del testo e la versificazione si è fatto riferimento a quelle proposte in CROSS e FREEDMAN 1997²: 66.

Una delle dimensioni primarie ad emergere è quella solare,⁸⁴⁵ come si deduce dal campo semantico delle voci verbali impiegate nella descrizione dell'avanzata di YHWH dal sud (evocato nella triade Sinai/Seir/Paran)⁸⁴⁶ in Dt 33, 2aβ: זָרַח, “è sorto, ha albeggiato” e 33,2aγ: הוֹפִיעַ, “si è levato nella luce”;⁸⁴⁷ essa è però sfumata qui con un'altra

⁸⁴⁵ V. l'ampia trattazione sul tema in TAYLOR 1993: 233-44, anticipato nel riconoscimento di elementi solari nel brano da SMITH 1988: 176-7; 1990b: 31; cfr. NIEHR 1990: 152. CROSS 1997²: 101; 156-8 legge invece il passo come rappresentazione di una «storm theophany» in stretta dipendenza dal modello siro-palestinese fornito da Ba'al; la presenza di tratti caratteristici del dio della tempesta nel brano è innegabile, soprattutto in Dt 33,26-29 (v. GREEN 2003: 266-9; cfr. Is 29,6; SMITH 1990a: 21). Tratti atmosferici e solari non sono reciprocamente esclusivi, nemmeno nella caratterizzazione di una stessa divinità: essi convivono nel culto gerosolimitano, in cui molti elementi di simbolismo solare sono penetrati tramite l'influenza assira nella prima metà del I mill., prima della reazione profetica e di quella giosianica prima e deuteronomistica poi (v. p.e. Dt 4,9; 2Re 23,11-12; Ger 8,2; Ez 8,16); cfr. DION 1991: 63-5. Ciò è particolarmente evidente grazie ad alcuni elementi di cultura materiale, in primo luogo l'ampia diffusione nella Gerusalemme pre-esilica dei cosiddetti “sigilli *lmlk*” recanti raffigurazioni del disco solare con le terminazioni alari rivolte verso l'alto (secondo la foggia assira), che attesta non solo la tendenza all'astralizzazione del dio nazionale sul modello di Aššur, ma anche quella di associare la monarchia a qualità solari; v. ALBERTZ e SCHMITT 2012: 372-4; un sigillo ritrovato in una tomba a Gerusalemme e datato al VII sec. a.e.v. rappresenta una divinità solare affiancata da altre due divinità (probabilmente Šedeq e Mišor; v. KEEL 2007: 278 e cfr. *infra*, 281). Tuttavia, elementi solari nella rappresentazione del divino erano presenti anche in epoca precedente in ambito siro-palestinese, così come la loro ibridazione con qualità atmosferiche: v. SMITH 1990a: 115-24; KEEL 1994: 83-8; LIWAK 2013: 185-95. La lettura in chiave solare di Dt 33,2-3 dunque non può che trovare conforto in questo quadro; cfr. TAYLOR 1993: 237-8.

⁸⁴⁶ Sul tema della “marcia da sud” di YHWH in Dt 33 ed i suoi possibili rapporti con le origini storico-geografiche del nome e del culto del dio v. recentemente FLEMING 2021: 135-44; cfr. TIGAY 1996: 319-20; ASSMANN 2023: 341 n. 34.

⁸⁴⁷ Grammaticalmente si tratta di due forme di perf. III m.s., rispettivamente una forma *qal* di זָרַח ed una hif. da הוֹפִיעַ. Mentre il significato della prima risulta assodato (cfr. tuttavia le osservazioni di WIGGINS 1996: 99-100), la seconda presenta qualche difficoltà. Sullo sfondo si intravede certamente un'immagine di luce (cfr. Gb 3,4; 10,3.22; 37,15), ma in virtù del contesto immediato, ricco di verbi di moto (אָתָה, זָרַח, בּוֹא) sembra essere implicata anche l'idea di comparsa, avanzata o venuta; cfr. DCH 4: 252; HALOT 424 che traducono “to shine forth” sottolineando il parallelo con זָרַח (cfr. Is 60,1, dove indica il sollevamento del כְּבוֹד di YHWH su Gerusalemme) e TIGAY 1996: 320 che propone “beamed”. Il medesimo verbo è impiegato altrove in occasione di richieste da parte di Israele di un intervento salvifico di YHWH tanto nelle difficoltà militari (Sal 80,2) quanto nei drammi sociali e giuridici (Sal 50,2; 94,1; cfr. ROSS 2016: 91 n. 3; 99). MILLER 2006²: 76-8 ha notato l'utilizzo di verbi corradicali di הוֹפִיעַ (*יִפְעַ) in alcuni nomi teofori legati a Ba'al-Hadad nell'onomastica di Ugarit, in quella amorrea di Mari e in testi letterari ugaritici in contesti di tenzoni o scontri tra divinità. In particolare, egli menziona un brano del *Ciclo di Ba'al* che riporta la risposta della dea 'Anatu ai messaggeri inviati da Ba'lu: *mn. 'ib.yp '[.]lb 'l* “quale nemico *si erge* contro Ba'lu?” (KTU 1.3 III 37; cfr. anche la ripresa in 1.3 IV 5; cfr. GREEN 2003: 268 n. 200). Nonostante le obiezioni mosse da TAYLOR 1993: 236 n. 3, sembra molto probabile sia che la rad. sia legata

caratterizzazione, quella bellica, ancora una volta. Se infatti alla difficile *crux* אשדת del v. 2bβ si legge דת̄ come una voce verbale (perf. qal III s.f. difettiva)⁸⁴⁸ da un'iniziale *דאי,⁸⁴⁹ מימינו אשדת̄ si dovrebbe rendere con “dalla sua destra vola (il) fuoco” (cfr. Es 15,7; Sal 29,7), fuoco che in questo contesto rappresenta con buona probabilità lo strumento di battaglia del dio.⁸⁵⁰ Se poi si interpretano le מרבבת קדש̄ (v. 2ba) come le “miriadi di consacrati” delle schiere o delle armate celesti,⁸⁵¹ allora questo immaginario

etimologicamente all'ebraico הופיע (v. UBC 2: 243-4), sia che essa implica qualche forma di movimento ascensionale, anche in senso figurativo, e a volte non privo di una connotazione di conflittualità o ostilità. Meno chiaro è invece se – come Miller vorrebbe – essa possa essere effettivamente associata ad un contesto bellico vero e proprio; cfr. CLUC 364; DULAT³ 958.

⁸⁴⁸ Abbandonando perciò il *qere*, che invece legge due sostantivi in costrutto genitivale: “il fuoco della legge” (cfr. Vul. *igneae lex*; Aq. πῦρ δόγμα; Sym. πυρινὸς νόμος; TgOnq אִישְׁתָּא אֹרִיחָא. La LXX ha invece ἄγγελοι; cfr. SCRIBA 1995: 30 e n. 84; TOV 2001²: 253), più coerente in un contesto deuteronomico o post-deuteronomico; cfr. anche תורה nel v. 4, interpolazione tarda; v. BEYERLE 1997: 16-7; 31-5; FLYNN 2014: 58-60 e n. 73.

⁸⁴⁹ Così STEINER 1996: 693-8, seguito da LEWIS 2013: 794-6 e FLYNN 2014: 58-9 e n. 73; cfr. anche STEINER e LEIMAN 2009. L'espressione, notoriamente molto difficile, ha generato un lungo dibattito; per una panoramica v. recentemente WEARNE 2014: 8-9. Tra le molte e varie proposte, particolarmente interessante per la presente trattazione è quella di RENDSBURG 1980, che vede un parallelo tra questo termine e l'ugaritico *išdym* in KTU 1.45.9, un breve testo di argomento mitologico - purtroppo molto frammentario – che coinvolge la dea solare Šapšu e presenta un immaginario molto simile a Dt 33,2-3; Rendsburg si astiene però dall'attribuire un significato univoco ai termini, a causa del contesto vago e frammentario di KTU 1.45; è bene dire che varie altre ipotesi interpretative, indipendenti da Dt 33,2-3, sono state sollevate; v. CLEMENS 2001: 100-3. Ugualmente intrigante, seppure più fantasiosa, sembra anche la proposta di BALL 1896: 118-20, il quale invece spiega il termine tramite la rad. siriana *šd, “versare, scorrere”, usata spesso in correlazione ad immagini di luce (cfr. Ab 3,4). Come una delle interpretazioni percorribili egli propone l'idea di emanazioni radianti, forse anche disposte in circolo. In questi casi di nuovo ci si troverebbe di fronte, dunque, a una forte connotazione in senso solare del passo; cfr. JEREMIAS 1987: 83 n. 7.

⁸⁵⁰ Come sottolinea LEWIS 2020: 346-7, «divine fire plays a key role in mythological battles in ancient Near Eastern and classical traditions. [...] Storm theophanies and combat myths blurred lines of distinction in their use of fiery images to depict the divine»; cfr. Sal 97,3; Am 7,9; FLYNN 2014: 58-9. Sul ruolo del fuoco nella rappresentazione del divino nella BE più in generale v. HEINTZ 2015: 141-53; LEWIS 2020: 344-58.

⁸⁵¹ Così CROSS 1997²: 101; cfr. BEYERLE 1997: 77-80; LEWIS 2020: 783 n. 214; *contra* TIGAY 1996: 320 che con il supporto della LXX (σὺν μυστήσιν Καδης) legge il toponimo Ribebboth Kodesh (cfr. BEYERLE 1997: 15-6; CHRISTENSEN 2002: 836). La designazione di קדשים̄ è una variante meno diffusa rispetto ad altre per designare le entità divine come collettività, ma si trova comunque attestata altrove in tutto il VOA; v. DDD² 718-20. Tuttavia, esso sembra un termine neutro per designare la categoria divina, e non possiede una esplicita connotazione guerriera; tutt'al più l'espressione affine *bn qdš* attestata nei testi di Ugarit potrebbe essere legata alla dea *qdš* (ovvero 'Athiratu, paredra di 'Ilu), o allo stesso 'Ilu, definito nella *Epoepa di Kirta* «il benevolo e *qdš*» (*šph ltpn wqdš*, KTU 1.16 I 21-22); v. DDD² 415; cfr. UBC 1: 294-5;

diventa ancora più esplicito. La combinazione di titolo regale e caratteristiche guerriere non deve automaticamente far pensare a Ba‘lu/Ba‘al: come si è visto (§3.1.3) anche ‘Ilu in ambiente ugaritico è un dio regale (*mlk*), e con ogni probabilità possedeva in una fase più antica di quella riflessa nel *Ciclo di Ba‘al* le caratteristiche del guerriero.⁸⁵² Anche El, come YHWH, sorge/splende (*zrh*, l. 2) nel cielo nel testo della cosiddetta “teofania di Kuntillet ‘Ağrud” (KA 4.2).⁸⁵³ Inoltre, il fuoco compare come una caratteristica prossima a ‘Ilu anche nei testi ugaritici, ad esempio nel discorso autocelebrativo della dea ‘Anatu, che sembra rappresentare Fuoco e Fiamma come ipostasi del dio: *mḥšt klbt ‘ilm išt // klt bt ‘il ddb* «ho colpito la cagna di ‘Ilu, [il] Fuoco / ho distrutto la figlia di ‘Ilu, [la] Fiamma» (KTU 1.3 III 45-46).⁸⁵⁴

SMITH 2001: 93-4; MILLER 2006²: 16-17. Cfr. DE MOOR 2011: 207-8, secondo il quale in Israele i קדשים erano originariamente divinità minori con funzioni consultive gradualmente passate in secondo piano.

⁸⁵² V. MILLER 2000b; 2006²: 48-58; VAUGHN 1993; GREEN 2003: 246-57, il quale conclude che «the profile of Yahweh/El in the fourteenth/thirteenth centuries B.C.E. from both non-Hebrew and Hebrew sources is of a pastoralist Warrior-god» (256); FLYNN 2014: 25-7; LEWIS 2020: 111-3, che riconduce le caratteristiche guerriere di El alla sua funzione di protettore benevolo. Cfr. tuttavia le cautele di UBC 2: 688-9.

⁸⁵³ Iscrizione parietale su intonaco, fine IX-VIII sec. a.e.v. (fr. 4.2 secondo la numerazione di AHITUV - ESHEL - MESHEL 2012: 110-4). Per una storia delle prime pubblicazioni dell’iscrizione v. ZEVIT 2001: 372 nn. 42-3; LEWIS 2022a: 369-71. Nel testo ritornano peraltro anche i motivi del fuoco (*b[’š]*, l. 2), quello della benedizione (*lbrk*, l. 5; cfr. Sal 68,20), lo sfondo bellico (*mlḥ[mh]*, ll. 5.6) e il titolo divino di *q[š!]*dš** (l.4, per questa forma con *šin* epentetica v. LEWIS 2020: 869 n. 37; 2022a: 374-5); tuttavia, i termini non sono del tutto chiari a causa di varie difficoltà di lettura, e le divergenze interpretative abbondano; v. MASTIN 2009: 110; NA’AMAN 2011: 309-10; SMOAK e SCHNIEDEWIND 2019: 7. Per le congetture e la numerazione delle linee si è fatto qui riferimento al testo come riportato in LEWIS 2022a: 404. Questi definisce l’episodio descritto come una «militaristic wilderness theophany» (368; cfr. 2020: 583-4) e lo associa ai brani biblici che descrivono la marcia di YHWH dal sud (Gdc 5,4; Sal 68,8-9) e alle teofanie meteoriche del dio della tempesta (Sal 97,5; Mich 1,4; Ab 3,6); cfr. FLEMING 2021: 151-3. In ogni caso, la prossimità dei motivi presenti nell’iscrizione e in Dt 33,2-3.5 è un ulteriore elemento che depone a favore dell’origine antica di quest’ultimo; cfr. LEWIS 2013: 791. Rimangono dubbie anche le letture di *’l* (ll. 2.6) e *b’l* (l. 5); se si presta fede alla ricostruzione di AHITUV – ESHEL - MESHEL 2012: 114.132-3 del nome ...y]hw[h... alla l. 2 (seguita anche da LEWIS 2020: 585-7; 2022a: 399-401), essi possono essere letti come due epiteti di YHWH. Tuttavia, non solo queste due segni *hw* provengono da un secondo piccolo frammento separato, e il loro contesto perciò è gravemente compromesso, ma ci sono inoltre buone ragioni per supporre che *’l* e *b’l* rappresentino i teonimi El e Ba‘al: non hanno articolo prefisso, gli stessi nomi sono ampiamente attestati in iscrizioni coeve di ambiente siro-palestinese (v. SCHMIDT 2016: 91-2) e l’epiteto *qdš* può senz’altro riferirsi, oltre che a YHWH, anche ad El (cfr. *supra*, 279-80 n. 851).

⁸⁵⁴ V. MILLER 2000a: 20; WYATT 2002²: 80 nn. 52-3; UBC 2: 261-5.

Una terza importante dimensione è quella della giustizia, completamente assente da Es 15; Dt 33,21b⁸⁵⁵ recita:

וַיָּתֵן יְהוָה עֵשֶׂה וּמִשְׁפָּטָיו

Venne alla testa del popolo, esegui la giustizia di YHWH e i suoi decreti riguardo ad esso [Israele]

La menzione della “giustizia” è significativa in questo frangente, considerata l’esistenza della divinità Šedeq in ambito siro-palestinese e la sua prossimità alla divinità solare.⁸⁵⁶ In aggiunta, questa connotazione è affine alla descrizione del comportamento di YHWH tracciata da Bil’am in Nm 23,21a:

לֹא־הָבִיט אֵן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עֲמַל בְּיִשְׂרָאֵל

Non ha scorto iniquità in Giacobbe, non ha visto torto in Israele.

Lo scopo immediato dell’emistichio è quello di giustificare il rifiuto di Bil’am di maledire Israele, come gli era stato richiesto da Balaq (Nm 23,7-8),⁸⁵⁷ ma la coppia און - עמל si comprende tramite un parallelo con Ab 1,3, dove tramite la stessa terminologia YHWH viene presentato come un dio onniveggente in grado di riconoscere il male quando viene

⁸⁵⁵ Integrale al nucleo originario del componimento ed incastonato tra le due menzioni del re/dio di Yeshurun (rispettivamente vv. 5.26) secondo CROSS e FREEDMAN 1997²: 75 n. 20 (v. *supra*, 275 n. 836).

⁸⁵⁶ Il dio Šedeq (“Retitudine”) è identificato con il babilonese Kittu, che costituiva parte dell’*entourage* del dio solare ^dUTU (Šamaš), in coppia con Mešaru (“Equità”; cfr. KTU 1.123.14, che menziona la coppia *šdq mšr*), probabilmente come ipostasi del dio-sole nel suo attributo di supervisore della giustizia. Non sono rare le attestazioni del nome divino o del nome comune corrispondente (צדק “giustizia”) nell’onomastica biblica, e spesso il termine si trova associato a YHWH come sua caratteristica (Is 11,4; 45,19; Sal 9,9; 45,7-8; 58,2; 85,11-14; 89,15; 97,7; 98,9). Alcuni passi mostrano che l’originario rapporto tra giustizia e solarità, per quanto offuscato, non si era del tutto perso (Mi 3,19-20; Mi 7,9; Is 45,8.19; Os 10,12; cfr. ABD 5: 1065-6; DDD² 929-34; TAYLOR 1993: 211-6); cfr. NIEHR 1990: 149-50; ASSMANN 2023: 212.

⁸⁵⁷ Cfr. TOSATO 1979: 105; LEVINE 2000: 182-3; NGUYEN 2017: 243-4.

operato.⁸⁵⁸ Vari salmi utilizzano questi termini in contesti in cui YHWH è rappresentato come giudice retto e protettore indefesso di chi fa affidamento su di lui e in particolare di categorie più esposte ai rischi di ingiustizie sociali, come poveri, vedove, orfani ed oppressi (p.e. Sal 9,8-13; 40,18; 72,2; 82, 3; 86,1-2; 103,6; 140,13; cfr. Sal 94,6-7; Is 10,1).⁸⁵⁹ Particolarmente indicativo in questo frangente è il Sal 10: non solo la stessa coppia di termini לַמֶּלֶךְ - הַיָּסֵד (v. 7) è usata per caratterizzare il comportamento del malvagio a discapito del povero, che incontrerà il giudizio e l'ira di YHWH, ma inoltre il dio viene presentato sia come amministratore di giustizia (v. 18) che come re (v. 16).⁸⁶⁰

3.2.2.2. CONTESTI DELLE DESIGNAZIONI REGALI

Il secondo punto riguarda il contesto più lato dell'esplicitazione della regalità divina: come si è visto (§3.2.2; §3.2.2.1) l'immaginario bellico, con le dovute differenze, pervade tutti i tre testi; tuttavia, la contestualizzazione dell'azione militare non è la stessa. Es 15 presenta la celebrazione di una vittoria già avvenuta; i vv. 1b-2 nell'*incipit* del

⁸⁵⁸ V. LEVINE 2000: 184; cfr. MILGROM 2003: 199.320 n. 60. Che il contesto implichi in qualche maniera un'immagine giuridica di YHWH è evidente se si confronta Gb 11,10-11, che lega esplicitamente l'attività di giudice della divinità con il riconoscimento (espresso sempre tramite il mezzo visivo) di הַיָּסֵד: «Se egli passa, imprigiona e chiama in giudizio, chi può ostacolarlo? Egli conosce gli uomini vani; vede l'iniquità [וַיִּרְאֵהוּ-אֲיָרֵא], e non comprende?»; cfr. MAZZONI 2020: 103.

⁸⁵⁹ V. FENSHAM 1962: 129-39; OLLENBURGER 1987: 66-72; KRAUS 1989: 244-50 e cfr. *supra*, 51 n. 142.

⁸⁶⁰ Sul Sal 10 v. ROSS 2011: 315-33. Cfr. il ritratto di Ba'lu in KTU 1.3 V 32-33: *mlkn 'al'iyin b'l tptn // w 'in d'lnh* «Nostro re è il potente Ba'lu; il nostro regnante, non v'è alcuno al di sopra di lui» (cfr. anche KTU 1.4 IV 43-44); cfr. SCHMIDT 1966²: 13.36-40 e KRAUS 1989: 40; notare il parallelismo con i pron. suff. di I pl. tra *mlk* e *tpt* (corr. ebr. *שפט); v. UBC 2: 333. Sulla traduzione di *tpt* cfr. lo studio sulla rad. *špt di WHITELAM 1979: 51-9, che commenta (57): «As with the biblical material the stem *tpt* exhibits a wide range of meaning. It is clear that it bears the dual sense “to judge” and “to rule”, which can only be determined by the particular context»; cfr. DULAT³ 912-3. In tutto il VOA le sfere di potere monarchico e giustizia sono intimamente correlate, tanto sul piano umano quanto su quello divino; v. di nuovo WHITELAM 1979: 17-37 e più recentemente LEWIS 2020: 513-21; sulla concezione di YHWH come giudice “assoluto” v. 528-30; cfr. ASSMANN 2023: 212.

componimento testimoniano il suo intento dossologico,⁸⁶¹ con una terminologia che insiste sulle gesta straordinarie e le prodezze di YHWH:⁸⁶²

Canterò a YHWH: ha gloriosamente trionfato;	אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־גָאָה גָּאָה 1bα
cavallo e cavaliere ⁸⁶³ ha gettato in mare!	סוּס וְרִכְבּוֹ רָמָה בַּיָּם: 1bβ
Mia forza e mio canto è YH[WH],	עָזִי וְזַמְרַת יְהוָה 2aα
egli è stato per me come salvezza!	וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה 2aβ
È il mio dio e lo voglio lodare,	זֶה אֱלֹהֵי וְאֲנִי לֹדְאוֹ 2bα
lo אלהים di mio padre e lo voglio esaltare!	אֲנִי לֹדְאוֹ אָבִי וְאֲרַמְּנֶהוּ: 2bβ

La radice *גאה – גָּאָה גָּאָה «ha gloriosamente trionfato» (v. 1bα; cfr. Dt 33,26.29) - indica esaltazione con connotazioni sia di elevazione che di orgoglio;⁸⁶⁴ אֲנִי לֹדְאוֹ («lo voglio lodare», v. 2bα) è forma difficile, ma probabilmente da collegare alla rad. *גוה, che implica idee di altezza ed elevazione; אֲרַמְּנֶהוּ («lo voglio esaltare» v. 2bβ, <רום*) ha con tutta probabilità connotazioni simili, anche considerato il parallelismo dei *cola*.⁸⁶⁵ In piena corrispondenza con il retroterra mitologico siro-palestinese, YHWH viene acclamato qui come re ed esaltato *in conseguenza* della sua vittoria, sebbene dalla comunità di Israele e non da altri esseri divini.

⁸⁶¹ Il genere letterario del componimento è discusso; le due designazioni più comuni sono quella di “inno” o di “canto di vittoria”; per una esaustiva discussione in merito v. RUSSELL 2007: 21-2; 156-7 nn. 14-7; cfr. ASSMANN 2023: 64-5, che lo associa al genere letterario egizio della “proclamazione della potenza” divina (*sedjed ba’u*). Quale che sia l’interpretazione a livello critico-formale, l’intenzione laudativa è evidente dalle stesse dichiarazioni programmatiche espresse nel testo, come si vedrà a breve.

⁸⁶² Per la suddivisione colometrica del testo e la versificazione si è fatto riferimento a PROPP 1999: 463; UTZSCHNEIDER e OSWALD 2015: 316-7.

⁸⁶³ Sulla resa dell’espressione סוּס וְרִכְבּוֹ cfr. ASSMANN 2023: 341 n. 37.

⁸⁶⁴ V. DCH 2: 292; HALOT 168; PROPP 1999: 509-10; HOUTMAN 1996: 277.

⁸⁶⁵ V. PROPP 1999: 514-5. Per la resa alternativa di אֲנִי לֹדְאוֹ “gli costruirò un’abitazione/tempio” cfr. SARNA 1991: 77.

Al contrario, Dt 33 e Nm 23 condividono un contesto di benedizione, pronunciata non solo da Mosè o Bil'am, ma *in primis* da YHWH in favore di Israele (Dt 33,3; Nm 23,20). Che non si tratti di un avvenuto trionfo militare è ulteriormente chiarito da Nm 23,21b:

יְהוָה אֱלֹהֵיוּ עִמּוֹ וְתִרְוַעַת מְלֶךְ בּוֹ

YHWH suo אלהים è con lui, e il grido del re è in lui

Il grido o l'acclamazione potrebbe essere quello di Israele per il re divino, se si legge il costruito genitivale תִּרְוַעַת מְלֶךְ come un gen. oggettivo,⁸⁶⁶ oppure quello di YHWH in favore (עם) del suo popolo, se si legge un gen. soggettivo,⁸⁶⁷ ma in ogni caso non si tratta di un grido di celebrazione: il termine תִּרְוַעַת connota la chiamata alla battaglia accompagnata con il suono delle trombe e dello *shofar* (cfr. Nm 10,5-6; Gs 6,5; 2Cr 13,12).⁸⁶⁸ La formula che attribuisce la regalità in questo caso non costituisce una proclamazione performativa, come invece fanno le espressioni YHWH יְמֹלֵךְ (Es 15,18) o quella iniziale dei Salmi di intronizzazione (YHWH יְמֹלֵךְ: Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1);⁸⁶⁹

⁸⁶⁶ Così p.e. MILGROM 2003: 200; NGUYEN 2017: 243. In ogni caso, מֶלֶךְ è qui sicuramente riferito a YHWH; v. FLYNN 2014: 62-4.

⁸⁶⁷ V. LEVINE 2000: 184. La LXX rende diversamente: τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ, «il re della gloria (è) con lui». Sfortunatamente, di Nm 23,21-22 4Q27 (4QNum^b) conserva solamente ...]א[ראה[...

⁸⁶⁸ *Contra* LIPÍŃSKI 1963: 424, secondo il quale il termine תִּרְוַעַת identificava «une clameur articulée, dont le sens devait être proche de celui de l'acclamation populaire qui marquait l'avènement au trône des rois israélites: *y^hhî hāmmelek*, “Vive le roi!”»; cfr. 1965: 348-52; METTINGER 1976: 133-6. V. LEVINE 2000: 184; MILGROM 2003: 200; NGUYEN 2017: 137; cfr. VON RAD 1991: 48.

