

«E PRESERO BA‘AL-BERITH COME LORO DIO».  
NUOVE PROSPETTIVE STORICO-RELIGIOSE SU EL/BA‘AL-BERITH

I. *Storia degli studi*<sup>1</sup>

I due enigmatici teonimi *ba‘al bərîṭ* (Gdc 8,33; 9,4) ed *’ēl bərîṭ* (Gdc 9,46), accostati alla presenza di un tempio nella città o nell’area di Sichem (odierna Tell Balâṭah, presso Nablus) hanno attirato nel corso di molte decadi l’interesse di diversi studiosi, producendo vari e diversificati tentativi di identificazione della (o delle) divinità da essi designata. Sia il primo che il secondo elemento risultano problematici: l’oscillazione tra *ba‘al* ed *’ēl* produce incertezze sulla determinazione dell’identità e della personalità divine, mentre l’accostamento ad essi del termine *bərîṭ* (“patto”, “alleanza”) risulta tanto oscuro quanto rilevante, poiché legato – quantomeno da un nesso terminologico – al parallelo concetto di “alleanza” instaurato tra YHWH ed il popolo di Israele. Ciononostante, le trattazioni concentrate unicamente su tale divinità si contano in numeri esigui: dopo sporadici interventi nel corso degli anni ’60 e ’70, lo stato dell’arte sulla *vexata quaestio* è ancora definito nelle sue linee principali da un celebre articolo di Theodore J. Lewis (1996), ormai datato a fronte di una sempre crescente mole di dati disponibili.<sup>2</sup> Il presente studio si propone di ripercorrere le tappe della storia dell’interpretazione e degli

studi per trarne nuove prospettive ed illustrare nuove evidenze. A livello euristico, le varie ipotesi di identificazione succedutesi nel tempo possono essere suddivise in tre categorie sulla base di un criterio estrinseco: a. ipotesi criptonimiche, che immaginano i teonimi El/Ba‘al-Berith come riferimenti ad una divinità differente, non visibile nel testo di Gdc 9 perché occultata da questa designazione e dunque non nominata in modo esplicito; b. ipotesi uniformanti, che intendono i due teonimi come perfettamente equivalenti; c. ipotesi individuanti, che attribuiscono importanza all’alternanza dei nomi ed alla possibilità che possa esprimere realtà di vario tipo: la presenza di due differenti divinità, forme di variazione diacronica nel culto, l’utilizzo di *ba‘al bərîṭ* come epiteto di El o viceversa.

La prima tra queste categorie non ha goduto di grande fortuna. Essa include in primo luogo l’identificazione con YHWH proposta da Hugo Gressmann (1914) e condivisa successivamente da Kaufmann (1961) e Tigay (1986).<sup>3</sup> In alternativa, in una delle Ayer Lectures nel 1941 (forse non a caso lo stesso anno della pubblicazione di un suo entusiastico articolo sul tema di recente interesse)<sup>4</sup> William F. Albright aveva inteso Ba‘al Berith come un appellativo del dio Ḥorôn. Per primo Schmitt (1964) pensò invece

<sup>1</sup> Una breve rassegna della precedente trattazione accademica può essere trovata già in T.J. LEWIS, *The Identity and Functions of El/Baal Berith*, «Journal of Biblical Literature» Vol. 115, No. 3 (Aut. 1996), pp. 402-403; viene qui riproposta in una veste aggiornata e con un nuovo taglio ermeneutico.

<sup>2</sup> Nel suo recente volume (T.J. LEWIS, *The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion Through the Lens of Divinity*, Oxford University Press, New York 2020, pp. 85-86; 111; 174; 723-24 n60), egli ribadisce sinteticamente la sua posizione, senza addurre ulteriori argomenti.

<sup>3</sup> H. GRESSMANN, *Die Anfänge Israels. Von. 2. Mosis bis Richter und Ruth*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929 (1a ed. 1914), pp. 163-164; Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, (translated and abridged by M. Greenberg), George Allen & Unwin LTD, London 1972 (1a ed. 1961), pp. 138-139; 260; J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Brill, Leiden 1986, p. 41 n13.

<sup>4</sup> W.F. ALBRIGHT, *The Egypto-Canaanite Deity Haurôn*, «Bulletin of the American Schools of Orien-

ad una declinazione semitica del Mitra indo-iranico, promotore e garante di patti e trattati.<sup>5</sup> Il dibattito acquistò nuovo vigore a partire dal 1968, con la pubblicazione<sup>6</sup> del testo di un inno ḥurrita ad El su una tavoletta proveniente da Ugarit (RS 24.278 = KTU 1.128), che riportava i termini *'lb/rt. 'l.dn* (ll. 14-15), “El del patto [*brt*], El del giudizio”. La tesi “indo-iranica” proposta da Schmitt ebbe così occasione di essere sostanziata da un nuovo fondamentale argomento, quello della connessione ḥurrita: questa linea fu seguita da Craigie (1973) ed in tempi più recenti (con una formulazione più prudente) l’ipotesi è stata riproposta da Elgavish-Gan (2008).<sup>7</sup> L’identificazione con Hadad proposta da Mazar (1992) rimane un caso isolato.<sup>8</sup> All’infuori di questi casi, esiste un consenso diffuso perlomeno sul restringimento delle possibilità di identificazione alle due divinità esplicitate dai nomi: El ovvero Ba‘al.

tal Research» 84 (1941), pp. 7-12; *Archaeology and the Religion of Israel* (The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School), Johns Hopkins Press, Baltimore 1953 (1a ed. 1941), p. 113. Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 402. Nonostante l’esistenza di Ḥorôn fosse già nota agli egittologi almeno dal 1860, solo dalla metà degli anni '30 accese per qualche tempo il vivo interesse di semitisti e biblisti (v. ad esempio la recensione di un altro articolo di Albright sul medesimo tema apparsa – senza titolo né autore – in «Syria» T. 18, Fasc. 4 (1937), pp. 404-405 o J. GRAY, *The Canaanite God Horon*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 8, No. 1 (Jan. 1949), pp. 27-34), in seguito a svariate scoperte epigrafiche – di cui una ad Ugarit ad opera di Charles Viroilleaud – che permisero a Ḥorôn di essere riconosciuto come una divinità semitica venerata anche nel contesto del Nuovo Regno egizio. Cfr. J. VAN DIJK, *The Canaanite God Haurôn and His Cult in Egypt*, «Göttinger Miszellen» 107 (1989), p. 59.

<sup>5</sup> G. SCHMITT, *El Berit-Mitra*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 76 (1964), pp. 325-327.

<sup>6</sup> Ad opera di Emmanuel Laroche in J. NOUGAYROL, E. LAROCHE, C. VIROLLEAUD, C.F.A. SCHAEFFER, *Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit. Commentaires des textes historique (Première partie)*, Imprimerie Nationale, Paris 1968, pp. 510; 512-516; cfr. *infra*.

<sup>7</sup> P.C. CRAIGIE, *El Brt.El Dn* (RS 24.278, 14-15),

Le interpretazioni uniformanti, per quanto accomodanti da un punto di vista narrativo nei confronti di Gdc 9, si configurano complessivamente come semplicistiche ed indulgenti alla generalizzazione, non rendendo giustizia alla complessità della questione ed alle sue sfumature. Spesso si tratta di posizioni assiomatiche e scarsamente (se affatto) argomentate, che sottintendono l’esistenza di un culto baalista locale a Sichem, probabilmente agrario (Gdc 9,27): per questo motivo meritano solamente una semplice menzione. Tra esse si annoverano, in ordine cronologico nell’arco di circa un secolo, quelle di Cheyne, McCurdy, Ringgren, Good, Amit e Boling.<sup>9</sup>

Le ipotesi individuanti sono quelle che maggiormente hanno contribuito ad ampliare il dibattito accademico. Esse si presentano come molto varie a seconda dell’interpretazione relativa al rapporto tra El e Ba‘al, per nulla chiaro a causa dell’ambiguità del racconto di Gdc 9. In

«Ugarit Forschungen» 5 (1973), pp. 14-15; D. ELGAVISH - R. GAN, *Inquiring of God Before Ratifying a Treaty*, in M. AUGUSTIN - H.M. NIEMANN (eds.), *Thinking Towards New Horizons. Collected Communications to the XIXth Congress of the International Organization for the Study of Old Testament, Ljubljana 2007*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, p. 74.

<sup>8</sup> B. MAZAR, *Biblical Israel: State and People*, Magnes Press / Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, p. 50.

<sup>9</sup> T.K. CHEYNE, *Baal-Berith*, in T.K. CHEYNE - J. SUTHERLAND BLACK (eds.), *Encyclopædia Biblica. A Critical Dictionary of the Literary Political and Religious History the Archaeology Geography and Natural History of the Bible Vol. 1*, The MacMillan Company, London 1899, p. 404 (questi avanza anche la curiosa ipotesi di lettura “dio della comunità”, basata su un significato secondario di *bərīt*, mai più riproposta); F.J. MCCURDY, *Baal-Berith*, in I. SINGER (ed.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day (Vol. 2)*, Funk&Wagnalls, New York 1906, p. 381; H. RINGGREN, *Israelite Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1966, p. 42 n6; R.M. GOOD, *Baal*, in P.J. ACHTEMEIER (ed.), *Harper’s Bible Dictionary*, Harper & Row, San Francisco 1985, p. 84; Y. AMIT, *Judges. Introductions and Annotations*, in A. BERLIN - M.Z. BRETTLER (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, New York 2004,

un primo blocco sono incluse le letture che interpretano El-Berith e Ba'al-Berith come divinità nettamente separate: Soggin e Mulder, associando ciascun nome ad un complesso templare differente nell'area di Sichem, uno all'interno ed uno all'esterno della città (Gdc 9,4,46), optarono per l'esistenza di due diversi dèi.<sup>10</sup> Con la scoperta da parte di Adam Zertal di un sito culturale del Ferro I sul monte Ebal, nei pressi di Sichem, questa ipotesi trovò una significativa conferma.<sup>11</sup> Nel suo influentissimo *Der Gott der Väter* (1929),<sup>12</sup> Albrecht Alt si pronunciò implicitamente in favore di El, includendo El-Berith tra gli "Elim", divinità legate a tradizioni culturali sedentarie in santuari sparsi per la Palestina, in opposizione ai  $\pi\alpha\tau\rho\tilde{\omega}\iota$  θεοί più strettamente associati alle vicende (e agli spostamenti) dei patriarchi. Le numerose campagne di scavo a Tell Balâṭah a cura della Joint Expedition succedutesi nel corso degli anni '60<sup>13</sup> riaccessero l'interesse per la problematica. Nel 1962 Gray

argomentò la preminenza di Ba'al tramite un argomento testuale: *'él bārît* in Gdc 9,46 sarebbe semplicemente il risultato di un'emendazione da parte di un pio copista.<sup>14</sup> L'esatto opposto invece fu sostenuto da Toombs e Wright, due degli scavatori, che vedevano *ba'al bārît* come sviluppo secondario di una tradizione di El.<sup>15</sup> Nel 1968, in un articolo che fece scuola almeno fino agli anni '90, Clements si espresse a favore di un'identificazione con Ba'al, basata sull'idea che verso la fine del II millennio «una religione di El diffusa più anticamente lasciò spazio ad una più attiva religione di Ba'al nella Palestina settentrionale ed in Siria».<sup>16</sup> Cross invece, basandosi sull'accostamento di due differenti tradizioni bibliche relative a Sichem (Gen 33,18-20; Gdc 9) ha inteso entrambi i teonimi come frutto di una differenziazione a partire da un precedente *'él ba'al bārît* ("El, signore del patto"), a sua volta uno di due epiteti paralleli di El nell'area sichemita (*'él ba'al bārît*; *'él 'ēlōhē yiśrā'ēl*).<sup>17</sup> Il

p. 530 n31; R.G. BOLING, *Baal-Berith*, in F. SKOLNIK - M. BERENBAUM (eds.), *Encyclopaedia Judaica Vol. 3* (2a ed.), Keter Publishing, Jerusalem 2007, pp. 5-6. Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 402-403. G. RIZZI, *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2012 è concorde con questa linea nell'affermare che «i riferimenti a Baal-Berith (Gdc 8,33; 9,4) sono elementi di una religiosità cananaica predeuteronomistica» (p. 70), ma distingue le due designazioni come riferentesi l'una (Ba'al-Berith) ad un santuario, l'altra (El-Berith) alla divinità ivi venerata (p. 278).

<sup>10</sup> J.A. SOGGIN, *Bemerkungen zur alttestamentliche Topographische Sichems mit besonderem Bezug auf Jdc. 9*, «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» Vol. 83, No. 2 (1967), pp. 183-198; *Judges*, Westminster Press, Philadelphia 1981, pp. 170-171; 186; *The Migdal Temple, Migdal Š'kem Judg 9 and the Artifact on Mount Ebal*, in M. AUGUSTIN - K.D. SCHUNK (eds.), *Wünschet Jerusalem Frieden. IOSOT Congress Jerusalem 1986*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1988, pp. 115-119; M.J. MULDER, *Baal in the OT*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 2*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977 (Revised Edition), p. 194; *Baal-Berith*, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2a ed.), Brill, Leiden 1999, pp. 141-142.

<sup>11</sup> V. *infra*.

<sup>12</sup> Cit. in LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 84-85.

<sup>13</sup> V. L.E. TOOMBS, *Shechem*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 5*, Doubleday, New York 1992, pp. 1177-1178; E.F. CAMPBELL, *Shechem*, in E. STERN (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 4*, Simon & Schuster, New York 1993, pp. 1345-1347; J.D. SEGER, *Shechem*, in E.M. MYERS (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East Vol. 5*, Oxford University Press, New York 1997, pp. 19-21.

<sup>14</sup> J. GRAY, *Baal-Berith*, in G.A. BUTTRICK, J. KNOX, H.G. MAY (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 1*, Nashville, New York 1962, p. 331, parla di «ortodossia scribale». Cfr. N. FERNÁNDEZ MARCOS (ed.), *Judges (Biblia Hebraica Quinta 7)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, pp. 32; 80\*, che reputa *'él* nel TM una glossa teologica successiva.

<sup>15</sup> V. L.E. TOOMBS - G.E. WRIGHT, *The Fourth Campaign at Balâṭah*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 169 (1963), p. 31.