⁸⁶⁹ Secondo CASSUTO 2016 [1928] il poema di Dt 33 doveva servire come canovaccio per celebrare l'intronizzazione di YHWH – notare la sua traduzione del v. 5: «ed egli è fatto re in J^esūrūn» (436)! – in un'antica cerimonia del capo d'anno (la sua teoria di sovrappone parzialmente a quella del *Neujahrsfest* di Mowinckel). Se si prestasse fede a questa ricostruzione, ciò fornirebbe un contesto molto più circostanziato in cui il riuso di una tradizione più antica avrebbe potuto avere luogo. Nella tradizione giudaica posteriore Es 15,18; Nm 23,21 e Dt 33,5 sono inclusi, insieme con altri vv., nella preghiera delle *Malchuyot* che celebra la regalità di YHWH nella festa di *Rosh HaShanah*; v. METTINGER 1982b: 68 n. 11; CAMPONOVO 1984: 85.

il fulcro non risiede nel fatto che YHWH è (o è divenuto) re, né nell'atto dell'intronizzazione, ma piuttosto nel fatto che il suo "essere re" operi in favore di Israele,⁸⁷⁰ in particolare nei contesti di adunanza collettiva e *prima* di una battaglia: l'attributo regale di YHWH dunque in questo caso è qualcosa di pregresso, un assunto esplicitato non per proclamare la regalità divina di per sé, ma il fatto che essa operi a vantaggio di Israele. In Dt 33,5 questo aspetto è sottolineato esplicitamente dalla specificazione del titolo di re di/in Yeshurun (cfr. Dt 33,26): l'utilizzo di questo appellativo più desueto per indicare Israele è significativo, perché fa trasparire in filigrana il motivo dell'elezione, dato il suo significato di "preferito", "prediletto" nel TM.⁸⁷¹

La regalità di YHWH dunque appare qui come un attributo non più dipendente da una vittoria militare, o almeno questo aspetto non si trova in primo piano; piuttosto, essa è legata alla capacità di YHWH di valutare la condotta di Israele in quanto giudice su di esso, come si vede in Nm 23,21a (cfr. Nm 23,10b, dove gli Israeliti sono "giusti", יִשְׁרָיִם)⁸⁷² e Dt 33,21b. La questione del popolo e del suo rapporto con YHWH fornisce l'occasione per sottolineare un'ulteriore discrepanza tra la tradizione che emerge in Es 15 e quella in Dt 33/Nm 23: nel primo brano YHWH appare come un combattente che agisce in favore e per conto del suo popolo (vv. 13.17), ma annientando i nemici individualmente, manipolando le acque del mare come strumenti di battaglia.⁸⁷³ Al contrario, la chiamata alla guerra presuppone un coinvolgimento del popolo stesso nell'attività bellica, e la speranza di vittoria di quest'ultimo è supportata dalla "buona causa" della sua rettitudine.⁸⁷⁴

⁸⁷⁰ Cfr. JEREMIAS 1987: 85.

⁸⁷¹ Per questa interpretazione di Yeshurun v. TOLONI 1994, il quale in relazione alla sua presenza in Dt 33,5.26 afferma che si tratta di un «epiteto onorifico [...] carico di un tono affettuoso poiché esprime la sollecitudine con cui YHWH interviene in favore del suo popolo» (22); cfr. TOLONI 1995.

⁸⁷² Cfr. LEVINE 2000: 177-8, che nota come «The hero who is called *yāšār* is the one who merits victory, whose cause is just [...] The God of Israel grants victory and power only to those who merit it in his sight, for he is a righteous judge»; cfr. NGUYEN 2017: 243-4.

⁸⁷³ Cfr. DAY 1985: 98; METTINGER 2009: 157; UTZSCHNEIDER e OSWALD 2015: 327.

⁸⁷⁴ Cfr. NGUYEN 2017: 249-50; LEWIS 2020: 461-2.

3.2.2.3. FORME DELLE DESIGNAZIONI REGALI

La diversità di significato tra le formule di regalità trova sostegno se le si considera sotto il profilo grammaticale e le si confronta ancora una volta con i testi di Ugarit. In Es 15,18 si trova una forma III m.s. imperf. יָמַלְךָ : se si interpreta questa forma come iussivo allora può trattarsi effettivamente di una proclamazione; se invece si legge come un futuro reale, si può intendere che YHWH non sia ancora divenuto re perché né lui né il popolo si trovano ancora sul “monte dell’eredità”. A favore della prima ipotesi, vari commentatori hanno ricordato la stretta somiglianza di Es 15,18 con la proclamazione della regalità di Ba‘lu dopo la sconfitta del suo rivale Yammu nel *Ciclo di Ba‘al* (*ym lmt b ‘lm yml[k]*, «Yammu è davvero morto! Ba‘lu regna!»; KTU 1.2 IV 32), tanto nell’uso dell’imperfetto quanto nella precedenza del soggetto rispetto al verbo.⁸⁷⁵ In ogni caso, questa forma designa un attributo di YHWH che diverrà permanente, ma che non è attestato in precedenza.⁸⁷⁶ Al contrario, in Nm 23,21b e Dt 33,5 sono utilizzate

⁸⁷⁵ In favore di uno iussivo si sono pronunciati p.e. LIPÍŃSKI 1963: 425-6; CROSS 1997²: 131; UBC 1: 358; cfr. RUSSELL 2007: 16-7. Un altro parallelo spesso menzionato è quello con la proclamazione di regalità del dio Marduk prima della battaglia contro Tiāmat in EE IV 28: ^dAMAR.UTU-*ma* LUGAL (*Marduk-ma šarru*), «Marduk è il re!» in cui compaiono la sintassi inversa e la particella enclitica presenti anche in KTU 1.2 IV 32. Un parallelo epigrafico promettente potrebbe essere la voce verbale *ymlk* (l. 4) su una breve iscrizione ritrovata in una grotta nei pressi di Ein Gedi e datata paleograficamente al 700 a.e.v. ca. Sfortunatamente, però, la linea di testo è molto danneggiata, e senza un preciso contesto la forma verbale è ugualmente interpretabile come iussivo o futuro reale; v. ZEVIT 2001: 351-9. PROPP 1999: 545 depone per una lettura di יָמַלְךָ in Es 15,18 come futuro reale, ma nota tuttavia come l’ordine sintattico inverso, con il soggetto anteposto, sia quello tipico delle proclamazioni regali dei Salmi (יָמַלְךָ YHWH) e implichi enfasi sul primo elemento (YHWH), ovvero l’esclusione di ogni altro rivale dalla prerogativa regale: è YHWH – e nessun altro – a regnare. Nella prospettiva narrativa dell’*Esodo* il pretendente alla regalità rivale di YHWH è il faraone d’Egitto (v. RUSSELL 2007: 51-2), ma se il passo viene contestualizzato sul piano storico-religioso è chiaro che il riferimento sia ad altre entità divine: la domanda retorica di Es 15,11 enfatizza l’incomparabilità di YHWH rispetto agli altri dèi; cfr. LABUSCHAGNE 1966: 16-23.

⁸⁷⁶ *Contra* FREEDMAN 1999: 82-3, che invece attribuisce a questa voce un “omnitemporal character” e traduce liberamente «he has reigned, continues to reign, and will reign from the most ancient times on into the endless future»; la sua rimane una voce isolata.

delle forme nominali,⁸⁷⁷ mentre l'azione verbale è concentrata piuttosto sul singolare rapporto tra YHWH e Israele: egli “è sorto per loro” (לָמוֹ, Dt 33,2aβ),⁸⁷⁸ “è venuto con i capi del popolo” (וַיִּתְּאֵר אֱשֵׁר עִם), “ha amministrato” la sua “giustizia” e “i suoi giudizi” (וַיִּשְׁפָּטֵי, v. 21b), viene “per soccorrere” (בְּעֶזְרָה, v. 26); “adempirà” (יַעֲשֶׂה) quanto “ha detto” (דִּבֶּר, Nm 23,19), “ha benedetto” Israele (בֵּרַךְ, Nm 23,20), ed è “con esso” (עִמוֹ, Nm 23,21b).⁸⁷⁹

A proposito di questo scarto tra forme verbali e nominali, si è visto (§3.1.3) come nei testi ugaritici il titolo regale si trovi come apposizione (*mlk*) solamente in riferimento ad 'Ilu, mentre in relazione a Ba'lu sono utilizzate voci verbali oppure il predicato *mlkn*, che gli è attribuito solamente in due occasioni, e da altre divinità. Mentre a Ugarit questo diverso uso può essere ricondotto in definitiva alle due diverse tipologie di regalità divina, cioè quella di 'Ilu assiso in trono nell'assemblea divina e quella del guerriero Ba'lu che lotta per affermarsi e conquistare il suo *status*, in un'ottica yahwistica esse divengono diverse istanze della regalità di YHWH, il quale «rappresenta, nella figura di una singola divinità, la combinazione dell'immagine del dio El e dell'immagine del dio Baal. [...] Il Dio guerriero e il Dio che regna assiso sul trono sono lo stesso Dio».⁸⁸⁰

Il ritratto della regalità di YHWH in Es 15 (così come in Sal 29) ricorda quello di Ba'lu/Ba'al (§3.1.3); la pericope di Bil'am, invece, nel presentare le affiliazioni religiose

⁸⁷⁷ Cfr. BUBER 1956³: xxi.

⁸⁷⁸ Sulla difficile forma arcaica לָמוֹ con suff. pron. III pl. m. («a loro») v. WEARNE 2014: 9. La LXX (ἡμῶν) e TgOnq (לָמוֹ) concordano nel leggere una I pl., forse attratti da quella presente nell'interpolazione al v. 4, mentre il termine non si è conservato in 4Q45 (4QpaleoDeut'). BHS congettura לָעִמוֹ. In ogni caso, viene sottolineata la finalità dell'azione di YHWH a beneficio di Israele.

⁸⁷⁹ Cfr. LEVINE 2000: 184, che legge nella preposizione עִם in questo v. le idee di presenza e vicinanza di YHWH al suo popolo.

⁸⁸⁰ METTINGER 2009: 207 (cors. or.); cfr. OLLENBURGER 1987: 56; KREUZER 1995: 148. Tuttavia, la differenziazione in due distinte tradizioni o aspetti della regalità non è esclusivamente riconducibile al diverso uso del titolo di מֶלֶךְ - per indicare la regalità conquistata tramite la vittoria in battaglia - da un lato e quello di YHWH עֲבֹדוֹת - per designare il dio assiso in trono - dall'altro (come invece vorrebbe METTINGER 2009: 140.207-8), dal momento che si nota uno scarto anche nell'uso delle forme nominali e verbali della medesima rad. *מלך.

del veggente sembra tradire una prossimità alle tradizioni di El.⁸⁸¹ non solo nell'immagine teriomorfica del bue (Nm 23,22; cfr. 24,8) comunemente associata al dio,⁸⁸² ma anche nelle stesse designazioni divine, tra cui figurano i teonimi/epiteti El, 'Elyon e Shaddai, soprattutto nella titolatura di Bil'am nel terzo e quarto oracolo (rispettivamente Nm 24,4.16).⁸⁸³

⁸⁸¹ V. recentemente lo studio di ZERNECKE 2023.

⁸⁸² Il v. è difficile, e le «corni del bufalo» (תועפת רַאָם) possono essere attribuite tanto ad Israele quanto a YHWH/El; per una posizione che favorisce quest'ultima ipotesi, v. UBC 1: 128; FLYNN 2014: 65-6; cfr. LEVINE 2000: 185; *contra* MILGROM 2003: 200; cfr. NGUYEN 2017: 244. Sul teriomorfismo bovino di 'Ilu/El nelle fonti testuali e archeologiche v. DAY 2002: 34-41 e più recentemente LEWIS 2020: 76-78; 196-208; Nm 24,8 è probabilmente un'aggiunta posteriore nel terzo oracolo, modellata sull'espressione analoga in Nm 23,22; v. ZERNECKE 2023: 6 per una discussione in merito.

⁸⁸³ V. LEVINE 2000: 217-24 (sp. 218-20); ROBKER 2019: 347-57; cfr. FLYNN 2014: 62 n. 85; LEWIS 2020: 88-90. L'iscrizione di Deir 'Alla (KAI 312, VIII sec. a.e.v.) - su cui v. *supra*, 274 e n. 834 - menziona proprio il nome di El come il responsabile o il "mandante" della visione di Bil'am (Combinazione I, l.2) e un concilio o un'assemblea divina (*mw'd*) di *šdyn* (Combinazione I, l.6). Questo *hapax*, probabilmente da vocalizzare come *šaddāyîn*, "dèi-Shaddai" (v. COS 2.27 n. 8), è certamente legato all'epiteto divino שדי nei testi biblici; v. FALES e GRASSI 2016: 155 e n. 225.

3.2.2.4 SINTESI

I risultati dell'analisi dei paragrafi precedenti (§3.2.2.1; §3.2.2.2; §3.2.2.3) possono essere visualizzati schematicamente come segue:

	Es 15,18	Sal 29	Nm 23,21 Dt 33,5
Caratterizzazione della divinità	Guerriero divino (Dio della tempesta)	Guerriero divino (Dio della tempesta)	Dimensione solare Dimensione giuridica
Contesti situazionali delle designazioni regali	Celebrazione dossologica < Vittoria militare YHWH combattente individuale	Celebrazione dossologica - Esaltazione delle capacità guerriere > Benedizione (v. 11) YHWH combattente individuale	Benedizione > Chiamata alla guerra Coinvolgimento del popolo nell'azione di guerra
Forme delle designazioni regali	Forma verbale – יְמַלֵּךְ imperfetto (iussivo?)	Forma verbale + forma nominale – וַיִּשֶׁבַח יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם (v. 10)	Forme nominali – מֶלֶךְ
Tradizione	~ Ba'al	~ Ba'al	~ El

Si distinguono chiaramente i tratti di due tradizioni differenti, nonostante appaiano entrambe profondamente radicate nel retroterra storico-religioso siro-palestinese. La prima di queste tradizioni (Es 15; Sal 29) rappresenta YHWH come guerriero divino e dio della tempesta che conquista la regalità in virtù delle sue imprese belliche nel contesto di una celebrazione dossologica di queste imprese. La seconda (Nm 23; Dt 33) invece presenta YHWH con caratteristiche più sfumate; è ancora visibile una caratterizzazione del dio nei suoi attributi guerrieri, ma ne emergono anche aspetti solari e funzioni giuridiche.

Inoltre, si è visto come le menzioni della regalità hanno una forma e delle implicazioni differenti: l’acclamazione-proclamazione dopo la battaglia in Es 15,18 è molto prossima (persino sul piano grammaticale) al modello di Ba’lu creato re dagli altri dèi dopo la vittoria su Yammu (KTU 1.2 IV 32). Al contrario, la menzione del מלך in Nm 23,21 e Dt 33,5 non ha un ruolo performativo, ma è invece inscritta nel rapporto tra YHWH ed il suo popolo Israele, verosimilmente in un contesto di adunata militare: la regalità di YHWH è qui indissolubilmente correlata alla sua benedizione e alla sua capacità di “vedere” – cioè giudicare – la condotta di Israele e di sostenere fattivamente non solo le operazioni militari ma anche la giusta causa della battaglia imminente.

Infine, si è notato come molte componenti della prima tradizione (Es 15; cfr. Sal 29) – il carattere guerriero, il controllo della tempesta, la conquista del trono, la costruzione della dimora regale – presentino affinità con il ritratto siro-palestinese della regalità di Ba’lu/Ba’al; al contrario l’utilizzo del fuoco, il teriomorfismo bovino e l’assenza di un conflitto per la conquista della regalità potrebbero avvicinare Nm 23 e Dt 33 alle tradizioni di ’Ilu/El.

Altri elementi portati alla luce dall’indagine possono essere letti in un’ottica di continuità con la teologia di YHWH-re nel Tempio gerosolimitano: l’astralizzazione del culto e l’accostamento dell’istituzione monarchica ad aspetti solari, certo prodotto dell’influenza assira, potrebbero tuttavia trovare un significativo precedente nel ritratto del re divino di Israele che sorge (זרר) per il suo popolo (Dt 33,2); l’immagine di YHWH come re e giudice giusto che pervade il Salterio risuona invece con la stretta correlazione tra regalità e dimensione giuridica che emerge già in Nm 23 e Dt 33.

3.3. Salmi di YHWH-*mālāk*⁸⁸⁴

⁸⁸⁴ Si tratta di una definizione puramente di comodo per designare i Sal [47]; 93; 95-99. La formula יהוה מלך non compare nemmeno in tutti questi salmi; cfr. WATSON 2005: 122-3 n. 41. Essa ha da sempre sollevato molte controversie in relazione alle diverse possibilità della sua resa, in senso ingressivo («YHWH è diventato re») – che appoggerebbe l’idea di Mowinckel di una *Thronbesteigung* di YHWH –

In questo paragrafo verrà presentata una rassegna sintetica dell'immagine della regalità di YHWH che emerge nei Salmi di YHWH-*mālāk* (Sal [47]; 93; 95-99), che sarà utile al confronto finale con gli altri due “momenti” della regalità divina discussi in precedenza. Nel Sal 93 essa appare legata agli *exploits* vittoriosi di YHWH in una battaglia cosmica disputata nel tempo primordiale (*Urzeit*, Sal 93,2-3 cfr. 74,12-14) contro forze antagoniste raffigurate tramite l'immagine del mare (𐤎), delle acque o delle creature mostruose che vi dimorano (“*combat motif*” o *Chaoskampf*; Sal 93,3-4; cfr. 24,2; 74,13-15; 89,10-11).⁸⁸⁵ Questa lotta costituisce il nesso tra il ruolo regale e l'attributo di creatore di YHWH.⁸⁸⁶

oppure durativo («YHWH regna» oppure «YHWH è re»); v. BRETTLER 1989: 141-4 per una discussione. L'interesse del presente studio non è fornire un'interpretazione di questa formula, né determinare un genere letterario per questi salmi, ma piuttosto ricavare da essi le caratteristiche del ritratto della regalità di YHWH a prescindere da queste questioni; cfr. SEMBRANO 1996: 82-3: «sia che la si traduca in senso ingressivo [...] che in senso durativo [...] si deve comunque dare all'espressione un senso metaforico. Se questo è vero, [...] si è liberato il campo dalla questione quasi secolare mirante alla determinazione di uno specifico genere letterario dei “salmi della regalità di Yhwh”».

⁸⁸⁵ Studio fondamentale sul tema rimane DAY 1985 (v. sp. 18-38 sul motivo nei Salmi). Si tratta di un mitologema comune a gran parte del VOA, attestato non solo nel *Ciclo di Ba 'al* in ambito ugaritico e in EE in Mesopotamia, ma in una grande varietà di fonti testuali ed iconografiche; per una recente presentazione e di questo materiale e dei testi biblici relativi al *Chaoskampf*, accompagnata da una discussione v. LEWIS 2020: 430-61. Il rapporto tra *Chaoskampf* e creazione non è altrettanto chiaro a Ugarit quanto nel Vicino Oriente mesopotamico, dato che ad Ugarit – nonostante la diffusa attribuzione a 'Ilu del ruolo di “creatore” e delle varie interpretazioni cosmogoniche del *Ciclo di Ba 'al* (su cui v. UBC 1: 75-87) – sembra mancare una vera e propria mitologia della creazione (così già POPE 1955: 49; cfr. FLYNN 2014: 24 e n. 77). Per questo motivo, FLYNN 2014: 42 n. 31 afferma – *contra* DAY 1985: 35-7 – che non è possibile utilizzare paralleli ugaritici per addurre una datazione alta per il Sal 93; cfr. WATSON 2005: 123-4; ZENGER 2005: 407-8 e n. 2. Alcune posizioni sono più reticenti nell'associare strettamente il motivo del *Chaoskampf* con la creazione; v. TSUMURA 2005: 143-6; WATSON 2005: 19-26. BALLENTINE 2015: 185-9 e TUGENDHAFT 2018: 27-45 hanno criticato gli approcci che tendono a interpretare in chiave integralmente mitico-cosmogonica il *Chaoskampf*, sottolineando i rapporti tra le narrative mitologiche e le strutture del potere umano e i loro risvolti politico-ideologici.

⁸⁸⁶ BATTO 2013: 118 e n. 51 nota come su sedici salmi che si riferiscono – implicitamente o esplicitamente – alla regalità di YHWH la metà contenga motivi relativi alla creazione; tra i Salmi di YHWH-*mālāk* menziona Sal 93,1; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1: il rapporto è dunque di cinque a sette; cfr. KLINGBEIL 1999: 31.

Le parole di lode che provengono dalla comunità degli oranti celebrano il re divino YHWH non direttamente in conseguenza della vittoria sul nemico (a differenza di Es 15,1b-18), ma poiché ha creato il mondo e dunque lo possiede. I riferimenti a questa battaglia, infatti, sono legati alle descrizioni della creazione da espressioni che asseriscono il possesso del creato da parte di YHWH. La sconfitta degli avversari cosmici ingenera autorità sulle potenze vinte, implicando il diritto a regnare; in questo modo, l'attributo di creatore diviene «the primary evidence to demonstrate kingship and YHWH's absolute rule».⁸⁸⁷ Questo è riconfermato anche dall'espressione della superiorità di YHWH sui nemici cosmici: in alcuni casi infatti le acque e il mare vengono persino spogliati del loro ruolo di avversari in una lotta per la supremazia, e vengono ritratti piuttosto come creature di YHWH a sua disposizione. Sal 95,3-5 è esemplare in questo senso (cfr. Sal 24,1-2; 74,12-17; 89,1-13):⁸⁸⁸

3 כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים:
 4 אֲשֶׁר בְּיָדוֹ מְחַקְרֵי־אָרֶץ וְתוֹעֵפּוֹת הַרִים לוֹ:
 5 אֲשֶׁר־לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ וַיִּבְשֹׁת יָדָיו יָצְרוּ:

3 Poiché YHWH è un grande dio, e un grande re sopra tutti gli אלהים;

4 nella sua mano sono le profondità della terra, a lui appartengono le altezze dei monti;

5 il mare è suo: lui lo ha creato, e le sue mani hanno plasmato la terra;

L'introduzione dell'elemento della creazione produce un sostanziale mutamento nella concettualizzazione della regalità di YHWH rispetto alle tradizioni precedenti.

⁸⁸⁷ FLYNN 2014: 42; cfr. OLLENBURGER 1987: 54-8; KRAUS 1989: 52-5; ROBERTS 2002a: 680; METTINGER 2009: 146-8.

⁸⁸⁸ Cfr. KRAUS 1989: 98-99; SMITH 2001: 167-72. Come si è visto, già in Es 15,1-18*, nonostante la stretta aderenza di questo testo al retroterra siro-palestinese, si avverte uno scarto significativo. La potenza guerriera di YHWH non agisce nei confronti di un nemico divino ma contro un nemico umano, gli eserciti del faraone, e anzi il mare (ים) non è per nulla personificato, ma è uno strumento di vittoria totalmente passivo nelle mani di YHWH, che egli può utilizzare a suo piacimento; cfr. DAY 1985: 98; RUSSELL 2017: 113-4 e *supra*, 275.

⁸⁸⁹ Sull'espressione ותועפות הרים v. FLYNN 2014: 42-3 n. 32.

L'immaginario bellico e la figura del re-guerriero che lotta per il (o alla testa del) suo popolo – per quanto depotenziato in questi salmi, almeno secondo Flynn⁸⁹⁰ – non scompare del tutto (Sal 97,3-5; 98,1b), ma viene da un lato sussunto nell'idea del creatore-vincitore cosmico, e dall'altro inscritto in una rete di attributi più ampia e composita: esso è interlacciato infatti con un'altra caratterizzazione di YHWH, quella di giudice (Sal 94,2.20; 96,13; 97,6.11-12; 98,2.9; 99,4; cfr. Sal 7,7-10; 9,8-10; 75,8.11; 82,2-4), che concorre all'espressione della sua sovranità assoluta sul mondo e sulla storia.⁸⁹¹

Il ruolo di YHWH come giudice non è limitato all'amministrazione del diritto, ma ha anch'esso una portata cosmica, e si interseca con il controllo e la stabilità sulla creazione. Gli attributi di YHWH – giustizia (צדק) e diritto (משפט) – sono infatti essi stessi “creature” e dunque parte integrante della struttura del creato,⁸⁹² sono il luogo, il «fondamento» (מכון; cfr. Es 15,17) del suo trono, come si legge in Sal 97,2b: צֶדֶק וּמִשְׁפָּט: מְכוֹן כִּסְאוֹ. Minare uno di essi significa minare la stabilità di questa struttura: in questi salmi, infatti, le fraseologie relative alle funzioni giuridiche di YHWH sono intersecate con il riconoscimento della stabilità del mondo, immagine espressa tramite il ricorso alla medesima rad. *כון (cfr. Sal 98,8-9):

Sal 96,10

אָמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מֶלֶךְ אֶרֶץ-חֶבְרוֹן תִּבְּל בְּלִתְמוֹט יָדִין עַמִּים בְּמִישְׁרִים:

Dite tra le nazioni: «YHWH regna!»: è *stabilito* il mondo, non può essere mosso.

Egli giudica i popoli con rettitudine.

Sal 99,4

וְעַז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב אֶתְּהָ כּוֹנֵנֶת מִישְׁרִים מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בִּיעֲקֹב אֶתְּהָ עֲשִׂיתָ:

Potenza del re, amante del diritto, tu hai *stabilito* rettitudine;

diritto e giustizia in Giacobbe tu hai eseguito.

⁸⁹⁰ FLYNN 2014: 43-5; cfr. KLINGBEIL 1999: 34, il quale mostra un drastico calo nell'uso di immagini di YHWH in veste di guerriero nel IV libro del Salterio rispetto ai libri che lo precedono.

⁸⁹¹ Sono quelle che BRUEGGEMANN 1997: 233-50 definisce «metaphors of governance»; cfr. MILLER 2000c.

⁸⁹² Cfr. *supra*, 52 e n. 145 a proposito di Sal 82,5.

La caratterizzazione giuridica di YHWH, tuttavia, come quella di guerriero, non nasce insieme con l'attributo di creatore: si è visto (§3.2.2.1; §3.2.2.2) come nella trad. rappresentata da Dt 33,5 e Num 23,21 essa fosse già connessa con l'attributo regale. Questo aspetto del re divino, quindi, non rappresenta una novità assoluta, ma piuttosto un'innovazione nella sua ricontestualizzazione nel nuovo scenario: il giudizio “cosmico” si somma alla funzione di garante e/o retributore che YHWH aveva nei confronti della condotta di Israele.

Regalità sull'intera creazione significa regalità universale: YHWH è re eccelso nei cieli e “su tutta la terra” (בִּלְהָאָרֶץ, Sal 47,3b.8; 96,1b.9b; 97,5b.9a; 98,4a; הָאָרֶץ: Sal 94,2a; 96,11a.13b; 97,1a.4b; 98,9b; 99,1b; תָּבַל: Sal 96,13c; 98,7b.9c; מְגַיֵּי־אָרֶץ: Sal 47,10c; כָּל־אֲפִסֵּי־אָרֶץ: Sal 98,3c),⁸⁹³ sulle altre divinità e sugli altri popoli (עַמִּים) e nazioni (גוֹיִם). YHWH regna sulle nazioni (47,9a) ed amministra la sua giustizia (96,10c.13d; 98,2b; cfr. 98,9b). I popoli tremano (רָגַז: Sal 99,1a; cfr. 96,9b) di fronte a lui, elevato sopra di essi (Sal 99,2b). Popoli e nazioni sono resi partecipi del suo regno e della sua gloria (96,3ab.10a; 97,6b; cfr. 98,3cd) e prestano culto a YHWH (47,2; cfr. 98,4; 96,7-9; cfr. 96,1-2; 99,3).

All'espansione della regalità di YHWH lungo questo orizzonte universale corrisponde il ridimensionamento delle divinità degli altri popoli di fronte a YHWH: YHWH è un re sopra tutti gli אֱלֹהִים (Sal 95,3) in un modo che lo staglia sopra di essi e da essi lo differenzia: come è un “grande re” (מֶלֶךְ גָּדוֹל; cfr. Sal 47,3) è infatti anche un “grande dio” (אֵל גָּדוֹל).⁸⁹⁴ La disparità è evidente in Sal 96,4-5:

⁸⁹³ Su queste espressioni cfr. *supra*, 231-3.

⁸⁹⁴ Secondo SEMBRANO 1996: 85-6 l'ampliamento della portata della regalità avviene tramite la moltiplicazione dei titoli regali e tramite l'assegnazione al re divino di quei titoli che fino ad allora erano rimasti riservati ai sovrani non israeliti: tra essi in questi salmi vi sono: מֶלֶךְ כָּל־הָאָרֶץ «re di tutta la terra» (Sal 47,8); נֹרָא «temuto, terribile» (Sal 47,3); מֶלֶךְ גָּדוֹל «re grande» (Sal 47,3); מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים «grande re sopra tutti gli אֱלֹהִים» (Sal 95,3); נֶעְלִיתָ עַל־כָּל־אֱלֹהִים «eccelso sopra tutti gli אֱלֹהִים» (Sal 97,9); מֶלֶךְ מִשְׁפָּט «re del diritto» (Sal 99,4).

כִּי גָדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד נוֹרָא הוּא עַל-כָּל-אֱלֹהִים:
כִּי כָל-אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים וַיהוָה שָׁמַיִם עָשָׂה:

Poiché grande è YHWH e molto degno di lode, temuto sopra tutti gli אלהים;
Poiché tutti gli אלהים dei popoli sono אלילים, ma YHWH ha fatto i cieli.

L'idea di incomparabilità (cfr. Es 15,11)⁸⁹⁵ si spinge fino a tratteggiare le altre entità divine come אלילים (“nullità”, “inutilità”, “idoli”); cfr. 97,7).⁸⁹⁶ I cardini concettuali che permettono di distinguere YHWH e gli אלהים sono gli aspetti intimamente correlati della sua regalità e dell'attributo di creatore.⁸⁹⁷

4. CONCLUSIONI

Dalla rassegna del materiale ugaritico (§3.1) è emerso un quadro della concezione di regalità divina piuttosto frammentato. Non c'è traccia di un uso sistematico di **mlk* in relazione alla sfera divina, e a questa radice non corrisponde un significato univoco. Innanzitutto, essa è utilizzata anche contemporaneamente in riferimento a divinità differenti: non si tratta perciò di un marcatore di una condizione di differenza assoluta della divinità che ne è investita rispetto ad altre, e la cui condivisione è impossibile. Si è visto (§3.1.1) che l'attributo di *mlk* non implica necessariamente una posizione preminente all'interno del *pantheon*: ciò ha portato ad ampliare lo spettro semantico

⁸⁹⁵ Cfr. *supra*, 286 n. 875.

⁸⁹⁶ Su questo termine v. i tre recenti studi di HAMILTON 2019; HAYS 2020; LYNCH 2021: 19-27. Si tratta probabilmente di un prestito linguistico dall'acc. (<*Illil/Ellil*) che riflette la retorica dei sovrani neo-assiri, utilizzato anche nel Proto-Isaia in *contre-emploi* per indicare in senso dispregiativo gli dèi stranieri come “falsi dèi”, saldando i due concetti in un unico termine.

⁸⁹⁷ Cfr. JEREMIAS 1987: 86-7; KRAUS 1989: 101-2; KRATZ 2003: 161-2.

coperto dalla radice **mlk*: essa non indica l'idea di un "regnare" divino, ma coinvolge anche quelle di autorità e competenza su specifici ambiti e aspetti della realtà.⁸⁹⁸

Allo stesso tempo, come emerge soprattutto dalla narrazione mitologica del *Ciclo di Ba'al* (§3.1.2; §3.1.3), la regalità può essere – ed è – oggetto di disputa tra differenti divinità. La regalità di un dio si può dispiegare tanto in rapporti gerarchici (come nel caso di 'Ilu, *mlk* che mantiene la sua prerogativa di legittimare la regalità di altre divinità come Yammu, 'Athtaru, ecc.), quanto essere contesa in rapporti eterarchici (Yammu – Ba'lu – Môtu). Nel primo caso, gli stessi avvicendamenti narrati nel poema mettono in discussione l'efficacia di 'Ilu in quanto *mlk*, con l'esclusione dal trono dei suoi "diletti" (Yammu, Môtu) e il fallimento dei candidati da lui proposti ('Athtaru). Nel secondo caso, la regalità appare precaria e sempre bisognosa di essere difesa. Ogni attribuzione di regalità "eterna" o "duratura" rimane confinata sul piano retorico della proclamazione,⁸⁹⁹ ogni pretesa di unicità nella regalità rimane solamente rivendicazione.⁹⁰⁰ In questo suo primo "momento" la concezione di regalità divina si esprime dunque in una continua negoziazione di poteri, ciascuno limitato, espressa nella forma di conflitti tra le figure divine.

Dall'analisi dei testi inclusi nell'"Early Kingship Corpus" (§3.2) sono emersi sia aspetti di continuità che di rottura rispetto al quadro appena esposto. In primo luogo, in

⁸⁹⁸ Cfr. UBC 2: 354: «[...] these epithets [cioè: *mlk*, *tpî*] are not to be considered absolute in designating hierarchical status, but rather are used as more general indicators of authority within various social realms».

⁸⁹⁹ A proposito dell'esclamazione *ym lmt b'lm yml[k]* ("Yammu è davvero morto! Ba'lu regna!"); (KTU 1.2 IV 32) che conclude climaticamente la lotta tra Ba'lu e Yammu, TUGENDHAFT 2018: 87 osserva che «The statement "Baal reigns!" is a context-specific speech act and must be read with reference to the rest of the narrative [...] the declaration of Baal's kingship must be recognized as just that, a *declaration*». In ogni caso, però, nemmeno la morte di Yammu può essere considerata un segnale certo della sua definitiva uscita di scena: Tugendhaft (85-7) ha infatti proposto (basandosi su uno studio epigrafico di PARDEE 2007 sulla curvatura delle tavolette), un nuovo ordine della narrazione che trasla l'episodio della morte di Yammu prima di altre scene che lo vedono protagonista. A questo proposito, il paragone con la morte degli אלהים nel Sal 82 si rivela istruttivo per comprendere come la "morte" di una divinità abbia soprattutto connotazioni politiche, non ontologiche.

⁹⁰⁰ È questo il caso della rivendicazione di Ba'lu in KTU 1.4 VII 49b-52. Inoltre, si è visto come – a discapito dei successi di Ba'lu – anche 'Athtaru e Môtu continuano a esercitare la propria regalità sulle rispettive sfere di autorità.

questi testi YHWH mostra sia tratti provenienti dalla tradizione di Ba‘lu/Ba‘al, sia alcuni elementi di quella di ‘Ilu/El. Anche nei testi relativi alla regalità di YHWH dunque è confermato quel processo di “convergenza” degli attributi di El e Ba‘al sulla figura di YHWH nelle prime fasi della storia della religione dell’Israele antico teorizzato e descritto da Mark S. Smith.⁹⁰¹ L’eterogeneità delle tradizioni confluite su YHWH è riflessa anche nelle differenti forme delle designazioni della sua regalità e nei differenti contesti in cui esse appaiono.

Tuttavia, le due forme della regalità di YHWH – quella di guerriero divino (Es 15,18; Sal 29) e quella di giudice-condottiero alla testa del popolo (Nm 23,21; Dt 33,5) – sono accomunate da un elemento di novità, ovvero la presenza di Israele;⁹⁰² esso costituisce e delimita la sfera di pertinenza della regalità di YHWH. Il tema del conflitto rimane, ma viene saldato a questa nuova prospettiva: sia quando è il dio stesso a lottare (Es 15,13.16-17; Dt 33,2-3?), sia quando viene acclamato dal popolo durante l’azione di guerra (תְּרוּעַת מְלִדָּ בּוֹ, Nm 23,21b; בְּיִשְׂרָאֵל, Dt 33,5), YHWH combatte in favore di Israele e conquista la sua posizione regale su Israele. L’idea di YHWH come *mlk* su Israele è fondamentale nel determinare i suoi rapporti con altre divinità; se la regalità divina a Ugarit era un attributo conteso, quella su Israele invece – per quanto ancora limitata e circoscritta – diviene una caratteristica esclusiva del solo YHWH: è in questo principio che sono radicate le espressioni di incomparabilità di YHWH (מִי־כַמְכָּה בְּאֵלִים יְהוָה, Es 15,11; אֵין כָּאֵל יִשְׂרָאֵל, Dt 33,26).

Nei Salmi di YHWH-*mālāk* la regalità di YHWH assume due nuove dimensioni, tra loro reciprocamente correlate: una cosmica – che concerne i ruoli del dio quale creatore e giudice – e una universale – che estende spazialmente i confini del suo dominio

⁹⁰¹ V. SMITH 1990a: 21-4; cfr. GNUSE 1997: 100-2; ANDERSON 2015: 4-5.

⁹⁰² Cfr. SCHMIDT 1966²: 92-3, che nota come a Ugarit manchi del tutto un analogo all’idea di YHWH come “re di Israele”; in quel caso, l’uso di **mlk* era relativo esclusivamente alla sfera divina e ai rapporti tra divinità. In questo mutamento Schmidt individua la differenza fondamentale tra le concezioni di regalità divina a Ugarit e nella BE: «Indem sich Gott an sein Volk bindet, richtet er an ihm sein Herrenrecht auf. Dieses Verhältnis bezeugt nun der Begriff *mlk*, der damit eine totale Wandlung erfahren hat» (93).

sopra tutta la terra e tutte le nazioni. Il tema del conflitto legato alla conquista della regalità rimane visibile anche in questo caso; tuttavia, la sua associazione alla creazione lo trasla su un piano originario e fondativo. Questa doppia dimensione di *mlk* creatore e universale da un lato consente di estendere il potere di YHWH oltre il solo Israele e di includere tutti i popoli e le nazioni, e dall'altro costituisce la base concettuale per articolare la nuova relazione tra YHWH e le divinità di queste nazioni: in quanto *mlk* creatore, YHWH può essere posto al di sopra di essi, i quali invece rimangono relegati su un piano creaturale, come si osserva anche nella loro caratterizzazione come אֱלִילִים.

I mutamenti dell'idea della regalità divina nei tre momenti presi in considerazione possono essere letti nell'ottica di diverse rappresentazioni del potere divino. In un primo momento (Ugarit) il potere associato all'uso della rad. **mlk* è limitato e oggetto di perenne negoziazione tra divinità. Con i testi dello "Early Kingship Corpus" si nota non un'estensione del potere associato alla divinità chiamata *mlk*, ma piuttosto la negazione della sua negoziabilità. Infine, nei Salmi di YHWH-*mālāk* il dio *mlk* estende universalmente il suo potere. A questi momenti corrispondono diverse concettualizzazioni di YHWH nel suo rapporto con le altre figure divine. Dapprima l'attributo regale non implicava una differenziazione tra YHWH ed altre divinità, ma un suo rapporto privilegiato ed esclusivo con l'ambito su cui tale regalità era esercitata, ovvero Israele: questo tipo di concezione può essere confrontato con l'idea di "patronato" divino analizzata in precedenza. L'universalizzazione dell'attributo di *mlk* e il declassamento degli אֱלֹהִים delle nazioni a אֱלִילִים producono invece un incremento nella magnitudine di YHWH e trovano un possibile corrispettivo nella riassegnazione delle נחלות a YHWH e nella "morte" (demansionamento) degli אֱלֹהִים in Sal 82.

V. CONCLUSIONI

In una lezione tenuta all'École Pratique des Hautes Études di Parigi nel 1982, nell'ambito di un seminario dedicato alla religione greca, il classicista Marcel Détiene affermava che l'opera degli apologeti cristiani nei primi secoli dell'era volgare aveva sortito un effetto tanto profondo e determinante, nella sua negazione categorica dell'idea di una sfera divina pluralmente intesa, che un "problema del politeismo" poté ripresentarsi solamente molto tempo dopo, dapprima «sous la forme d'un objet exotique, exhibé prudemment par la philosophie des Lumières»,⁹⁰³ e in seguito con i primi passi dell'antropologia culturale nel XIX sec. È a questo punto – prosegue Détiene – che anche quella della formazione del "monoteismo" e del suo rapporto con i sistemi religiosi politeistici divenne la «question désormais prioritaire, sinon obsessive, de l'Histoire des Religions». ⁹⁰⁴ Lo studio della storia della religione dell'Israele antico non ha fatto eccezione: la "questione monoteistica" – ovvero quella relativa, in primo luogo, alle dinamiche che hanno prodotto l'insorgere di una concezione monoteistica in seno all'Israele antico e alla relazione di quest'ultima con i politeismi mesopotamico e siripalestinese⁹⁰⁵ – è infatti nata insieme con il principio del metodo storico-critico negli studi biblici, e nella sua articolata storia non ha mai cessato di ricoprire un ruolo centrale nel dibattito accademico fino ad oggi.

Questo studio si è proposto come un contributo al dibattito meta-terminologico sull'uso del termine "monoteismo" in relazione alla religione dell'Israele antico e come un tentativo di esplorarne delle implicazioni inedite. L'attenzione si è concentrata su due aspetti correlati coinvolti nell'utilizzo di tale termine: da un lato è stata esplorata la nozione di una "esistenza" divina astratta insita nel concetto di "-teismo"; dall'altro è

⁹⁰³ DÉTIENNE 1982: 328.

⁹⁰⁴ DÉTIENNE 1982: 328.

⁹⁰⁵ Per una discussione sul ruolo della riscoperta del VOA a partire dalla metà del XIX sec. e sul suo impatto sulla questione monoteistica v. LORETZ 2007: 13-28; 47-52.

stato messo in rilievo il problema della applicazione di tale nozione nei confronti di alcune rappresentazioni del divino così come emergono dalla BE. Nel seguito verranno riproposti in forma sintetica i risultati dell'argomentazione.

Nella prima sezione (II) sono state esplorate le origini storiche e filosofiche del termine "monoteismo" e sono state contestualizzate nell'ambiente intellettuale della scuola platonica di Cambridge nell'Inghilterra del XVII secolo. Questa operazione ha permesso di recuperare la dimensione di categoria puramente formale del monoteismo, concepita per classificare e confrontare tra loro (originariamente con intenti apologetici) tradizioni religiose differenti; inoltre, ha permesso di identificare la nozione di una "esistenza" divina astratta, implicata nel suffisso *mono-teismo*, come principio di funzionamento che rende possibile il confronto tra i vari "-teismi". A questo punto l'attenzione si è rivolta al Deutero-Isaia, considerato da un ampio consenso l'esempio più esplicito di monoteismo tra i testi della BE; una panoramica su alcuni studi "decostruzionisti" rispetto a questa posizione ha mostrato che, a una lettura attenta, persino per questo *corpus* testuale le interpretazioni che fanno riferimento a un'idea monoteistica fondata su una nozione di esistenza divina astratta presentano svariate problematiche. Le considerazioni sul Deutero-Isaia hanno incoraggiato una ricerca in questa direzione anche in relazione ad altri testi della BE.

Nella parte centrale (III) sono stati analizzati tre testi (Sal 82; 1Re 18,20-40*; Zc 14,9), selezionati come casi di studio sulla base di alcune caratteristiche: la loro rilevanza nelle discussioni sul monoteismo israelitico; la varietà delle immagini del divino che vi si scorgono; la loro eterogeneità da un punto di vista storico-letterario. In questa ampia sezione l'esposizione ha seguito due prospettive parallele: una *pars destruens* ha contestato la possibilità di applicare una nozione astratta di esistenza (e dunque un'idea *mono-teistica*) alle rappresentazioni del divino che emergono da questi testi, evidenziando le molte difficoltà e le carenze che letture orientate in questo senso comportano; una *pars construens* ha mostrato invece i vantaggi dell'utilizzo della categoria euristica di "potere" divino per la comprensione di queste rappresentazioni.

La lettura esegetica del Sal 82 (in particolare del problematico nesso ... אמרתִי) e una lettura comparata con altri testi (KTU 1.16 VI 41-54, 2Sam 15,1-6, A.1968 e A.1121+2731) hanno evidenziato come la “morte” degli אלהים sia più facilmente comprensibile nei termini di una retorica politica che indica il loro demansionamento e il trasferimento dei loro poteri sulla figura di YHWH piuttosto che in quelli ontologici di una loro rimozione dall’esistenza. Concordemente, si è visto che lo *status* di YHWH, quello degli אלהים e le loro reciproche relazioni non sono definiti sulla base di un parametro di esistenza, ma in base al loro potere legato all’esercizio e alla gestione della giustizia.

A una simile conclusione ha condotto anche l’analisi della pericope del Carmelo in 1Re 18,20-40*: il suo originale nucleo pre-deuteronomistico non rappresenta una contesa tra YHWH e Ba’al per determinare chi tra i due può essere associato all’appellativo divino אלהים; al contrario, essi sono entrambi אלהים sin dal principio e la contesa ha invece lo scopo di definire nello specifico il dio “patrono” di Israele (האלהים). La sconfitta di Ba’al non indica dunque la sua non esistenza in quanto אלהים, ma la sua mancanza di potere nei confronti di Israele.

La lettura di Zc 14,9, la sua contestualizzazione nella composizione di Zc 14 e l’esame della storia dei motivi tradizionali che lo attraversano hanno mostrato da un lato come il predicato אחד riferito a YHWH debba essere compreso nel senso di “unico, medesimo” e non nel senso di “unico, uno”, e dall’altro come tale predicato è indissolubilmente legato all’attributo regale del dio. YHWH non è dunque “uno”, ma è “il medesimo re” per tutte le nazioni: il diventare אחד di YHWH nel giorno escatologico sarà dovuto a un’estensione del suo potere regale. Anche in questo caso una lettura in chiave ontologica dunque non permette di cogliere queste fondamentali sfumature nella caratterizzazione del divino, e anzi risulta fuorviante per la comprensione del passo.

L’ultima sezione (IV) dello studio elabora i risultati ricavati da quella appena precedente raccogliendo lo spunto euristico del potere divino, rivelatosi una prospettiva

vantaggiosa per rendere conto della concettualizzazione del divino nei tre casi presi in esame. L'indagine si è concentrata sulla caratterizzazione regale di YHWH (espressa nel linguaggio che fa uso della radice *מלך): questo suo attributo è stato adottato come prospettiva privilegiata per descrivere i mutamenti nella concettualizzazione di YHWH e delle sue relazioni con le altre divinità, poiché si tratta di un'espressione del suo potere situata nelle fonti stesse. In questa traiettoria sono stati identificati tre differenti "momenti" nella storia della regalità divina.

Dapprima è stato affrontato l'ambito ugaritico, che ha consentito di inserire l'immagine più antica della regalità di YHWH nella sua cornice culturale siro-palestinese; si è visto come in questo primo scenario non è possibile rilevare un uso sistematico della rad. **mlk* in relazione alla sfera divina, e come la compresenza di diversi *mlkm* divini riflette un precario equilibrio e una continua negoziazione di poteri limitati spartiti tra le figure divine. Al contrario, nel cosiddetto "Early Kingship Corpus" (Es 15,1b-18*, Nm 23,18b-24, Dt 33,2-29*; Sal 29), nonostante i molti elementi di continuità della regalità di YHWH con il retroterra siro-palestinese, si nota un elemento di novità: il potere regale, esercitato stavolta su Israele e non più nella sfera divina, per quanto limitato viene reclamato esclusivamente da YHWH. Ne viene così negata la negoziabilità con altri אלהים: in questa fase il titolo di *mlk* non denota una differenza sostanziale tra YHWH e altri אלהים, ma insiste sul suo rapporto privilegiato con Israele. Infine, nei Salmi di YHWH-*mālāk* (Sal [47]; 93; 95-99) la regalità di YHWH viene saldata al suo attributo di creatore e assume una dimensione cosmica e universale. In questa fase si assiste a una differenziazione per magnitudine di YHWH rispetto agli altri אלהים, i quali vengono confinati su un piano creaturale (אלילים). In definitiva la prospettiva del potere divino, delle relazioni di potere tra divinità, del loro funzionamento e dei loro mutamenti, sembra fornire un'ottima chiave per interpretare gli sviluppi della concettualizzazione di YHWH nel tempo.

Due considerazioni conclusive possono essere desunte da questo studio, una in negativo ed una in positivo. In primo luogo, sono stati raccolti sufficienti argomenti per poter affermare che in nessun caso tra quelli presi in esame una nozione astratta di “esistenza” divina può essere applicata come valido strumento di osservazione per comprendere le articolazioni dei discorsi teologici e le rappresentazioni del divino che emergono dalle fonti, se non a costo di deformazioni fuorvianti. Dal momento che una tale nozione di “esistenza” è intimamente legata all’uso del termine “mono-*teismo*”, questi risultati denunciano l’esigenza di una considerazione ancora più prudente di quest’ultimo nel dibattito accademico. Nel secondo caso, si è avuto modo di vedere che liberare il campo visivo da queste ingombranti categorie, le quali in modo esplicito o implicito continuano ad agire sullo sguardo dell’osservatore, apre prospettive inedite sulle fonti e consente di avvicinarsi a una comprensione di queste ultime che renda conto delle loro complessità e delle sfumature che le caratterizzano.

VI. BIBLIOGRAFIA

ABELA A.M., “Understanding *Tinhal b^e* in Psalm 82,8 within the Macrocosm of the Composition,” in A.M. ABELA (ed.), *In Joyful and Serene Service of His Lord’s Word: In Memory of Rev. Dr. Joseph Calleja* (MTSup 5), Valetta, University of Malta 2004: 191-211.

ACKERMAN J.S., *An Exegetical Study of Psalm 82: A Thesis*, ThD Diss., Harvard University 1966.

AJMELEAUS A., “Function and Interpretation of כִּי in Biblical Hebrew,” *JBL* 105/2 (1986): 193-209.

AHARONI Y., “Mount Carmel as Border,” in A. KUSCHKE, E. KUTSCH (eds), *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, Tübingen, Mohr Siebeck 1970: 1-7.

- *The Land of the Bible. A Historical Geography. Revised and Enlarged Edition* (tr. ingl. A.F. Rainey), Philadelphia, Westminster Press 1979². [1a ed. ebr. 1962]

AHN G., “‘Monotheismus’ – ‘Polytheismus’. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen,” in M. DIETRICH, O. LORETZ (eds), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (AOAT 232), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, Butzon&Bercker / Neukirchener 1993: 1-24.

- “Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorie?,” in M. OEMING, K. SCHMID (eds), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich, Theologischer Verlag 2003: 1-10.

AHITUV S., ESHEL E., MESHEL Z., “The Inscriptions” in Z. MESHEL (ed.), *Kuntillet ‘Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Hazor 6) Jerusalem, Israel Exploration Society 2012: 73-142.

ALBANI M., “Deuterocesaja Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid,” in M. OEMING, K. SCHMID (eds), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich, Theologischer Verlag 2003: 171-201.

- “Monotheism in Isaiah,” in L.-S. THIEMEYER (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, New York, Oxford University Press 2020: 219-248.

ALBERTZ R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy* (OTL) (tr. ingl. J. Bowden), Louisville (KY), Westminster John Knox Press 1994a. [1a ed. ted. 1992]

- “Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte,” in W. DIETRICH, M.A. KLOPFENSTEIN (eds), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht 1994b: 77-96.
- *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (SBL.SBL 3), Atlanta, Society of Biblical Literature 2003.

ALBERTZ R., SCHMITT R., *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2012.

ALBRIGHT W.F., “The Oracles of Balaam,” *JBL* 63/3 (1944): 207-233.

- *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Doubleday, New York 1968.

ALDEN R.L., “Chiastic Psalms (II): A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 51-100,” *JETS* 19/3 (1976): 191-200.

ALLAN R., “Now that Summer’s Gone. Understanding QZ in KTU 1.24,” *SEL* 16 (1999): 19-25.

ALLEN L.C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas (TX), Word Books 1990.

ALLEN S.L., *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Boston / Berlin, De Gruyter 2015.

ALT A., “Das Gottesurteil auf dem Karmel,” in A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Band II, München, Beck 1953: 116-134. [1a ed. 1935]

- “Gedanken über das Königtum Jahwes” in A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Band I, München, Beck 1959: 345-357. [1a ed. 1945]

ALTER R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, BasicBooks 1981.

AMIT Y., “The Multi-Purpose ‘Leading Word’ and the Problems of its Usage,” *Prooftexts* 9/2 (1989): 99-114.

AMSLER, S., “Zacharie et l’origine de l’apocalyptique,” in P.A.H. DE BOER (ed.), *Congress Volume Uppsala 1971* (VTSup 22), Leiden, Brill 1972: 227-231.

AMZALLAG N., *Psalm 29. A Canaanite Hymn to YHWH in the Psalter* (Ebib.NS 89), Leuven, Peeters 2021.

ANBAR M., “Aspect Moral dans un discours ‘prophétique’ de Mari,” *UF* 7 (1975): 517-518.

ANDERSON J.S., *Monotheism and Yahweh’s Appropriation of Baal* (LHBOTS 617), London/New York, Bloomsbury / T&T Clark 2015.

ARCARI, L., *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)* (Frecce 291), Roma, Carocci 2020.

ARCHI A., *Ebla and Its Archives. Texts, History, and Society* (SANER 7), Boston/Berlin, De Gruyter 2015.

ARMOGATHE J.-R., “Proofs of the Existence of God,” in D. GARBER, M. AYERS (eds), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press 1998: 305-330.

ASAD T., “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” in T. ASAD (ed.), *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1993: 171-199.

ASPESI F., “Precedenti divini di ’ādāmâ,” *SEL* 13 (1996): 33-40.

ASSMANN J., “Jehova-Isis: The Mysteries of Egypt and the Quest for Natural Religion in the Age of Enlightenment,” in I.A. BIERMAN (ed.), *Egypt and the Fabrication of European Identity* (CNES.CS), Los Angeles, Center for Near Eastern Studies UCLA 1995: 35-83.

- “The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism,” *Representations* 56 – Special Issue: The New Erudition (1996): 48–67.
- *Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (Il ramo d’oro 35) (tr. it. E. Bacchetta), Milano, Adelphi 2000. [1a ed. ingl. 1997]
- *The Price of Monotheism* (tr. ingl. R. Savage), Stanford, Stanford University Press 2009. [1a ed. ted. 2003]

- *Esodo. La rivoluzione del mondo antico* (Il ramo d'oro 74) (tr. it. A. Vigliani), Milano, Adelphi 2023. [1a ed. ted. 2015].

ASTER S.Z., *Reflections of Empire in Isaiah 1-39. Responses to Assyrian Ideology* (ANEM 19), Atlanta, SBL Press 2017.

AUFFRET P., “Lève-toi, Dieu, juge la terre! Nouvelle étude structurelle du psaume 82,” *BZ* 55/1 (2011): 87-94.

AULD, A.G. “Prophets Through the Looking Glass. Between Writings and Moses,” *JSOT* 27 (1983): 3-23.

- “Elijah and the Prophets of Baal and of Asherah: Towards a Discussion of ‘No Prophets?’,” in R.I. THELLE, T. STORDALEN, M.E.J. RICHARDSON (eds), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. Essays in Honour of Hans M. Barstad* (VTSup 168), Leiden, Brill 2015: 7-16.

BAGGINI J., *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press 2003.

BAILEY L.R., *Biblical Perspectives on Death* (OBT), Philadelphia, Fortress Press 1979.

BALDWIN J.G., *Haggai, Zechariah, Malachi. An Introduction and Commentary* (TOTC 24), Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press 1972.

BALL C.J., “The Blessing of Moses (Deut xxxiii),” *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 18 (1896): 118-137.

BALLENTINE D.S., *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, New York, Oxford University Press 2015.

- “‘Monotheism’ and the Hebrew Bible,” *Religion Compass* 16/1 (2021): 1-19.

BALZARETTI C., *1-2 Samuele. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento), Milano, Paoline 2020.

BANDSTRA B.L., *The Syntax of Particle ky in Biblical Hebrew and Ugaritic*, PhD Diss., Yale University 1982.