<sup>16</sup> R.E. CLEMENTS, *Baal-Berith of Shechem*, «Journal of Semitic Studies» Vol. 13, Issue 1 (Spring 1968), p. 26 n3; nello scenario di Clements, El era visto come un semplice appellativo alternativo di Ba'al-Berith. Così anche R.S. HESS, *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Baker Academy, Grand Rapids (MI) 2007, p. 237.

<sup>17</sup> F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew*

fondamentale articolo di Lewis (1996) ha avuto ed ha il merito di aver spostato l'interesse complessivo esclusivamente dalle evidenze recuperabili dal testo biblico al contesto extra-biblico, sia tramite una rete di analogie con alcuni testi paralleli nel Vicino Oriente Antico che rendono conto dei più recenti sviluppi dei “*covenantal studies*”, sia tramite l'analisi di alcuni manufatti (due bronzetti) provenienti dagli scavi archeologici di Tell Balâṭah, che attribuisce allo sfondo archeologico ed al dato iconografico il ruolo imprescindibile che in un'analisi storico-religiosa dovrebbero avere. Egli ipotizza una preminenza di El-Berith nel suo ruolo di «divinità patrona o socio di un patto»,<sup>18</sup> e dunque un *'ēl ba'al bārît*, “El, signore dell'alleanza”. Più di recente Day è tornato a preferire Ba'al in quanto dio “agricolo” (Gdc 9,27), scartando l'argomento proveniente da KTU 1.128 e recuperando l'idea di “ortodossia scribale” per giustificare la presenza di El in Gdc 9,46.<sup>19</sup> Green invece, attingendo da

Cross, propende per *'ēl ba'al bārît*, ritenendo El più probabile in uno scenario di rapporti pacifici tra sichemiti ed israeliti.<sup>20</sup>

## II. Questioni preliminari

Prima di poter passare al vaglio le ipotesi è necessario considerare alcune questioni metodologiche preliminari. Un primo interrogativo è quale ruolo la critica testuale possa e debba ricoprire nel tentativo di identificare la misteriosa divinità. Riformulando: la questione dell'identità di El/Ba'al-Berith rientra nell'alveo della storia delle religioni oppure in quello della critica testuale, ampiamente intesa? Quest'ultima non può essere esclusa dall'equazione, soprattutto se si considera che l'unica fonte in cui i teonimi sono attestati con assoluta certezza è proprio il testo biblico.<sup>21</sup> Questo aspetto risulta molto problematico poiché dal punto di vista della critica

*Epic*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1973, p. 49. Questa sua teoria di un “El dell'alleanza” sichemita si armonizzò poi efficacemente con l'immagine di El-padre e la tesi che interpretava il ruolo di “socio” divino di un patto come derivante da quello di parentela divina (F.M. CROSS, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998, pp. 3-21). Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 403 n14; *The Origin*, cit., pp. 110-111.

<sup>18</sup> LEWIS, *The Identity*, cit., p. 415.

<sup>19</sup> V. J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, London 2002, pp. 69-70; egli dipende dalla lettura di *'lbrt* come *lbrat* in KTU 1.128.14-15; cfr. *infra*.

<sup>20</sup> V. A.R.W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2003, p. 253. Cfr. A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, Paideia Editrice, Brescia 2005, p. 24.

<sup>21</sup> Per l'inno *ḥurrita* ad El (RS 24.278 = KTU 1.128) v. *infra*. La letteratura rabbinica (Talmud Babilonense: *b. Šabb.* 83b; e Talmud Palestinese: *y. Šabb.* 57b = *y. 'Avod. Zar.* 22a) fa ovviamente riferimento al testo biblico. La somiglianza con il teonimo femminile Βηρούθ, appartenente alla paredra di Ἐλιούδν nella cosmogonia fenicia di Sanchuniaton (*apud* Filone di Biblo *apud* Eusebio di Cesarea in E.H. GIFFORD (cur.), *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis Libri XV [Tomus I]*, E Typographo Academicus, Oxford 1903, pp. 48-49; I, X, 36b), è con ogni pro-

babilità squisitamente formale. In virtù del doppio nome traslitterato e tradotto in Greco (Υψιστος, “Altissimo” – lo stesso termine è utilizzato anche nella LXX per rendere *'elyōn*), è possibile accostare con una discreta sicurezza Ἐλιούδν ad *'elyōn* (cfr. A.I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Brill, Leiden 1981, p. 184). L'identificazione di Βηρούθ è invece più problematica ed esula dall'interesse di questo studio, ma un suo collegamento con *'ēl/ba'al bārît* sembra potersi escludere sulla base di alcune considerazioni: a. l'estrema distanza tra i contesti storico-culturali dei due casi, la dubbia affidabilità della fonte e l'intento evemeristico che traspare dai frammenti dei τὰ Φοινικικὰ di Sanchuniaton (cfr. BAUMGARTEN, *The Phoenician History*, cit., p. 2; R.R. CARGILL, *Melchizedek, King of Sodom. How Scribes Invented the Biblical Priest-King*, Oxford University Press, New York 2019, p. 37); b. nel testo di Sanchuniaton *'ēl* risulta più facilmente accostabile ad Ἠλιούδν/Κρόνος sia per caratterizzazione che per ragioni di traslitterazione (ê > η); c. la lezione Βηρούθ oscilla con Ῥούθ (in A, H, rispettivamente risalenti al X ed XI sec. d.C., i due codici più antichi dello *stemma*. V. GIFFORD, *Eusebii*, cit., p. vi); d. come ampiamente dimostrato dai suoi molti usi sia nelle fonti bibliche sia extra-bibliche (v. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 73-118) l'accostamento del teonimo *'ēl* ad un epiteto o un sostantivo che lo qualifichi non implica necessariamente un'unione ierogamica con una paredra; e. non soltanto non vi è alcun riferi-

testuale Gdc 9 presenta estreme difficoltà, tanto che «il numero delle ipotesi [...] è pari al numero di studiosi che vi si sono dedicati».<sup>22</sup> Inoltre, la complessità del brano trascina con sé numerosi altri problemi: l'opinione espressa sulla regalità e il suo sfondo storico e sociopolitico,<sup>23</sup> il suo posizionamento nel complesso letterario di *Giudici* ed in generale nella Storia Deuteronomistica (DtrH), di cui è parte, il suo legame con le narrative patriarcali che coinvolgono Sichem o i monti Ebal e Garizim nel Pentateuco ed altre nel libro di *Giosuè*.<sup>24</sup> Un certo consenso (con inevitabili differenze minori) si è costruito intorno all'idea che Gdc 9 sia il risultato di uno strato narrativo originario successivamente ampliato con espansioni redazionali (post)deuteronomistiche, ad opera di scribi giudaici.<sup>25</sup> Questa prospettiva è concorde rispetto ad un approccio empirico allo studio della tradizione testuale,

che vede la Storia Deuteronomistica come dipendente da tradizioni più antiche che furono adottate, modificate, riscritte e reinterpretate.<sup>26</sup> Seguendo questo assunto, A. Laato ha mostrato come molte tradizioni del Pentateuco relative a Sichem siano state rielaborate e ricollocate ideologicamente in una nuova teologia incentrata su Gerusalemme,<sup>27</sup> la cosiddetta "*Zion theology*". Il primo nucleo narrativo fu dunque solo posteriormente incastonato come una sorta di pericope tra il ciclo di Gedeone (Gdc 6-8) e le vicende dei giudici minori (Gdc 10-12). Ciò che si riesce ad intravedere di questo strato è un racconto con una distintiva «atmosfera *apiru* ed una narrazione senza divinità e leggendaria, tipica dei racconti di salvatori»,<sup>28</sup> che fanno propendere per un *Sitz im Leben* nel regno del Nord e particolarmente antico. Finkelstein, basandosi su un confronto incrociato con i dati archeologici

mento alla città di Sichem, ma ve n'è uno esplicito a Biblo: «[ΕΛΙΟΥΝ e Βηρούθ, nda] κατόκυν περί Βύβλων». f. Tramite una comparazione coi testi di Ebla, R.R. STIEGLITZ, *Ebla and the Gods of Canaan*, in C.H. GORDON, G. RENDSBURG, N.H. WINTER (eds.), *Eblaïtica. Essays on the Ebla Archives and Eblaïte Language. Vol. 2*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1990, p. 88 mostra come Βηρούθ sia con più probabilità da mettere in relazione con l'eb. *b'rôt* "fonti", e dunque con l'immagine delle acque primordiali salate (cfr. akk. <sup>4</sup>TI.AMAT, ug. *thm(t)*, ebr. *təhôm*).

<sup>22</sup> I. FINKELSTEIN, *Comments on the Abimelech Story in Judges 9*, «Ugarit Forschungen» 47 (2016), p. 70. Per una panoramica completa delle varie e numerose ipotesi, v. N. NA'AMAN, *A Hidden Anti-Samaritan Polemic in the Story of Abimelech and Shechem (Judges 9)*, «Biblische Zeitschrift» vol. 55, Issue 1 (Nov 2011), pp. 1-4; G.K. OESTE, *Legitimacy, Illegitimacy, and the Right to Rule: Windows on Abimelech's Rise and Demise in Judges 9*, T&T Clark, New York 2011, pp. 32-54 ed il commento a Gdc 8-9 di J.M. SASSON, *Judges 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven 2014 (specialmente pp. 402-404).

<sup>23</sup> V. ad esempio il ruolo di Sichem come luogo dell'alleanza panisraelitica (Gs 24) o durante lo scisma che causò la divisione del regno (1Re 12; 2Cron 10). Cfr. C. GROTTANELLI, *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 6-7.

<sup>24</sup> Le più significative sono: la promessa della ter-

ra ad Abram, Gen 12,5-6 (J); l'arrivo di Giacobbe a Sichem, Gen 33,18-20 (P/E); lo stupro di Dina e il massacro dei sichemiti, Gen 34 (J/E? ma cfr. R. PARRY, *Source Criticism & Genesis 34*, «Tyndale Bulletin» 51.1 (2000), pp. 121-138, che considera il brano come un'unità); la sepoltura degli *hannêkâr êlôhê* ("dèi stranieri"), Gen 35,1-4 (E); le disposizioni culturali sull'Ebal, Dt 27; Gs 8,30-35; l'assemblea panisraelitica in cui è rinnovato il *bərît* con YHWH, Gs 24.

<sup>25</sup> L'incertezza tra una datazione più alta (*ante* 721) ed una più bassa dopo la caduta del regno del Nord (fino a giungere all'alta epoca postesilica) pare irrisolvibile, e comunque non interessa direttamente il presente studio. Cfr. W. BLUEDORN, *Yahweh versus Baalism. A Theological Reading of the Gideon-Abimelech Narrative*, PhD Diss., Cheltenham and Gloucester College of Higher Education 1999, pp. 216-217; RIZZI, *Giudici*, cit., p. 278 n37; FINKELSTEIN, *Comments*, cit., pp. 70-71; 76-80.

<sup>26</sup> V. A. LAATO, *The Cult Site on Mount Ebal: A Biblical Tradition Rewritten and Reinterpreted*, in E. KOSKENNIEMI - J. C. DE VOS (eds.), *Holy Places and Cult (Studies in the Reception History of the Bible 5)*, Åbo Akademij University/Eisenbrauns, Turku (FI)/Winona Lake (IN) 2014, p. 62, che poggia sul paradigma metodologico degli "*empirical models*" di Tigay.

<sup>27</sup> LAATO, *The Cult Site*, cit., p. 63.

<sup>28</sup> FINKELSTEIN, *Comments*, cit., p. 70; l'apologo di Iotam (Gdc 9,7-21) e il riferimento allo "spirito" inviato da Elohim (Gdc 9,22-24) non sono sicuramente integrali al racconto originale. Per la possibi-

ed identificando la distruzione della città (Gdc 9,45) con quella dello Strato XI (Ferro Ia) propone una datazione oscillante tra metà XI ed inizio X sec.<sup>29</sup> Questa collocazione procura una base più solida anche per instaurare – come già è stato fatto nel tempo – dei paralleli con le informazioni che filtrano dalle tradizioni patriarcali.

D'altro canto, l'apporto della critica testuale risulterebbe sterile se non opportunamente integrato con quello di altre discipline. Le questioni archeologiche rilevanti in questo frangente sono sostanzialmente due: la collocazione spazio-temporale del tempio di El/Ba'al-Berith (Gdc 9,4.27.46) e l'identificazione di due statue di bronzo raffiguranti probabilmente delle divinità.<sup>30</sup> La prima di esse (18,4 cm), ricoperta con una lamina argentata e conosciuta con il nome di "Tell Balâṭah Bronze", fu rinvenuta durante la campagna di scavo del 1964, nel Settore VII Strato XIII (BT IIa, 1400-1310 ca.).<sup>31</sup>

lità che quello di Abimelech fosse in principio il racconto di un "salvatore" (forse nella tradizione di un vero e proprio "Libro dei Salvatori", come proposto da W. RICHTER, *Traditionsgeschichte Untersuchungen zum Richterbuch*, Hanstein, Bonn 1963?), v. I. DE CASTELBAJAC, *Histoire de la rédaction de Juges IX: une solution*, «Vetus Testamentum» Vol. 51, No. 2 (Jan 2001), pp. 166-185.

<sup>29</sup> FINKELSTEIN, *Comments*, cit., pp. 74-76. Cfr. TOOMBS, *Shechem*, cit., p. 1184.

<sup>30</sup> V. LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 416-422, che include le immagini dei reperti con dettagliate descrizioni ed una copiosa bibliografia.

<sup>31</sup> V. R.J. BULL, J.A. CALLAWAY, E.F. CAMPBELL, J.F. ROSS, G.E. WRIGHT, H.D. LANCE, *The Fifth Campaign at Balâṭah (Shechem)*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 180 (1965), pp. 24-25. Cfr. E.F. CAMPBELL, *Sechem III. The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balâṭah. Volume 1: Text*, American School of Oriental Research, Boston (MA) 2002, pp. 202-203.

<sup>32</sup> D.P. HANSEN, *A Bronze in the Semitic Museum of Harvard University*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 146 (Apr., 1957), pp. 13-19. A quanto sembra, la statuetta fu venduta nel 1906 dall'antiquario N. Ohan a D.G. Lyon. Sulle alte probabilità che sia originaria di Sichem, v. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 418 n89.