BANDY A.S., *The Prophetic Lawsuit in the Book of Revelation* (NTM 29), Sheffield, Sheffield Phoenix Press 2010.

BARDTKE H., "Erwägungen zur Rolle Judas im Aufstand des Absalom," in H. GESE, H. P. RÜGER (eds), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn, Kevelaer 1973: 1-8.

BARR J., "The problem of Israelite monotheism," *TGUOS* 17 (1957-1958): 52-56.

– *The Garden of Eden and the Hope of Immortality. The Read-Tuckwell Lectures for 1990*, London, SCM Press 1992.

BARRÉ M.L., "A Phoenician Parallel to Psalm 29," *HAR* 13 (1991): 25-32.

BARTHÉLEMY D., «Les Tiquané Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Bonn 1962* (VTSup 9), Leiden, Brill 1963: 285-304.

BATTO B.F., *In the Beginning. Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible* (Siphrut), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2013.

BAUMANN G., "Trendy Monotheism? Ancient Near Eastern Models and Their Value in Elucidating 'Monotheism' in Ancient Israel," *OTE* 19/1 (2006): 9-25.

BAUMGARTNER A.I., *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* (EPROER 99), Leiden, Brill 1981.

BEATTIE D.R.G., "What is Genesis 2-3 About?," *The Expository Times* 92/1 (1980): 8-10.

BECK J.A., "Geography as irony the narrative-geographical shaping of Elijah's duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18)," *SJOT* 17/2 (2003): 291-302.

BECK M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben* (BZAW 281), Berlin, De Gruyter 1999.

– *Der "Tag YHWHs" im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redationsgeschichte* (BZAW 356), Berlin/New York, De Gruyter 2005.

BECK S., *Exorcism, Illness, and Demons in Ancient Near Eastern Context. The Egyptian Magical Papyrus Leiden I 343+345* (PALMA 18), Leiden, Sidestone Press 2018.

BECKER U., “Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel,” in U. BECKER, J. VAN OORSCHOT (eds), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABG 17), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2005: 81-100.

BECKING B., “The Gods, in Whom They Trusted ... Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?,” in B. BECKING, M. DIJKSTRA, M.C.A. KORPEL, K.J.H. VRIEZEN (eds), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BS 77), London / New York, Sheffield Academic Press 2001: 151-163.

- “The Boundaries of Israelite Monotheism,” in M. DE HAARDT, A.-M. J.A.C.M. KORTE (eds), *The Boundaries of Monotheism. Interdisciplinary Explorations into the Foundations of Western Monotheism* (STR 13), Leiden, Brill 2009: 9-27.
- “More Than One God? Three Models for Construing the Relations Between YHWH and the Other Gods,” in C. CORNELL (ed.), *Divine Doppelgängers. YHWH's Ancient Look-Alikes*, University Park (PA), Eisenbrauns 2020: 60-76.

BEISER F.C., *The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton (NJ), Princeton University Press 1996.

BELLAMY M.L., *The Elijah-Elisha Cycle of Stories: A Ring Composition*, PhD Diss., Boston University 2013.

BELLARMINO R., *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani Societatis Iesu, De Controversiis Christianae Fidei, Adversus Huius Temporis Haereticos, Tomus Primus, Ingolstadii, ex typographia D. Sartorii 1592. [1a ed. 1586]*

BELNAP D., *Fillets of Fatling and Goblets of Gold. The Use of Meal Events in the Ritual Imagery in the Ugaritic Mythological and Epic Texts* (GUS 4), Piscataway (NJ), Gorgias Press 2008.

BEN-DOV J., “The Resurrection of the Divine Assembly and the Divine Title El in the Dead Sea Scrolls,” in A. ERCOLANI, M. GIORDANO (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Vol. 3: The Comparative Perspective*, Berlin, De Gruyter 2016: 9-31.

BENTLEY R., *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World. A Sermon Preached at S^t Mary-le-Bow, October the 3rd 1692* (3 voll.), London, printed for Henry Mortlock 1692-1693.

BER V., *The Hebrew Verb HYH as a Macrosyntactic Signal. The Case of WAYHY and the Infinitive with Prepositions Bet and Kaf in Narrative Texts* (SBH), Berlin, Peter Lang 2008.

BERGEMANN L., *Ralph Cudworth - System aus Transformation. Zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode* (TdA 23), Berlin/Boston, De Gruyter 2012.

BERKOVITS E., *Man and God. Studies in Biblical Theology*, Detroit, Wayne State University Press 1969.

BERMANN D., *A History of Atheism in Britain. From Hobbes to Russell* (RLE.PR 3), London/New York, Routledge 1988.

BERNHARDT R., *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie* (BzTR 25), Zürich, Theologischer Verlag 2023.

BEYERLE S., *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), Berlin, De Gruyter 1997.

BIBERGER B., *Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart. Zukunftskonzeptionen in Ez 38-39, Joel 1-4 und Sach 12-14* (BBB 161), Göttingen, V&R Unipress/Bonn University Press 2010.

BIENAIMÉ G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash* (AnBib 98), Rome, Biblical Institute Press 1984.

BILIĆ N., *Jerusalem an jenem Tag. Text und Botschaft von Sach 12-14* (FB 117), Würzburg, Echter 2008.

BLENKINSOPP J., *A History of Prophecy in Israel*. Revised and Enlarged, Louisville (KY) / London, Westminster John Knox Press 1996². [1a ed. 1983]

– *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19A), New York, Doubleday 2002.

- “Isaiah and the Neo-Babylonian Background,” in L.-S. THIEMEYER (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, New York, Oxford University Press 2020: 159-175.

BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1998.

- *The Gods of the Nations. A Study in Ancient Near Eastern Theology*, Eugene (OR), Wipf&Stock 2013². [1a ed. 1988]

BLOOM H., *The Book of J* (tr. ingl. D. Rosenberg), New York, Grove Weidenfeld 1990.

BLUM E., “Der Prophet und das Verderben Israels: eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX,” *VT* 47/3 (1997): 277-292.

- “Der vermeintliche Gottesname ‘Elohim,’” in U.I. DALFERTH, P. STOELLGER (eds), *Gott Nennen: Gottes Namen und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen, Mohr Siebeck 2008: 97-119.

BODA M.J., *Haggai and Zechariah Research. A Bibliographic Survey* (TBS 5), Leiden, Deo Publishing 2003.

- *Haggai, Zechariah* (NIVAC), Grand Rapids (MI), Zondervan 2004.
- “The Daughter’s Joy,” in M.J. BODA, C.J. DEMPSEY, L.S. FLESHER (eds), *Daughter Zion. Her Portrait, Her Response* (SBL.AIL 13), Atlanta, Society of Biblical Literature 2012: 321-342.
- *The Book of Zechariah* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 2016.
- *Exploring Zechariah, Volume 2. The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah* (ANEM 17), Atlanta, SBL Press 2017.

BODA, M. J., PORTER, S.E., “Literature to the Third Degree: Prophecy in Zechariah 9-14 and the Passion of Christ,” in R. DAVID, M.M. JINBASHIAN (eds), *Traduire la Bible Hébraïque: De la Septante à la Nouvelle Bible Segond*, Montréal, Médiaspaul 2005: 215-254.

BODIN J., *De la demonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys 1580.

DE BOER P.A.H., *Second Isaiah’s Message* (OTS 11), Leiden, Brill 1956.

BONDÌ R., *L’onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 2001.

BORDREUIL P., “Trois divinités tyriennes dans le récit de 1 Rois 18,” *Res Antiquae* 9 (2012): 29-44.

BORDREUIL P., PARDEE D., *A Manual of Ugaritic* (LSAWS), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2009.

BORGER R., “Šurpu II, III, IV und VIII in ‘Partitur’,” in A.R. GEORGE, I.L. FINKEL (eds), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2000: 15-90.

BOVATI P., *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTSup 105) (tr. ingl. M.J. Smith), Sheffield, JSOT Press 1994.

BOYCE R.N., *The Cry to God in the Old Testament* (SBL.DS 103), Atlanta, Scholars Press 1988.

BOYD S.L., “A Brief History of the Phrase ‘King of Kings’,” in H. HARDY II, J. LAM, E.D. REYMOND (eds), *Like 'Ilu Are You Wise. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Dennis G. Pardee* (SAOC 73), Chicago, The Oriental Institute 2022: 291-306.

BOTHA M.E., “Clusters, Roots and Hierarchies of Metaphors in Scripture and the Quest for Christian Scholarship,” *Koers* 69/3 (2004): 1-28.

BÖHL F.M.T., “Die Tochter des Königs Nabonid,” in J. FRIEDRICH, J.G. LAUTNER, J. MILES (eds), *Symbolae ad Iura Orientis Antiqui Pertinentes Paulo Koschaker Dedicatae* (SDAOAP 2), Leiden; Brill 1939: 150-178.

BRAGUE, R., “La matrice biblique du «monotheisme»” *AF* 82/1-2 (2014): 251-260.

BRAULIK G., “Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo,” in N. LOHFINK, E. ZENGER, G. BRAULIK, J. SCHARBERT, *Dio l'unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele* (QD 104) (tr. it. P. Tagliacarne), Brescia, Morcelliana 1991: 55-101.

– “Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40,” *ZAR* 10 (2004): 169-194.

BREMER J., “The ‘Theology of the Poor’ as a Constructive Contribution to the Theology of the Psalter,” in U. BERGES, J. BREMER, T.M. STEINER (eds), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen*, Göttingen, V&R Unipress/Bonn University Press 2019: 319-356.

BRETTLER M.Z., *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (JSOTSup 76), Sheffield, JSOT Press 1989.

- “The Metaphorical Mapping of God in the Hebrew Bible” in RALPH BISSCHOPS, JAMES FRANCIS (eds), *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic Approaches* (Religions and Discourse 1), Bern, Peter Lang 1999: 219-232.

BRIGHT J., *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21), New York, Doubleday 1981. [1a ed. 1965]

BROWN W.P., *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press 2002.

BROWN JONES C., “The message of the asaphite Collection and its Role in the Psalter,” in N.L. DECLAISSE-WALFORD (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (SBL.AIL 20), Atlanta, SBL Press 2014: 71-85.

BRUEGGEMANN W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, Fortress Press 1997.

- *The Theology of the Book of Jeremiah* (OTT), Cambridge, Cambridge University Press 2007.

BRUNO C.R., *God Is One: The Function of Eis ho Theos as a Ground for Gentile Inclusion in Paul's Letters* (LNTS), London, Bloomsbury 2013.

BUBER M., *Good and Evil. Two Interpretations*, New York, Charles Scribner's Sons 1953.

- *Königtum Gottes*, Heidelberg, Lambert Schneider 1956³. [1a ed. 1932]
- “Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs Aus einem Vortrag,” in R. HACOHN (ed.), *Werkausgabe*. Band 14. Schriften zur Bibelübersetzung, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2012: 95-110. [1a ed. 1936]
- “Moses” in C. WIESE (ed.), *Werkausgabe*. Band 13. Schriften zur biblischen Religion, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2019: 353-539. [1a ed. 1946]

BUBER M., ROSENZWEIG F., *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, Schocken 1936.

BUCKLEY M.J. (S.J.), *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London, Yale University Press 1987.

BUDDE K., “Ps. 82:6 f.,” *JBL* 40/1-2 (1921): 39-42.

BURNETT J.S., *A Reassessment of Biblical Elohim* (SBL.DS 183), Atlanta, Society of Biblical Literature 2001.

- “‘Going Down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History,” *JBL* 129/2 (2010): 281-297.

BUTTERWORTH M., *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup 130), Sheffield, JSOT Press 1992.

CALLOWAY K., *Natural Theology in the Scientific Revolution: God’s Scientists* (PSPR), London, Pickering&Chatto 2014.

CAMPBELL A.F., O’BRIEN M.A., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis, Fortress Press 2000.

CAMPI G.P., “«E presero Ba’al-Berith come loro dio». Nuove prospettive storico-religiose su El/Ba’al-Berith,” *MG* 26/2 (2021): 31-51.

- “Belief in YHWH as Identity Marker in Pre-exilic Israel: An Identity-Oriented Reading of Deuteronomy 13,” *OTE* 35/1 (2022): 51-67.

CAMPONOVO O., *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1984.

CARGILL R.R., *Melchizedek, King of Sodom. How Scribes Invented the Biblical Priest-King*, New York, Oxford University Press 2019.

CARLSON L., “Zechariah, Zerubbabel, and Zerah: Ideological Development in Early Postexilic Judah,” in J. BADEN, H. NAJMAN, E. TIGCHELAAR (eds), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy* (JSJSup 175), Leiden/Boston, Brill 2017: 261-275.

CASSIN E., *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le proche-orient ancien*, Paris, La Découverte 1987.

CASSIRER E., *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (SBW 24), Leipzig, Teubner 1932.

CASSUTO U., *A Commentary on the Book of Genesis. Part 1. From Adam to Noah. Genesis I – VI 8* (tr. ingl. I. Abrahams), Magnes Press, Jerusalem 1961. [1a ed. ebr. 1944]

- *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarcal Age* (tr. ingl. I. Abrahams), Jerusalem, Magnes Press 1971. [1a ed. ebr. 1951]

- “Il cap. 33 del Deuteronomio e la Festa del Capo d'anno nell'antico Israele,” *La Rassegna Mensile di Israel* 82/2-3 (Umberto Cassuto: Scritti scelti: Tomo II) (2016): 431-454. [1a ed. 1928]

CATASTINI A., *Profeti e tradizione*, Pisa, Giardini 1990.

CATHCART K.J., GORDON R.P. (eds), *The Targum of the Minor Prophets* (Aramaic Bible 14), Wilmington, Glazier 1989.

CAZELLES H., “Essai sur le pouvoir de la divinité a Ugarit et en Israël,” in A. PARROT (ed.), *Ugaritica VI* (BAH 81; Mission de Ras Shamra 17), Paris, Geuthner 1969: 25-44.

CHAMPION J., *Republican learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722* (PCSEMB), Manchester/New York, Manchester University Press 2003.

CHAVES REIS F.C., “1 Re 18,20-40, sacrificio, guerra e ‘Pasqua’,” *Kairós* 15/1 (2018): 48-68.

CHILDS, B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster Press 1976. [Terza ristampa. 1a ed. 1974]

- *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London, SCM Press 1992.

CHO S.Y., *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles* (DAAW 2), Piscataway (NJ), Gorgias Press 2007.

CHRISTENSEN D.L., “Two Stanzas of a Hymn in Deuteronomy 33,” *Bib* 65/3 (1984): 382-389.

- *Deuteronomy 21:10-34:12* (WBC 6B), Nashville (TN), Thomas Nelson 2002.

CLARK D.J., “Discourse Structure in Zechariah 9-14: Skeleton or Phantom?,” in P.C. STINE (ed.) *Issues in Bible Translation* (UBS.MS 3), London, United Bible Societies 1988: 64-80.

CLEMENS D.M., “KTU 1.45 and 1.6 I 8-18, 1.161, 1.101,” *UF* 33 (2001): 65-116.

CLIFFORD H., “Deutero-Isaiah and Monotheism,” in J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHBOTS 531), New York / London, T&T Clark 2010: 267-289.

CLIFFORD R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Cambridge (MA), Harvard University Press 1972.

CLINES D.J.A., “The Psalms and the King,” *TSFB* 71 (1975): 1-6.

- “Theme in Genesis 1-11,” in R. Hess, D.T. Tsumura (eds), “*I Studied Inscriptions from before the Flood*”. *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (SBTS), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1994: 285-309. [1a ed. 1976]

COGGINS R., “Haggai, Zechariah, and Malahi,” in R. COGGINS, J.H. HAN (eds), *Six Minor Prophets Through the Centuries* (BBC 29), Chichester, Wiley Blackwell 2011: 150-185.

COHEN A., תהלים – *The Psalms*, London, Soncino Press 1945.

COHEN C., “The Enclitic-mem in Biblical Hebrew: Its Existence and Initial Discovery,” in C. COHEN, A. HURVITZ, S.M. PAUL (eds), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2004: 231-260.

COHN R.L., “The Literary Logic of 1 Kings 17-19,” *JBL* 101/3 (1982): 333-350.

COLLINS, J.J. (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula (MT), Scholars Press 1979.

COOK, S.L., *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Minneapolis, Fortress Press 1995.

COOKE G., “The Sons of (the) God(s),” *ZAW* 76/1 (1964): 22-47.

COOPER J.S., *The Curse of Agade* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies), Baltimore / London, Johns Hopkins University Press 1983.

- “Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More,” *JAOS* 120/3 (2000): 430-444.

CORNELIUS I., *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (OBO 204), Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck&Ruprecht 2008.

CORNELL C., “Editor’s Preface,” in C. CORNELL (ed.), *Divine Doppelgängers. YHWH’s Ancient Look-Alikes*, University Park (PA), Eisenbrauns 2020: vii-xii.

CORTESE E., "Sulle redazioni finali del Salterio," *RB* 106/1 (1999): 66-100.

COTTINGHAM J., "Force, Motion and Causality: More's Critique of Descartes," in G.A.J. ROGERS, J.M. VIENNE, Y.C. ZARKA (eds), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion* (IAHI 150), Dordrecht, Springer 1997: 159-171.

CRAIGIE P.C., *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1976.

CRANZ I., *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible* (SOTS.MS), Cambridge, Cambridge University Press 2021.

CROCKER R., *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist* (IAHI 185), Dordrecht, Springer 2003.

CROSS, F.M., "The Council of Yahweh in Second Isaiah," *JNES* 12/4 (1953): 274-277.

- *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press 1997². [Nona ristampa; 1a ed. 1973]

CROSS F.M., FREEDMAN D.N., "The Song of Miriam," *JNES* 14/4 (1955): 237-250.

- *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (BRS), Grand Rapids (MI) / Livonia (MI), Eerdmans / Dove Booksellers 1997². [1a ed. 1975]

CROUCH C.L., *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion* (ANEM 8), Atlanta, SBL Press 2014.

CRÜSEMANN F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1969.

CUDWORTH R., *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; Wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and Its Impossibility Demonstrated*, London, printed for Richard Royston 1678.

CUDWORTH R., HUTTON S. (ed.), *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With a Treatise of Freewill* (Cambridge Texts in the History of Philosophy), New York, Cambridge University Press 1996.

CULVERWELL N., GREEN R.A., MACCALLUM H. (eds), *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, Indianapolis, Liberty Fund 2001 [1a ed. 1652].

CURTIS B.G., *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (AcBib 25), Leiden/Boston, Brill 2006.

- “The *Mas’ot* Triptych and the Date of Zechariah 9-14: Issues in the Latter Formation of the Book of the Twelve,” in R. ALBERTZ, J. NOGALSKI, J. WÖHRLE (eds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin/Boston, De Gruyter 2012: 191-206.

DAHOOD M., “Hebrew-Ugaritic Lexicography I,” *Bib* 44/3 (1963): 289-303.

- *Psalms II. 51-100* (AB), New York, Doubleday 1968.

DANIELS D., “Is There a Prophetic Lawsuit Genre?,” *ZAW* 99/3 (1987): 339-360.

DAVIDSON G., “‘A Track Pursuing Not Untrod Before’: Wordsworth, Plato and the Cambridge Platonists,” in D. HEDLEY, D. LEECH (eds), *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy* (IAHI 222), Cham (CH), Springer 2019: 215-240.

DAY J., *God’s Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, Cambridge University Press 1985.

- *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265), London/New York, Sheffield Academic Press 2002. [Ristampa. 1a ed. 2000]
- “How Many Pre-exilic Psalms are There?” in J. DAY (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOTSup 406), London / New York, T&T Clark 2004: 225-250.

DEARMAN J.A., “Interpreting the religious polemics against Baal and the Baalim in the book of Hosea,” *OTE* 14/1 (2001): 9-25.

- “Daughter Zion and Her Place in God’s Household,” *HBT* 31 (2009): 144-159.

DEKKER J., *Zion’s Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16* (OTS 54), Leiden, Brill 2007.

DELCOR M., “Les sources du deutéro-Zacharie et ses procédés d’emprunt,” *RB* 59 (1952): 385-411.

DEL OLMO LETE G., *Mitos y Leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit* (Insitución San Jerónimo para la investigación bíblica. Fuentes de la ciencia bíblica 1), Madrid, Ediciones Cristianidad 1981.

- “The Pospositions in Semitic: The Case of Enclitic -m (with Special Attention to NWS),” *AuOr* 26/1 (2008): 25-59.

DESCARTES R., GAUKROGER S. (ed.), *The World and Other Writings* (CTHI), Cambridge, Cambridge University Press 1998.

DÉTIENNE M., “Religion de la Grèce Ancienne. Conférence de M. Marcel Détiénne,” in *École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire* 91 (1982-83): 327-339.

DE VRIES S.J., *Prophet Against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids (MI), Eerdmans 1978.

- *I Kings* (WBC 12), Wako (TX), Word Books 1985.
- *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids (MI), Eerdmans 1995.

DICKSON C.R., “The Hebrew Terminology for the Poor in Psalm 82,” *HTS* 51/4 (1995): 1029-1045.

DIETRICH J., “Prophetenrede,” in G. UEDING (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer 2005: 290-307.

DIETRICH M., “Der Einbau einer Öffnung in der Palast Baals. Bemerkungen zu RS 94.2953 und KTU 1.4 VII 14-28,” *UF* 39 (2007): 117-133.

DIETRICH W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1972.

- “Gott als König: Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung,” *ZThK* 77/3 (1980): 251-268.
- “Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk,” in T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 157), Leuven, Leuven University Press / Peeters 2000: 47-66.

DIEZ S., „Nun sag, wie hast du ‘s mit den Göttern?“ *Eine Forschungsgeschichte zu Ps 82*, PhD Diss., Julius-Maximilians-Universität Würzburg 2009.

- DIJKSTRA M., “The Legend of Danel and the Rephaim,” *UF* 20 (1988): 35-52.
- DIMANT D., “Israel’s Subjugation to the Gentiles as an Expression of Demonic Power in Qumran Documents and Related Literature,” *RdQ* 22/3 (2006): 373-388.
- DION P.E., “YHWH as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104,” *ZAW* 103/1 (1991): 43-71.
- DOSSIN G., “Sur le prophétisme a Mari,” in *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Strasbourg, 2-6 juillet 1965) (CRRAI 14), Paris, Presses universitaires de France 1966: 77-86.
- DOZEMAN T.B., *God at War. Power in the Exodus Tradition*, New York, Oxford University Press 1996.
- *Exodus* (ECC), Grand Rapids (MI)/Cambridge, Eerdmans 2009.
 - *Joshua 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6B), New Haven / London, Yale University Press 2015.
- DUGUID I., “Messianic Themes in Zechariah 9-14,” in P.E. SATTERTHWAITTE, R.S. HESS, G.J. WENHAM (eds), *The Lord’s Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle/Grand Rapids (MI), Paternoster Press/BakerBooks 1995: 265-280.
- DUKE R.K., “The Strategic Use of Enthymeme and Example in the Argumentation of the Books of Chronicles,” in A. ERIKSSON, T.H. OLBRICHT, W. ÜBELACKER (eds), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference* (ESEC 8), Harrisburg (PA), Trinity Press Interanational 2002: 127-140.
- DUNN J.E., “A God of Volcanoes: Did Yahwism Take Root in Volcanic Ashes?,” *JSOT* 38/4 (2014): 387-424.
- DURAND J.-M., “In vino veritas,” *RA* 76/1 (1982): 43-50.
- *Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome I* (LAPO), Éditions di Cerf, Paris 1997.
 - *Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome III* (LAPO), Éditions du Cerf, Paris 2000.
 - *Florilegium Marianum 7. Le culte d’Addu d’Alep et l’affaire d’Alahtum* (Mémoires de N.A.B.U. 8), Paris, SEPOA 2002.

DYMA O., *Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen* (SBR 16), Berlin/Boston, De Gruyter 2021.

EATON J.H., *Psalms. Introduction and Commentary* (TBC), London, SCM Press 1967.

- *Psalms of the Way and the Kingdom. A Conference with the Commentators* (JSOTSup 199), Sheffield, Sheffield Academic Press 1995.

EDELMAN D.V., “God Rhetoric: Reconceptualizing YHWH Sebaot as YHWH Elohim in the Hebrew Bible,” in E. BEN ZVI, D.V. EDELMAN, F. POLAK (eds), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel* (PHSIC 5), Piscataway (NJ), Gorgias Press 2009: 81-107.

- “Saul ben Kish in History and Tradition,” in L.L. GRABBE (ed.), *The Hebrew Bible and History. Critical Readings* (Critical Readings in Biblical Studies), London/New York, T&T Clark 2019: 222-235.

EICHLER R., *The Ark and the Cherubim* (FAT 146), Tübingen, Mohr Siebeck 2021.

EICHRODT W., *Ezekiel. A Commentary* (OTL) (tr. ingl. C. Quin), Philadelphia, Westminster Press 1970. [1a ed. ted. 1965/1966]

EIDEM J., *The Shemshāra Archives 2. The Administrative Texts* (Hist.Filos.Skr.Dan.Vid.Selsk. 15), Munksgaard, Copenhagen 1992.

EIDSVÅG G.M., *The Old Greek Translations of Zechariah* (VTSup 170), Leiden/Boston, Brill 2016.

EIßFELDT O., “Die erste Buch der Könige,” in U. BERTHOLET (ed.), *Die heilige Schrift des Alten Testaments*. Band 1. Mose bis Ezechiel, Tübingen, Mohr 1922: 492-542.

- “El and Yahweh,” *JSS* 1/1 (1956): 25-37.
- “Umnennungen im Alten Testament,” in *Kleine Schriften*. Band 5, Tübingen, Mohr 1973: 68-76. [1a ed. ingl. 1968]
- *Introduzione all’Antico Testamento 2: Analisi dei libri dell’Antico Testamento - I* (Biblioteca Teologica 2) (tr. it. A. Ornella), Brescia: Paideia 1980. [3a ed. ted. 1964³]

EMERTON J.A., “Are There Examples of Enclitic mem in the Hebrew Bible?,” in M.V. FOX, V.A. HUROWITZ, A.M. HURVITZ, M.L. KLEIN, B.J. SCHWARTZ, N.SHUPAK (eds), *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1996: 321-338.

ENGNELL I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell 1967. [1a ed. 1943]

ERMIDORO S. (ed.), *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano* (Testi del Vicino Oriente antico 9), Brescia, Paideia 2017.

EWALD H., *Commentary on the Psalms. Vol. II*, Edinburgh, Williams and Norgate 1881.

FALES F.M., GRASSI G.F., *L'aramaico antico. Storia, grammatica, testi commentati* (Fonti e testi. Raccolta di Archeologia e Storia dell'arte), Udine, Forum 2016.

FASSBERG S.E., "The Grammar of Baal's Epithets," in S.C. RUSSELL, E.J. HAMORI (eds), *Mighty Baal. Essays in Honor of Mark S. Smith* (HSS 66), Leiden, Brill 2020: 91-100.

FAUST A., *The Neo-Assyrian Empire in the Southwest: Imperial Domination and Its Consequences*, Oxford, Oxford University Press 2021.

FEBVRE L., *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. The Religion of Rabelais* (tr. ingl. B. Gottlieb), Cambridge (MA) / London, Harvard University Press 1982. [1a ed. fr. 1942]

FELDMAN A., *The Dead Sea Scrolls Rewriting Samuel and Kings. Texts and Commentary* (BZAW 469), Berlin, De Gruyter 2015.

FELIU L., *The God Dagan in Bronze Age Assyria* (CHANE 19) (tr. ingl. W.G.E. Watson), Leiden, Brill 2003.

FENSHAM T.C., "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature," *JNES* 21/2 (1962): 129-139.

- "A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in I Kings 17-19," *ZAW* 92/2 (1980): 227-236.

FESKO J.V., "The Doctrine of Scripture in Reformed Orthodoxy," in H. SELDERHUIS (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (BCCT 40), Leiden/Boston, Brill 2013: 429-464.

FINKELSTEIN I., *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Ancient Israel* (ANEM 5), Atlanta, Society of Biblical Literature 2013.

- "A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II?," *HeBAI* 6/3 (2017): 262-289.
- "Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a 'United Monarchy' Ruled from Samaria," in P. DUBOVSKÝ, F. GIUNTOLI (eds), *Stones*,

Tablets, and Scrolls. Periods of the Formation of the Bible (ArchB 3), Tübingen, Mohr Siebeck 2020: 113-126.

FISHBANE M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press 1988². [1a ed. 1985]

- *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford, Oxford University Press 2003.

FLEMING D.E., “Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian Religious Personnel,” *JAOS* 113/2 (1993): 175-183.

- *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s House* (Mesopotamian Civilization), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2000.
- “Emar: On the Road from Harran to Hebron,” in M.W. CHAVALAS, K. LAWSON YOUNGER JR. (eds), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations* (JSOTSup 341), London/New York, Sheffield Academic Press 2004: 222-250.
- “Seeing and Socializing with Dagan at Emar’s *zuku* Festival,” in B. PONGRATZ-LEISTEN, K. SONIK (eds), *The Materiality of Divine Agency* (SANER 8), Boston/Berlin, De Gruyter 2015: 197-210.
- *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge / New York, Cambridge University Press 2021.

FLEMING D.M., *The Divine Council as Type Scene in the Hebrew Bible*, PhD Diss., Southern Baptist Theological Seminary 1989.

FLOYD M.H., *Minor Prophets. Part 2* (FOTL 22), Grand Rapids (MI)/Cambridge, Eerdmans 2000.

- “The מִשְׁפָּח (Maśśā’) as a Type of Prophetic Book,” *JBL* 121/3 (2002): 401-422.
- “Welcome Back, Daughter of Zion!,” *CBQ* 70/3 (2008): 484-504.
- “The Daughter of Zion Goes Fishing in Heaven,” in M.J. BODA, C.J. DEMPSEY, L.S. FLESHER (eds), *Daughter Zion. Her Portrait, Her Response* (SBL.AIL 13), Atlanta, Society of Biblical Literature 2012: 177-200.

FLYNN S.W., *YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel* (VTSup 159), Leiden/Boston, Brill 2014.

FOHRER G., *Elia* (AThANT 53), Zürich, Theologischer Verlag 1968². [1a ed. 1957]

FOSTER B.J., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda (MD), CDL Press 2005³. [1a ed. 1993].

FOUKE D., *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion* (BSIH 71), Leiden/New York/Köln, Brill 1997.

FÖLDI, Z.J., “New Fragments of the Hymn to the Queen of Nippur,” *KASKAL* 17 (2020): 252-255.273-279.

FÖRG F., *Die Jahwe-König-Psalmen und die Apokalyptik* (DBTR 11), Münster, Lit 2012.

FRANKEL D., “El as the Speaking Voice in Psalm 82:6-8,” *JHS* 10/14 (2010): 1-24.

FREEDMAN D.N., “‘Who is Like Thee Among the Gods?’ The Religion of Early Israel,” in P.D. MILLER, JR., P.D. HANSON, S.D. MCBRIDE (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press 1987: 315-335.

- “Moses and Miriam: The Song of the Sea (Exodus 15:1-18, 21),” in P.H. WILLIAMS, JR., T. HIEBERT (eds), *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at His Retirement* (SPHS 23), Atlanta, Scholars Press 1999: 67-83.

FREVEL C., “Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising ‘monotheism’ in Biblical Studies,” *Verbum et Ecclesia* 34/2 (2013a): 1-7.

- “Der Eine oder die Viele. Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit,” in C. SCHWÖBEL (ed.), *Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich)* (VWGTh 38), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2013b: 238-265.
- *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (V.IRAT 3-FRE), Jerusalem / Tübingen, SLM Press / TobiasLib 2014². [1a ed. 1995]
- “The Enigma of Baal-Zebub: A New Solution,” in F. PORZIA, C. BONNET (eds), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives* (OBO 299), Leuven/Paris/Bristol, Peeters 2023: 202-237.

GABBEY A., “Philosophia cartesiana triumphata: Henry More and Descartes, 1646–71,” in T.M. LENNON, J.M. NICHOLAS, J.W. DAVIS (eds), *Problems in Cartesianism*, Kingston/Montreal, McGill-Queen’s University Press 1982: 171-250.

- “‘A Disease Incurable’: Scepticism and the Cambridge Platonists,” in R.H. POPKIN, A.J. VANDERJAGT (eds), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (BSIH 37), Leiden, Brill 1993: 71-91.
- “Henry More lecteur de Descartes: Philosophie naturelle et apologétique,” *Arch. Philos.* 58 (1995): 355-369.

GADD C.J. “Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud,” *Iraq* 16/2 (1954): 173-201.

GAIDE G., *Jerusalem, voici ton Roi (Commentaire de Zacharie 9-14)* (LD 49), Paris, Éditions du Cerf 1968.

GARBINI G., *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo* (Biblioteca di cultura religiosa 70), Brescia, Paideia 2011.

GARR W.R., *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism* (CHANE 15), Leiden/Boston, Brill 2003.

GASTER T.H., "A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit," *JAOS* 66/1 (1946): 49-76.

- *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York / Evanston, Harper & Row Publishers 1969.

GÄRTNER J., *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluß des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuchs* (WMANT 114), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2006.

GENTRY O.J., "MasPs^a and the Early History of the Hebrew Psalter: Notes on Canon and Text," in G.R. LANIER, J.N. REID (eds), *Studies on the Intersection of Text, Paratext, and Reception. A Festschrift in Honor of Charles E. Hill* (TENTS 15), Leiden, Brill 2021: 232-258.

GERS-UPHAUS C., "Gott als wahrer אלהים und Retter der Armen – Psalm 82 im Korpus der Asafpsalmen," *BZ* 63/1 (2019): 30-48.

- "‘Bad Judges’ (*mali iudices*) in the Church: Psalm 82 and Its Early Christian Reception in Jerome," *BR* 66 (2021): 52-65.

GHOSH A., *In an Antique Land: History in the Guise of a Traveler's Tale*, New York, Vintage Books 1992.

GIBSON J.C.L., "The Theology of the Ugaritic Baal Cycle," *Or* 53/2 (1984): 202-219.

GIGLIONI G., "The Cosmoplastic System of the Universe: Ralph Cudworth on Stoic Naturalism," *RHS* 61/2 (2008): 313-331.

GILL M.B., "The Religious Rationalism of Benjamin Whichcote," *JHP* 37/2 (1999): 271-300.

GINSBERG H.L., “A Phoenician Hymn in the Psalter,” in *Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti*, Roma, Tipografia del Senato 1938: 472-476.

GLADIGOW B., “Polytheismus und Monotheismus,” in M. KREBERNIK, J. VON OORSCHOT (eds), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (AOAT 298), Münster, Ugarit-Verlag 2002: 3-20.

GNUSE R.K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOTSup 241), Sheffield, Sheffield Academic Press 1997.

GOLDINGAY J., PAYNE D., *Isaiah 40-55. Volume II* (ICC), London/New York, T&T Clark 2006.

GOLDSTEIN R., “A New Look at Deuteronomy 32:8-9 and 43 in the Light of New Akkadian Sources,” *Tarbiz* (2010): 5-21. [Ebraico]

GONZALEZ A.W., “Le Psaume LXXXII,” *VT* 13/3 (1963): 293-309.

GONZALEZ H., “Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period,” *JHS* 13/9 (2013): 1-43.

- “Zacharie 9-14 et le temple de Jérusalem. Observations sur le milieu de production d’un texte prophétique tardif,” *JAAJ* 5 (2017): 23-77.
- “Le dieu de l’orage en chef de guerre: une représentation traditionnelle de Yhwh réinterprétée contre la domination hellénistique (Zacharie 9,14),” in T. RÖMER, H. GONZALEZ, L. MARTI (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015* (OBO 287), Leuven/Paris/Bristol (CT), Peeters 2019: 212-254.
- “No Prophetic Texts from the Hellenistic Period? Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early Hellenistic Judea,” in S. HONIGMAN, C. NIHAN, O. LIPSCHITS (eds), *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period* (MSAI 1), University Park (PA)/Tel Aviv, Eerdmans/Emery and Claire Yass Publications in Archaeology 2021a: 293-340.
- “Zechariah 9–14 and the Transformations of Judean Royal Ideology during the Early Hellenistic Period,” in K. PYSCHNY, S. SCHULZ (eds), *Transforming Authority. Concepts of Leadership in Prophetic and Chronistic Literature* (BZAW 518), Berlin/Boston, De Gruyter 2021b: 97-151.

GORDON C.H., “His Name is ‘One’,” *JNES* 29/3 (1970): 198-199.

GOSSE B., "Le Psaume 98 et la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe," *BN* 86 (1997): 29-30.

GOSWELL G., "The Eschatology of Malachi after Zechariah 14," *JBL* 132/3 (2013): 625-638.

– "A Theocratic Reading of Zechariah 9:9," *BBR* 26/1 (2016): 7-19.

GRAETZ H., *Kristischer Commentar zu den Psalmen. Zweiter Band*, Schottlaender, Breslau 1883.

GRAY G.C., *The Forms of Hebrew Poetry. Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament*, Eugene (OR), Wipf and Stock 2002². [1a ed. 1915]

GRAY J., "The Kingship of God in the Prophets and Psalms," *VT* 11/1 (1961): 1-29.

– *I & II Kings*. Second, Fully Revised, Edition (OTL), Philadelphia, Westminster Press 1970.

– יהוה מלך. *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh, T&T Clark 1979.

GREEN A.R.W., *The Storm-God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 8), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2003.

GREENBERG M., *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22A), New York, Doubleday 1997.

GREENFIELD J.C., "Three Notes on the Sefire Inscription," *JSS* 11/1 (1966): 98-105.

GREGORY R., "Irony and the Unmasking of Elijah," in A.J. HAUSER (ed.), *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOTSup 85; BLS 19), Sheffield, Almond Press 1990: 93-169.

GRIFFIN M.I.J. JR., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England* (BSIH 32), Leiden, Brill 1992.

GROSSER E.J., "A Cognitive Poetics Approach to the Problem of Biblical Hebrew Poetic Lineation: Perception-Oriented Lineation of David's Lament in 2 Samuel 1:19-27," *HS* 58 (2017): 173-197.

GRÖNDAHL F., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1), Rom, Päpstliches Bibelinstitut 1967.

GRUBER M.I., *רש"י תהלים Rashi's Commentary on Psalms* (BRLJ 18), Leiden/Boston, Brill 2004.

GUNKEL H., "Einleitungen" in H. SCHMIDT, *Die großen Propheten*. (Die Schriften des Alten Testaments. Vol. 2 – Abteilung: Prophetismus und Gesetzgebung. Band 2.), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1923: i-lxx.

HALL A.R., *Henry More and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press 1996². [1a ed. 1990]

HALPERN B., *The Constitution of the Monarchy in Israel* (HSM 25), Chico (CA), Scholars Press 1981.

- "‘Brisker Pipes than Poetry’. The Development of Israelite Monotheism," in J. NEUSNER (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press 1987: 77-115.
- "YHWH the Revolutionary: Reflections on the Rhetoric of Redistribution in the Social Context of Dawning Monotheism," in A.O. BELLIS, J.S. KAMINSKY (eds), *Jews, Christians, and the Theology of Hebrew Scriptures* (SBL.SymS 8), Atlanta, Society of Biblical Literature 2000: 179-212.

HALPERN B., LEMAIRE A., "The Composition of Kings," in B. HALPERN, A. LEMAIRE (eds), *The Book of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (VTSup 129), Leiden, Brill 2010: 123-153.

HAMILTON M.W., "What are 'Elilim?," *JHS* 19/9 (2019): 1-9.

HAMILTON V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1990.

HANDY L.K., "A Solution for many *MLKM*," *UF* 20 (1988): 57-59.

- "Sounds, Words and Meanings in Psalm 82," *JSOT* 47/1 (1990): 51-66.
- *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1994.

HANSON P.D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress Press 1979². [1a ed. 1975]

- *Isaia 40-66* (Strumenti. Commentari) (tr.it. D. Rivarossa), Torino, Claudiana 2006. [1a ed. ing. 1995]

HARRISON P., *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

HARTLE J.A., "The Literary Unity of Zechariah," *JETS* 35/2 (1992): 145-157.

HAUSER A.J., "Yahweh Versus Death – The Real Struggle in 1 Kings 17-19," in A.J. HAUSER (ed.), *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOTSup 85; BLS 19), Sheffield, Almond Press 1990: 11-89.

HAYMAN P., "Monotheism - A Misused Word in Jewish Studies?," *JJS* 42/2 (1991): 1-15.

HAYS C.B., "Enlil, Isaiah, and the Origins of the 'ēlîlîm: A Reassessment," *ZAW* 132/2 (2020): 224-235.

HEDLEY D., "Real Atheism and Cambridge Platonism: Men of Latitude, Polemics, and the Great Dead Philosophers," in K. CORRIGAN, J.D. TURNER (eds), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern* (SPNPT 4), Leiden, Brill 2007: 155-173.

HEDLEY D., LEECH D. (eds), *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy* (IAHI 222), Cham (CH), Springer 2019.

HEIDER G.C., *The Cult of Molek. A Reassessment* (JSOTSup 43), Sheffield, JSOT Press 1985.

HEIMPEL W., *Letters to the King of Mari. A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary* (Mesopotamian Civilizations), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2003.

HEINTZ J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque* (OBO 271), Fribourg / Göttingen, Academic Press, Vandenhoeck&Ruprecht 2015.

HEISER M., "Deuteronomy 32:8 and the Sons of God," *BibSac* 158 (2001): 52-74.

- "Are Yahweh and El Distinct Deities in Deut. 32:8-9 and Psalm 82?," *Hiphil* 3 (2006): 1-9.
- "Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible," *BBR* 18/1 (2008): 1-30.

HELLER R.L., *The Character of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy. Miracles and Manipulation* (LHBOTS 671), London / New York, Bloomsbury / T&T Clark 2018.

HENDEL R., "Leitwort Style and Literary Structure in the J Primeval Narrative," in S. DOLANSKY (ed.), *Sacred History, Sacred Literature Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in Honor of R. E. Friedman on His Sixtieth Birthday*, University Park (PA), Penn State University Press 2008: 93-111.

- "Remembering the Exodus in the Wake of Catastrophe," in P. DUBOVSKÝ, D. MARKL, J.-P. SONNET (eds), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen, Mohr Siebeck 2016: 329-345.

HENRY J., "A Cambridge Platonist's Materialism: More and the Concept of Soul," *JWCI* 49 (1986): 172-195.

HENSEL B., "The Ark Narrative(s) of 1 Sam *4:1b–7:1 / 2 Sam 6* between Philistia, Jerusalem, and Assyria: A New Approach for a Historical Contextualization and Literary-Historical Classification," in F. HAGEMEYER (ed.), *Jerusalem and the Coastal Plain in the Iron Age and Persian Periods New Studies on Jerusalem's Relations with the Southern Coastal Plain of Israel/Palestine (c. 1200–300 BCE)* (RIABT 4), Tübingen, Mohr Siebeck 2022: 163-191.

HENTSCHEL G., *1 Könige* (NEB 10), Würzburg, Echter 1984.

- "Elija und der Kult des Baal," in E. HAAG (ed.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg / Basel / Wien, Herder 1985: 54-90.

HIBBARD J.T., "Zechariah 14 and the Final Section of Isaiah," in R.J. BAUTCH, J. ECK, B.M. ZAPFF (eds), *Isaiah and the Twelve. Parallels, Similarities and Differences* (BZAW 527), Berlin/Boston, De Gruyter 2020: 117-130.

HIERS R.H., "Transfer of Property by Inheritance and Bequest in Biblical Law and Tradition," *JLR* 10/1 (1993/1994): 121-155.

HILL A.E., "Dating Second Zechariah: A Linguistic Reexamination," *HAR* 6 (1982): 105-134.

- *Haggai, Zechariah and Malachi. An Introduction and Commentary* (TOTC 28), Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press 2012.

HIMBAZA I., «Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation», *Bib* 83 (2002): 527-548.

HOFFMAN I., "The conception of 'Other Gods' in Deuteronomistic Literature," in I. ALON, I. GRUENWALD, I. SINGER (eds), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (IOS 14), Leiden, Brill 1994: 103-120.

HOFTIJZER J., "The Opening Clauses of the Lament over King Keret," *AuOr* 17-18 (1999-2000): 97-104.

HOOKE S.H. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Clarendon Press, Oxford 1958.

HORBURY W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press 1998.

HOSSFELD F.-L., ZENGER E., *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51-100* (Hermeneia) (tr. ingl. L.M. Maloney), Minneapolis, Fortress Press 2005.

HOUTMAN C., *Exodus*. Vol. 2. Chapters 7:14-19:25 (HCOT), Kampen, Kok 1996.

– *Exodus*. Vol. 3. Chapters 20-40 (HCOT), Leuven, Peeters 2000.

HOWARD D.M., *The Structure of Psalms 93-100* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 8), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1997.

HRUŠKA B., "Das spätbabylonische Lehrgedicht 'Inannas Erhöhung'," *Archiv Orientalni* 37 (1969): 473-522.

HUBLER C., "'No longer will you call me 'my Ba'al': Hosea's polemic and the semantics of 'Ba'al' in 8th century B.C.E. Israel," *JSOT* 44/4 (2020): 610-623.

HUDSON W., *Enlightenment and Modernity* (TEWPIHLEC 13), Abingdon/New York, Routledge 2009.

HUEHNERGARD J., "izzuzum and itūlum," in T. ABUSCH (ed.), *Riches Hidden in Secret Places Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2002: 161-185.

– *Ugaritic Vocabulary in Sillabic Transcription*. Revised Edition (Harvard Semitic Museum Publications), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2008.

HUFFMON H.B., "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78/4 (1959): 285-295.

HUGHES A.W., MCCUTCHEON R.T., *Religion in 50 More Words. A Redescriptive Vocabulary*, Abingdon/New York, Routledge 2022.

HUNTER M., "The Problem of 'Atheism' in Early Modern England," *TRHS* 35 (1985): 135-157.

HUROWITZ V.A., "The Divinity of Humankind in the Bible and the Ancient Near East: A New Mesopotamian Parallel," in N.S. FOX, D.A. GLATT-GILAD, M.J. WILLIAMS (eds), *Mishneh Todah. Studies in Deuteronomy and its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2009: 263-274.

HURTADO L.W., *How On Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids (MI) / Cambridge, Eerdmans 2005.

HUTTON J.M., *The Transjordanian Palimpsest. The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History* (BZAW 396), Berlin, De Gruyter 2009.

HUTTON S., "Reason and Revelation in the Cambridge Platonists and their Reception of Spinoza," in K. GRÜNDER, W. SCHMIDT-BIGGEMAN (eds), *Spinoza in der Frühzeit seiner Religiösen Wirkung* (WSZA 12), Heidelberg, Schneider 1984: 181–200.

- (ed.), *Henry More (1614–1687): Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1990.
- "Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists," in S. BROWN (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (RHP 5), London/New York, Routledge 1996: 16-34.
- *British Philosophy in the Seventeenth Century* (OHP), Oxford, Oxford University Press 2015.
- "The Cambridge Platonists: Some New Studies," *BJHP* 25/5 (2017): 851-857.
- "Philosophy, Religion, and Heterodoxy in the Philosophy of Henry More, Ralph Cudworth, and Anne Conway," *CHRC* 100 (2020): 157-171.

HÜBENTHAL S., *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9 - 14 im Neuen Testament* (SBB 57), Stuttgart, Katolisches Bibelwerk 2006.

HÜLSEWIESCHE R., "Monotheismus II," in J. RITTER, K. GRÜNDER, G. GABRIEL (eds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6, Basel, Schwabe 1984: 142-146.

HYMAN G., "Atheism in Modern History," in M. MARTIN (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press 2007: 27-46.

IDESTROM R.G.S., "Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel," *JSOT* 33/4 (2009): 489-510.

ILLMAN K.-J., *Old Testament Formulas about Death* (MSÅAF 48), Åbo, Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 1979.

IRSIGLER H., “Der Freudenaufwurf an Zion in Israels Prophetie. Zef 3,14-15 und seine Parallelen,” in J. FRÜHWALD-KÖNIG, F.R. PROSTMEIER, R. ZWICK (eds), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte: Festschrift für Georg Schmuttermayr*, Regensburg, Pustet 2001: 49-74.

ISHIDA T., “Royal Succession in the Kingdoms of Israel and Judah with Special Reference to the People under arms as a determining factor in the struggle for the throne,” in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTSup 40), Leiden, Brill 1988: 96-106.

JACOBS M.R., PERSON JR. R.F. (eds), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History. Portrait, Reality, and the Formation of a History* (SBL.AIL 14), Atlanta, Society of Biblical Literature 2013.

JACOBSEN T., “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia,” *JNES* 2/3 (1943): 159-172.

JANOWSKI B., “Das Königtum Gottes in den Psalmen: Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf: Hartmut Gese zum 60. Geburtstag,” *ZThK* 86/4 (1989): 389-454.

- “II. Israel: Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit,” in J. ASSMANN, B. JANOWSKI, M. WELKER (eds), *Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München, Wilhelm Fink 1998: 20-28.

JEPSEN A., “Gottesmann und Prophet. Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13,” in H.W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Kaiser 1971: 171-182.

JEREMIAS J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1987.

- *Osea* (AT 24/1) (tr. it. F. Ronchi), Brescia, Paideia 2000. [1a ed. ted. 1983]

JINDO J.Y., “The Divine Courtroom Motif in the Hebrew Bible: A Holistic Approach,” in A. MERMELSTEIN, S.E. HOLTZ (eds), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective* (BIS 132), Leiden, Brill 2015: 76-93.

JOHNSON A.R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press 1955a.

JOHNSON S.R.V., *Studies in the Versions of the Minor Prophets: Their Text and Theological Bias*, PhD Diss., New College/University of Edinburgh 1955b.

JONES P., “Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A,” *JAOS* 123/2 (2003): 291-302.

JONES T.E. (ed.), *The Cambridge Platonists. A Brief Introduction. With Eight Letters of Dr. Antony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote*, Lanham (MD), University Press of America 2005.

DE JONG M.J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VTSup 117), Leiden, Brill 2007.

JÜNGLING H.-W., *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82* (SBS 38), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1969.

KAGMATCHÉ S.N., *The God of Mount Carmel: Contending views about the deity associated with the Biblical Mount Carmel*, PhD Diss., South African Theological Seminary 2016.

KAISER O., *Isaia. Capitoli 13-39* (AT 18) (tr. it. A. Audisio), Brescia, Paideia 2002. [3a ed. ted. 1983³]

– *Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt* (FRLANT 249), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 2013.

KAPELRUD A.S., *Baal in the Ras Shamra Texts*, Gad, Copenaghen 1952.

KARNER G., *Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen. Untersuchungen zur literarischen Umsetzung ritueller Handlungselemente im Vergleich zur mesopotamischen keilschriftlichen Tradition*, ThD Diss., Universität Wien 2009.

KATÓ S.F., “El und/oder Baal? Eine religionsgeschichtliche Untersuchung der Stellungen Els und Baals im Baal-Zyklus,” *UF* 43 (2011): 257-272.

KAUFMANN Y., *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile* (tr. ingl. M. Greenberg), London, George Allen & Unwin 1960.

KEE M.S., "The Heavenly Council and its Type-scene," *JSOT* 31/3 (2007): 259-273.

KEEL O., "Sturm-gott-Sonnengott-Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen," *BiKi* 49/2 (1994): 82-92.

- *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (tr. ingl. T.J. Hallett), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1997. [1a ed. ted. 1972]
- *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (OLB 4/1), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 2007.

KEINÄNEN J., *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives IKings 17-19* (PFES 80), Helsinki / Göttingen, The Finnish Exegetical Society / Vandenhoeck&Ruprecht 2001.

KIM D., *Prophetic Conflicts in the Deuteronomistic History* (BWANT 229), Stuttgart, Kohlhammer 2021.

KLEIN G.L., *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Zechariah* (NAC 21B), Nashville (TN), B&H Publishing 2008.

KLINGBEIL M., *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Fribourg/Göttingen, University Press Fribourg / Vandenhoeck&Ruprecht 1999.

KNIBB M.A., "Life and Death in the Old Testament," in R.E. CLEMENTS (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Cambridge, Cambridge University Press 1989: 395-415.

KNAPP A., *Royal Apologetic in the Ancient Near East* (SBL.WAW 4), Atlanta, SBL Press 2015.

KNAUF E.A., *1 Könige 15-22* (HThKAT), Herder, Freiburg 2019.

KNOPPERS G.N., "Dissonance and Disaster in the Legend of Kirta," *JAOS* 114/4 (1994): 572-582.

VAN DER KOOIJ A., «Ancient Emendations in MT», in D. BÖHLER, I. HIMBAZA, P. HUGO (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht 2005: 152-159.

KÖCKERT M., “YHWH in the Northern and Southern Kingdom,” in R.G. KRATZ, H. SPIECKERMANN (eds), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin/New York, De Gruyter 2010: 357-394.

KRAELIG E.G. (ed.), *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony of Elephantine*, New Haven, Yale University Press 1953.

KRATZ R.G., “Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel,” *ZThK* 100/2 (2003): 147-162.

KRAUS H.J., *Teologia dei Salmi* (Biblioteca Teologica 22) (tr. it. A. Sacchi Ballestrieri), Brescia, Paideia 1989. [1a ed. ted. 1979]

- *Los Salmos. Sal 1-59*. Vol. I (tr. sp. C. Ruiz-Garrido), Salamanca, Ediciones Sígueme 1993.
- *Los Salmos. Sal 60-150*. Vol. II (tr. sp. C. Ruiz-Garrido), Salamanca, Ediciones Sígueme 1995.

KRAUSE D., “The One who Comes Unbinding the Blessing of Judah: Mark 11.1-10 as a Midrash on Genesis 49.11, Zechariah 9.9, and Psalm 118.25-26,” in C.A. EVANS, J.A. SANDERS (eds), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSOTSup 148), Sheffield, Sheffield Academic Press 1997: 141-153.

KREUZER S., “Die Verbindung von Gottesherrschaft und Königtum Gottes im Alten Testament” in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Paris 1992* (VTSup 61), Leiden, Brill 1995: 145-162.

- “Zebaoth: Der Thronende,” *VT* 56/3 (2006): 347-362.

KUBIŚ A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Ebib.NS 64), Pendé, Gabalda 2012.

KUTSKO J.F., *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 7), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2000.

LAATO A., *The Origin of Israelite Zion Theology* (LHBOTS 661), London/New York, T&T Clark 2018.

LABUSCHAGNE C., “Some Remarks on the Translation and Meaning of *’āmarti* in the Psalms,” *OTWSA* 5 (1962): 27-33.

- *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (POS 5), Leiden, Brill 1966.
- “Significant Compositional Techniques in the Psalms: Evidence for the Use of Number as an Organizing Principle,” *VT* 59/4 (2009): 583-605.