<sup>33</sup> V. TOOMBS, *Shechem*, cit., pp. 1181-1185; MULDER, *Baal-Berith*, cit., pp. 141-142. Un'ulteriore complicazione consiste nell'ambiguità della

La seconda invece (9,5 cm ca.) proviene dal mercato antiquario; ciononostante, la sua provenienza da Tell Balâṭah è probabile. Il reperto fu reso pubblico per la prima volta da Hansen nel 1957<sup>32</sup> ed è ora conservato all'Harvard Museum of the Ancient Near East (precedentemente Harvard Semitic Museum). Il dibattito sulla collocazione del tempio è annoso e molto intricato, e non è questa la sede giusta per ripercorrerlo.<sup>33</sup> L'opzione qui accolta è quella prevalente, espressa inizialmente da Wright e ripresa più recentemente da Stager, che associa il tempio di El/Ba'al-Berith con un santuario sull'acropoli in uso dal Bronzo Tardo (BT Ib) fino al Ferro I (1450-1125 ca.),<sup>34</sup> dato compatibile anche con l'analisi di Finkelstein. Il secondo punto è quello relativo alle due statue; l'analisi di Lewis<sup>35</sup> esaurisce completamente la questione, evidenziando le insormontabili problematiche che presenta ed una soglia minima di informazioni

collocazione del tempio in Gdc 9,46-49 e l'identificazione di un'altra struttura, la "torre" (*migdal*) di Sichem. Cfr. A. ZERTAL, *Migdal-Shechem*, in D.N. FREDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary Vol. 5*, Doubleday, New York 1992, pp. 1187-1188; cfr. RIZZI, *Giudici*, cit., pp. 297-298 nn157; 159. Sulla possibilità che questa tipologia di struttura fortificata fosse collegata a forme di culto v. B. MAZAR, *Migdal-Shechem*, in E.L. SUKENIK - U.M.D. CASSUTO (eds.), *Encyclopedia Miqra'it Vol. 4*, Bialik Institute, Jerusalem 1970, pp. 633-636 (Ebraico). Dalla metà degli anni '80 il dibattito è stato nuovamente acceso dopo la scoperta, ad opera di Adam Zertal, di un probabile sito culturale del Ferro I sul monte Ebal. Per una recente panoramica bibliografica sullo scavo e le varie interpretazioni del sito v. LAATO, *The Cult Site*, cit., pp. 55-59 (soprattutto p. 55 n12).

<sup>34</sup> G.E. WRIGHT (ed.), *Shechem. The Biography of a Biblical City*, McGraw-Hill, New York 1964, pp. 134-136; L.E. STAGER, *The Fortress-Temple at Shechem and the 'House of El, Lord of the Covenant'*, in P.H. WILLIAMS - T. HIEBERT (eds.), *Realia Dei. Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at His Retirement*, Scholar Press, Atlanta 1999, p. 242; *The Shechem Temple-Where Abimelech Massacred a Thousand*, «Biblical Archaeology Review» Vol. 29, No. 4 (2003), pp. 31-33 (Tempio 1). Cfr. CAMPBELL, *Sechem III*, cit., pp. 176-185; LEWIS, *The Origin*, cit., p. 174.

<sup>35</sup> V. LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 416-422.

criticamente recuperabili, riassunte di seguito. In assenza di iscrizioni in entrambi i casi, l'unico appiglio è costituito dal dato iconografico. Il bronzetto ritrovato nel Settore VII Strato XIII (BT IIa, 1400-1310 ca.), con copricapo conico egittizzante, stante ed in posa incedente, sembra rappresentare una divinità guerriera (tipologia Negbi III), sebbene non presenti il tipico braccio alzato della "posizione di attacco". Il primo candidato in questo caso sarebbe sicuramente Ba'al o Hadad, per quanto non se ne possano escludere definitivamente altri (Resheph? El?). La seconda statuina invece presenta chiari tratti iconografici ricollegabili ad El, soprattutto in contesto ugaritico: rientra tra le divinità maschili in trono (Negbi V), è ritratta nuda, con copricapo egittizzante e sandali, e regge una coppa nella mano destra. Essa però, provenendo dal mercato antiquario, manca purtroppo di contesto archeologico preciso; questo ridimensiona molto il suo ruolo ed il tipo di apporto che può dare all'indagine. Tipologicamente sembra preferibile una datazione nel Bronzo Tardo piuttosto che nel Ferro I. Nessuna conclusione certa può dunque essere tratta da questi reperti; nonostante questi essi contribuiscono ad orientare indicativamente l'indagine, facendo propendere verso un restringimento delle possibilità di identificazione su El o Ba'al (ipotesi individuanti).

Infine, rimane da chiarire un aspetto di natura storico-religiosa. Gran parte del dibattito scaturito da Gdc 9 e dalla divinità riguarda l'idea di *berît* che ad essa è inevitabilmente associata.<sup>36</sup> Le caratteristiche e la natura del patto implicato nel racconto rimangono oscuri, così come non sono chiari i rapporti tra questo patto ed altre forme e rappresentazioni di questa idea

nel testo biblico e nella religione dell'Israele pre-esilico. In questa sede la trattazione sarà concentrata esclusivamente sull'oscillazione nella prima parte dei teonimi (El/Ba'al). Prescindere però dalla presenza dell'epiteto Berith priverebbe l'argomentazione di completezza; per questo motivo, in questa sede verrà nuovamente fatto riferimento allo scenario dipinto da Lewis del ruolo delle divinità in relazione all'idea di patto nel Vicino Oriente Antico.<sup>37</sup> Di questa funzione esistono due principali forme: a. la prima opzione, più diffusa, presenta gruppi di divinità (mai singole) nel ruolo di "guardiani", testimoni o garanti di un trattato siglato tra due parti umane (individui o entità politiche), utile ad assicurarne efficacia ed affidabilità; b. la divinità stessa è dipinta come una delle parti contraenti del patto. Questa è chiaramente l'accezione che traspare nel *berît* biblico; sebbene una larga parte di studiosi abbia espresso l'idea che tale modalità è riscontrabile unicamente nell'Israele antico, Lewis raccoglie alcuni testi, provenienti da periodi e contesti geografici differenti del Vicino Oriente Antico, che sembrano attestare questo tipo di concezione anche altrove, seppure con le dovute specificità.<sup>38</sup> Nonostante la problematicità di questi dati, Lewis conclude che «sembra molto probabile che il concetto [...] fosse conosciuto, per quanto non molto sviluppato, altrove nel Vicino Oriente Antico». Muovendo da questo assunto, e notando che non esistono casi in cui una singola divinità funga da testimone terzo di un trattato, conclude preferendo uno scenario in cui El-Berith ha un ruolo di divinità "patrona" di Sichem, forse legata agli abitanti della città da uno speciale legame di "parentela".<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Sulla centralità del concetto di *berît* nella tradizione biblica v. ad esempio C. GROTTANELLI, *La religione d'Israele prima dell'esilio*, in G. FILORAMO, *Ebraismo*, Laterza, Bari 2007, pp. 7-8; sulla visione teologica di *Giudici* v. P. MERLO, *La religione dell'antico Israele*, Carocci, Roma 2009, pp. 31-32.

<sup>37</sup> V. LEWIS, *The Identity*, pp. 403-410.

<sup>38</sup> Il testo di una riforma di Urukagina, *ensi* di Lagash (Protodinastico IIIb, 2500-2340); il testo conosciuto come "Profezia di Marduk" (XII sec.); un testo oracolare (o profetico) neo-assiro (probabilmente datato al regno di Esarhaddon, 681-669); l'inno *hurrita* ad El di Ugarit (KTU 1.128, v. *infra*);

la prima iscrizione di Arslan Tash (KAI 27, VII sec.). Per riferimenti, bibliografia e discussione v. *ivi*, pp. 405-410.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 415. Cfr. CROSS, *From Epic to Canon*, cit., pp. 3-21. Proseguendo, Lewis afferma che «*This covenant language is best understood [...] against the flowering of international diplomacy in the fifteenth-fourteenth centuries as documented by treaties from Amarna, Ras Shamra, Boghazkoy, and Alalakh, which are rich in kinship terminology*» (p. 423). Questo scenario è compatibile dunque con il lungo periodo di attività del tempio sull'acropoli e la sua successiva distruzione insieme con la città.

## III. Criptonimia

In termini cronologici, la prima tra le ipotesi “criptonimiche” fu quella di Gressmann,<sup>40</sup> che riteneva Ba‘al-Berith un appellativo sichecita di YHWH; nelle decadi successive, Kaufmann ampliò questo assunto estendendo pressoché ovunque l’interpretazione di *ba‘al* come semplice attributo di YHWH.<sup>41</sup> Concordemente a queste prospettive, si era sviluppata una linea di pensiero che riconduceva *tout court* l’origine dell’idea biblica di *bərît* a questo specifico culto sichecita.<sup>42</sup> Sebbene senza dubbio le persone divine di YHWH e Ba‘al abbiano attraversato un lungo processo di sovrapposizione e mescolamento, della cui lunga e variegata gestazione rimangono numerose tracce,<sup>43</sup> bisogna tuttavia considerare

alcuni importanti aspetti che scoraggiano questo approccio ermeneutico. In primo luogo, una così determinante influenza da parte della divinità sichecita (in qualsiasi modo venga intesa) deve ancora essere provata, e persino il dibattito *a priori* sulla natura e la portata del *bərît* di Gdc 9 presenta notevoli difficoltà.<sup>44</sup> Inoltre, se si considera l’inserzione redazionale deuteronomistica in Gdc 8,33-35, appare chiaro che già la ricezione del racconto della Storia Deuteronomistica (DtrH), ancora prima che quella rabbinica, abbia inteso El/Ba‘al-Berith come una divinità straniera. Queste considerazioni portano dunque a sfavorire con decisione la linea interpretativa che immagina un YHWH *ba‘al bərît*.<sup>45</sup>

La seconda ipotesi è quella relativa alla divinità egizio-cananaica Ḥorôn proposta da

<sup>40</sup> GRESSMANN, *Die Anfänge Israels*, cit., pp. 163-164.

<sup>41</sup> KAUFMANN, *The Religion of Israel*, cit., pp. 138-139; 260. Tuttavia, l’opinione di Kaufmann è da prendersi *cum grano salis*, poiché dev’essere debitamente inscritta nella sua contestatissima tesi di un monoteismo israelitico originario. Egli fu seguito da TIGAY, *You Shall Have No Other Gods*, cit., p. 41 n13, il quale tuttavia si mostrò più aperto alla possibilità di una lettura di Gdc 9 in chiave politeistica. Cfr. T.J. LEWIS, *Baal-Berith*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 1*, Doubleday, New York 1992, p. 550; R.K. GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 66-67; MULDER, *Baal-Berith*, cit., pp. 142-143; RIZZI, *Giudici*, cit., p. 292 n127.

<sup>42</sup> La questione, che esula dallo scopo del presente lavoro, è consustanziale al più ampio dibattito sul concetto di *bərît* V. *supra*.

<sup>43</sup> V. soprattutto, di recente, il dettagliato studio di J.S. ANDERSON, *Monotheism and Yahweh’s Appropriation of Baal*, Bloomsbury/T&T Clark, London/New York 2015.

<sup>44</sup> CLEMENTS, *Baal-Berith*, cit., *passim* ha evidenziato le differenze tra il “patto” di Gdc 9 e l’alleanza sinaitica; sullo spinoso dibattito più in generale cfr. LEWIS, *Baal-Berith*, cit., pp. 550-551; *The Identity*, cit., *passim*; MULDER, *Baal-Berith*, cit., pp. 142-143.

<sup>45</sup> El/Ba‘al-Berith è inoltre esplicitamente definito *’elōhēhem* (Gdc 9,27), in un versetto che verosimilmente appartiene al nucleo originario della narrazione (cfr. K. JAROŠ, *Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, Universitätsverlag/

Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg/Göttingen 1976, pp. 76-77; LEWIS, *Baal-Berith*, cit., p. 551 e cfr. *infra*): il suffisso di III m.p. esprime implicitamente un distanziamento del narratore dall’abbozzata scena di banchetto rituale. Cfr. anche la LXX, che al di là delle oscillazioni tra LXX<sup>A</sup> e LXX<sup>B</sup> presenta sempre la *lectio* Βααλ (cfr. E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, G.E.C. Gad, Copenhagen 1955, p. 142), la lettura *bē‘al qēyām*[ā’] della Peshitta e dei Targ. e la *Vul.* che traduce *Baal foedus* (Gdc 8,33) e *Baalberith* (Gdc 9,4), ma *dei sui Berith* (Gdc 9,46). Cfr. MULDER, *Baal-Berith*, cit., p. 142. Sfortunatamente, nessun frammento sopravvissuto di 1QJudg riporta il nome della divinità. Cfr. C. MARTONE, *Qumran Readings in Agreement with the Septuagint against the Masoretic Text. Part Two: Joshua-Judges*, in A. HILHORST, É. PUECH, E.J.C. TIGCHELAAR (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, Brill, Leiden 2007, p. 145; E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Brill, Leiden 2010, pp. 256-257. La lettura teologico-letteraria del brano proposta da BLUEDORN, *Yahweh versus Baalism*, cit., pp. 138-222 (soprattutto pp. 216-217) rende chiaro come la narrazione fosse intesa per un pubblico giudaico, dopo la caduta di Samaria e/o l’esilio, in termini didascalici nei confronti dei rischi del baalismo, dell’idolatria e delle loro nefaste conseguenze. In un simile scenario, associare YHWH al dio sichecita avrebbe sortito l’effetto opposto di quello desiderato. Cfr. V. ENDRIS, *Yahweh versus Baal. A Narrative-critical Reading of the Gideon/Abimelech Narrative*, «Journal for the Study of Old Testament» Vol. 33, Issue 2 (Dec. 2008), pp. 173-195.

Albright,<sup>46</sup> che per quanto non abbia ottenuto alcun riscontro merita comunque nuova considerazione. Le scarse conoscenze su Ḥorôn, soprattutto in ambiente semitico nordoccidentale,<sup>47</sup> rendono qualsiasi tentativo di identificarlo con il biblico El/Ba'al-Berith niente più che una speculazione peregrina. A parte qualche altra sporadica attestazione (incluso un *ostrakon* da Tell Qasile),<sup>48</sup> la divinità compare nella prima iscrizione di Arslan Tash (KAI 27, VII sec.), in cui viene descritta insieme a molte altre nell'atto di stringere un patto con il possessore della placca con l'iscrizione. Tuttavia, bisogna considerare due elementi: innanzitutto l'estremo divario cronologico e geografico e le differenze dei contesti non consentono di inferire nulla sulla religione di Sichem nella seconda metà del II mill.; inoltre, il dio non compare singolarmente, e nella lista è accompagnato anche da Ba'al ed El.<sup>49</sup> Esso compare anche nella letteratura ugaritica

(*hrr*), ma senza mai essere menzionato nelle liste di nomi divini o nei testi rituali né ricoprire un ruolo di rilievo nelle narrazioni mitiche. Gli unici due testi che lo presentano effettivamente protagonista (KTU 1.100; 1.107)<sup>50</sup> gli attribuiscono un potere curativo estremamente efficace nei confronti dei morsi e del veleno di serpente, elemento che risulta totalmente estraneo a Gdc 9, così come la sua caratterizzazione tramite l'epiteto *glm* (KTU 1.169.10).<sup>51</sup> Secondo Albright, Ḥorôn presentava dei tratti ctonii ed oltretombali ed era legato ad ambienti desertici: l'etimologia del nome era infatti da lui spiegata tramite un riferimento alla radice araba *hwr* ("profondità", "fondo") attestata anche nell'ebraico biblico *hur/hûr*: "fossa", "caverna", "buco" (tana di serpenti).<sup>52</sup> In KTU 1.100 il dio è detto risiedere in un *mšd* (akk. *mašadu*, ebr. *məšad*), un nascondiglio, solitamente ubicato nel deserto o in aree montuose, utilizzato da cacciatori, briganti

<sup>46</sup> ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion*, cit., p. 113.

<sup>47</sup> Cfr. P. XELLA, *Per una considerazione della morfologia del dio Horon*, «Annali» 32 (1972), pp. 271-286; *D'Ugarit à la Phénicie. Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun*, «Die Welt des Orients» 19 (1988), pp. 45-64; U. RÜTERSWORDEN, *Horon*, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2a ed.), Brill, Leiden 1999, pp. 425-426 e M.J. LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic Winged Deities: Egyptian Iconographic Evidence for the god Horon*, in A.S. GIAMMELLARO (cur.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Marsala-Palermo 2-8 ottobre 2000*, Palermo 2005, pp. 70-73; V. MATOIAN, *Horon et Shed à Ugarit: textes et images*, «Ugarit Forschungen» 46 (2015), pp. 235-288.

<sup>48</sup> V. VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., pp. 59-62.

<sup>49</sup> O Aššur, a seconda della lettura di KAI 27.8-10. V.Z. ZEVIT, *A Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology*, «Israel Exploration Journal» Vol. 27, No. 2/3 (1977), pp. 110-118; LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 409-410 (che include anche una discussione sull'autenticità del manufatto). Cfr. *infra* per la lettura di Cross.

<sup>50</sup> Rispettivamente RS 24.244; RS 24.251+24.262+24.265A+24.267+24.275+24.279+24.283+24.285+24.286. Cfr. VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., pp. 60-61, che propende per una classificazione di tali testi come narrazioni mitiche e LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic*, cit., p. 71 che invece parla in proposito delle loro caratteristiche magiche. Sui due testi più

in generale cfr. B.A. LEVINE - J.-M. DE TARRAGON, «*Shapsu cries out in Heaven*»: *Dealing with Snakebites at Ugarit (KTU 1.100, 1.107)*, «Revue Biblique» Vol. 95, No. 4 (Oct. 1988), pp. 481-518.

<sup>51</sup> «Giovane», «paggio», «principe» (?). V. LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic*, cit., pp. 71-72 per una discussione sul significato e le sue implicazioni, inclusi una possibile relazione con l'istituzione regale ed i suoi attributi di falco in Egitto. Cfr. S.Y. CHO, *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007, p.146.

<sup>52</sup> Cfr. Is 11,8 (dove è associato esplicitamente a serpenti velenosi); 42,22. V. W.F. ALBRIGHT, *The Canaanite God Ḥaurôn (Ḥorôn)*, «American Journal of Semitic Languages and Literatures» Vol. 53, No. 1 (Oct. 1936), p. 9; VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., p. 62 e cfr. *hrr*, «bucare», «perforare» (v. F. BROWN, S. DRIVER, C.A. BRIGGS, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 2000, pubblicazione elettronica, s.v.). Sull'associazione tra serpenti ed ambiente desertico, oltre alla vicenda del Nehušan, v. Dt 8,15. Sui culti ofidici in Israele e nel contesto semitico nordoccidentale, cfr. M. MÜNNICH, *The Cult of Bronze Serpents in Ancient Canaan and Israel*, in B.J. SCHWARTZ, A. MELAMED, A. SHEMESH (eds.), *Iggud. Selected Essays in Jewish Studies. Vol. 1. The Bible and its World, Rabbinic Literature and Jewish Law, and Jewish Thought*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 2008, pp. 39-56.

o fuggiaschi.<sup>53</sup> Questa caratterizzazione consente di accostare la divinità al toponimo biblico *ḥawrān* (Ez 47,16.18), regione situata a nord della Transgiordania celebre per le cavità rocciose naturali,<sup>54</sup> all'etnonimo *ḥōrî(m)* (Gen 14,6; 36,20.21.29.30; Dt 2,12.22) ed all'antroponimo *ḥōrî* (Gen 36,22; 1Cron 1,39), legati alla regione meridionale del Seir.<sup>55</sup> Nessuno di essi però sembra presentare relazioni con gli altipiani centrali dov'era situata Sichem o la vicenda di Gdc 9: un debole riferimento si potrebbe scorgere nel fatto che il tempio (*bêt 'êl bārît*) presenti un ambiente definito *šarîah* (Gdc 9,46.49), una sorta di camera interna (sotterranea?)<sup>56</sup> nella quale i signori di Sichem tentano di rifugiarsi prima di essere arsi vivi da Abimelech. Se anche si volesse intendere questo spazio come una cavità naturale all'esterno della città,<sup>57</sup> due considerazioni prevalgono: i contesti non presentano alcun tipo di affinità ed

il termine utilizzato non coincide con *māšad*.<sup>58</sup> Il riferimento più significativo nel testo biblico rimane in ogni caso quello contenuto nel toponimo Beth Horon, probabile luogo di culto del dio.<sup>59</sup> Alcuni passi menzionano una Beth Horon "superiore" (*bêt ḥôrôn 'elyôn*), opposta ad una "inferiore" (*taḥtôn*). Come fa notare Lewis,<sup>60</sup> una possibile traduzione alternativa potrebbe essere "tempio di Ḥorôn 'Elyon". Questo teonimo (o epiteto) attribuito al dio potrebbe fare pensare ad una sua vaga possibile equazione con il dio El, al quale 'Elyon è più frequentemente accostato;<sup>61</sup> tuttavia, una simile traduzione è certamente da scartare per ragioni linguistiche e relative ai contesti narrativi.<sup>62</sup> Tale titolo (implicante primazia sul *pantheon* accompagnata forse da una collocazione uranica) sembra inoltre del tutto fuori luogo per un dio marginale e dai tratti ctonii come Ḥorôn. Nemmeno i dati arche-

<sup>53</sup> V. VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., p. 61.

<sup>54</sup> Cfr. LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic*, cit., p. 73.

<sup>55</sup> Su questi due termini (che potrebbero presentare una relazione a forme di insediamento in spelonche) e la loro confusione o compenetrazione con le designazioni di hurriti o evei v. R. NORTH, *The Hivites*, «Biblica» Vol. 54, No. 1 (1973), pp. 58-61; D.W. BAKER, *Hivites*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 3*, Doubleday, New York 1992, p. 234; M.A. MORRISON, *Hurrians*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 3*, Doubleday, New York 1992, p. 337.

<sup>56</sup> V. BROWN, DRIVER, BRIGGS, *The Enhanced*, cit., s.v. Cfr. RIZZI, *Giudici*, cit., pp. 297-298 n158; G.M. CORINI, *Giudici. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, pp. 106-107. L'unica altra occorrenza nel testo biblico è 1Sam 13,6, che narra la fuga trafelata degli Israeliti dagli eserciti filistei a Michmas, luogo caratterizzato – di nuovo – da una morfologia rocciosa e dissestata. LXX<sup>A</sup> (Gdc 9,46.49) traduce con il termine generico *συνέλευσις*; tuttavia la sfumatura semantica di "luogo di incontro" potrebbe forse deporre a sfavore di un luogo utilizzato solamente durante emergenze (?). LXX<sup>B</sup> ha invece *ὄχυρωμα* "luogo sicuro/luogo difeso/fortezza". Cfr. la somiglianza ad una grotta di cui parla CAMPBELL, *Shechem III*, cit., p. 160, ma in riferimento ad un altro edificio sacro (BM IIc/III) sul Tananir (sperone sul versante nord del Garizim) e la tassonomia degli spazi sacri tratteggiata da Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Continuum, New York 2001, pp. 123-124, in particolare la categoria di

"cult cave" (grotta culturale).

<sup>57</sup> V. *supra* a proposito di Migdal-Sichem e della collocazione del tempio di El/Ba'al-Berith.

<sup>58</sup> I due termini peraltro si ritrovano entrambi in 1Sam (*šarîah*: 13,6; *māšad*: 23,14.19; 24,1) perciò, nonostante una possibile parziale sovrapposizione semantica, non sarebbe giustificata una loro equivalenza: entrambi si presentano come dei luoghi che costituiscono un riparo, ma se *šarîah* sembra inteso come uno spazio ristretto in cui rifugiarsi nell'immediato (è associato a rocce, pozzi, caverne), *māšad* è un luogo invece in cui – per quanto impervio e remoto – è possibile dimorare (*yšb*).

<sup>59</sup> Num 32,36 (che tuttavia presenta una grafia anche consonantica differente, *bêt hārān*; cfr. LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic*, cit., p. 73); Gs 10,10.11; 16,3.5; 18,13.14; 21,22; 1Sam 13,18 (la città appare qui come la destinazione occidentale di una delle tre schiere dell'esercito filisteo in partenza dal loro accampamento a Michmas; evidentemente l'area dell'altipiano inclusa tra le due località era celebre per essere dissestata e per la presenza di numerosi *šarîhîm*; la morfologia rocciosa consentiva azioni di guerriglia come assalti ed imboscate: v. ad esempio il racconto della spedizione punitiva di Gionata contro i Filistei proprio a Michmas in 1Sam 14,1-15); 1Re 9,17; 1Cron 6,68; 7,24; 2Cron 8,5; 25,13.

<sup>60</sup> LEWIS, *The Origin*, cit., p. 724 n64.

<sup>61</sup> V. *ivi*, pp. 86-95.

<sup>62</sup> V. *ivi*, p. 724 n64. Inoltre la collocazione della città, proprio al limite dell'altipiano, rende chiaro il motivo del doppio nome: uno per l'insediamento a valle ed uno per quello a monte.

ologici sembrano supportare questa tesi. Ḥorôn non possiede un profilo iconografico dai contorni definiti in ambito semitico nordoccidentale, essendo rappresentato solamente in una forma più propriamente egizia,<sup>63</sup> e dunque non può essere in alcun modo accostato alle due statue di Sichem ritraenti probabilmente divinità.<sup>64</sup> Inoltre, a livello di cultura materiale le influenze egizie a Sichem appaiono piuttosto limitate rispetto a quanto è attestato in centri collocati più a

sud o più prossimi alla costa.<sup>65</sup> Se si considera il sincretismo teologico ed iconografico (nella forma di falco) tra Ḥorôn ed Horus in Egitto,<sup>66</sup> di particolare interesse risultano alcuni sigilli scaraboidi (perlopiù in steatite e di foggia Hyksos) raffiguranti un volatile, ma – anche in base alla lettura di alcune incisioni – essi sembrano raffigurare con maggiore sicurezza Horus o Re.<sup>67</sup>

Prima di proseguire questa rassegna con l'ipotesi relativa a Mitra, è utile aprire una pa-

<sup>63</sup> I. CORNELIUS, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 - 1000 BCE)*, University Press/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen 1994, p. 17; egli rifiuta anche l'opinione di Albright, il quale interpretava il rilievo sulla stele di Shihan come una raffigurazione di Ḥorôn. Sulla stele (Louvre AO5055), v. le più recenti proposte in R. HUNZIKER-RODEWALD - R. DEUTSCH, *The Shihan Stele Reconsidered*, in J. ELAYI - J.M. DURAND (eds.), *Bible et Proche-Orient II. Mélanges André Lemaire* (Transeuphratène 45/II), Peeters Publishers, Leuven 2014, pp. 51-67 (tavv. VI-X).

<sup>64</sup> V. *supra*.