LACK R., “Les origines de ‘Elyon’, le Tres-Haut, dans la tradition culturelle d’Israel,” *CBQ* 24/1 (1962): 44-64.

LAFONT B., “Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad,” in *RA* 78/1 (1984): 7-18.

LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV: Structure littéraire et messianisme* (EBib), Paris, Lecoffre-Gabalda 1961.

LAMB D.T., “‘A Prophet Instead of You’ (1 Kings 19.16): Elijah, Elisha and Prophetic Succession,” in J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHBOTS 531), New York / London, T&T Clark 2010: 172-187.

LAMBERT W.G., “The Theology of Death,” in B. ALSTER (ed.), *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale* (MESOPOTAMIA; CSA 8), Copenhagen, Akademisk Forlag 1980: 53-66.

- “The Hymn to the Queen of Nippur,” in G. VAN DRIEL, TH.J.H. KRISPIJN, M. STOL, K.R. VEENHOF (eds), *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Studia Francisci Scholten memoriae dicata 4), Leiden, Brill 1982: 173-218.
- *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1996. [Rist. 1963; 1a ed. 1960]

LANCASTER M.D., “Metaphor Research and the Hebrew Bible,” *CBR* 19/3 (2021): 235-285.

LANG B., *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology* (SWBA 1), Sheffield, Almond Press 1983.

LANGLAMET F. “Les récits de l’institution de la royauté (I Sam., VII-XII),” *RB* 77/2 (1970): 161-200.

LAPINKIVI P., *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary* (SAACT 6), University of Helsinki, The Neo Assyrian Text Corpus Project 2010.

LARKIN K.J.A., *The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6), Kampe, Kok Pharos 1994.

LAU W., *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin/New York, De Gruyter 1994.

LAUINGER J., *Following the Man of Yamhad. Settlement and Territory at Old Babylonian Alalah* (CHANE 75), Leiden, Brill 2015.

LAWRIE D., “Telling Of(f) Prophets: Narrative Strategy in 1 Kings 18:1-19:18,” *JNSL* 23/2 (1997): 163-180.

LAWSON YOUNGER JR., “Assyria’s Expansion West of the Euphrates (ca. 870–701 BCE),” in Z.I. FARBER, J.L. WRIGHT (eds), *Archaeology and History of Eighth-Century Judah* (ANEM 23), Atlanta, SBL Press 2018.

LEE S.N., “The Use of the Definite Article in the Development of Some Biblical Toponyms,” *VT* 52/3 (2002): 334-349.

LEMAIRE A., “Joas, roi d’Israël, et la première rédaction du cycle d’Élysée,” in C. BREKELMANS, J. LUST (eds), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989* (BETL 94), Leuven, Leuven University Press 1990: 245-254.

– *La nascita del monoteismo. Il punto di vista di uno storico* (Studi Biblici 145) (tr. it. P. Bernardini), Brescia Paideia 2005. [1a ed. fr. 2003]

LEO R., “Jean Calvin, Christ’s Despair, and the Reformation Decensus ad Inferos,” *Reformation* 23/1 (2018): 53-78.

LESKE A.M., “Context and Meaning of Zechariah 9:9,” *CBQ* 62/4 (2000): 663-678.

LEUENBERGER M., “Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Ḥirbet Bet Layy 1,2). Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive,” *EvTh* 74/4 (2014): 245-260.

LEVI DELLA VIDA G., “El ‘Elyon in Genesis 14:18-20,” *JBL* 63/1 (1944): 1-9.

LEVIN C., “The Many and the One: Integrative Monotheism in Ancient Israel,” in H.C.P. KIM, T.D. MAYFIELD, H.K. PARK (eds), *Historical Settings, Intertextuality, and Biblical Theology. Essays in Honor of Marvin A. Sweeney* (FAT 160), Tübingen, Mohr Siebeck 2022: 13-33.

LEVIN Y., “The Religion of Idumea and Its Relationship to Early Judaism,” *Religions* 11/487 (2020): 1-27.

LEVINE B.A., *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4A), New York, Doubleday 2000.

- “»Wehe, Assur, Rute meines Zorns!« (Jesaja 10,5). Der biblische Monotheismus als Antwort auf die neue politische Realität des assyrischen Weltreiches,” in M. OEMING, K. SCHMID (eds), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich, Theologischer Verlag 2003: 77-96.
- “Assyrian Ideology and Israelite Monotheism,” *Iraq* 67/1 (2005): 411-427.

LEVINE J.M., “Latitudinarians, neoplatonists, and the ancient wisdom,” in R. KROLL, R. ASHCRAFT, P. ZAGORIN (eds), *Philosophy, science, and religion in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press 1992: 85-108.

LEWIS T.J., “The Identity and Function of El/Baal Berith,” *JBL* 115/3 (1996): 401-423.

- “Divine Fire in Deuteronomy 33:2,” *JBL* 132/4 (2013): 791-803.
- *The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion Through the Lens of Divinity*, New York, Oxford University Press 2020.
- “A Holy Warrior at Kuntillet ‘Ajrud? Kuntillet ‘Ajrud Plaster Inscription 4.2,” in C. ROLLSTON, S. GARFEIN, N.H. WALLS (eds), *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter Jr.* (ANEM 27), Atlanta, SBL Press 2022a: 367-407.
- “God [’Ilu] and King in *KTU* 1.23,” in H. HARDY II, J. LAM, E.D. REYMOND (eds), *Like ‘Ilu Are You Wise. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Dennis G. Pardee* (SAOC 73), Chicago, The Oriental Institute 2022b: 31-53.

L'HEREUX C.E., *Rank Among the Canaanite Gods: El, Ba'al, and the Repha'im* (HSM 21), Missoula (MT), Scholars Press 1979.

LICHTENSTEIN M., "The Banquet Motifs in Keret and in Proverbs 9," *JANES* 1/1 (1968): 19-31.

LIPÍŃSKI E., "Yāhweh Mālāk," *Bib* 44/4 (1963): 405-460.

- *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Lettere, Jaargang 27, 1965, Nr. 55), Paleis der Academien, Brussel 1965.
- *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven/Paris / Sterling (VA), Peeters 2000.
- *Resheph. A Syro-Canaanite Deity* (OLA 181), Leuven, Peeters 2009.

LIVERANI M., *Antico Oriente. Storia società economia* (Biblioteca Storica), Bari, Laterza 2011². [1a ed. 1988]

- *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Biblioteca Storica), Bari, Laterza 2012². [1a ed. 2003]
- *Assyria. The Imperial Mission* (tr. ingl. A. Trameri, J. Valk) (Mesopotamian Civilizations), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2017.

LIWAK L., " 'Sonne der Gerechtigkeit, gehe auf zu unserer Zeit...' Notizen zur solaren Motivik im Verhältnis von Gott und König," in L. LIWAK, *Israel in der altorientalischen Welt. Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel* (BZAW 444) Berlin, De Gruyter 2013: 188-197.

LLOYD G., *Spinoza and the Ethics* (RPG), London/New York, Routledge 1996.

LODS A., "Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique," in H.H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy. Presented to Professor Theodore H. Robinson by the Society for Old Testament Study on his Sixty-Fifth Birthday. August 9th 1946*, Edinburgh, T&T Clark 1950: 103-110.

LOHFINK N., "Gott im Buch Deuteronomium," in J. COPPENS (ed.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL 41), Leuven, Leuven University Press 1976: 101-126.

- "Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen" in J. SCHREINER (ed.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg, Herder 1987: 33-86.

LONG B.O., "2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative," *VT* 23/3 (1973): 337-348.

LOPASSO, V., *Geremia. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dei Testi Antichi 11), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2013.

- "Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia," *Liber Annu.* 69 (2019): 177-188.

LORENZIN T., *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento), Milano, Paoline 2009⁴. [1a ed. 2000]

LORETZ O., "Das 'Ahnen- und Götterstatuen-Verbot' im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen," in W. DIETRICH, M.A. KLOPFENSTEIN (eds), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht 1994: 491-527.

- *Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309), Berlin, De Gruyter 2002.
- *L'unicità di Dio. Un modello argomentativo orientale per l'«Ascolta, Israele!»* (Studi Biblici 154) (tr. it. Franco Bassani), Brescia, Paideia 2007. [1a ed. ted. 1997]

LOTTI B., *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Pasian di Prato (UD), Campanotto 2004.

LUCCI D., *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists* (SEMEC 3), Bern, Peter Lang 2008.

LUNDBOM, J.R. "Elijah's Chariot Ride." *JJS* 4 (1973): 39-50.

LYNCH M.J., *Monotheism and Institutions in the Book of Chronicles* (FAT 2/64), Tübingen, Mohr Siebeck 2014a.

- "Mapping Monotheism: Modes of Monotheistic Rhetoric in the Hebrew Bible," *VT* 64/1 (2014b): 47-68.
- *First Isaiah and the Disappearance of the Gods* (CrStHB 12), University Park (PA), Eisenbrauns 2021.

MACDONALD N., "Monotheism and Isaiah," in D.G. FIRTH, H.G.M. WILLIAMSON (eds), *The Interpretation of Isaiah. Issues and Approaches*, Leicester, IVP 2009: 43-61.

- *Deuteronomy and the Meaning of Monotheism*. 2nd Corrected Edition (FAT 2/1), Tübingen, Mohr Siebeck 2012². [1a ed. 2003]

- “The Date of the Shema (Deuteronomy 6:4–5),” *JBL* 136/4 (2017): 765-782.
- MACHINIST P., “Assyria and its Image in First-Isaiah,” *JAOS* 103/4 (1983): 719-737.
- “How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuting,” in B. PONGRATZ-LEISTEN (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2011: 189-240.
- MAFICO T.L.J., “The Divine Compound Name יהוה אֱלֹהִים and Israel’s Monotheistic Polytheism,” *JNSL* 22/1 (1996): 155-173.
- MAGNANI G., *Religione e religioni. Dalla monolatria al monoteismo profetico*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 2001.
- MAIER, J., “Der Messias,” in P. SACCHI (ed.), *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C. Atti dell’VIII congresso internazionale dell’AISG. San Miniato 5-6-7 novembre 1990*, Bologna, Edizioni Fattoadarte 1993: 157-186.
- MALAMAT A., “A Mari Prophecy and Nathan’s Dinastic Oracle,” in J.A. EMERTON (ed.), *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980*, (BZAW 150), Berlin, De Gruyter 1980: 68-82.
- *Mari and the Bible* (SHCANE 12), Leiden, Brill 1998.
 - “The Deity Addu (Ḥadad) of Kallassu (near Aleppo) in Two Mari Letters,” in C. COHEN, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ, Y. MUFFS, B.J. SCHWARTZ, J.H. TIGAY (eds), *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday. Volume 2*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2008: 637-641.
- MANDOLFO C., *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (JSOTSup 357), London, Sheffield Academic Press 2002.
- MARGALIT B., *A matter of ‘Life’ and ‘Death’. A Study of the Baal-Mot Epic* (AOAT 206), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, Butzon&Bercker / Neukirchener 1980.
- *The Ugaritic Poem of Aqht. Text, Translation, Commentary* (BZAW 182), Berlin, De Gruyter 1989.
 - “The Legend of Keret,” in W.G.E. WATSON, N. WYATT (eds), *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO 39), Leiden/Boston, Brill 1999: 203-233.
- MARKL D., “Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht,” *Bib* 85/1 (2004): 99-108.
- “The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism,” *Bib* 101/1 (2020): 1-25.

- “Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus,” in D. ERBELE-KÜSTER, N. MÓRICZ, M. OEMING (eds), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUTH 89), Tübingen, Mohr Siebeck 2022: 65-97.

MASON R., “The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14: A Study in Inner Biblical Exegesis,” in M.J. BODA, M.H. FLOYD (eds), *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), London/New York, Sheffield Academic Press 2003: 1-208.

- “Why is Second Zechariah so Full of Quotations?,” in C. TUCKETT (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, London/New York, Routledge 2018²: 21-28. [1a ed. 2003]

MASTIN B.A., “The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet ’Ajrud,” *VT* 59/1 (2009): 99-115.

MAUSER U., “Εἷς θεός und Μόνος θεός in Biblischer Theologie,” *JBTh* 1 (1986): 71-87.

- “One God Alone: A Pillar of Biblical Theology,” *PSB* 12/3 (1991): 255-265.

MAYHUE R.L., “The Prophets Watchword: Day of the Lord,” *GTJ* 6/2 (1985): 231-246.

MAYS J.L., *The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press 1994.

MAZZONI S., *Giobbe. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 19), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2020.

MCAFFEE M., *Life and Mortality in Ugaritic. A Lexical and Literary Study* (EANEC), University Park (PN), Eisenbrauns 2019.

MCCARTHY C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36), Freiburg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht 1981.

MCCARTHY D.J., “Creation Motifs in Ancient Hebrew Poetry,” *CBQ* 29/3 (1967): 393-406.

MCCLELLAN D., "What Is Deity in LXX Deuteronomy?," *Studia Antiqua* 10/1 (2011): 67-79.

- "The Gods-Complaint: Psalm 82 as a Psalm of Complaint," *JBL* 137/4 (2018): 833-851.
- *YHWH's Divine Images. A Cognitive Approach* (ANEM 29), Atlanta, SBL Press 2022.

MCCOMISKEY T.E., *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary. Vol. 3. Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi*, Grand Rapids (MI), BakerBooks 1998.

MCCRACKEN C., "Knowledge of the Soul," in D. GARBER, M. AYERS (eds), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy. Vol. I*, Cambridge, Cambridge University Press 1998: 796-832.

MCDONOUGH J., "Optics," in L. NOLAN (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press 2016: 550-559.

MCGRAW R., *Reformed Scholasticism. Recovering the Tools of Reformed Theology*, London/New York, T&T Clark 2019.

MCKANE W., *Jeremiah. Volume I* (ICC), Edinburgh, T&T Clark 1986.

MCKENZIE S.L., "The Prophetic History and the Redaction of Kings," *HAR* 9 (1985): 203-220.

- *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), Leiden, Brill 1991.
- "My God is YHWH': The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings," in C.M. MAIER (ed.), *Congress Volume Munich 2013* (VTSup 163), Leiden, Brill 2014: 92-110.
- *1 Kings 16 – 2 Kings 16* (IECOT), Stuttgart, Kohlhammer 2019.

MELLO A., *Isaia. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dei Testi Antichi 10), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2012.

MERLO P., "āpilum of Mari. A Reappraisal," *UF* 36 (2004): 323-332.

- *Re. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 9) Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2020.

METTINGER T.N.D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (CBOT 8), Lund, Gleerup 1976.

- “YHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne,” in T. ISHIDA (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays: Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, University Park (PA), Eisenbrauns 1982a: 109-138.
- *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CBOT 18), Lund, Gleerup 1982b.
- “In Search of the Hidden Structure: Yhwh as King in Isaiah 40-55,” in C.C. BROYLES, C.A. EVANS (eds), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (VTSup 70/1), Leiden, Brill 1997: 143-154.
- *The Riddle of Resurrection. “Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East* (CBOT 50), Stockholm, Almqvist&Wiksell 2001.
- *In cerca di Dio. Il significato e il messaggio dei nomi eterni* (Studi religiosi – Nuova serie) (tr. it. D. Lugli), Bologna, EDB 2009. [1a ed. ingl. 1988]

MEYERS C.L., *Exodus* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press 2005.

MEYERS E.M., “Messianism in First and Second Zechariah and the ‘end’ of biblical prophecy,” in J.E. COLESON, V.H. MATTHEWS (eds), *“Go to the Land I Will Show You”*. *Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1996: 127-142.

MEYERS C.L., MEYERS E.M., *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C), New York, Doubleday 1993.

MICHAUD D.A., “Christian Platonism in Early Modernity,” in A.J.B. HAMPTON, J.P. KENNEY (eds), *Christian Platonism. A History*, Cambridge, Cambridge University Press 2021: 280-302.

MICHEL P.M., “Ritual in Emar,” in C. AMBOS, L. VERDERAME (eds), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma* (RSOSup 86), Pisa/Roma, Fabrizio Serra 2013: 187-196.

MICHELETTI M., “L’ateismo come alienazione nel pensiero di Benjamin Whichcote e John Smith,” *Riv. Filos. NeoScolast.* 67/3 (1975): 432-441.

MIHAI A., “The Neoplatonic Hermeneutics of Ralph Cudworth,” in D. HEDLEY, D. LEECH (eds), *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy* (IAHI 222), Cham (CH), Springer 2019: 89-100.

MILANO L., “Gli epiteti del Faraone in una lettera ugaritica da Ras Ibn Hani,” in O. CARRUBA, M. LIVERANI, C. ZACCAGNINI (eds), *Studi Orientalistici in ricordo di Franco Pintore* (Studia Mediterranea 4), Pavia, Gjes 1983: 141-158.

MILGROM J., *Leviticus 23-27. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York, Doubleday 2001.

- *Numbers – 72722* (JPS Torah Commentary), Philadelphia, The Jewish Publication Society 2003.

MILLER JR. P. D., “El, The Creator of the Earth,” *BASOR* 239 (1980): 43-46.

- “Fire in the Mythology of Canaan and Israel,” in P.D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOTSup 267), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000a: 18-23. [1a ed. 1965]
- “El the Warrior” in P.D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOTSup 267), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000b: 24-44. [1a ed. 1967]
- “The Sovereignty of God,” in P.D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOTSup 267), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000c: 406-421. [1a ed. 1986]
- “Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol,” in P.D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOTSup 267), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000d: 422-444. [1a ed. 1987]
- *The Divine Warrior in Early Israel*, Atlanta, Society of Biblical Literature 2006². [1a ed. 1973]

MITCHELL D.C., *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOTSup 252), Sheffield, Sheffield Academic Press 1997.

MOBERLY R.W.L., “‘Yahweh is one’: The Translation of the Shema,” in J.A. EMERTON (ed.), *Studies in the Pentateuch* (VTSup 41), Leiden, Brill 1990: 209-215.

- “How Appropriate is ‘Monotheism’ as a Category for Biblical Interpretation?,” in L. T. STUCKENBRUCK, W. E. SPRONSTON NORTH (eds), *Early Jewish and Christian Monotheism* (JSNTSup 263), London, Sheffield Academic Press 2004: 216-234.
- “Justice and the Recognition of the True God: A Reading of Psalm 82,” *RB* 127/2 (2020): 215-236.

MOKOENA L.D., MEYER E., “Jehu’s Violent Coup and the Justification of Violence,” *HTS* 75/3 (2019): 1-6.

MONTGOMERY J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh, T&T Clark 1951.

DE MOOR J.C., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (NISABA 16), Leiden, Brill 1987.

- “The Holy Ones,” in G. EIDEVALL, B. SCHEUER (eds), *Enigmas and Images. Studies in Honor of Tryggve N.D. Mettinger* (CBOT 58), Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2011: 203-212.

MOORE A., *Moving Beyond Symbol and Myth. Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor* (SBibLit 99), New York, Peter Lang 2009.

MORAN W.L., *The Amarna Letters*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press 1992. [1a ed. fr. 1987]

MORE H., *An Antidote Against Atheisme, or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, London, printed by Roger Daniel 1653a.

- *Conjectura cabbalistica or, a conjectural essay of interpreting the mind of Moses, in the first three chapters of Genesis, according to a threefold Cabbala: Viz. Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*, London, Printed by J. Flesher for W. Morden 1653b.
- *An Explanation of the grand Mystery of Godliness OR, A True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel Of our Lord and Saviour Jesus Christ, the Onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels*, London, printed by J. Flesher for W. Morden 1660.
- *A Collection of Several Philosophical Writings of D^r Henry More Fellow of Christ’s Colledge in Cambridge. The second Edition more correct and much enlarged*, London, printed by James Flesher 1662.
- *Apocalypsis Apocalypseos or the Revelation of S^t John the Divine unveiled*, London, printed by J.M. for J. Martyn and W. Kettilby 1680.

MORE H., JACOB A. (ed.), *The Immortality of the Soul* (IAHI 122), Dordrecht, Martinus Nijhoff 1987. [1a ed. 1659]

MORENZ, L.D., “Rescheph und „jtwm (= Ada(m)ma), seine Frau“, ein altsyrisches Götterpaar in einem ägyptischen medico-magischen Text und zur *Göttin Edom,” *UF* 31 (1999): 373–375.

MORGENSTERN J., “The Mythological Background of Psalm 82,” *HUCA* 14 (1939): 29-126.

MORROW W.S. “Ancient Near Eastern Treaty Tradition and Biblical Covenants: Recent Surveys,” *JHS* 21/Review 1 (2021): 1-21.

MOSSER C., “The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification,” *JThS* 56/1 (2005): 30-74.

MOSTOWLANSKY T., ROTA A., “A Matter of Perspective? Disentangling the Emic-Etic Debate in the Scientific Study of Religion,” *MTSR* 28/4-5 (2016): 317-336.

- “Emic and Etic,” in F. STEIN, S. LAZAR, M. CANDEA, H. DIEMBERGER, J. ROBBINS, A. SANCHEZ, R. STASCH (eds), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Cambridge 2020. DOI: <http://doi.org/10.29164/20emicetic>

MOWINCKEL S., *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, SNVAO 1922.

- *The Psalms in Israel’s Worship*. Vol. 1 (tr. ingl. D.R. Ap-Thomas), New York / Nashville, Abingdon Press 1967. [1a ed. 1951]

MUILENBURG J., “The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle ׀ in the Old Testament,” *HUCA* 32 (1961): 135-160.

MUIS J., “God Our King,” *HTS* 64/1 (2008): 269-288.

MULLEN E.T., *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrée Literature* (HSM 24), Chico (CA), Scholars Press 1980.

MUNNIK R., “The Unity of God,” in M. DE HAARDT, A.-M. J.A.C.M. KORTE (eds), *The Boundaries of Monotheism. Interdisciplinary Explorations into the Foundations of Western Monotheism* (STR 13), Leiden, Brill 2009: 106-128.

MURAOKA T., *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem/Leiden, Magnes Press/Brill 1985.

MÜLLER R., *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), Berlin/New York, De Gruyter 2008.

NA’AMAN N., “The Inscriptions of Kuntillet ‘Ajrud Through the Lens of Historical Research,” *UF* 43 (2011): 299-324.

- “The Contest on Mount Carmel (1 Kings 18:19–40) as a Reflection of a Religious-Cultural Threat,” *BZ* 64 (2020): 85-100.

NEBE G.W., “Die Masada-Psalmen-Handschrift M1039-160: nach einem jüngst veröffentlichten Photo mit Text von ‘Psalm’ 81,2-85,6,” *RdQ* 14/1 (1989): 89-97.

NEYREY J.H., “‘I Said: You are Gods’: Psalm 82:6 and John 10,” *JBL* 108/4 (1989): 647-663.

NGUYEN D.A.N., *Numeri. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 4), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2017.

NIEHR H., “Götter oder Menschen – eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 82,” *ZAW* 99 (1987): 94-98.

- *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion* (BZAW 190), Berlin, De Gruyter 1990.
- “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects,” in D.V. EDELMAN (ed.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Kampen, Kok Pharos 1995: 45-72.
- *Il contesto religioso dell’Israele antico* (Supplementi 7) (tr. it. P. Merlo), Brescia, Paideia 2002. [1a ed. ted. 1998]

NIKIPROWETZKY V., “Ethical Monotheism,” *Daedalus* 104/2 (1975): 69-89.

NISSINEN M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL.WAW 12), Atlanta, Society of Biblical Literature 2003.

- *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford, Oxford University Press 2017.
- *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy* (BZAW 494), Berlin, De Gruyter 2019.
- “Male Agency and Masculine Performance in the Baal Cycle,” in S.C. RUSSELL, E.J. HAMORI (eds), *Mighty Baal. Essays in Honor of Mark S. Smith* (HSS 66), Leiden, Brill 2020: 47-71.

NOCQUET D., *Le «livre noir de Baal». La polémique contre le die Baal dans la Bible hébraïque et l’ancien Israël* (Actes et recherches 2), Genève, Labor et Fides 2004.

NODET É., “The Text of 1-2 Kings Used by Josephus,” in B. HALPERN, A. LEMAIRE (eds), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (VTSup 129), Leiden, Brill 2010: 41-66.

NOFFKE, E., “L’apocalittica giudaica: uno *status quaestionis*,” in *RivBib* 69/1 (2021): 5-25.

NOGALSKI J.D., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin/New York, De Gruyter 1993.

- “Zechariah 13.7-9 as a Transitional Text: An Appreciation and Re-evaluation of the Work of Rex Mason,” in M.J. BODA, M.H. FLOYD (eds), *Bringing Out*

the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14 (JSOTSup 370), London/New York, Sheffield Academic Press 2003a: 292-304.

- "The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve," in P.L. REDDITT, A. SCHAT (eds), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin, De Gruyter 2003b: 192-213.
- "The Completion of the Book of the Twelve," in L.-S. TIEMEYER, J. WÖHRLE (eds), *The Book of the Twelve. Composition, Reception and Interpretation* (VTSup 184), Leiden/Boston, Brill 2020: 65-89.

NONGBRI B., *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven / London, Yale University Press 2013.

NORTH, R., "Prophecy to Apocalyptic via Zechariah," in P.A.H. DE BOER (ed.) *Congress Volume Uppsala 1971* (VTSup 22), Leiden, Brill 1972: 47-71.

NOTARIUS T., "'Double Segmentation' in Biblical Hebrew Poetry and the Poetic Cantillation System," *ZDMG* 168/2 (2018): 333-352.

NOTH M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 46), Stuttgart, Kohlhammer 1928.

- *Esodo* (AT 5) (tr. it. G. Cecchi), Brescia, Paideia 1977. [4a ed. ted. 1968]
- *The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15), Sheffield, JSOT Press 1981. [1a ed. ted. 1943]

NULMAN M., "Alaynu (עלינו)," in M. NULMAN, *The Encyclopedia of Jewish Prayer. Ashkenazic and Sephardic Rites*, Northvale (NJ)/London, Jason Aronson 1996: 24-26.

O'BRIEN M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment* (OBO 92), Freiburg / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck&Ruprecht 1989.

O'CALLAGHAN R.T., "A Note on the Canaanite Background of Psalm 82," *CBQ* 15/3 (1953): 311-314.

OGDEN G.S., "Time, and the Verb היה in O.T. Prose," *VT* 21/4 (1971): 451-469.

OLLENBURGER B.C., *Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOTSup 41), Sheffield, Sheffield Academic Press 1987.

OLLEY J.W., *Ezekiel. A Commentary based on Iezekiël in Codex Vaticanus* (SCS), Leiden/Boston, Brill 2009.

OLSON D.T., *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading* (OBT), Minneapolis, Fortress Press 1994.

OLYAN S.M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBL.MS 34), Atlanta, Scholars Press 1988.

- “Is Isaiah 40–55 Really Monotheistic?,” *JANER* 12 (2012): 190-201.
- “The Territoriality of YHWH in Biblical Texts,” in M.L. SATLOW (ed.), *Strength to Strength. Essays in Appreciation of Shaye J.D. Cohen* (BJS 363), Providence (RI), Brown University 2018: 45-52.

OSWALT J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1986.

OTTEN H., “Ein Kanaanäischer Mythos aus Bogazköy,” *MIO* 1 (1953): 125-150.

OTTO J.C.T., *Ivstini Philosophi et Martyris Opera quae fervntvr omnia. Tomi III. Pars II. Opera Ivstini Svbditicia. Fragmenta Psevdo-Ivstini*. Editio tertia plvrimvm avcta et emendata, Jena, Fischer 1881.

OTTO S., *Jehu, Elia und elisha. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart, Kohlhammer 2001.