<sup>65</sup> Eppure, nonostante la sua collocazione in profondità nell'entroterra e la sua posizione centrale nella regione montuosa di Efraim, i rapporti tra la città di Sichem e la potenza egizia hanno definito la storia di questo centro urbano per lungo tempo (v. TOOMBS, *Shechem*, cit., p. 1179; CAMPBELL, *Sechem III*, cit., p. 8) almeno dal secolo della dominazione Hyksos (1750-1650 ca.) fino alla caduta del cosiddetto "impero di Lab'ayu" nel periodo Amarna (1400-1325 ca.). I rapporti altalenanti con la corona egizia ed i soprusi nei confronti di altri territori circovicini sono ben documentati negli epistolari diplomatici dell'epoca (v. W.L. MORAN, *The Amarna Letters*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/New York 1992. EA 246; 252; 253; 254; 287; 289), così come le distruzioni della città ad opera delle armate faraoniche nella ricostruzione archeologica (v. CAMPBELL, *Sechem III*, cit., p. 160). Tra gli influssi in ambito di cultura materiale si annoverano: a. la forma "fluted" delle colonne del Tempio-fortezza (BM IIc), riconducibile ad un tipo diffuso nelle tombe rupestri durante il Medio Regno (1991-1784) e caduto successivamente in disuso (v. *ivi*, p. 151); b. un gruppo di oggetti disparati provenienti dal Tempio del Bronzo Tardo sull'acropoli; v. *ivi*, p. 180, in cui si parla a proposito di una generica influenza egizia: questo materiale sembrerebbe in parte più antico (BM II), ma in ogni caso l'intero corpus richiede nuove analisi; c. una particolare ti-

pologia architettonica domestica con atrio centrale scoperto caratteristica delle case "Amarna" (Settore XIII, BT II; v. *ivi*, p. 210); d. svariati sigilli scaraboidi, ampiamente diffusi anche in molte altre aree della Palestina. I lavori più completi dedicati nello specifico agli scarabei di Sichem rimangono tuttora S.H. HORN, *Scarabs from Shechem*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 21, No. 1 (Jan. 1962), pp. 1-14; *Scarabs and Scarab Impressions from Shechem II*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 25, No. 1 (Jan. 1966), pp. 48-56; *Scarabs and Scarab Impressions from Shechem III*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 32, No. 3 (Jul. 1973), pp. 281-289. Da questo elenco va espunta un'impronta di sigillo su una maniglia di anfora (BM I), inizialmente (v. E.F. CAMPBELL - J.F. ROSS, *The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition*, «The Biblical Archaeologist» Vol. 26, No. 1 (Feb. 1963), p. 4) accostata alla XII Dinastia (1991-1802) su base iconografica. Il motivo (incentrato su Ištar guerriera?), sembra piuttosto più prossimo a modelli siriani e paleobabilonesi; v. CAMPBELL, *Sechem III*, cit., p. 33.

<sup>66</sup> V. VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., pp. 62-65; LÓPEZ GRANDE, *Western Asiatic*, cit., pp. 73-76; MATOIAN, *Ḥoron et Shed*, cit., pp. 238-240. L'introduzione del culto di Ḥorôn in Egitto risale probabilmente al regno di Amenhotep II (1427-1401/1397). Cfr. VAN DIJK, *The Canaanite God*, cit., pp. 66-68 per alcune problematiche. Più in generale, sull'importazione/appropriazione egiziana di divinità siriane e palestinesi nel corso del II mill. v. C. ZIVIE-COCHE, *Dieux autres, dieux des autres. Identité culturelle et alterité dans l'Égypte ancienne*, in I. ALON - I. GRUENWALD (eds.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions*, Brill, Leiden 1994, pp. 39-80 e K. TAZAWA, *Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt. The Hermeneutics of Their Existence*, British Archaeological Reports, Oxford 2009.

<sup>67</sup> V. ad esempio B56 #28, B57 #196 (HORN, *Scarabs from Shechem*, cit., pp. 9; 13), B68 #504 (CAMPBELL, *Sechem III*, cit., p. 209). Cfr. *ivi*, pp. 165-166.

rentesi sull'inno ḥurrita ad El (RS 24.278 = KTU 1.128, XIII-XII sec.), ed in particolare sulle ll. 14-15, che sembrerebbero contenere un riferimento proprio ad un El-Berith (*'lb/rt. 'l.dn*). La prima proposta di traduzione avanzata da Laroche («*El des sources, El du jugement*»<sup>68</sup>) fu immediatamente ed unanimemente scartata per ragioni linguistiche<sup>69</sup> in favore della lettura “El del patto [*brt*], El del giudizio”, consentendo in tal modo l'accostamento del nome a quello di Gdc 9,46.<sup>70</sup> Tuttavia, una possibilità alternativa evidenziata da Dijkstra e Dietrich-Mayer<sup>71</sup> consiste nel leggere *'lb/rt* in KTU 1.128.14-15 come un riferimento alla divinità mesopotamica Ilabrat, nota principalmente per la sua comparazione come ministro di Anu nel mito di Adapa, e spesso accostata nella funzione di messaggero a Ninshubur o Papsukkal.<sup>72</sup> Qualora fosse esatta, questa deduzione non avrebbe ricadute dirette sulla definizione dell'identità di El/Ba'al-Berith, poiché si limita alla decifrazione del testo ḥurri-

ta, ma priverebbe in ogni caso il discorso di un prezioso parallelismo; per questo motivo, verrà qui brevemente discussa. Essa sembra potersi escludere per due ordini di ragioni. Il primo è di natura linguistica e filologico-letteraria: secondo l'analisi di Laroche le espressioni *'lb/rt 'l.dn* (KTU 1.128.14-15), in aggiunta ad essere linguisticamente semitiche in un contesto perlopiù ḥurrita, sono senz'altro da isolare, poiché incastonate tra la serie anaforica del pronome dimostrativo *an* (ll. 13-14) ed una formula fissa condivisa dai testi ḥurriti di Ugarit (ll. 15-17: *aš 'l/šnp.šgr.ašž. 'lwn/y*).<sup>73</sup> Essi sono perciò letti più efficacemente come due sintagmi genitivali isolati, e dunque i termini *brt* e *dn* dovrebbero indicare ciascuno un'area di competenza del dio 'Ilu/El (“del patto”, “del giudizio”) piuttosto che due teonimi distinti.<sup>74</sup> Inoltre, l'ebraico *barîṭ* è meglio spiegabile tramite una radice semitica nordoccidentale *brt* piuttosto che con il ricorso all'Akkadico.<sup>75</sup> Se poi in KTU 1.3.28 lo stesso

<sup>68</sup> LAROCHE *et al.*, *Ugaritica V*, cit., p. 515. Per una panoramica sull'intero testo, v. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 408.

<sup>69</sup> V. CRAIGIE, *El Brt.El Dn*, cit., pp. 14-15; E. LIPÍŃSKI, *Recherches Ugaritique: El-Berit (RS 24.278, 14-15)*, «Syria» T. 50, Fasc. 1/2 (1973), pp. 50-51; F.M. CROSS, *'el*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 1*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977 (Revised Edition), p. 250 che concordano nell'affermare che il termine “fonti” avrebbe dovuto avere un'ulteriore *aleph* dopo la prima consonante (*\*b'rt*). Cfr. STIEGLITZ, *Ebla*, cit., p. 88; LEWIS, *The Identity*, cit., p. 408.

<sup>70</sup> V. CROSS, *Canaanite Myth*, cit., pp. 39; 44; 49 n23; K.A. KITCHEN, *Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant*, «Ugarit Forschungen» 11 (1979), p. 458; J.C. DE MOOR, *Uw God is mijn God: over de oorsprong van het geloof in de ene God*, J.H. Kok, Kampen 1983, p. 50 n170.

<sup>71</sup> M. DIJKSTRA, *The Ugaritic-Hurrian Sacrificial Hymn to El (RS 24.278 = KTU 1.128)*, «Ugarit Forschungen» 25 (1993), pp. 157-162; M. DIETRICH - W. MAYER, *Hurritische Weihrauch-Beschwörungen in ugaritischer Alphabetschrift*, «Ugarit Forschungen» 26 (1994), pp. 73-112. Cfr. DAY, *Yahweh and the Gods*, cit., pp. 69-70.

<sup>72</sup> V.S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, New York 2000 (Revised Edition),

pp. 182-188; esplicitamente contrario a questa posizione è LEWIS, *The Identity*, cit., p. 408 n45. Cfr. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 723-724 n60.

<sup>73</sup> “[...] ecco [*an*] El, ecco [*an*] Kušuh, ecco [*an*] Kumarbi, ecco [*an*] Ellil” (ll. 13-14); “[...] riposati, o El! Che il tuo *šuni* (anima?), grazie al *šgr* (?), possa riposare” (ll. 15-17). Per una discussione sul testo (che rimane in ogni caso problematico), incluse queste formule, v. LAROCHE *et al.*, *Ugaritica V*, cit., pp. 512-516.

<sup>74</sup> Questa rimane l'opinione più diffusa, condivisa anche dallo stesso LEWIS, *The Identity*, cit., p. 408 n45. Inoltre, se per *'lbrt* poteva essere ipotizzato Ilabrat, mancherebbe comunque un corrispettivo per *\*'ldn*, ed il parallelismo dei *cola* verrebbe meno. Considerato il contesto liturgico della composizione un'ulteriore possibilità, abbozzata da M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 76-77, riguardo alla lista divina di CAT I.65, è quella di intendere i due sostantivi come «caratteristiche divinizzate», manifestazioni ipostatiche della divinità. Si avrebbe dunque in questo caso “il patto (divino) di El, il giudizio (divino) di El”.

<sup>75</sup> V. W.T. KOOPMANS, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 402-403, che elenca altri termini ugaritici paralleli al testo biblico ed affini al campo semantico di “alleanza”.

termine *brt* fosse effettivamente associato anche a Ba'lu/Ba'al,<sup>76</sup> ciò assicurerebbe la sua lettura come elemento retto in un composto genitivale, rendendo ancora più improbabile la lettura "Ilabrat". Il secondo ordine di ragioni è storico-religioso. Kitchen nota come tre delle quattro divinità menzionate nell'inno sono attestate anche altrove nel ruolo di testimoni e garanti in altri testi riportanti accordi legali o trattati politici.<sup>77</sup> In questa luce, la presenza di una divinità come Ilabrat, che non presenta chiari collegamenti con contesti contrattuali, è ancora più improbabile.

Si è visto come il dibattito sul ruolo divino in una "alleanza" nel Vicino Oriente Antico sia polarizzato su due alternative principali, quella della partecipazione divina diretta come contraente e quella della soprintendenza sul patto. Su questa seconda alternativa poggia idealmente la visione che associa El/Ba'al-Berith all'indo-iranico Mitra, proposta da Schmitt, Craigie, e più recentemente da Elgavish e Gan.<sup>78</sup> La scoperta dell'inno hurrita ad El ha contribuito a rafforzare questa ipotesi, ponendosi come anello di congiunzione tra il testo biblico e le tradizioni diplomatiche nell'Anatolia di II mill. I possibili punti di contatto tra le due tradizioni sono, oltre

all'inno: a. la presenza di Mitra nel *pantheon* hurrita (assimilato in quello hittita) come divinità soprintendente a contratti (anche privati) e trattati internazionali;<sup>79</sup> b. la plausibilità della presenza di un elemento etno-linguistico hurrita in Palestina nel II mill.;<sup>80</sup> c. la possibilità che il concetto deuteronomico di *bərît* sia stato mediato dalla trattatistica hittita, perlomeno sul piano formale-letterario;<sup>81</sup> d. la possibilità che i sichemiti, "figli di Chamor", fossero hurriti.<sup>82</sup> Tuttavia, esistono varie riserve nei confronti di questa lettura. In primo luogo, è lecito pensare che popolazioni residenti in Palestina, per quanto originariamente alloctone, avessero attraversato o attraversassero un processo di assimilazione culturale e linguistica,<sup>83</sup> che includeva anche forme di *interpretatio* delle forme divine; è dunque antieconomico pensare El-Berith *tout court* come Mitra, senza tenere in considerazione forme di adattamento e reciproca assimilazione dovute al contatto con il panorama storico-religioso della Palestina del Bronzo Tardo, e soprattutto con la religione di El. In aggiunta, la tesi di Mendenhall ed Herion che prevedeva una determinante influenza delle prassi politiche di Hattuša sulla composizione di

<sup>76</sup> V. MULDER, *Baal-Berith*, cit., p. 142.

<sup>77</sup> KITCHEN, *Egypt, Ugarit*, cit., p. 458. Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 408.

<sup>78</sup> SCHMITT, *El Berit-Mitra*, cit., pp. 325-327; CRAIGIE, *El Brt.El Dn*, cit., pp. 14-15; ELGAVISH - GAN, *Inquiring of God*, cit., p. 74.

<sup>79</sup> V. P. THIEME, *The 'Aryan' Gods of the Mittani Treaties*, «Journal of the American Oriental Society» Vol. 80, No. 4 (Oct. - Dec. 1960), pp. 306-315; ELGAVISH - GAN, *Inquiring of God*, cit., p. 74; l'esempio più celebre rimane il trattato siglato tra il re hittita Šuppiluliuma I e il re di Mitanni Šattiwaza (KUB IV 17 = Bo5029, XIV sec.). V. M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism. Vol. 1 The Early Period*, Brill, Leiden 1996, pp. 14-15; cfr. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia società economia*, Laterza, Bari 2011, p. 384.

<sup>80</sup> V. N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1979, pp. 500; 560-561, che poggia sul lavoro di Gelb e Mendenhall.

<sup>81</sup> V. G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, *Covenant*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 1*, Doubleday, New York 1992, pp. 1179-1202.

<sup>82</sup> Chamor, *nāšî*' di Sichem, è detto eveo (*hiwî*)

in Gen 34,2, ma la LXX lo emenda in Χορραῖος; la Vul. reintegra tuttavia *Hemmor Hevaei*. Cfr. Gs 9,7, in cui i Gabaoniti, che si definiscono Evei nel TM, divengono τὸν Χορραῖον ὄρα (e per giunta in un contesto relativo ad un patto!). Sulla confusione (già antica) tra le varie designazioni etniche e la loro confluenza nelle celebri liste v. NORTH, *The Hivites*, cit., soprattutto pp. 52-56, che conclude: «Every single occurrence of the Hivites outside the lists shows their independent identity textually doubtful, and favors the likelihood that they were Hurrians» (p. 61; corsivo originale); BAKER, *Hivites*, cit., p. 234. Cfr. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, cit., p. 500.

<sup>83</sup> I. GELB, *Hittites*, in G.A. BUTTRICK, J. KNOX, H.G. MAY, *The Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 1*, Nashville, New York 1962, p. 613 notando che, indipendentemente dalla loro origine, i nomi di tutti i personaggi hittiti/hurriti nel testo biblico sono linguisticamente semitici, deduce che essi dovevano rappresentare un gruppo pienamente assimilato alle popolazioni semitiche circostanti. Cfr. G. MCMAHON, *Hittites in the OT*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 3*, Doubleday, New York 1992, p. 233 che concorda sul definire almeno una parte di hittiti una popolazione locale della Palestina.

*Deuteronomio* e della Storia Deuteronomistica, nonostante abbia raccolto un discreto seguito, sembra essere stata definitivamente smentita.<sup>84</sup> Infine, piuttosto che quella *hurrita*, una pista più prudente da seguire per definire la complessa identità etno-culturale dei sichemiti sembrerebbe essere – pure con diversi *caveat* – quella che li collega tramite la designazione di “figli di Chamor” (ebr. *bānê hāmôr*, “asino”, Gen 33,18) alla città di Mari nella prima metà del II mill. ed alle pratiche contrattuali rituali che probabilmente includevano il sacrificio di un puledro d’asino (*hayaram qatālum*).<sup>85</sup>

Infine, l’unico elemento che potrebbe sostenere l’identificazione di El/Ba’al-Berith con Hadad proposta da Mazar è la triplice presenza

dell’elemento teoforo Hadad/Addu su una lista di nomi divini in cuneiforme (metà II mill. ca.) proveniente da Sichem.<sup>86</sup> Dati l’origine mesopotamica del dio, il suo ruolo di rilievo nel *pantheon* arameo ed il legame di Sichem con Mari da un lato e la figura di Giacobbe dall’altro, una particolare linea interpretativa appare promettente. Basandosi sul confronto tra i vari strati delle narrative patriarcali ed alcune iscrizioni reali di Adad-Nirari I, Lemaire tratteggia l’esistenza di un gruppo pastorale arameo (*bānê ya’aqov*) inizialmente collocato in Mesopotamia settentrionale e dopo una migrazione stanziatosi nel paese di Chefer, presso Sichem, dove viene eretto un altare ad *’êl ’êlōhê yiśrā’êl* (Gen 33,18-20).<sup>87</sup> Tuttavia, la possibilità che una divinità aramea co-

<sup>84</sup> V. l’ottimo lavoro di confutazione in R.J. THOMPSON, *The Deuteronomistic Covenant and Neo-Assyrian Imperial Ideology: A Study of the Deuteronomistic History in Its Historical Context*, PhD Diss., Harvard University 2011, pp. 114-164; *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg/Göttingen 2013, pp. 75-112.

<sup>85</sup> La letteratura sull’argomento è folta e variegata, e poiché – anche a causa della natura ipotetica di molte informazioni – non comporta significative conseguenze sulla determinazione dell’identità di El/Ba’al-Berith, non verrà esplorata qui. Per una panoramica generale ed una prudente metodologia d’indagine, v. LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 411-413. Lo scheletro acefalo di equino ritrovato a Sichem sotto la pavimentazione di un corpo di guardia (BT I, Strato XIV), come suggerisce TOOMBS, *Shechem*, cit., p. 1182, sembra con più probabilità un’offerta di fondazione piuttosto che un sacrificio “contrattuale”; cfr. però il “patto dei pezzi” in Gen 15. Più recentemente, è significativa a riguardo una scoperta fatta a Tell Haror (BM III, XVII-XVI secc.), nel Negev occidentale. Nell’area sacra è stata ritrovata la sepoltura di un asino (bardato con un morso e delle bisacce!), avvenuta probabilmente in un contesto cerimoniale. L’analogia con i rituali amorrei di Mari è immediata (sebbene il morso metallico sia assente in questo contesto, e la sua presenza a Tell Haror sia dovuta forse all’introduzione della tecnologia bellica del carro); interessante è anche il fatto che il sito presenti la tipologia templare “migdal”, come a Sichem. V.G. BAR-OZ, P. NASHONI, H. MOTRO, E.D. OREN, *Symbolic Metal Bit and Saddlebag Fastenings in a Middle Bronze Age Donkey Burial*, «PLoS ONE» Vol. 8, Issue 3 (March 2013), e58648

(<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0058648>); cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 412 n66.

<sup>86</sup> V. MAZAR, *Biblical Israel*, cit., p. 50; E.F. CAMPBELL, *Two Cuneiform Tables from Shechem*, in G.E. WRIGHT (ed.), *Shechem. The Biography of a Biblical City*, McGraw-Hill, New York 1964, pp. 211-213. Per ulteriore bibliografia sui testi ritrovati a Sichem v. W. HOROWITZ, T. OSHIMA, S. SANDERS, *A Bibliographical List of Cuneiform Inscriptions from Canaan, Palestine/Philistia, and the Land of Israel*, «Journal of American Oriental Society» Vol. 122, No. 4 (Oct. - Dec. 2002), p. 760. La motivazione che ha spinto Mazar a definire Hadad una divinità etonia piuttosto che un dio della tempesta rimane oscura; cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 403 n12.

<sup>87</sup> A. LEMAIRE, *Les Benê Jacob. Essai d’interprétation historique d’une tradition patriarcale*, «Revue Biblique» Vol. 85, No. 3 (Juillet 1978), pp. 337-321; *La haute Mésopotamie et l’origine des Benê Jacob*, «Vetus Testamentum» Vol. 34, Fasc. 1 (Jan. 1984), pp. 95-101. La datazione proposta da Lemaire per questo movimento migratorio è la fine del regno di Adad-Nirari I (1279-1275), e dunque in ogni caso dopo la lista di Sichem; possibili cause sarebbero state le pressioni di altri gruppi aramei, che trovano un riflesso nella vicenda biblica di Labano, o il collasso di Mitanni dovuto alle conquiste assire. La divinità di questo gruppo, secondo la ricostruzione di Lemaire, sarebbe l’avito *paḥad yiṣḥāq* confluito successivamente in El. Su Gen 33,18-20 cfr. CARGILL, *Melchizedek*, cit., pp. 61-65 che, con la LXX, legge invece: “E Giacobbe giunse a Salem, città di Sichem”. Sulla religione aramea ed i molti cononi d’ombra che ancora presenta, v. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 264-268.

me Hadad sia stata importata a Sichem in forma di *'ēlohē yiśrā'ēl* senza mediazioni presenta insormontabili difficoltà. Al di là dei rischi oggettivi insiti in un tentativo di interpretazione storica dei brani di *Genesi*, rimane il fatto che con tutta probabilità il dio (o gli dèi) delle tradizioni patriarcali fosse El;<sup>88</sup> inoltre, l'immagine del dio della tempesta è penetrata nell'area levantina e palestinese nel corso del II mill. tramite la sua rappresentazione come Ba'al e all'epoca della composizione della lista in questione la distinzione tra le due divinità doveva già essere labile se non impercettibile;<sup>89</sup> è dunque di nuovo con Ba'al, e non Hadad, l'identificazione più probabile del bronsetto stante di Tell Balāṭah. Perciò, anche considerata quest'ultima possibilità, è preferibile tornare allo scenario più comunemente accettato ed alla contesa tra El e Ba'al.

In conclusione di questa rassegna è degno di menzione un ultimo scenario, mai considerato da nessuno, a conoscenza di chi scrive. Un insieme di circostanze sembrano mostrare un'affinità tra la vicenda di Gdc 9 ed il dio Šedeq. L'associazione dell'idea di *šedeq* ("retti-

tudine", "probità") al principio di *bārīt* è ben nota,<sup>90</sup> così come è nota grazie ai dati onomastici anche l'ampia e capillare attestazione nel II mill. dell'omonima divinità, nel Levante, in Palestina ed oltre; essa presenta uno stretto legame anche con Mišôr ("equità").<sup>91</sup> Nella presente discussione, due aspetti hanno particolare rilevanza: a. la più alta concentrazione di nomi con un elemento *šdq* proviene da Mari. Tra essi compare anche Bahli-šaduq, "Ba'lu/Ba'al è giusto";<sup>92</sup> b. Šedeq era legato alla scoperta ed all'uso del sale, utilizzato da Abimelech per cospargere il luogo dove sorgeva Sichem appena dopo la sua distruzione (Gdc 9,45).<sup>93</sup> Sebbene in questo caso si tratti più probabilmente di una prassi di *warfare* ritualistico (*hērem?*), il ruolo del sale nei rituali sacrificali e di offerta è ben noto nel testo biblico e in tutto il Vicino Oriente Antico.<sup>94</sup> Di grande interesse sono Lev 2,13, Num 18,19 e 2Cron 13,5, che menzionano un "patto del sale" (*bārīt melah*); ciò deve implicare qualche tipo di ruolo anche in questo contesto. Di certo il gesto di Abimelech non può essere spiegato in termini riduzionisti come meramente funzionale ad in-

<sup>88</sup> V. *ivi*, pp. 82-118 per una panoramica completa sulla religione patriarcale ed El durante l'età del Ferro.

<sup>89</sup> Dalla prima metà del II mill., soprattutto nell'area della Siria occidentale, *b'l* era probabilmente inteso come epiteto di Hadad. Probabilmente l'uso prolungato del termine accostato ad Hadad condusse dapprima ad una sostituzione – di forma, non di sostanza – del nome divino con il titolo, ed in seguito alla formazione di un'entità divina a sé stante chiamata Ba'al. La letteratura di Ugarit riflette questa transizione: nel *corpus* si contano 140 occorrenze del termine *b'l* isolato (ovvero non accompagnato da ulteriori specificazioni di collocazione o caratteristiche), e la maggior parte si riferisce ad Hadad. V. GREEN, *The Storm-God*, cit., pp. 173-175; cfr. ANDERSON, *Monotheism and Yahweh's*, cit., pp. 50-51. Nelle lettere di Amarna, il segno per Addu/Hadad (<sup>d</sup>IM) era già letto Ba'al (v. W.L. MORAN, *Les lettres d'El Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon. Traduction de William L. Moran avec V. Haas et G. Wilhelm*, Editions du Cerf, Paris 1987, pp. 404; 410). Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., pp. 422-423.

<sup>90</sup> Cfr. H. RINGGREN - B. JOHNSON, *šadeq*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 12*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1978 (Revised Edition), pp. 259-261.

<sup>91</sup> Ad Ugarit e Mari essi formavano una coppia. A Babilonia, la coppia Kittum - Mesharu costituiva parte dell'*entourage* del dio della giustizia Šamaš. Cfr. L.K. HANDY, *Sedheq*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary Vol. 5*, Doubleday, New York 1992, pp. 1065-1066; B.F. BATTO, *Zedeq*, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2a ed.), Brill, Leiden 1999, pp. 929-934; CARGILL, *Melchizedek*, cit., pp. 14-15.

<sup>92</sup> V. BATTO, *Zedeq*, cit., p. 931, che menziona anche il nome *'šdq* da Ugarit. Del notevole rapporto tra Mari e Sichem si è già detto.

<sup>93</sup> Non si trovano altri episodi simili nel testo biblico. Cfr. *ivi*, p. 930; CARGILL, *Melchizedek*, cit., p. 15.

<sup>94</sup> Es 30,35; Lev 2,13; Ez 43,24; Esd 6,9. Eliseo (2Re 2,20-22) utilizza del sale per "sanificare" (*rp*) la sorgente presso Gerico. Molti esegeti collegano il cospargimento di sale al *hērem*; cfr. A.M. HONEYMAN, *The Salting of Shechem*, «Vetus Testamentum» Vol. 3, Fasc. 2 (Apr. 1953), pp. 192-195; S. GERVITZ, *Jericho and Shechem. The Religio-Literary Aspect of City Destruction*, «Vetus Testamentum» Vol. 13, Fasc. 1 (Jan. 1963), pp. 52-62. Sull'uso del sale ad Ugarit, cfr. W.G.E. WATSON, *A New Proposal for Ugaritic šš*, "salt, salt-field", «Historiae» 17 (2020), pp. 15-23.

durre sterilità nel terreno ed impossibilitare una rinascita della città.<sup>95</sup> Se il *hērem* era riservato alle città della “eredità” (*naḥālāh*, Dt 20,16-18) di YHWH nella legge deuteronomica, e se J nel decalogo cultuale proibisce categoricamente di stringere un *bārît* con esse (Es 34,11-12), forse il gesto di Abimelech assume particolare significato nella misura in cui sembra adempiere ciò che era rimasto incompiuto dopo il massacro dei sichemiti ad opera di Simeone e Levi in Gen 34, il cui finale rimane significativamente aperto. Se è vero che sichemiti ed israeliti erano stati reciprocamente in buoni rapporti,<sup>96</sup> il gesto di Abimelech sembra inserito in Gdc 9 in una fase redazionale post-deuteronomica, probabilmente giudaica, considerata l’avversione verso l’antico centro santuarioale di Sichem. Lo scopo di questo inserimento sarebbe quello di segnare un distacco dall’ambiguità che filtra in Gen 34 e Gs 24 nei confronti dei rapporti con Sichem.<sup>97</sup> Abimelech, instaurando (ritualmente?) un legame di alleanza con YHWH tramite l’offerta della città “salata”,<sup>98</sup> porta a compimento i precetti deuteronomici, forse obliterando un altro, più antico patto siglato sotto la tutela di El/Ba‘al-Berith.<sup>99</sup>

#### IV. Individuazione

Il brano di Gdc 9,46-49 è fondamentale per questa trattazione, poiché contiene l’unica menzione di *’el bārît*. E tuttavia il suo statuto è

problematico: da alcuni è considerato parte del nucleo narrativo antico originale del racconto,<sup>100</sup> da altri invece un’interpolazione successiva di natura polemica.<sup>101</sup> Di seguito verranno esplorate brevemente le implicazioni di entrambe queste ipotesi. Se seguendo Finkelstein si intende il brano come prodotto di un’espansione redazionale è probabile che il riferimento al tempio, considerata la distruzione di Sichem in Gdc 9,45, sia da mettere in relazione con un altro luogo; verosimilmente, se lo scopo dell’aggiunta redazionale è una polemica anti-israelita, il luogo potrebbe essere un’altra “torre” (*migdāl*), quella di Penuel (Gdc 8,17), ricostruita e fortificata da Geroboamo insieme a Sichem nell’ambito del suo progetto di fondazione del regno (1Re 12,25) e sicuramente legata al culto di El (Gen 32,23-33). Questo scenario farebbe propendere dunque per la lettura *’el* piuttosto che *ba‘al*. Se al contrario il brano si considera integrale al nucleo originario, considerata la discordanza tra i teonimi in Gdc 9,4 e 9,46 anche nella fase finale del testo tradito, dal punto di vista della critica testuale gli scenari possibili sono due. Il primo vede un originario *’el bārît*, a cui è successivamente subentrato *ba‘al bārît*; il secondo, all’opposto, un *ba‘al bārît* emendato in *’el bārît*. Non sono rari nel TM gli oscuramenti redazionali del teonimo Ba‘al con intenti perlopiù apologetici o teologizzanti; tuttavia, nella maggior parte dei casi il nome è modificato tramite il suo rimpiazzo con *bōšet* (“onta”), non tramite il

<sup>95</sup> Cfr. ad esempio H.W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Ruth. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 2001 (tr. it. F. Ronchi), p. 322; RIZZI, *Giudici*, cit., p. 297 n153; CORINI, *Giudici*, cit., pp. 105-106.

<sup>96</sup> V. GREEN, *The Storm-God*, cit., p. 253 n149; LEMAIRE, *La nascita*, cit., p. 24.

<sup>97</sup> Significativamente, in Dt 27 il luogo menzionato per la celebrazione è l’Ebal (il Garizim nel Pentateuco Samaritano), ma in nessun caso viene nominata Sichem in modo esplicito. Cfr. BLUEORN, *Yahweh versus Baalism*, cit., pp. 216-217; LAATO, *The Cult Site*, cit., pp. 67-84.

<sup>98</sup> Cfr. GERVITZ, *Jericho and Shechem*, cit., pp. 52-62 e Gen 19,26 in cui la moglie di Lot, per aver disobbedito all’ordine di YHWH, viene trasformata in statua di sale (dopo la distruzione di Sodoma!).

<sup>99</sup> In questo scenario, i passi che parlano della condanna e della punizione di Abimelech (Gdc

9,23-24; 56-57) sarebbero ulteriormente posteriori (DtrH?). Sulla lettura dell’enigmatico *hapax* di Gen 49,5 *mākêrôtêhem* (“con i loro coltelli/trattati?”), riferito a Simeone e Levi, v. M. COHEN, *mekêrôtêhem* (*Genèse XLIX 5*), «Vetus Testamentum» Vol. 31, Fasc. 4 (Oct. 1981), pp. 472-482; O. MARGALITH, *mekêrôtêhem* (*Genesis XLIX 5*), «Vetus Testamentum» Vol. 34, Fasc. 1 (Jan. 1984), pp. 101-102. Che possa trattarsi in Gdc 9 di un’ipostasi divina del patto stesso, a cui è attribuito l’epiteto alternativamente di *’el e/o ba‘al*? Sul principio ipostatico e la sua diffusione in tutto il Vicino Oriente Antico v. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 728-729 n116.

<sup>100</sup> V. NA’AMAN, *A Hidden Anti-Samaritan*, cit., *passim*.

<sup>101</sup> FINKELSTEIN, *Comments*, cit., p. 73. Anche l’originalità del brano di Gdc 9,1-6 è discussa; tuttavia questa è un’opinione minoritaria e, come no-

nome di un'altra divinità, che in questo caso per di più rimane ben distinta dallo 'ēlōhîm di Israele (Gdc 9,23-24) anche nella redazione finale del testo.<sup>102</sup> È improbabile inoltre che una «ortodossia scribale»<sup>103</sup> sia intervenuta solo al v46 sostituendo *ba'al* con 'ēl e lasciando inalterato il v4; viceversa, è improbabile anche che una redazione (post)deuteronomistica – in cui la volontà di polemica nei confronti del culto del dio ed il suo ritratto come una forma di baalismo idolatrico sono evidenti in Gdc 8,33-35 – abbia lasciato intatto 'ēl bārîṭ al v46. Sembra più probabile dunque che ci sia stata un'alternanza tra i due nomi. A questo punto, se si esclude l'idea di due divinità parallele,<sup>104</sup> rimane quella che vede una stessa divinità menzionata con i due appellativi, di cui uno utilizzato come epiteto. In questo scenario le alternative possibili sono dunque: “El, signore del patto” oppure “Ba'al, dio del patto”.

Fortunatamente, gli argomenti della critica testuale possono essere integrati con quelli storico-religiosi. La presenza di Ba'al nel *pantheon* di una città cananaica come Sichem durante il II mill. non stupirebbe, ed anzi è probabile che comparisse nel contesto di un *pantheon* strutturato e numeroso. Tuttavia, come nota Lewis, ciò non implica necessariamente una sua identificazione con la divinità menzionata in Gdc 9.<sup>105</sup> Gli

elementi addotti a sostegno della tesi di Ba'al-Berith sono riassumibili in due grandi blocchi argomentativi:<sup>106</sup> a. il primo è fondato sullo scenario storico-religioso proposto da Clements, che vede con il sopraggiungere dell'età del Ferro e lo scorcio del II mill. in Palestina lo sfumarsi dell'antica “religione di El”, relegato progressivamente nel ruolo di *deus otiosus*, in favore di una diffusione di culti baalisti.<sup>107</sup> A questo proposito, due osservazioni sono possibili: in primo luogo, sebbene i dati archeologici, epigrafici ed onomastici relativi al culto di El non abbondino nell'età del Ferro rispetto all'epoca precedente, essi sono comunque sufficienti per non interpretare qualsiasi riferimento al dio come eccezionale. Se è vero che Ba'al, nelle vesti di dio guerriero e della tempesta, guadagnò prominenza sul piano pubblico e politico, è anche vero che «El era ancora tenuto in grande considerazione, ma la sua azione era intesa come particolarmente focalizzata sulla protezione degli individui»;<sup>108</sup> in secondo luogo, lo stretto legame tra Sichem e le tradizioni patriarcali (legate ad El) difficilmente sarebbe compatibile con un culto cittadino incentrato su Ba'al. b. il secondo elemento fa riferimento alla menzione di una vendemmia seguita da un banchetto rituale nel tempio cittadino (Gdc 9,27),<sup>109</sup> associata da molti al culto di

ta Finkelstein, senza di esso semplicemente non ci sarebbe un racconto (p. 71). Cfr. però NA'AMAN, *A Hidden Anti-Samaritan*, cit., p. 5 che espunge solamente come posteriori i vv4-5, inclusa dunque la menzione di Ba'al-Berith al v4.

<sup>102</sup> Tuttavia, un sicuro esempio di sostituzione di Ba'al con 'ēl è attestato nel nome di uno dei figli di David in 2Sam 5,16 e 1Cron 3,8; v. CARGILL, *Melchizedek*, cit., p. 24; 150 n11.

<sup>103</sup> GRAY, *Baal-Berith*, cit., p. 331; cfr. FERNÁNDEZ MARCOS (ed.), *Judges*, cit., pp. 32; 80\*. Cfr. *supra*.

<sup>104</sup> Quest'ipotesi potrebbe essere supportata dall'esistenza di due templi differenti, di cui uno all'esterno delle mura urbane (Migdal-Sichem?). Tuttavia, le inestricabili difficoltà del dibattito sull'argomento non consentono di sbilanciarsi e, se l'idea di Lewis di una divinità patrona come parte contraente del patto è corretta, è più probabile che a ricoprire questo ruolo sia un solo dio piuttosto che una coppia o un gruppo. Cfr. FINKELSTEIN, *Comments*, cit., p. 73; LEWIS, *The Identity*, cit., p. 423.

<sup>105</sup> V. *ivi*, pp. 422-423. Cfr. *supra* per la lista di

nomi in cuneiforme e la possibilità che in quest'epoca Hadad fosse già sovrapposto alla più prominente figura di Ba'al.

<sup>106</sup> Anche la presenza nel racconto di un individuo chiamato Zebul potrebbe far pensare ad un'associazione con Ba'al (cfr. FINKELSTEIN, *Comments*, cit., p. 78); tuttavia sembra più probabile che il nome, anche se fosse originale, sia stato sfruttato per creare posteriormente la polemica anti-baalista così come il nome Gaal, figlio di Ebed, “servo”, potrebbe nascondere un'ulteriore polemica in relazione alla legittimità del trono del Nord. Cfr. SASSON, *Judges*, cit., pp. 392-394.

<sup>107</sup> V. CLEMENTS, *Baal-Berith*, cit., pp. 21-32.

<sup>108</sup> R. ALBERTZ - R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2012, p. 354. Cfr. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 82-83 e le testimonianze raccolte nelle pp. 119-203.

<sup>109</sup> Forse l'idea di movimento ed ingresso nel tempio (*bw'*) suggerisce anche una qualche forma di processione?

Ba'al nel suo ruolo di dio agricolo e della vegetazione. In effetti, sono significative le affinità tra il "festival del vino"<sup>110</sup> di Sichem ed un'altra liturgia, quella che si intravede tra le righe del Sal 68. Nell'interpretazione del salmo di Gray, il brano si configura infatti come un «adattamento israelita della liturgia del festival autunnale a Canaan nel periodo dei Giudici»,<sup>111</sup> la quale era legata al rinnovamento ciclico-stagionale delle messi ed alla riaffermazione della regalità di Ba'al. Il fatto che Sal 68,15b e Gdc 9,48 siano gli unici punti nel testo biblico dove è nominato il monte Salmon contribuisce ulteriormente ad avvicinare le due tradizioni. Tuttavia, se anche si lasciano da parte i molti e spinosissimi problemi legati al Sal 68, è quasi certo che il Salmon citato lì, in virtù del suo accostamento con il monte e la terra di Basan (area estrema della Transgiordania settentrionale), sia da avvicinare al Jabal al-Druze o alle Alture del Golan e che sia dunque in tutt'altro luogo rispetto all'area di Sichem ed all'Ebal, con cui il monte di Gdc 9,48 è frequentemente identificato.<sup>112</sup> Senza ulteriori elementi, l'ipotesi che la parentesi rituale del racconto possa aver avuto luogo nel contesto di un "festival stagionale" rimane pura speculazione. Al contrario, il dio El è attestato spesso in contesti che lo associano a scene di banchetti o al vino. Ad Ugarit 'Ilu/El è il protagonista del celebre *marzēah* rappresentato in KTU 1.114,<sup>113</sup> ma il medesimo dio appare svariate altre volte come l'ospite di opulenti banchetti divini accom-

pagnati da vini (KTU 1.23; 1.39; 1.41).<sup>114</sup> Inoltre, se è davvero 'Ilu quello rappresentato sulla tazza ritrovata nella casa del "Magician-Priest" sull'acropoli ad Ugarit (BT), il dio seduto che regge una brocca o qualche tipo di recipiente costituirebbe un interessante parallelo iconografico al bronzetto seduto proveniente probabilmente da Sichem.<sup>115</sup>

In direzione opposta, ci sono vari argomenti che sembrano sostenere l'opzione di El-Berith: a. sullo sfondo del brano di Gdc 9 si notano alcuni tra i motivi ricorrenti nelle narrative patriarcali ed associabili a forme di culto del dio El. Ad esempio si notano la presenza della pietra ('even) su cui Abimelech uccide ad Opra i suoi settanta fratelli (Gdc 9,5.18), elemento ricorrente anche nel materiale relativo a Bethel e al soggiorno di Giacobbe presso Labano (Gen 28,11.18-19.22; 31,13-45; 35,14),<sup>116</sup> così come la menzione di una quercia/terebinto ('ēlôn, Gdc 9,6.37; cfr. Gen 35,4.8).<sup>117</sup> Se in Gdc 9,6, com'è probabile, si deve leggere il participio hofal *muššāv* come riferimento ad una stele (*maššēbāh*),<sup>118</sup> di nuovo si possono confrontare Gen 28,18-19.22; 31,13; 35,14. Secondo Stager, due piccole "standing-stones" erano poste all'ingresso del Tempio 1, da lui identificato con quello di El-Berith, mentre un'altra in calcare lavorato e di dimensioni considerevoli (ca. 2m) fu ritrovata nel cortile dello stesso tempio, accanto ad un altare a cielo aperto.<sup>119</sup> b. 'Ilu/El è attestato anche in altri contesti del Vicino Orien-

<sup>110</sup> Così è definito da DAY, *Yahweh and the Gods*, cit., p. 70.

<sup>111</sup> J. GRAY, *A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII*, «Journal of Semitic Studies» Vol. 22, Issue 1 (Spring 1977), p.13. Cfr. Gdc 21,19-21.

<sup>112</sup> O all'area di Penuel, se con Finkelstein si intendesse Gdc 9,46-49 come posteriore. La LXX ha Σελμων (LXX<sup>A</sup>) o Ερμων (LXX<sup>B</sup> Gdc 9,48) e Σελμων (Sal 67[68],15b). V. I. KNOHL, *Psalm 68: Structure, Composition and Geography*, «Journal of Hebrew Scriptures» 12 (2012), pp. 12; 14; 20; A. LAATO, *The Origin of the Israelite Zion Theology*, T&T Clark, London 2018, pp. 241; 257; 271.

<sup>113</sup> V. J.Á. ZAMORA LOPEZ, *L'ubriachezza ad Ugarit: un'eredità discussa*, «Mediterranea» 2 (2005), pp. 9-26, che contiene anche un'ampia bibliografia sul testo e le sue interpretazioni. Cfr. LEWIS, *The Identity*, cit., p. 421.

<sup>114</sup> V. LEWIS, *The Origin*, cit., p. 79; cfr. anche la

risposta della vite nell'apologo di Iotam in Gdc 9,13: «Rinuncerò al mio mosto, che allietta dèi e uomini?».

<sup>115</sup> V. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 122-124, che contiene anche un disegno del reperto.

<sup>116</sup> Questo elemento ricorre anche in altri due passi riferiti a Sichem e già menzionati, Dt 27,1-8 e Gs 24,25-27.

<sup>117</sup> Cfr. anche Gen 21,33, in cui il patto tra Abramo ed Abimelech è siglato tramite la piantagione di un 'ešel, "tamerice/tamerisco".

<sup>118</sup> V. LEWIS, *The Origin*, cit., p. 746 n152.

<sup>119</sup> V. STAGER, *The Fortress-Temple*, cit., p. 233; *The Shechem Temple*, cit., pp. 31-33. Sul ruolo e la funzione delle *maššēbôt* e il loro rapporto con il culto di El, v. LEWIS, *The Origin*, cit., pp.169-196. Esiste la possibilità che potessero essere monumenti commemorativi di qualche tipo di cerimonia. Secondo W.G. DEVER, *The Middle-Bronze Age 'High Place' at Gezer*, «Bulletin of the American Schools of

te Antico in associazione alla stipula di trattati. La prima testimonianza è quella dell'inno hurrita di Ugarit (KTU 1.128), di cui si è detto; il testo costituisce un parallelo significativo poiché il dio è accostato esplicitamente al sostantivo *brt* (II.14-15).<sup>120</sup> Anche l'iscrizione aramaica di Sefire I (VIII sec.), riportante il testo di un trattato, include El nella lista dei testimoni divini (KAI 222.A.11).<sup>121</sup> Nel testo biblico l'idea di *bərît* sembra avere affinità con un'altra particolare nicchia delle tradizioni legate ad El, quella di El 'Olam ("El, l'eterno"; "dio dell'eternità?"); ciò confermerebbe ulteriormente l'associazione tra El e l'idea di patto. Il teonimo è menzionato esplicitamente soltanto in Gen 21,33, quando Abramo dedica al dio una tamerice dopo il patto delle agnelle stretto con Abimelech a Bersabea.<sup>122</sup> In aggiunta però alcuni studiosi, sulla scorta di M. Dahood, tendono ad interpretare alcuni casi in cui occorre il termine 'ōlām ("eternità") come riferimenti ad una divinità indipendente. In questa luce esiste una possibilità che 2Sam 23,5 (*bərît 'ōlām*) possa essere un ulteriore riferimento al dio.<sup>123</sup> Cross, in uno degli incantesimi di Arslan Tash (VII sec.), traduce la frase *krt ln 'lt 'lm* (KAI 27.8-10) come «L'Eterno ha stretto un'alleanza con noi», sostenendo che «A volte il nome 'Ōlām (*simpliciter*) poteva essere utilizzato per El».<sup>124</sup> c. Un argomento indiretto potrebbe giungere dalla narrazione relativa a Geroboamo I e all'episodio dei vitelli d'oro di Dan e Bethel (1Re 12,26-33). Una delle possibili interpretazioni sull'instaurazione di que-

sto nuovo culto è che si trattasse proprio di una forma di devozione al dio El;<sup>125</sup> la strategia di recupero di un'antica tradizione si accorda meglio con la volontà di Geroboamo di rivaleggiare con il santuario a Gerusalemme piuttosto che la proposta di un'alternativa baalista, che sarebbe stata molto più esposta ad una propaganda denigratoria e ad accuse di apostasia.<sup>126</sup> In questo scenario, appare sensato che le città che Geroboamo si impegna a riedificare e fortificare, Peniel e Sichem (1Re 12,25), fossero state scelte in quanto importanti centri di culto del dio El. L'espressione *ba'alê bərît* "signori del patto" (Gen 14,13), riferita al rapporto tra Abram, Escol ed Aner; il contesto del passo (la campagna dei quattro re e la successiva spartizione del bottino di guerra) suggerisce per il termine un significato più specifico che una non meglio definita collaborazione tra le parti. L'espressione «potrebbe benissimo essere idiomatica, o forse anche un *termine tecnico* per designare qualcuno che entra in un rapporto di alleanza»,<sup>127</sup> come è suggerito anche da numerosi paralleli che riportano la formula: termine esprimente padronanza/possesso + termine relativo ad un patto/giuramento, soprattutto nelle letterature neoassira e neobabilonese (*bēl adê, bēl salāmi, bēl sulummā'e*).<sup>128</sup> Questo utilizzo del termine non solo chiarirebbe l'uso ed il significato dell'epiteto *ba'al bərît*<sup>129</sup> (El sarebbe dunque una delle parti contraenti del patto, non un supervisore o un guardiano), ma anche un'altra *crux interpretum* relativa a Gdc 9, cioè la designazione

Oriental Research» 371 (2014), p. 53, le pietre ritrovate a Gezer avevano appunto un ruolo commemorativo in una cerimonia di rinnovo di un'alleanza.

<sup>120</sup> Cfr. tuttavia sempre ad Ugarit KTU 1.3.28, in cui ad essere associato a *brt* è (dubbiamente) Ba'lu/Ba'al. V. MULDER, *Baal-Berith*, cit., p. 142.

<sup>121</sup> V. SMITH, *The Origins*, cit., pp. 139-140. Sulla lettura di El ed 'Elyon come un'unica divinità oppure due distinte, cfr. DAY, *Yahweh and the Gods*, cit., p. 21; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 87-88.

<sup>122</sup> L'associazione di questa tradizione al nome YHWH è sicuramente posteriore. V. *ivi*, pp. 97-99.

<sup>123</sup> Il passo (2Sam 23,1-7) sembra antico, almeno di età monarchica, ma la datazione rimane purtroppo incerta e le congetture abbondano nella ricostruzione. In generale inoltre la teoria di Dahood presenta molti punti deboli ed è stata spesso contestata. V. *ibid.*

<sup>124</sup> CROSS, *Canaanite Myth*, cit., p. 17. Cfr. tutta-

via la differente lettura di ZEVIT, *Phoenician Inscription*, cit., pp. 111-112 e LEWIS, *The Origin*, cit., p. 97.

<sup>125</sup> Le alternative sono quelle di interpretarlo come un culto yahwista o baalista, in ogni caso alternativo a quello meridionale e giudaico. La letteratura sulla questione è foltissima ed interlacciata a molti altri punti problematici; per uno sguardo complessivo arricchito da una folta bibliografia, v. *ivi*, pp. 198-200; 318-320.

<sup>126</sup> Cfr. CROSS, *Canaanite Myth*, cit., pp. 75; 198-199; LEWIS, *The Origin*, cit., p. 199.

<sup>127</sup> LEWIS, *The Identity*, cit., p. 413. Corsivo nostro.

<sup>128</sup> V. *ivi*, pp. 413-414 per esempi e letteratura. Tuttavia, bisogna considerare che l'espressione si riferisce sempre ad accordi e trattati tra parti umane; nel caso in cui si riferisce a divinità esse ricoprono il ruolo di supervisori, e non contraenti, dei patti.

<sup>129</sup> Il termine *b'l* potrebbe comparire come at-

di “signori di Sicheim” ripetuta insistentemente (*ba’ālê šākem*, Gdc 9,2.3.6.7.18.20.23.24.26.39, o “signori della torre di Sicheim”, *ba’ālê migdal-šākem* Gdc 9,46-47) con cui vengono nominati gli abitanti della città. Il termine, spesso semanticamente depotenziato nelle traduzioni e nel discorso accademico ad indicare una generica discendenza aristocratica del gruppo, una sua prerogativa di *leadership* o la semplice provenienza sicheimita, potrebbe in questo scenario invece designare l’altra parte contraente del patto, complementare rispetto al dio. e. in una delle sue lettere indirizzate al faraone (EA 252) il governatore di Sicheim Lab’ayu (XIV sec.) riporta con toni apologetici di aver risposto violentemente al tentativo di saccheggio della città da parte di un gruppo di uomini; tali uomini, riferisce, «si sono impadroniti della città (e) del mio dio. Essi sono coloro che hanno depredato mio padre» (ll. 23-31).<sup>130</sup> L’accostamento del dio (*il-i*) alla menzione del padre fa subito pensare ad una forma di dio familiare (forse dinastico), nel cui ruolo la figura di *El Gottvater* calzerebbe meglio rispetto ad un non meglio identificato spirito degli antenati.<sup>131</sup> f. Se Lipiński avesse ragione nell’interpretare la *miplešet* costruita dalla regina madre del regno di Giuda Maaca per la Asherah di Gerusalemme (1Re 15,13; 2Cron 15,16) come una sorta di idolo o simbolo itfallico,<sup>132</sup> questo potrebbe rivelarsi un interessante parallelo testuale alla grande scultura fallica (20x40 cm) ritrovata nel complesso sacrale sul Tananir (BM Ilc/III, 1650-1550 ca.). Statuette

di una dea della fertilità sono state ritrovate anche in alcune case allo Strato XII nel Settore VII (BT IIb).<sup>133</sup> In un’epoca così antica, considerando la coppia divina ’Ilu-Aṭirat nei testi ugaritici, ci si aspetterebbe che un’eventuale dea Ašerah fosse accostata come paredra ad El.

## V. Conclusioni

Il problema della definizione dell’identità di El/Ba’al-Berith si configura come spinosissimo. Se si considerano la scarsità di attestazioni del teonimo, le singolarità legate al brano di Gdc 9 e le estreme difficoltà che presenta dal punto di vista della critica testuale, le molteplici e discordanti opinioni su vari problemi archeologici relativi al sito di Tell Balāṭah, la penuria di informazioni certe sulla religione patriarcale ed il suo legame con Sicheim, l’impresa diviene pressoché impossibile. Una soluzione univoca in ogni caso risulta, oltre che irraggiungibile, anche poco appropriata, una volta presa coscienza dei limiti di comprensione intrinseci nei confronti di una tradizione culturale e religiosa inscritta in categorie di intelleggibilità così distanti nel tempo e nelle modalità del loro dispiegamento. Secondo Propp, il navigato assioma scientifico che induce ad adottare come verità provvisoria quella che appare ad un vaglio critico come la più probabile tende a vacillare di fronte a casi, come è questo, in cui la conoscenza è estremamente limitata, ed ogni ipotesi necessariamente debo-

tributo di El sull’incisione su una punta di freccia del Ferro I (parte di un gruppo di quarantasette); tuttavia non si fa alcuna menzione di un patto, il reperto non ha una provenienza certa, e nell’iscrizione (*’lb’l*) si potrebbe leggere anche viceversa *’l* come epiteto di Ba’al. V. R.S. HESS, *Arrowheads from Iron Age I: Personal Names and Authenticity*, in K. LAWSON YOUNGER (ed.), *Ugarit at Seventy-Five*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2007, pp. 116-117.

<sup>130</sup> Trad. in MORAN, *The Amarna Letters*, cit., pp. 305-306.

<sup>131</sup> HESS, *Israelite Religions*, cit., p. 237. Tuttavia, il grande iato cronologico non consente all’argomentazione di sbilanciarsi troppo. Cfr. però quella «atmosfera *apiru*» di cui parla FINKELSTEIN, *Comments*, cit., p. 74 che riecheggia l’epoca Amarna ed il *Sitz im Leben* particolarmente antico del nucleo

narrativo originario di Gdc 9.

<sup>132</sup> Tuttavia, in questo caso il termine “*ašerah*” potrebbe indicare anche un santuario. V. E. LIPÍŃSKI, *The Goddess Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit. Her Relation to the Moon-God and the Sun-Goddess*, «*Orientalia Lovaniensia Periodica*» 7 (1972), p. 113. Cfr. TOOMBS, *Shechem*, cit., pp. 1181-1182. Forse un riferimento a questa *miplešet* si può scorgere in quella sorta di *simulacrum priapi* (idolo con forma di fallo/glande?) che compare nel Talmud Palestinese in *y. Sabb. 57b = y. ‘Avod. Zar. 22a*, i quali menzionano Gdc 8,33? Cfr. *b. ‘Avod. Zar. 44a* in cui, a proposito della *miplešet* costruita da Maaca, è detto esplicitamente che la regina l’aveva plasmata in una foggia fallica e la utilizzava quotidianamente per intrattenersi sessualmente.

<sup>133</sup> V. TOOMBS, *Shechem*, cit., p. 1184.

le ed incerta. Una soluzione univoca significherebbe pertanto, in questo come in altri casi, «un fallimento di immaginazione, non un trionfo di capacità induttiva».<sup>134</sup> Questo principio sprona a lavorare piuttosto con ipotesi di lavoro molteplici e parallele. Eppure, ciò non deve nemmeno significare una privazione del diritto ad esprimere delle opzioni preferenziali nella ricostruzione, pur nel rispetto delle complessità di una realtà storico-religiosa.

Con questo spirito, si è cercato qui di ripercorrere le tappe fondamentali della storia degli studi su El/Ba'al-Berith, suddividendo le ipotesi in tre gruppi secondo un criterio tipologico. L'approccio utilizzato ha cercato di essere quanto più possibile misto, caratterizzato da un'integrazione della fonte biblica con dati archeologici ed epigrafici e con gli strumenti dell'analisi comparativa con altri contesti semitico-occidentali o più generalmente vicinorientali. Alle ipotesi "uniformanti" si è dedicato poco spazio; tuttavia, l'assunto della presenza di un culto agricolo a Sichem che le accomuna e le caratterizza è stato discusso nel paragrafo dedicato alle ipotesi "individuanti". Le ipotesi "criptonimiche" (YHWH, Ḥorôn, Mitra, Hadad, Şedeq),

nonostante presentino a tratti spunti significativi e tendano ad evidenziare elementi spesso passati in secondo piano, come l'eventualità della presenza di una grotta cultuale o il significato dell'utilizzo del sale, si sono rivelate generalmente carenti, soprattutto a fronte della forza argomentativa delle ipotesi "individuanti". La discussione relativa a queste ultime ha evidenziato infine, sia in relazione alla critica testuale sia ad una ricognizione storico-religiosa, diversi elementi che favoriscono un'identificazione della divinità sichemita con El piuttosto che con Ba'al, e la lettura di quest'ultimo nella veste di epiteto: "El, signore del patto". Nonostante ci si muova sul friabile terreno delle possibilità e non sia dunque possibile tratteggiare con nettezza la sua identità, tuttavia gli elementi raccolti potrebbero contribuire perlomeno ad una definizione più precisa delle sue caratteristiche e del suo ruolo nel panorama religioso di Sichem sullo scorcio del II ed all'inizio del I mill.

Giorgio Paolo Campi  
PhD Student – Università di Bologna  
e-mail: giorgiopaolo.campi2@unibo.it

## SUMMARY

This paper deals with the identity and the features of the obscure deity found only in Judges 9 and known by the two names Ba'al-Berith and El-Berith by means of a joint methodological approach integrating textual criticism of the biblical sources with archaeological and epigraphic data and with the tools of comparative analysis. In retracing the past scholarship about the topic, the various hypotheses have been split into three groups according to a typological criterion and have been evaluated: this brought to light some significant factors which had been misinterpreted or overlooked, but it also helped in sketching a more detailed portrait of some aspects of the religious backdrop of Palestine in the last centuries of the II millennium BCE. At a final examination, the most likely option seems to be the identification of the god with a local manifestation of El, to which is attributed the epithet *ba'al bərît* ("lord of the covenant").

**KEYWORDS:** Canaanite religion; Berith; Judges 9.

<sup>134</sup> W.H. PROPP, *Exodus 19-40*, Doubleday, New York 2006, p. 793.