- “The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History,” *JSOT* 27/4 (2003): 487-508.

OTZEN B., *Studien über Deuteriosacharja* (AThD 6), Copenhagen, Munksgaard 1964.

PAGE JR. H.R., *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature* (VTSup 65), Leiden/New York/Köln, Brill 1996.

PAKKALA J., *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76), Helsinki/Göttingen, Finnish Exegetical Society/Vandenhoeck&Ruprecht 1999.

- “The Monotheism of the Deuteronomistic History,” *SJOT* 21/2 (2007): 159-178.

PARDEE D., “The Structure of RS 1.002,” in A.S. KAYE (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau. On the occasion of his eighty-fifth birthday. November 14th, 1991*. Volume II, Wiesbaden, Harrassowitz 1991: 1181-1196.

- “On Psalm 29: Structure and Meaning” in P.W. FLINT, P.D. MILLER (eds), *The Book of Psalms. Composition & Reception* (VTSup 99), Leiden, Brill 2005: 153-182.

- “RS 3.367, Colonne ‘IV’: Étude épigraphique suivie de quelques remarques philologiques,” in W.G.E. WATSON (ed.), *‘He Unfurrowed His Brow and Laughed’: Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt* (AOAT 299), Münster, Ugarit-Verlag 2007: 227-247.

PARKER S.B., *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat* (SBL.RBS 24), Atlanta, Scholars Press 1989.

- “The Beginning of the Reign of God – Psalm 82 as Myth and Liturgy,” *RB* 102/4 (1995): 532-559.
- (ed.) *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL.WAW 9), Atlanta, Scholars Press 1997.

PARPOLA S., “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy,” *JNES* 52/3 (1993): 161-208.

- *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki, Helsinki University Press 1997.
- “Monotheism in Ancient Assyria,” in B. NEVLING PORTER (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1), Bethesda (MD), CDL Press 2000: 162-209.

PASSMORE J.A., *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press 1951.

PATRIDES C.A. (ed.), *The Cambridge Platonists*, Cambridge, Cambridge University Press 1980². [1a ed. 1969]

PECKHAM B., “Phoenicia and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence,” in P.D. MILLER, JR., P.D. HANSON, S.D. MCBRIDE (eds), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press 1987: 79-99.

PEPPER S.C., *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press 1970. [1a ed. 1942]

PERDUE L.G., “‘Yahweh Is King over All the Earth’. An Exegesis of Psalm 47,” *ResQ* 17/3 (1974): 85-98.

PÉREZ-GONDAR D., “»You are gods«. Intertextuality among Ps 82:6, 11QMelch, and John 10:34. Approximation from Sociological Stylistics,” *ZAW* 134/3 (2022): 335-349.

PERI C. (ed.), *Poemi ugaritici della regalità* (Testi del Vicino Oriente Antico 5/1), Brescia, Paideia 2004.

PEROWNE J.J.S., *The Book of Psalms. A New Translation with Introductions and Notes Explanatory and Critical*. Vol. 2. 5th Edition Revised, London/Cambridge, George Bell and Sons/Deighton, Bell, and Co. 1882.

PERSON JR. R.F., *Second Zechariah and the Deuteronomistic School* (JSOTSup 167), Sheffield, JSOT Press 1993.

PETERSEN A.G., *The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?* (JSOTSup 259), Sheffield, Sheffield Academic Press 1998.

PETERSEN D.L., *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (SBL.MS 23), Missoula (MT), Scholars Press 1977.

- *The Roles of Israel's Prophets* (JSOTSup 17), Sheffield, JSOT Press 1981.
- *Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary* (OTL), Louisville (KY), Westminster John Knox Press 1995.
- “Zechariah 9-14: Methodological Reflections,” in M.J. BODA, M.H. FLOYD (eds), *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), London/New York, Sheffield Academic Press 2003: 210-224.

PETIT A., “Ralph Cudworth, un platonisme paradoxal: La Nature dans la *Digression concerning the Plastick Life of Nature*,” in G.A.J. ROGERS, J.M. VIENNE, Y.C. ZARKA (eds), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion* (IAHI 150), Dordrecht, Springer 1997: 101-110.

PETRY S., *Die Entgrenzung JHWHs Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterjesaja und im Ezechielbuch* (FAT 2/27), Tübingen, Mohr Siebeck 2007.

PETTERSON A.R., *Behold Your King: The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (LHBOTS 513), New York/London, T&T Clark 2009.

PIRENNE-DELFORGE V., *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote* (DO 6), Paris, Les Belles Lettres/Collège de France 2020.

PLÖGER O., *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Moers, Neukirchener 1959.

POLA T., “Von Juda zu Judas: das theologische Proprium von Sach 14,12-21LXX,” in M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (eds), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), Mohr Siebeck, Tübingen 2008: 572-580.

POMPONIO F., “Adamma paredra di Rasap,” *SEL* 10 (1993): 3-7.

POMPONIO F. – XELLA P., *Les dieux d'Ebla: étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster, Ugarit-Verlag 1997.

POPE M., *El in the Ugaritic Texts* (VTSup 2), Leiden, Brill 1955.

PORTEN B., *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press 1968.

– *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (DMOA) Leiden, Brill 1996.

PORTNOY S.L., PETERSEN D.L., “Biblical Texts and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond,” *JBL* 103/1 (1984): 11-21.

PORZIG P., *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer* (BZAW 397), Berlin, De Gruyter 2009.

PRINSLOO W.S., “Psalm 82: Once Again: Gods or Men?,” *Bib* 76/2 (1995): 219-228.

PROPP W.H., *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York, Doubleday 1999.

– *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A), New York, Doubleday 2006.

PRUIN D., “What is in a Text? – Searching for Jezebel,” in L.L. GRABBE (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHBOTS 421), London, T&T Clark 2007: 208-235.

DE PURY A., “Wie und wann wurde ‘der Gott’ zu ‘Gott’?” in U.I. DALFERTH, P. STOELLGER (eds), *Gott Nennen: Gottes Namen und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen, Mohr Siebeck 2008: 121-141.

PUTTHOFF T.L., *Gods and Humans in the Ancient Near East*, Cambridge, Cambridge University Press 2020.

QUICK L., “Hêlêl ben-Šaḥar and the Chthonic Sun: A New Suggestion for the Mythological Background of Isa 14:12-15,” *VT* 28 (2018): 129-148.

VON RAD G., “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh,” *JSS* 4 (1959): 97-108.

- *The Problem of the Exateuch and Other Essays* (trad. ing. E.W. Trueman Dicken), New York, McGraw-Hill 1966. [1a ed. ted. 1958]
- *Teologia dell’Antico Testamento*. Vol. 1. Teologia delle tradizioni storiche d’Israele (tr. it. M. Bellincioni, A. Marinotti) (Biblioteca teologica), Brescia, Paideia 1972. [1a ed. ted. 1957]
- *Genesi* (AT 2/4) (trad. it. G. Moretto), Brescia, Paideia 1978. [1a ed. 1967]
- *Deuteronomio* (AT 8) (trad. it. A. Dal Bianco), Brescia, Paideia 1979. [1a ed. ted. 1964]
- *Holy War in Ancient Israel* (tr. ingl. M.J. Dawn), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1991. [1a ed. ted. 1958]

RADDAY Y.T., WICKMANN D., “The Unity of Zechariah Examined in the Light of Statistical Linguistics,” *ZAW* 87 (1975): 30-55.

RADDAY Y.T., POLLATSCHEK M.A., “Vocabulary Richness in Post-Exilic Prophetic Books,” *ZAW* 92 (1980): 333-346.

RAHMOUNI A., *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (trad. J.N. Ford) (HdO 93), Leiden/Boston, Brill 2008.

RAVASI G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. II (51-100), Bologna, EDB 1986.

RECHENMACHER H., “Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit Jahwes. Formeln und ihre Relevanz für die Monotheismusdebatte am Beispiel Deuterojesajas,” in C. DILLER, M. MULZER, K. ÓLASON, R. ROTHENBUSCH (eds), *Studien zu Psalmen und Propheten: Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg, Herder 2010: 237-250.

REDDITT P.L., “Nehemiah’s First Mission and the Date of Zechariah 9–14,” *CBQ* 56/4 (1994a): 664-678.

- “Review of R.F. PERSON JR., *Second Zechariah and the Deuteronomistic School* (JSOTSup 167), Sheffield, JSOT Press 1993,” *Interpretation* 49/4 (1994b): 434-436.
- *Haggai, Zechariah, Malachi* (NCBC), London/Grand Rapids (MI), Marshall Pickering/Eerdmans 1995.
- “Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve,” in J.W. WATTS, P.R. HOUSE (eds), *Forming Prophetic Literature: Essays on*

- Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTSup 235), Sheffield: Sheffield Academic Press 1996: 245-268.
- “Zechariah 9–14: The Capstone of the Book of the Twelve,” in M.J. BODA, M.H. FLOYD (eds), *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), London/New York, Sheffield Academic Press 2003: 305-332.
 - *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart, Kohlhammer 2012a.
 - “Redactional Connectors in Zechariah 9-14,” in R. ALBERTZ, J. NOGALSKI, J. WÖHRLE (eds), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin/Boston, De Gruyter 2012b: 207-222.
 - “Prophecy and Monarchy in Haggai and Zechariah,” *CBQ* 76/3 (2014): 436-449.
- REID J., *The Metaphysics of Henry More* (IAHI 207), Dordrecht, Springer 2012.
- REINER E., *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (AfO 11), Graz 1958.
- REISMAN D., “Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn,” *JCS* 25/4 (1973): 185-202.
- RENDSBURG G.A., “Hebrew *šdt* and Ugaritic *išdym*,” *JNSL* 8 (1980): 81-4.
- “The Mock of Baal in 1 Kings 18:27,” *CBQ* 50 (1988): 414-417.
- RENDTORFF R., “The Background of the Title אֱלֹהֵינוּ in Gen XIV,” *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. Vol. 1 (1965): 167-170.
- “’El als israelitische Gottesbezeichnung,” *ZAW* 106/1 (1994): 4-21.
 - *Introduzione all’Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d’Israele in epoca biblica* (Strumenti 3. Biblica) (tr. it. D. Garrone), Torino, Claudiana 2001³. [1a ed. ted. 1988]
- RENFROE F., “The Foibles of a Feeble Monarch,” *UF* 22 (1990): 279-284.
- REVENTLOW H.G., *The Authority of the Bible and the Rise of the Ancient World* (tr. ingl. J. Bowden), Philadelphia, Fortress Press 1985. [1a ed. ted. 1980]
- *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (AT 25/2) (tr. it. F. Ronchi), Brescia, Paideia 2010. [1a ed. ted. 1993]
- RICHTER S.L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology. lʿšakkēn šʿmô šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318), Berlin, De Gruyter 2002.
- RINGGREN H., “Behold Your King Comes,” *VT* 24/2 (1974): 207-211.

- ROBERTS J.J.M., “A New Parallel to I Kings 18:28-29,” *JBL* 89/1 (1970): 76-77.
- “The Davidic Origin of the Zion Tradition,” *JBL* 92/3 (1973): 329-344.
 - “The Enthronement of Yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms,” *CBQ* 64/4 (2002a): 675-686.
 - “The Mari Prophetic Texts in Transliteration and English Translation,” in J.J.M. ROBERTS, *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2002b: 157-253.
 - “Mowinckel’s Enthronement Festival,” in PP.W. FLINT, P.D. MILLER, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTSup 99), Brill, Leiden 2005: 97-115.
- ROBERTS K.L., “God, Prophet, and King: Eating and Drinking on the Mountain in First Kings 18:41,” *CBQ* 62/4 (2000): 632-644.
- ROBERTSON D.A., *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL.DS 3), Missoula (MT), Society of Biblical Literature 1972.
- ROBKER J.M., *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications* (BZAW 435), Berlin/Boston, De Gruyter 2012.
- *Balaam in Text and Tradition* (FAT 131), Tübingen, Mohr Siebeck 2019.
- DE ROCHE M., “Yahweh’s *rîb* against Israel: A Reassessment of the so-called ‘Prophetic Lawsuit’ in the Preexilic Prophets,” *JBL* 102/4 (1983): 563-574.
- ROFÉ A., “The Classification of the Prophetic Stories,” *JBL* 89 (1970): 427-440.
- *Storie di profeti* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici) (tr. it. P.G. Borbone), Brescia, Paideia 1991. [1a ed. ing. 1988]
- ROGERS G.A.J., “Locke and the Latitude-men: Ignorance as a Ground of Toleration,” in R. KROLL, R. ASHCRAFT, P. ZAGORIN (eds), *Philosophy, science, and religion in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press 1992: 230-252.
- “The Other-Worldly Philosophers and the Real World: The Cambridge Platonists, Theology and Politics,” in G.A.J. ROGERS, J.M. VIENNE, Y.C. ZARKA (eds), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion* (IAHI 150), Dordrecht, Springer 1997: 3-16.
- ROGERS G.A.J., VIENNE J.M., ZARKA Y.C. (eds), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion* (IAHI 150), Dordrecht, Springer 1997.

ROGGIA G.B., "Alcune osservazioni sul culto di EL a Ras-Šamra," *Aevum* 15/4 (1941): 559-575.

ROKAY Z., "Vom Stadttor zu den Vorhöfen: Ps 82 – Sach 1-8 (ein Vergleich)," *ZKTh* 116/4 (1994): 457-463.

ROOKE D.W., *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (OTM), Oxford, Oxford University Press 2000.

ROSE W.H., *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (JSOTSup 304), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000.

- "Zechariah and the Ambiguity of Kingship in Postexilic Israel," in I. PROVAN, M.J. BODA (eds), *Let Us Go Up to Zion. Essays in Honour of H.G. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (VTSup 153), Leiden/Boston, Brill 2012: 219-231.

ROSS A.P., *A Commentary on the Psalms: Volume 1 (1-41)*, Grand Rapids (MI), Kregel 2011.

- *A Commentary on the Psalms: Volume 3 (90-150)*, Grand Rapids (MI), Kregel 2016.

ROWLEY H.H., "Elijah on Mount Carmel," *BJRL* 43 (1960-1961): 190-219.

RÖMER T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London, T&T Clark 2007². [1a ed. 2005]

- "L'arche de Yhwh: de la guerre à l'alliance," *ETR* 94/1 (2019): 95-108.

RÖMER T., DE PURY A., "Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues," in A. DE PURY, T. RÖMER, J.-D. MACCHI (eds), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOTSup 306), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000: 24-141. [1a ed. fr. 1996]

RÖMER W.H.P., "Ein Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagän von Isin (ca. 1974-1954 v. Chr.)," in W.H.P. RÖMER, K. HECKER, *Religiöse Texte. Lieder und Gebete I* (TUAT 2/5), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1989: 659-673.

RUBENSTEIN J.L., "Sukkot, Eschatology and Zechariah 14," *RB* 103/2 (1996): 161-195.

- *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJS 302), Atlanta, Scholars Press 2020². [1a ed. 1995]

- RUDOLPH W., *Haggai – Sacharja – Maleachi* (KAT 13/4), Gütersloh, Mohn 1976.
- RUSSELL B.D., *The Song of the Sea. The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1-21* (SBL 101), New York, Peter Lang 2007.
- “The Song of the Sea and the Subversion of Canaanite Myth: A Missional Reading,” *The Asbury Journal* 72/2 (2017): 107-118.
- RUSSELL, D.S., *L’apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)* (tr. it. Pier Giorgio Borbone), Brescia, Paideia 1991. [1a ed. ingl. 1964]
- RUTHVEN J., “A Note on Elijah’s ‘Fire from Yahweh’,” *JETS* 12/2 (1969): 111-115.
- SABBATUCCI D., *Monoteismo* (Chi siamo 30), Roma, Bulzoni 2001.
- SABETTI A., “Un difficile messaggio di liberazione: l’*Adeisidaemon* e le *Origines Judaicae* di John Toland,” in J. TOLAND J., A. SABETTI (ed.), *Adeisidaemon e Origines Judaicae*, Napoli, Liguori 1984: 7-54.
- SALTERS R.B., “Psalm 82,1 and the Septuagint,” *ZAW* 103 (1991): 225-239.
- SANDERS S.L., *The Invention of Hebrew* (Traditions), Urbana/Chicago, University of Illinois Press 2009.
- “When the Personal Became Political: An Onomastic Perspective on The Rise of Yahwism,” *HeBAI* 4/1 (2015): 59-86.
 - “Absalom’s Audience (2 Samuel 15-19),” *JBL* 138/3 (2019): 513-536.
- SANDERS P., *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden/New York/Köln, Brill 1996.
- SANMARTÍN J., “Die Haartracht der ‘NT,’” *UF* 12 (1980): 341-344.
- SARNA N.M., *Genesis – בראשית* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/New York, The Jewish Publication Society 1989.
- *Exodus – שמות* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/New York, The Jewish Publication Society 1991.
- SASSON J.M., “The Posting of Letters with Divine Messages,” in D. CHARPIN, J.-M. DURAND (eds), *Florilegium Marianum 2. Recueil d’études à la mémoire de Maurice Birot* (Mémoires de N.A.B.U. 3), Paris, SEPOA 1994: 299-316.

- “The Trouble with Nūr-Sin. Zimri-Lim’s Purchase of Alahtum,” in D.A. BARREYRA FRACAROLI, G. DEL OLMO LETE (eds), *Reconstruyendo el Pasado Remoto. Estudios sobre el Próximo Oriente Antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo* (AuOrSup 25), Sabadell, AUSA 2009: 191-201.

SATLOW M.L., “Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion,” *MTSR* 17/4 (2005): 287-298.

SAUR M., *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin/New York, De Gruyter 2004.

SÆBØ M., *Sacharja 9–14: Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1969.

SCHAEFER K.R., “The Ending of the Book of Zechariah; A Commentary,” *RB* 100/2 (1993a): 165-238.

- “Zechariah 14 and the Composition of the Book of Zechariah,” *RB* 100/3 (1993b): 368-398.
- “Zechariah 14. A Study in Allusion,” *CBQ* 57/1 (1995): 66-91.

SCHART A., “Combining Prophetic Oracles in Mari Letters and Jeremiah 36,” *JANES* 23/1 (1995): 75-93.

- *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenerübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin/New York, De Gruyter 1998.
- “Putting the Eschatological Visions of Zechariah in their Place: Malachi as a Hermeneutical Guide for the Last Section of the Book of the Twelve,” in M.J. BODA, M.H. FLOYD (eds), *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), London/New York, Sheffield Academic Press 2003: 333-343.

SCHÄFER P., *The History of the Jews in the Greco-Roman World: The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, London/New York, Routledge 2003.

SHEARING L.S., MCKENZIE S.L. (eds), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTSup 268), Sheffield, Sheffield Academic Press 1999.

SHELLENBERG A.F., “One in the Bond of War: The Unity of Deutero-Zechariah,” in *Did* 12 (2001): 101-115.

SCHENKER A., “Le monothéisme Israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux,” *Bib* 78/3 (1997): 436-448.

- *Älteste Textgeschichte der Königsbücher: Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck&Ruprecht 2004.

SCHIEDER R. (ed.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin, Berlin University Press 2014.

SCHLEGEL M., *Jerusalem "an jenem Tag": Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Sach 12–14 zur Rolle Jerusalems im Endgeschehen im Kontext spätprophetischer Literatur* (ATSAT 103), St. Ottilien, EOS 2018.

SCHLIBKE W., *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament* (BWANT/5 17), Stuttgart, Kohlhammer 1973.

SCHMID H., "Jahwe und die Kultrationen von Jerusalem," *ZAW* 67 (1955): 168-198.

SCHMID K., "Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten »Monotheismus« im antiken Israel," in M. OEMING, K. SCHMID (eds), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich, Theologischer Verlag 2003: 11-38.

- "Gibt es 'Reste hebräischen Heidentums' im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82," in A. WAGNER (ed.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin, De Gruyter 2006: 105-120.

SCHMIDT B.B., *The Materiality of Power. Explorations in the Social History of Early Israelite Magic* (FAT 105), Tübingen, Mohr Siebeck 2016.

SCHMIDT H., *Die Psalmen* (HAT 15), Tübingen, Mohr Siebeck 1934.

SCHMIDT F., "Naissance des polythéismes (1624-1757)," *ASSR* 59/1 (1985): 77-90.

- "Polytheisms: Degeneration or progress?," *Hist. Anthropol.* 3/1 (1987): 9-60.

SCHMIDT W.H., "Jerusalem El-Traditionen bei Jesaja: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich zum Vorstellungskreis des göttlichen Königtums," *ZRGG* 16/4 (1964): 302-313.

- *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädication Jahwes* (BZAW 80), Töpelmann, Berlin 1966². [1a ed. 1961]

- “Monotheismus und Exil,” *WUB* 11 (1999): 38-41.

SCHMITT R., *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster, Ugarit-Verlag 2004.

SCHMUTZER A.J., “Yahweh Among the Gods: The Trial for Justice in Psalm 82,” in D.M. HOWARD JR., A.J. SCHMUTZER (eds), *Reading the Psalms Theologically* (Studies in Scripture and Biblical Theology), Bellingham (WA), Lexham 2023: 222-244.

SCHNIEDEWIND W., “‘And Now’ w‘t(h): A Transition Particle in Ancient Hebrew,” in H. HARDY II, J. LAM, E.D. REYMOND (eds), *Like ‘Ilu Are You Wise. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Dennis G. Pardee* (SAOC 73), Chicago, The Oriental Institute 2022: 143-150.

SCHNIEDEWIND W., SIVAN D., “The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew,” *JQR* 87/3-4 (1997): 303-337.

SCHOORS A., “The Particle ׀,” in B. ALBREKTSON, J. BARR, W.A.M. BEUKEN, P.A.H. DE BOER, H.A. BRONGERS, J.P. FOKKELMAN, C. HOUTMAN, H. JAGERSMA, B. JONGELING, J. LUST, M.J. MULDER, A. SCHOORS, E. TALSTRA, N.J. TROMP, N. A. VAN UCHELEN e H.G. M. WILLIAMSON, *Remembering all the way... A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland* (OTS 21), Leiden, Brill 1981: 240-276.

SCHOTT M., *Sacharja 9–14. Eine kompositionsgeschichtliche Analyse* (BZAW 521), Berlin/Boston, De Gruyter 2020.

- “Messianism in Transition: Sech 9:9-10 between First and Second Zechariah,” in K. PYSCHNY, S. SCHULZ (eds), *Transforming Authority. Concepts of Leadership in Prophetic and Chronistic Literature* (BZAW 518), Berlin/Boston, De Gruyter 2021: 85-96.

VON DER SCHULENBURG S. (ed.), DILTHEY W., VON WARTENBURG P.Y., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897* (Philosophie und Geisteswissenschaften 1), Halle-Saale, Max Niemeyer 1923.

SCHWESIG P.-G., *Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton* (BZAW 366), Berlin/New York, De Gruyter 2006.

SCRIBA A., *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (FRLANT 167), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1995.

SCRIBANO E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza* (GaC), Roma/Bari, Laterza 2008.

SEEBASS H., "Elia und Ahab auf dem Karmel," *ZThK* 70/2 (1973): 121-136.

- "Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament," in W. STROLZ, H. WALDENFELS (eds), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (QD 98), Freiburg, Herder 1983: 76-97.

SEELIGMAN I.L., "A Psalm from Pre-Regal Times," *VT* 14/1 (1964): 75-92.

SEMBRANO L., "Le immagini della regalità nei salmi," in M. FARRUGIA (ed.), *Universalità e Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis* (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 1996: 73-91.

SFAMENI GASPARRO G., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* (SSR), Brescia, Morcelliana 2010.

SHERWIN S., "'I am against you': Yahweh's Judgement on the Nations and Its Ancient Near Eastern Context," *TB* 54/2 (2003): 149-160.

SHUGER D.K., *The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*, Berkeley / Los Angeles / Oxford, University of California Press 1994.

SIVAN D., *A Grammar of the Ugaritic Language* (HdO 28), Leiden/Boston, Brill 1997.

SKEHAN P.W., ULRICH E., "4QDeut^a (Pl. XXXI)," in E. ULRICH, F.M. CROOS, S.W. CRAWFORD, J.A. DUNCAN, P.W. SKEHAN, E. TOV, J. TREBOLLE BARRERA, *Qumran Cave 4. IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), Oxford, Clarendon Press 1995: 137-142.

SKLARZ M., "'Ha'azinu' (Deut 32,1-43): Structure and Significance," *SJOT* 35/1 (2021): 59-72.

SLIVNIAK D., "Our God(s) is One. Biblical אלהים and the Indeterminacy of Meaning," *SJOT* 19/1 (2005): 3-23.

SLOTEDIJK P., *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi* (tr. it. P. Quadrelli), Milano, Raffaello Cortina 2008. [1a ed. ted. 2007]

SMEND R., “Das Wort Jahwes an Elia: Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. XVII-XIX,” *VT* 25/2 (1975): 525-543.

- “The Deuteronomistic Elijah: A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets,” *OTE* 4 (1986): 28-45.

SMITH M.S., “‘Seeing God’ in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible,” *CBQ* 50/2 (1988): 171-183.

- *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, Harper&Row 1990a.
- “The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh,” *JBL* 109/1 (1990b): 29-39.
- *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York, Oxford University Press 2001.
- *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press 2004.
- *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination* (SBL.RBS 51), Atlanta, Society of Biblical Literature 2006.
- *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids (MI)/Cambridge, Eerdmans 2010. [1a ed. Mohr Siebeck 2008]
- “God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Divinity in Ancient Israel,” in B. PONGRATZ-LEISTEN (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2011: 241-270.
- “Monotheism and the Redefinition of Divinity in Ancient Israel,” in *JISMOR* 9 (2013): 3-19.
- *Poetic Heroes. The Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*, Grand Rapids (MI), Eerdmans 2014.

SMOAK J., SCHNIEDEWIND W.M., “Religion at Kuntillet ‘Ajrud,” *Religions* 10/211 (2019): 1-18.

SOMMER B.D., *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40-66* (Contraversions. Jews and Other Differences), Stanford (CA), Stanford University Press 1998.

- *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

SOGGIN A. (ed.), *Genesi 1-11* (CSANT), Genova, Marietti 1991.

SPERLING S.D., “The One we Ought to Love,” in E.B. BOROWITZ (ed.), *Eḥad: the Many Meanings of God is One*, Port Washington (NY), Sh’ma 1988: 83-85.

STADE B., “Deuterozacharja. Eine kritische Studie. I. Theil,” *ZAW* 1 (1881): 1-96.

- “Deuterozacharja. Eine kritische Studie. II. Theil,” *ZAW* 2 (1882): 151-172.

STAHL M.J., *The "God of Israel" in History and Tradition* (VTSup 187), Leiden, Brill 2021.

STANCIU D., "Rational religion and toleration: Ralph Cudworth and other Platonists," *SPRPSR* 5/4 (2005): 849-863.

STARBUCK S.R.A., *Court Oracles in the Psalms. The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context* (SBL.DS 172), Atlanta, Society of Biblical Literature 1999.

STAUDT D., *Der eine und einzige Gott. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* (NTOA/StUNT 80), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 2012.

STECK, O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1968.

- *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage nach der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1991.

STEINER R.C., "תָּ and וָ. Two Verbs Masquerading as Nouns in Moses' Blessing (Deuteronomy 33:2, 28)," *JBL* (Critical Notes) 115/4 (1996): 693-717.

STEINER R.C., LEIMAN S.Z., "The Lost Meaning of Deuteronomy 33:2 as Preserved in the Palestinian Targum to the Decalogue" in N.S. FOX, D.A. GLATT-GILAD, M.J. WILLIAMS (eds), *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2009: 157-166.

STINESPRING W.F., "No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar," *Encounter* 26 (1965): 133-141.

STOLZ F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005². [1a ed. 1996]

STOVELL B.M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King* (LBS 5), Leiden, Brill 2012.

STÖKL J., *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison* (CHANE 56), Leiden, Brill 2012.

STRAWN B.A., “The Poetics of Psalm 82: Three Critical Notes Along With a Plea for the Poetic,” *RB* 121/1 (2014): 21-46.

STROUMSA G.A.G., “Comparer à travers champs Polythéismes et monothéismes,” *ASDIWAL* 14/1 (2019): 65-71.

- *The Idea of Semitic Monotheism. The Rise and Fall of a Scholarly Myth*, Oxford, Oxford University Press 2021.

SUDERMAN D.W., “From Dialogic Tension to Social Address: Reconsidering Mandolfo’s Proposed Didactic Voice in Lament Psalms,” *JHS* 17/10 (2017): 1-26.

SURIANO M.J., *A History of Death in the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press 2018.

SÜSSENBACH C., *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83* (FAT 2/7), Tübingen, Mohr Siebeck 2005.

SWEENEY M.A., “Prophets and Priests in the Deuteronomistic History: Elijah and Elisha,” in M.R. JACOBS, R.F. PERSON JR. (eds), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History. Portrait, Reality, and the Formation of a History* (SBL.AIL 14), Atlanta, Society of Biblical Literature 2013: 35-49.

TAI N.H.F., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien* (CThM 17), Stuttgart, Calwer 1996.

- “The End of the Book of the Twelve. Reading Zechariah 12-14 with Joel,” in F. HARTENSTEIN, J. KRISPENZ, A. SCHAT (eds), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2004: 341-350.

TALABARDON S., “Das geheimnisvoll-häufige Auftreten von Eseln in der jüdische Traditionsliteratur,” in U. VON MIORITA, R. DE RENTIIS (eds), *Animalia in fabula. Interdisziplinäre Gedanken über das Tier in der Sprache, Literatur und Kultur* (SGuK 14), University of Bamberg Press, Bamberg 2013: 89-116.

TALIAFERRO C., TEPLY A.J. (eds), *Cambridge Platonist Spirituality* (CWS), New York/Mahwah (NJ), Paulist Press 2004.

TALLQVIST K., *Akkadische Götterepitheta: Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der Sumerischen Götternamen* (Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica 7), Helsingfors, Societas Orientalis Fennica 1938.

TALMON S., “Fragments of a Psalms Scroll – MasPs^a Ps 81:2^b-85:6^a (1039-160); Masle; final photo 5255,” *DSD* 3/3 (1996): 296-314.

TATE M., *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas (TX), Word Books 1990.

TAYLOR J.G., *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTSup 111), Sheffield, Sheffield Academic Press 1993.

TERBLANCHE, M.D., “An Abundance of Living Waters: The Intertextual Relationship between Zechariah 14:8 and Ezekiel 47:1-12,” *OTE* 17/1 (2004): 120-129.

THAMES JR. J.T., *The Politics of Ritual Change. The zukru Festival in the Political History of Late Bronze Age Emar* (HSM 65), Leiden, Brill 2020.

- “Dagan and the Ritualization of First Fruits in Emar,” in C. ROLLSTON, S. GARFEIN, N.H. WALLS (eds), *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter Jr.* (ANEM 27), Atlanta, SBL Press 2022: 463-473.

THEUER G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24* (OBO 173), Freiburg / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck&Ruprecht 2000.

THIEL W., “Zur Komposition von 1 Könige 18. Versuch eine kontextuelle Auslegung,” in E. BLUM, C. MACHOLZ, E.W. STEGEMANN (eds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rudolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1990: 215-223.

- “Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen,” in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTSup 43), Leiden, Brill 1991: 148-171.
- *Könige (1 Kön 18,1-46)* (BK.AT IX/2²), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2002.

THIESSEN M., “The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43),” *JBL* 123/3 (2004): 401-424.

THOMAS R., “אלקנהארצ : Creator, Begetter, or Owner of the Earth,” *UF* 48 (2017): 451-521.

THOMPSON J.A., *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids (MI), Eerdmans 1980.

THOMPSON R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant* (OBO 258), Fribourg / Göttingen, Academic Press Fribourg / Vandenhoeck&Ruprecht 2013.

TIEMEYER, L.-S., “Will the Prophetic Texts from the Hellenistic Period Stand Up, Please!,” in L.L. GRABBE, O. LIPSCHITS (eds), *Judah between East and West: The Transition from Persian to Greek Rule (400–200 BCE)* (LSTS), London/New York, T&T Clark 2011a: 255-279.

- For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55 (VTSup 139), Leiden/Boston, Brill 2011b.

TIGAY J.H., *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta, Scholars Press 1986.

- *Deuteronomy – דברים* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/Jerusalem, The Jewish Publication Society 1996.

TIGCHELAAR, E.J.C., *Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* (OTS 35), Leiden/Boston, Brill 1996.

TIMM S., *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israel sim 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1982.

TIMMER D.C., *The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve. Thematic Coherence and the Diachronic-Synchronic Relationship in the Minor Prophets* (BIS 135), Leiden/Boston, Brill 2015.

TODD J.A., “The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle,” in R.B. COOTE (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (SBL Semeia Studies), Atlanta, Scholars Press 1992: 1-35.

TOLAND J., *Adeisidaimon sive Titus Livius A Superstione vindicatus et Origines Judaicae*, Hagae Comitum, printed by T. Johnson 1709.

TOLONI G., “Y^ēšurûn e Yādîd: le eccezioni alla traduzione di 'Āhab con ΑΓΑΠΙΑΩ nel Pentateuco dei LXX,” *Aevum* 68/1 (1994): 9-26.

- “Il significato di Y^cšurûn nei profeti e negli agiografi. TM e versioni greche,” *BibOr* 184 (1995): 67-93.

VAN DER TOORN K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7), Leiden, Brill 1996.

TOSATO A., “The Literary Structure of the First Two Poems of Balaam (Num. xxiii 7-10, 18-24),” *VT* 29/1 (1979): 98-106.

TOV E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Second Revised Edition, Minneapolis/Assen, Fortress Press/Van Gorcum 2001². [1a ed. 1992]

TREBOLLE J., “The Textcritical Value of the Old Latin in Postqumranic Textual Criticism (1 Kgs 18:26-29.36-37),” in F. GARCÍA MARTÍNEZ, A. STEUDEL, E. TIGCHELAAR (eds), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (STDJ 61), Leiden, Brill 2006: 313-331.

- “Qumran Fragments of the Books of Kings,” in B. HALPERN, A. LEMAIRE (eds), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (VTSup 129), Leiden, Brill 2010: 19-39.

TROMP N.J., “Water and Fire on Mount Carmel: A Conciliatory Suggestion,” *Bib* 56 (1975): 480-502.

TROTTER J.M., “Death of the אלהים in Psalm 82,” *JBL* 131/2 (2012): 221-239.

TSEVAT M., “God and the Gods in Assembly. An Interpretation of Psalm 82,” *HUCA* 40/41 (1969/1970): 123-137.

TSUMURA D.T., “Literary Insertion (AXB Pattern) in Biblical Hebrew,” *VT* 33/4 (1983): 468-482.

- “Literary Insertion, AXB Pattern, in Hebrew and Ugaritic – a problem of adjacency and dependency in poetic parallelism,” *UF* 18 (1986): 351-361.
- *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2005.

TUCK R., “The Institutional Setting,” in D. GARBER, M. AYERS (eds), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press 1998: 9-32.

TUCKETT, C. (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, London/New York, Routledge 2018². [1a ed. 2003]

TUGENDHAFT A., *Baal and the Politics of Poetry* (AW), London/New York, Routledge 2018.

TYSON C.W., “The Religion of the Ammonites: A Specimen of Levantine Religion from the Iron Age II (ca. 1000–500 BCE),” *Religions* 10/153 (2019): 1-33.

UTZSCHNEIDER H., OSWALD W., *Exodus 1-15* (IECOT), Stuttgart, Kohlhammer 2015.

VAUGHN A.G., “*il ḡzr* - An Explicit Epithet of El as Hero/Warrior,” *UF* 25 (1993): 423-430.

VAWTER B., “Lord of the Heavens and the Earth,” *CBQ* 48/3 (1986): 461-467.

VEIJOLA T., “Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9,” *VT* 42/4 (1992): 528-541.

VERSNEL H.S., “Thrice One: Three Greek Experiments in Oneness,” in B. NEVLING PORTER (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1), Bethesda (MD), CDL Press 2000: 79-105.

VIROLLEAUD C., “Le roi Kéret et son fils (II K), 1^{re} Partie. Poème de Ras-Shamra,” *Syria* 22/2 (1941): 105-136.

VOLZ P., *Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest)*, Tübingen, Mohr 1912.

VORLÄNDER H., “Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils,” in B. LANG (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München, Kösel 1981: 84-113.

WACKER M.-T., “Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen,” in H. SCHMINDIGER (ed.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Salzburger Hochschuwochen 1999*, Innsbruck / Wien, Tyrolia 1999: 51-92.

WAGNER V., “Plante Absalom eine Reform der Gerichtsordnung in Israel? (2 Sam 15:2-4),” *VT* 63/1 (2013): 159-165.

WALTKE B.K., O'CONNOR M., *An Introduction to Hebrew Syntax*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 1990.

WALTON J.H., *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (LBI), Grand Rapids (MI), Zondervan 1990.

WATSON D.F., HAUSER A.J., *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (BIS 4), Leiden, Brill 1994.

WATSON R.S., *Chaos Uncreated. A Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible* (BZAW 341), Berlin, De Gruyter 2005.

WATSON W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTSup 26), Sheffield, JSOT Press 1986.

- "The Goddesses of Ugarit: A Survey," *SEL* 10 (1993): 47-59.
- *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (JSOTSup 170), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- "Ugaritic Poetry," in W.G.E. WATSON, N. WYATT (eds), *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO 39) Leiden/Boston, Brill 1999: 165-192.
- "Ugaritic Military Terms in the Light of Comparative Linguistics," in Y. HEFFRON, A. STONE, M. WORTHINGTON (eds), *At the Dawn of Time. Ancient Near Eastern Studies in Honour of J.N. Postgate*. Vol. 1, Winona Lake (IN), Eisenbrauns 2017: 699-720.

WATTS J.D.W., "Yahweh Mālak Psalms," *ThZ* 21/4 (1965): 341-348.

WATTS W., *Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTSup 139), Sheffield, JSOT Press 1992.

- *Biblical Psalms Outside the Psalter* in P.W. FLINT, P.D. MILLER (eds), *The Book of Psalms. Composition & Reception* (VTSup 99), Leiden, Brill 2005: 288-309.
- "The Unstated Premise of the Prose Pentateuch: YHWH is King," *JHS* 18/2 (2018): 1-17.

WAY K.C., "Donkey Domain: Zechariah 9.9 and Lexical Semantics," *JBL* 129/1 (2010): 105-114.

- *Donkeys in the Biblical World. Ceremony and Symbol* (HACL 2), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2011.

WEARNE G.J., “קרנים מידו לו” and מימינו אשדת למו. Reading Habakkuk 3:4 and Deuteronomy 33:2 in Light of One Another,” *TC* 19 (2014): 1-10.

WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, London, Oxford University Press 1972.

- *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Magnes Press/Fortress Press, Jerusalem/Minneapolis 1995.

WEIPPERT M., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (FAT 18), Tübingen, Mohr Siebeck 1997.

WEISS M., “The Origin of the ‘Day of the Lord’ – Reconsidered,” *HUCA* 37 (1966): 29-60.

WELTEN P., “Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung: Bemerkungen zu unerledigten Fragen,” *VT* 32/3 (1982): 297-310.

WENHAM G.J., *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco (TX), Word Books 1987.

WESTERMANN C., *Isaia. Capitoli 40-66* (AT 19) (trad. it. E. Gatti), Brescia, Paideia 1978. [1a ed. ted. 1966]

- *Genesis 1-11. A Commentary* (tr. ingl. J.J. Scullion, S.J.), Minneapolis, Augsburg Publishing House 1984 [1a ed. ted. 1974]

WEYDE K.W., *The Appointed Festivals of YHWH. The Festival Calendar in Leviticus 23 and the sukkôt Festival in Other Biblical Texts* (FAT 2/4), Tübingen, Mohr Siebeck 2004.

- “Once Again the Term *Maššā*’ in Zechariah 9:1; 12:1 and in Malachi 1:1: What is Its Significance?,” in L. SUTTON (ed.), *Acta Theologica. Supplementum* 26. Festschrift S.D. (Fanie) Snyman, Bloemfontein, SUN MeDIA 2018: 251-267.

WHICHCOTE B., *The Works Of the Learned Benjamin Whichcote, D.D.* (3 voll.), Aberdeen, printed by J. Chalmers for Alexander Thomson 1751. [1a ed. 1701-1707]

WHITE M.C., “Naboth’s Vineyard and Jehu’s Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination,” *VT* 44/1 (1994): 66-76.

- *The Elijah Legends and Jehu’s Coup* (BJS 311), Atlanta, Scholars Press 1997.

WHITE E., *The Council of Yahweh. Its Structure and Membership* (FAT 2/65), Tübingen, Mohr Siebeck 2014.

WHITELAM K.W., *Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOTSup 12), Sheffield, JSOT Press 1979.

WHYBRAY R.N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOTSup 99), Sheffield, JSOT Press 1990.

WIGGINS S.A., “Yahweh: The God of the Sun?,” *JSOT* 71 (1996): 89-106.

- “The Weather under Baal: Meteorology in KTU 1.1–1.6,” *UF* 32 (2000): 577-598.

WILDBERGER H., *Isaiah 13-27* (CC) (tr. ingl. T.H. Trapp), Minneapolis, Fortress Press 1997. [1a. ed. ted. 1978]

WILLIAMS J., “The Prophetic ‘Father.’ A Brief Explanation of the Term ‘Sons of the Prophets’,” *JBL* 85/3 (1966): 344-348.

WILLI-PLEIN I., *Prophetie am Ende: Untersuchungen zu Sacharja 9–14* (BBB 42) Cologne, Peter Hanstein 1974.

- “Wort, Last oder Auftrag? Zur Bedeutung von נִשְׁבַּע in Überschriften prophetischer Texteinheiten,” in R. LUX, E.-J. WASCHKE (eds), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold* (ABG 23), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2006: 431-440.
- *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK), Zürich, Theologischer Verlag 2007.

WOLTERS A., “Zechariah 14: A Dialogue with the History of Interpretation,” in *MJT* 13 (2002): 39-56.

- *Zechariah* (HCOT 19), Leuven, Peeters 2014.

WOOD A., *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (BZAW 385), Berlin/New York, De Gruyter 2008.

WOODS E.J., *Deuteronomy* (TOTC 5), Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press 2011.

WÖHRLE J., *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin/New York, De Gruyter 2008.

WRIGHT D.P., "Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden," *Bib* 77/3 (1996): 305-329.

WRIGHT G.E., *The Old Testament Against Its Environment* (SBT 2), Chicago, Henry Regnery Company 1950.

WÜRTHWEIN E., *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25* (ATD 11/2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1984.

- "Tradition und theologische Redaktion in 1 Reg 17-18," in E. WÜRTHWEIN, *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin / New York, De Gruyter 1994a: 102-117.
- "Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel," in E. WÜRTHWEIN, *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin / New York, De Gruyter 1994b: 118-131.
- "Zur Opferprobe Elias 1 Reg 18,21-39," in E. WÜRTHWEIN, *Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin / New York, De Gruyter 1994c: 132-139.

WYATT N., "'Jedidiah' and Cognate Forms as a Title of Royal Legitimation," *Bib* 66/1 (1985): 112-125.

- "The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology," *UF* 18 (1986): 421-436.
- "Ba'al's Boars," *UF* 19 (1987a): 391-398.
- "Who Killed the Dragon?," *AuOr* 5 (1987b): 185-198.
- "The Titles of the Ugaritic Storm-God," *UF* 24 (1992): 403-424.
- *Myths of Power: A Study of Royal Power and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition* (UBL 13), Münster, Ugarit-Verlag 1996.
- *Religious Texts from Ugarit*, London/New York, Continuum/Sheffield Academic Press 2002². [1a ed. 1998]
- *Word of Tree and Whisper of Stone. And Other Papers on Ugaritian Thought* (GUS 1), Piscataway (NJ), Gorgias Press 2007a.
- "The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8-9, and the Myth of Divine Election," in R. REZETKO, T.H. LIM, W.B. AUCKER (eds), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VTSup 113), Leiden/Boston, Brill 2007b: 547-556.

XELLA P., *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona, Essedue 1981.

- (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, Essedue 2001.

- YADIN Y., “The Excavation of Masada – 1963/64: Preliminary Report,” *IEJ* 1/2 (1965): 1-120.
- YATES G., “New Exodus and No Exodus in Jeremiah 26-45 Promise and Warning to the Exiles in Babylon,” *TB* 57/1 (2006): 1-22.
- YOGEV J., YONA S., “Visual Poetry in the Ugaritic Tablet KTU 1.4,” *JANES* 33/1 (2018): 203-210.
- YOUNGE R., *The Cause and Cure of Ignorance, Error, Enmity, Atheisme, Prophanesse, &c. OR, a Most Hopefull and Speedy way to grace and salvation, by plucking up impediments by the roote*, London, printed by R. I. for N. Brook 1648.
- ZANATTA M. (ed.) “*Introduzione*” in ARISTOTELE, *Retorica e Poetica* (Classici della filosofia), Torino, UTET 2004: 15-120.
- ZENGER E., “Herrschaft Gottes/Reich Gottes. II. Altes Testament” in G. MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie. Band 15: Heinrich II.-Ibsen*, Berlin, De Gruyter 1986: 176-189.
- “Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung: religionsgeschichtliche Implikationen,” in B. JANOWSKI, M. KÖCKERT (eds), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (VWGTh 15), München, Kaiser 1999: 272-292.
 - “Theophanien des Königsgottes JHWH: Transformationen von Psalm 29 in den Teilkompositionen Ps 28-30 und Ps 93-100,” in P.W. FLINT, P.D. MILLER (eds), *The Book of Psalms. Composition & Reception* (VTSup 99), Leiden, Brill 2005: 407-442.
- ZERNECKE A.E., “Balaam’s God(s): Divine Designations in Num 22-24,” *Religions* 14/967 (2023): 1-10.
- ZEVIT Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, New York, Continuum 2001.
- ZIEGLER N., “Aqba-Hammu et le début du mythe d’Atram-Hasis,” *RA* 110 (2016): 107-126.
- VAN ZIJL P.J., “A Possible Interpretation of the Expression ’āmartî ... ’ākēn in Zephaniah 3:7,” *OTWSA* 13/14 (1975): 87-93.

ZIMMERLI W., "Knowledge of God According to the Book of Ezekiel," in W. ZIMMERLI, W. BRUEGGEMANN (ed.), *I Am Yahweh* (tr. ingl. D.W. Scott), Atlanta, John Knox Press 1982: 29-98.143-154.

ZWICKEL W., "Priesthood and the Development of Cult in the Books of Kings," in B. HALPERN, A. LEMAIRE (eds), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (VTSup 129), Leiden, Brill 2010: 401-426.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

COMMENTARI BIBLICI

AB	Anchor Bible
AT	Antico Testamento
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BBC	Blackwell Bible Commentaries
BK.AT	Biblische Kommentar – Altes Testament
CC	Continental Commentary
CSANT	Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento
ECC	Eerdmans Critical Commentary
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
Hermeneia	Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ICC	International Critical Commentary
IECOT	International Exegetical Commentary on the Old Testament
KAT	Kommentar zum Alten Testament
NAC	New American Commentary
NCBC	The New Century Bible Commentary / The New Cambridge Bible Commentary
NEB	Neue Echter Bibel
NICOT	New International Commentary of the Old Testament
NIVAC	NIV Application Commentary
OTL	The Old Testament Library
SCS	Septuagint Commentary Series
TBC	Torch Bible Commentary
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary
WBC	World Biblical Commentary

ZBK Zürcher Bibelkommentare

COLLANE E RIVISTE

ABG Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
AcBib Academia Biblica
AF Archivio di filosofia
AfO Archiv für Orientforschung
AnBib Analecta Biblica
ANEM Ancient Near Eastern Monographs / Monografías sobre el Antiguo Cercano Oriente
AnOr Analecta Orientalia
AOAT Alter Orient und Altes Testament
ArchB Archaeology and Bible
Arch. Philos. Archives de Philosophie
ASDIWAL Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions
ASSR Archives des sciences sociales des religions
AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AThD Acta Theologica Danica
ATST Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
AuOr Aula Orientalis
AuOrSup Aula Orientalis – Supplementa
AW The Ancient Word
BAH Bibliothèque Archéologique et Historique
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB Bonner Biblische Beiträge
BBR Bulletin for Biblical Research
BCCT Brill's Companions to the Christian Tradition
BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib Biblica
BibOr Bibbia e Oriente
BibSac Bibliotheca Sacra
BiKi Bibel und Kirche
BIS Biblical Interpretation Series
BJHP British Journal for the History of Philosophy
BJRL Bulletin of the John Rylands Library
BJS Brown Judaic Studies
BLS Bible and Literature Series
BN Biblische Notizen
BR Biblical Research

BRLJ	Brill Reference Library of Judaism
BRS	Biblical Resources Series
BS	Biblical Seminar
BSIH	Brill's Studies in Intellectual History
BThSt	Biblische theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BzTR	Beiträge zu einer Theologie der Religionen
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBOT	Coniectanea Biblica – Old Testament Series
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CBR	Currents in Biblical Research
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CHRC	Church History and Religious Culture
CNES.CS	Center for Near Eastern Studies – Colloquium Series
CRRAI	Compte rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale
CrStHB	Critical Studies in the Hebrew Bible
CSA	Copenhagen Studies in Assyriology
CTHI	Cambridge Texts in the History of Philosophy
CThM	Calwer theologische Monographien
CWS	Classics of Western Spirituality
DAAW	Deities and Angels of the Ancient World
DBTR	Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik
Did	Didaskalia
DJD	Discoveries in the Judean Desert
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui
DO	Docet Omnia
DSD	Dead Sea Discoveries
EANEC	Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations
EBib	Études Bibliques
EBib.NS	Études Bibliques – Nouvelle série
EPROER	Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain
ESEC	Emory Studies in Early Christianity
ETR	Études théologiques et religieuses
EvTh	Evangelische Theologie
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FB	Forschung zur Bibel
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
GaC	Guide ai Classici
GTJ	Grace Theological Journal
GUS	Gorgias Ugaritic Studies
HACL	History, Archaeology, and Culture of the Levant
HAR	Hebrew Annual Review
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
HBT	Horizons in Biblical Theology
HdO	Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies
HeBAI	Hebrew Bible and Ancient Israel
Hist. Anthropol.	History and Anthropology
Hist.Filos.Skr.	
Dan.Vid.Selsk.	Historisk-filosofiske Skrifter – Danske Videnskabernes Selskab
HS	Hebrew Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTS	Hervormde Teologiese Studies
HUCA	Hebrew Union College Annual
HUTH	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IAHI	International Archives of the History of Ideas / Archives internationales d’histoire des idées
IEJ	Israel Exploration Journal
IOS	Israel Oriental Studies
JAAJ	Judaïsme ancien – Ancient Judaism
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHP	Journal of the History of Philosophy
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JISMOR	Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions
JJS	Journal of Jewish Studies
JLR	Journal of Law and Religion
JNES	Journal of Near Eastern Studies

JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JQR	Jewish Quarterly Review
JSHRZ.NF	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit – Neue Folge
JSJSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
JThS	Journal of Theological Studies
JWCI	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
LBI	Library of Biblical Interpretation
LBS	Linguistic Biblical Studies
LD	Lectio Divina
LHBOTS	Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
Liber Annu.	Liber Annuus
LNTS	Library of New Testament Studies
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic
LSTS	Library of Second Temple Studies
MG	Materia Giudaica
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
MJT	Mid-America Journal of Theology
MSAI	Mosaics – Studies on Ancient Israel
MSÅAF	Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut
MTSR	Method and Theory in the Study of Religion
MTSup	Melita Theologica Supplementary Series
NTM	New Testament Monographs
NTOA/ StUNT	Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OHP	The Oxford History of Philosophy
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLB	Orte und Landschaften der Bibel
Or	Orientalia
ORA	Orientalische Religionen in der Antike
OTE	Old Testament Essays
OTM	Oxford Theological Monographs
OTS	Oudtestamentische Studiën / Old Testament Studies
OTT	Old Testament Theology

OTWSA	Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika
PALMA	Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities
PCSEMB	Politics, Culture and Society in Early Modern Britain
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
POS	Pretoria Oriental Series
PSB	Princeton Seminary Bulletin
PSPR	Pickering Studies in the Philosophy of Religion
QD	Quaestiones Disputatae
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
RB	Revue Biblique
RdQ	Revue de Qumrân
ResQ	Restoration Quarterly
RHP	Routledge History of Philosophy
RHS	Revue d'histoire des sciences
RIABT	Research on Israel and Aram in Biblical Times
RivBib	Rivista Biblica
Riv. Filos. NeoScolast.	Rivista di Filosofia Neo-Scolastica
RLE.PR	Routledge Library Editions – Philosophy of Religion
RPG	Routledge Philosophy Guidebooks
RPT	Religion in Philosophy and Theology
RSOSup	Supplemento alla Rivista degli Studi Orientali
SAA	State Archives of Assyria
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts
SANER	Studies in Ancient Near Eastern Records
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBH	Studies in Biblical Hebrew
SBL.AIL	Society of Biblical Literature – Ancient Israel and Its Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature – Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature – Monograph Series
SBL.RBS	Society of Biblical Literature – Resources for Biblical Studies
SBL.SBL	Society of Biblical Literature – Studies in Biblical Literature
SBL.SymS	Society of Biblical Literature – Symposium Series
SBL.WAW	Society of Biblical Literature – Writings from the Ancient World
SBR	Studies on the Bible and Its Reception
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology

SBTS	Sources for Biblical and Theological Study
SBW	Studien der Bibliothek Warburg
SDAOAP	Studia et Documenta Ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia
SEL	Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico
SEMEC	Studies in Early Modern European Culture / Studi sulla cultura europea della prima età moderna
SGuK	Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich- Universität Bamberg
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SOTS.MS	Society for Old Testament Studies – Monograph Series
SPHS	Scholars Press Homage Series
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SPNPT	Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition
SPRPSR	Studia Politica: Romanian Political Science Review
SSR	Scienze e Storia delle Religioni
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STR	Studies in Theology and Religion
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
TB	Tyndale Bulletin
TBS	Tools for Biblical Studies
TC	A Journal of Biblical Textual Criticism
TdA	Transformationen der Antike
TENTS	Texts and Editions for New Testament Study
TEWPIHLEC	The Enlightenment World: Political and Intellectual History of the Long Eighteenth Century
TGUOS	Transactions of the Glasgow University Oriental Society
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRHS	Transactions of the Royal Historical Society
TSFB	Theological Students Fellowship Bulletin
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur
UBS.MS	United Bible Societies – Monograph Series
UF	Ugarit Forschungen
V.IRAT	Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Alttertumswissenschaften & Theologie
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
VWGTh	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WSZA	Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung
WUB	Welt und Umwelt der Bibel
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche