

Giorgio Paolo Campi

“RE IN YESHURUN”:  
TRADIZIONI PARALLELE DELLA REGALITÀ DIVINA NEL PENTATEUCO?

1. *Presentazione del problema*

L'idea di YHWH come re costituisce uno degli snodi più persistenti e pregnanti del discorso teologico e più in generale della tradizione religiosa dell'Israele antico.<sup>1</sup> Prendendo in prestito una delle coordinate alla base della teoria della conoscenza delineata nel celebre saggio *World Hypotheses* (1942) dal filosofo statunitense Stephen C. Pepper,<sup>2</sup> Tryggve N. Met-

tinger ha definito la regalità di YHWH come una “metafora radice”,<sup>3</sup> ovvero una concezione che è ad un tempo espressione di una particolare rappresentazione culturale del mondo ed un suo elemento fondante, poiché costituisce una delle matrici organizzative fondamentali attorno a cui sono articolate la concettualizzazione e la rappresentazione di YHWH e su cui si basano molti altri nuclei del pensiero simbolico.<sup>4</sup> Se si considera l'importanza centrale di questa immagine,

<sup>1</sup> V. p.e. J. GRAY, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, «Vetus Testamentum» Vol. 11 Fasc. 1 (Jan. 1961), p. 1; N. LOHFINK, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in J. SCHREINER (ed.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Herder, Freiburg 1987, pp. 37-38 e n. 10; B. JANOWSKI, *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf: Hartmut Gese zum 60. Geburtstag*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» Vol. 86 No. 4 (Okt. 1989), pp. 391-392; P.D. MILLER, *The Sovereignty of God*, in Id., *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOT.S 267), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000 (1a ed. 1986), pp. 406-408; T.J. LEWIS, *The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion Through the Lens of Divinity*, Oxford University Press, New York 2020, pp. 495-496; 507-509.

<sup>2</sup> S.C. PEPPER, *World Hypotheses. A Study in Evidence*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1970 (1a ed. 1942), sp. pp. 84-114.

<sup>3</sup> T.N.D. METTINGER, *In cerca di Dio. Il significato e il messaggio dei nomi eterni* (Studi religiosi – Nuova serie 6), EDB, Bologna 2009 (1a ed. 1988, tr. it. D. Lugli), pp. 139-40. Il concetto di “root metaphor” non ha avuto amplissima diffusione nelle discipline bibliche: J.L. MAYS, *The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1994, pp. 12-22 dipende direttamente da Mettinger nel definire la regalità di YHWH come la “metafora radice” del Salterio. Nel tracciare la sua lettura teologica dei

*Salmi* anche W.P. BROWN, *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2002 individua temi ed immagini che operano come centri di gravità per la modellazione dell'immaginario, tra cui le “metafore radice” del rifugio e del sentiero. M.E. BOTHA, *Clusters, Roots and Hierarchies of Metaphors in Scripture and the Quest for Christian Scholarship*, «Koers» Vol. 69 No. 3 (2004), pp. 1-28 indaga con occhio metacritico la presenza di “metafore radice” nei testi biblici e le problematiche dipendenti dalla loro operatività che perdura nello sguardo dello studioso. Tuttavia, almeno a partire dagli anni '80 del secolo scorso, l'utilizzo più in generale della metafora (e della relativa teoresi operata su di essa nei vari ambiti delle scienze linguistiche e sociali) come lente ermeneutica per lo studio dei testi biblici ha conosciuto un significativo sviluppo; M.D. LANCASTER, *Metaphor Research and the Hebrew Bible*, «Currents in Biblical Research» Vol. 19 No. 3 (2021), pp. 235-285 fornisce una sintesi aggiornata e ben documentata e sullo stato dell'arte delle teorie sulla metafora e sulla loro applicazione negli studi biblici.

<sup>4</sup> Sullo statuto metaforico dell'idea di regalità divina e le sue articolazioni v. in particolare M.Z. BRETTLER, *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (JSOT.S 76), Sheffield Academic Press, Sheffield 1989, pp. 13-28; *The Metaphorical Mapping of God in the Hebrew Bible*, in RALPH BISSCHOPS, JAMES FRANCIS (eds.), *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic Approaches* (Religions and Discourse 1), Peter Lang, Bern 1999,

c'è un dato particolare che risulta straordinario: in tutto il Pentateuco le espressioni che designano esplicitamente YHWH come re tramite l'utilizzo della radice \*מלך sono solamente tre, e si trovano tutte in testi poetici: il Canto del mare (Es 15,1b-18; v. 18); il secondo oracolo di Balaam (Nm 23,18b-24; v. 21) e le Benedizioni di Mosè (Dt 33,2-29; v. 5). Si contano dunque in numero molto esiguo: da un lato, ciò stride con la rilevanza che l'idea di regalità divina detiene nell'orizzonte religioso di Israele,<sup>5</sup> dall'altro esprime un primo segnale sul particolare rilievo e sulla problematicità che questi testi assumono. Infatti, le varie ipotesi che profilano *tout court* una caratterizzazione regale di YHWH implicita nel Pentateuco o al contrario reticenze o persino tentativi di soppressione nell'esprimere questa connotazione di YHWH potrebbero dare ragio-

ne di questo scarto solo parzialmente, almeno non a fronte della centralità dell'idea nel resto dei testi biblici.<sup>6</sup> In un recente articolo, James Watts ha tentato di risolvere questo interrogativo facendo riferimento ad un particolare artificio retorico, l'entimema.<sup>7</sup> Nella sua trattazione, Watts lo identifica come un espediente che tace consapevolmente un assunto implicitamente ed universalmente condiviso da un pubblico o un uditorio destinatario di un testo e sfrutta tale condivisione allo scopo di creare maggiore coesione nell'uditorio e rafforzare l'argomentazione. Nel caso del Pentateuco questo assunto taciuto sarebbe la caratterizzazione di YHWH come re, che è implicata dalle meccaniche della teologia dell'alleanza sinaitica e dall'ideologia politica che soggiace ad essa: Israele deve la sua alleanza esclusivamente a YHWH poi-

pp. 219-232 e più recentemente A. MOORE, *Moving Beyond Symbol and Myth. Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor* (SBL 99), Peter Lang, New York 2009, pp. 31-64; cfr. J. MUIS, *God Our King*, «Hervormde Theologische Studies» Vol. 64 No. 1 (2008), pp. 269-288; B.M. STOVELL, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel. John's Eternal King* (LBS 5), Brill, Leiden 2012, pp. 73-133.

<sup>5</sup> Per una ricognizione numerico-statistica sulla frequenza della radice \*מלך riferita a YHWH nei vari libri biblici v. METTINGER, *In cerca*, cit., pp. 169-170; cfr. BRETTLER, *God is King*, cit., pp. 31-33; E. ZENGER, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes. II. Altes Testament*, in G. MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie. Band 15: Heinrich II.-Ibsen*, De Gruyter, Berlin 1986, p. 176; S. KREUZER, *Die Verbindung von Gottesherrschaft und Königtum Gottes im Alten Testament*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Paris 1992* (VTSup 61), Brill, Leiden 1995, pp. 146-147. A queste tre occorrenze nel Pentateuco potrebbe essere aggiunta la designazione di Israele come "regno di sacerdoti", *mamleket kōhānīm*, in Es 19,6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa»; l'interpretazione del v. tuttavia è molto dibattuta, e in ogni caso non sembra potersi leggere un riferimento alla regalità di YHWH, quanto piuttosto una caratterizzazione del sacerdozio o dell'intero Israele; v. C. HOUTMAN, *Exodus. Vol. 2. Chapters 7:14-19:25* (HCOT), Kok, Kampen 1996, pp. 444-448; W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A), Doubleday, New York 2006, pp. 157-160.

<sup>6</sup> Per una discussione su tali ipotesi e le motivazioni delle loro carenze, v. J.W. WATTS, *The Unstated Premise of the Prose Pentateuch: YHWH is King*, «Journal of Hebrew Scriptures» Vol. 18 (2018), pp. 1-4.

<sup>7</sup> WATTS, *The Unstated*, cit., pp. 4-6. Il termine ed il concetto risalgono sino alla *Retorica* di Aristotele, il quale definisce l'entimema come una forma di argomentazione dimostrativa (ἀπόδειξις) basata su un sillogismo retorico (*Rh.* 1.3.11) anche ellittico, ovvero le cui premesse sono totalmente o parzialmente sottintese (1.2.13); v. M. ZANATTA (cur.), *Introduzione a ARISTOTELE, Retorica e Poetica* (Classici della filosofia), UTET, Torino 2004, pp. 26-45. Nonostante non venga specificato, l'utilizzo che Watts fa del concetto ha più in comune con quello che Aristotele (2.23.30) definisce entimema "dimostrativo" (δεικτικὸν), ovvero volto a persuadere in positivo un uditorio, piuttosto che con quello "refutativo" (ἐλεγκτικὸν). Nell'ambito del *Rhetorical Criticism* dei testi biblici, l'entimema è stato esplorato soprattutto in relazione al suo utilizzo in testi neotestamentari (v. D.F. WATSON, A.J. HAUSER, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (BIS 4), Brill, Leiden 1994, p. 115), ma non sono mancate indagini, seppure più sporadiche, sulla Bibbia ebraica: v. p.e. R.K. DUKE, *The Strategic Use of Enthymeme and Example in the Argumentation of the Books of Chronicles*, in A. ERIKSSON, T.H. OLBRIGHT, W. ÜBELACKER (eds.), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference* (ESEC 8), Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2002, pp. 127-140.

ché YHWH è intervenuto in difesa e a favore di Israele plurime volte nel corso della sua storia e si è legato a lui tramite una *bərît* (“patto”, “alleanza”); ma l’intervento militare difensivo e l’instaurazione della *bərît* sono prerogative di un re nei confronti di un vassallo: dunque, il re di Israele non può che essere YHWH.<sup>8</sup> Secondo Watts, le tre menzioni della regalità di YHWH nel Pentateuco costituiscono delle “eccezioni poetiche” a questa regola, ovvero dei casi in controtendenza rispetto al resto delle narrazioni in prosa: l’esplicitazione dell’assunto che rimane altrimenti implicito ha lo scopo di rinforzarlo e sottolinearlo, sollecitando un maggiore coinvolgimento da parte dell’uditorio durante l’uso dei componimenti in contesti liturgici.<sup>9</sup>

L’analisi di Watts ha il grande merito di richiamare l’attenzione su una questione significativa: per comprendere meglio l’importanza di queste menzioni della regalità di YHWH è necessario soffermarsi sulla relazione dei testi in cui compaiono con i rispettivi contesti letterari e narrativi. È vero, infatti, che essi condividono

la forma poetica; tuttavia, essi non ci sono pervenuti come dei componimenti isolati allo stato presente del testo biblico, ma sono incastonati all’interno di narrazioni in prosa. Il Canto del Mare (Es 15,1b-18) è intonato da Mosè appena dopo l’attraversamento del mar Rosso e prima della ripartenza verso il deserto di Sur (Es 15,22), e rappresenta una sorta di appendice innodica e di *climax* conclusivo delle narrazioni dell’esodo dall’Egitto, che segna al contempo la transizione verso le successive peregrinazioni nel deserto;<sup>10</sup> il secondo poema di Balaam (Nm 23, 18b-24) è iscritto nella lunga pericope dedicata al re di Moab Balak ed al suo incontro con gli Israeliti (Nm 22-24), già individuata dall’esegesi rabbinica come una sezione autonoma accorpata al resto solamente in epoca più tarda;<sup>11</sup> le Benedizioni di Mosè alle tribù (Dt 33,2-29) hanno un sapore testamentario: concludono idealmente il Pentateuco e rappresentano l’ultimo discorso pronunciato prima della morte di Mosè, appena prima dell’ingresso nella terra promessa.<sup>12</sup> Esse sono introdotte da una formula secondaria e tar-

<sup>8</sup> V. WATTS, *The Unstated*, cit., pp. 6-9. Implicita in questa struttura argomentativa è l’influenza delle prassi politiche e della trattatistica neo-assire sulla composizione del Pentateuco (e in specie del *Deuteronomio*), ampiamente approfondita e dibattuta. Come afferma Watts: «Though debates continue about exactly how the Pentateuch uses treaty forms, it is quite clear that its authors not only knew of them, they also expected their audiences to recognize the political rhetoric and implications of treaty/covenant language. It is therefore not a stretch to think that [...] Hittite and, especially, Neo-Assyrian suzerainty treaties shapes the implicit premises underlying the Pentateuch’s rhetoric» (p. 7). Per un’ottima panoramica su questo punto v. C.L. CROUCH, *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion* (ANEM 8), SBL Press, Atlanta 2014, pp. 47-92; cfr. le rassegne di lett. recente in W.S. MORROW, *Ancient Near Eastern Treaty Tradition and Biblical Covenants: Recent Surveys*, «Journal of Hebrew Scriptures» Vol. 21 (2021), pp. 1-21; G.P. CAMPI, *Belief in YHWH as Identity Marker in Pre-Exilic Israel: An Identity-Oriented Reading of Deuteronomy 13*, «Old Testament Essays» Vol. 35 No. 1 (Jun. 2022), 58-59 n. 21.

<sup>9</sup> V. WATTS, *The Unstated*, cit., pp. 9-11; cfr. J. W. WATTS, *Psalms and Story. Inset Hymns in He-*

*brew Narrative* (JSOT.S 139), JSOT Press, Sheffield 1992, pp. 14-17; *Biblical Psalms Outside the Psalter*, in P.W. FLINT, P.D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition & Reception* (VTSup 99), Brill, Leiden 2005, pp. 288-309.

<sup>10</sup> Cfr. HOUTMAN, *Exodus. Vol. 2*, cit., p. 245; B.D. RUSSELL, *The Song of the Sea. The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1-21* (SBL 101), Peter Lang, New York 2007, pp. 47-52; H. UTZSCHNEIDER, W. OSWALD, *Exodus 1-15* (IECOT), Kohlhammer, Stuttgart 2015, p. 334. Sul rapporto tra il Canto del mare e le narrazioni in prosa che lo circondano v. WATTS, *Inset*, cit., pp. 41-62.

<sup>11</sup> V.J. MILGROM, *Numbers* (The JPS Torah Commentary), The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003, p. 185; cfr. B.A. LEVINE, *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4A) Doubleday, New York 2000, pp. 137-141; D.A.N. NGUYEN, *Numeri. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 4), San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, pp. 226-227.

<sup>12</sup> V.S. BEYERLE, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), De Gruyter, Berlin 1997, pp. 285-294; cfr. D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21:10-34:12* (WBC 6B), Thomas Nelson, Nashville (TN) 2002, p. 836.

da (*wəzōt habbārākāh*, «Questa è la benedizione», Dt 33,1) che insieme con altre quattro precedenti sparse per il *Deuteronomio* (1,1; 4,44; 6,1; 28,69) stabilisce la forma e la suddivisione formale definitiva del testo.<sup>13</sup> Tutti questi tre brani hanno dunque trovato posto nella stratificazione redazionale del testo biblico nel corso

<sup>13</sup> V.D.T. OLSON, *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading* (OBT), Fortress Press, Minneapolis 1994, pp. 14-17. Cfr. E.J. WOODS, *Deuteronomy* (TOTC 5), IVP, Downers Grove (IL) 2011, pp. 38-40; 319.

<sup>14</sup> Cfr. WATTS, *Inset*, cit., pp. 11-14.

<sup>15</sup> Tutti i tre testi appartengono ad un *corpus* individuato da un ampio settore di accademia, soprattutto statunitense (p.e. W.F. Albright, F.M. Cross, D.N. Freedman, D.A. Robertson), sulla base di criteri linguistici e formali e denominato *Ancient Yahwistic Poetry* oppure *Early Hebrew Poetry*, *Early Israelite Poetry* (si tratta tuttavia di semplici variazioni, che non implicano di per sé differenti prese di posizione sulla definizione di tale *corpus* testuale); per un breve sguardo sulla bibliografia più rilevante v. LEWIS, *The Origin*, cit., p. 822 n. 68. Per una estesa trattazione della poesia israelitica arcaica nei suoi vari aspetti e problematiche, v. M.S. SMITH, *Poetic Heroes. The Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2014, pp. 211-266. Nel *corpus* sono inclusi, oltre appunto al Canto del mare (Es 15,1b-18), i quattro cosiddetti “oracoli” di Balaam (Nm 23,7b-10.18b-24; 24,3b-9.15b-19) e le Benedizioni di Mosè (Dt 33,2-29) anche le Benedizioni di Giacobbe (Gen 49,2-27); il Cantico di Mosè (Dt 32,1-43); il Cantico di Deborah (Gdc 5,2-31); il Cantico di Anna (1 Sam 2,1-10); il lamento di Davide su Saul e Gionata (2Sam 1,19-27); il Sal 29 e parte dei Salmi 68; 89; 93; spesso è inserito in questo novero anche il cantico in Ab 3, sebbene la sua arcaicità sia più problematica (v. D. MARKL, *Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht*, «Biblica» Vol. 85 No. 1 (2004), pp. 99-108; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 359-361). Non sono mancate opinioni discordanti e critiche nei confronti di questo particolare posizionamento, soprattutto in relazione alla possibilità di datazione dei testi biblici sulla base di elementi linguistici. Per una discussione su questo punto, con relativa bibliografia, v. S.W. FLYNN, *YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel* (VTSup 159), Brill, Leiden 2014, pp. 16-19; LEWIS, *The Origin*, cit., p. 715 n. 27. Flynn accetta la possibilità di datazione su

del tempo come inserzioni in posizioni per così dire “strategiche” della narrazione in prosa.<sup>14</sup>

Alla questione del posizionamento si aggiunge quella dell’antichità dei brani.<sup>15</sup> Es 15,1b-18 è considerato da molti interpreti uno tra i testi più antichi dell’intera Bibbia ebraica e viene fatto risalire fino all’epoca premonarchica.<sup>16</sup> Lo

evidenze linguistiche con alcune riserve: essa non è autosufficiente – ovvero: dev’essere sostanziata da argomenti collaterali – e non ha la priorità rispetto all’approccio storico-religioso. Le discipline archeologiche ed epigrafiche suggeriscono almeno il IX sec. a.e.v. – quando «extended literary writing in local Northwest Semitic Languages makes its first appearance in the epigraphic record of the southern levant» (M.J. STAHL, *God’s Best ‘Frenemy’: A New Perspective on YHWH and Baal in Ancient Israel and Judah*, «Semitica» 63 (2021), p. 51) – come *terminus a quo* garantito per la composizione dei più antichi testi biblici; per rassegne della letteratura sul tema v. Id., pp. 51-52 n. 12 e A.R. BURLINGAME, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Recent Developments and Future Directions*, «Bibliotheca Orientalis» Vol. 76 Fasc. 1-2 (Jan.-Apr. 2019), p. 59 n. 61. Tuttavia, questo quadro non esclude la possibilità di datazioni ancora più alte, soprattutto a fronte dell’evidenza contestuale della presenza di testi letterari nel Levante meridionale sin dall’inizio del I mill. a.e.v.; v. D.M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 155-185; M. RICHELLE, *Elusive Scrolls: Could Any Hebrew Literature Have Been Written Prior to the Eighth Century BCE?*, «Vetus Testamentum» Vol. 66 Fasc. 4 (Oct. 2016), pp. 1-39 il quale conclude il suo studio affermando che «from an epigraphical point of view, the existence of a Hebrew literature in Iron Age IIA is possible; from a historical point of view [...] is plausible. It is important to note that this does not prove that sources or redactions of the texts we know, i.e. the biblical books, were part of this literature. Clues for this should rather be sought [...] in linguistic dating of texts in Archaic Biblical Hebrew which may hint that they stem from the 2nd millennium and have been transmitted in writing» (pp. 38-39; corsivo originale).

<sup>16</sup> La sua datazione tuttavia – inscindibile dai molti spinosi problemi posti dallo studio delle forme ortografiche e linguistiche, degli stilemi poetici, della prosodia, della critica testuale e dei paralleli letterari – rimane molto controversa. Una annosa tradizione legata soprattutto all’accademia statunitense

stesso si può dire dei quattro oracoli di Balaam (Nm 23,7b-10.18b-24; 24,3b-9.15b-19);<sup>17</sup> in questo caso, inoltre, la parallela evidenza extra-biblica per il personaggio di Balaam proveniente dall'iscrizione di Deir 'Alla (KAI 312, secc. IX-VIII a.e.v.) rappresenta un buon supporto per una datazione alta del testo.<sup>18</sup> Dt 33,2-29 è invece un brano più composito: si presenta come un assemblaggio di benedizioni indirizzate alle singole tribù (vv. 6-25; cfr. Gen 49,2-27) provenienti da fonti originariamente autonome, ma

ha attribuito non di rado al brano una datazione molto alta (v. p.e. i molto citati F.M. CROSS, D.N. FREEDMAN, *The Song of Miriam*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 14 No. 4 (Oct. 1955), pp. 237-250; D.A. ROBERTSON, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL.DS 3), Society of Biblical Literature, Missoula (MT) 1972, p. 155; F.M. CROSS, D.N. FREEDMAN, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (BRS), Eerdmans/Dove Booksellers, Grand Rapids (MI)/Livonia (MI) 1997 (1a ed. 1975), pp. 31-45); non sono mancate però, soprattutto in ambiente europeo, ipotesi di datazione che spaziano dal periodo del regno unito fino all'epoca postesilica. Per varie rassegne della folta letteratura in merito, corredate da relativa bibliografia, v. W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), Doubleday, New York 1999, pp. 507-8; *Exodus 19-40*, cit., pp. 723-724; HOUTMAN, *Exodus. Vol. 2*, cit., pp. 241-243 e più recentemente UTZSCHNEIDER-OSWALD, *Exodus*, cit., pp. 328-330; LEWIS, *The Origin*, cit., p. 822 n. 69. Nella sua estesa monografia sul tema RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 19-44; 59-73 argomenta in modo convincente in favore sia dell'antichità del poema – datandolo intorno alla metà del XII sec. – sia della sua unità, in contrasto con una precedente ipotesi redazionale di T.B. DOZEMAN, *God at War. Power in the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996, pp. 156-157 il quale aveva invece individuato due successivi strati redazionali: un nucleo originario di epoca pre-esilica (Es 15,1b-12.18) ed un'inserzione deuteronomistica (D, vv. 13-17). Ancora di recente FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 16-17; 47-53 è tornato a sostenere una datazione molto alta del brano anche sulla base del ritratto della regalità divina che vi si scorge. Per un'altra prospettiva, più accomodante con riguardo alla storia della ricezione e della redazione del testo già in tempi antichi, v. D.E. FLEMING, *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2021, pp. 211-218, il quale con-

riunite sotto il nome di Yeshurun (cioè Israele) nella cornice (vv. 5.26);<sup>19</sup> secondo una diffusa ipotesi le due sezioni della cornice (rispettivamente vv. 2-5.26-29) costituivano in origine due stanze di un unico antico componimento poetico incentrato sullo splendore teofanico di YHWH proveniente dal sud ed il suo intervento in favore di Israele (cfr. Gdc 5,4-5; Ab 3,3-7).<sup>20</sup>

Se visualizzate congiuntamente, l'ubicazione strategica nel Pentateuco e l'antichità dei tre brani denunciano la crucialità di questi ultimi

clude che Es 15,1b-18 ha origine come un componimento indipendente risalente a prima dell'VIII sec., ma che «the similarities to later Jerusalem poetry point to transmission in the capital of Judah in the last phase of the kingdom [...] where it may indeed [...] have been regarded as the prototypical Psalm» (pp. 217-218).

<sup>17</sup> V. p.e. W.F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, «Journal of Biblical Literature» Vol. 63 No. 3 (Sep. 1944), pp. 207-233, che li colloca nei secc. XII-X; D.N. FREEDMAN, «Who is Like Thee Among the Gods?» *The Religion of Early Israel*, in P.D. MILLER, JR., P.D. HANSON, S.D. MCBRIDE (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Fortress Press, Philadelphia 1987, p. 315; cfr. LEWIS, *The Origin*, cit., p. 107; 731 n 35.

<sup>18</sup> FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 62-63. Sull'iscrizione v. LEVINE, *Numbers*, cit., pp. 241-263; B.A. LEVINE, *The Deir 'Alla Plaster Inscription (The Book of Balaam, Son of Beor)*, in W.H. HALLO, K. LAWSON YOUNGER, JR. (eds.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World. Vol. II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden 2003, pp. 140-145; F.M. FALES, G.F. GRASSI, *L'aramaico antico. Storia, grammatica, testi commentati*, Forum, Udine 2016, pp. 151-158 (con ampia bibliografia) e J.M. ROBKER, *Balaam in Text and Tradition* (FAT 131), Mohr Siebek, Tübingen 2019, pp. 271-305.

<sup>19</sup> V. BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 101-102; FLEMING, *Yahweh*, cit., pp. 115-116.

<sup>20</sup> V. I.L. SEELIGMAN, *A Psalm from Pre-Regal Times*, «Vetus Testamentum» Vol. 14 Fasc. 1 (Jan. 1964), pp. 75-92; D.L. CHRISTENSEN, *Two Stanzas of a Hymn in Deuteronomy 33*, «Biblica» Vol. 65 No. 3 (1984), pp. 382-389; *Deuteronomy*, cit., pp. 831-838; 856-861; cfr. BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 63-82. CROSS-FREEDMAN, *Studies*, cit., p. 65 stabiliscono al X sec. il *terminus ad quem* della composizione scritta del poema. Dalla prima stanza (Dt

non soltanto da un punto di vista retorico-letterario, ma anche sotto il profilo storico-religioso. A partire da questi presupposti, il presente lavoro affronterà una disamina in chiave storico-religiosa dei tre versetti summenzionati (Es 15,18; Num 23,21; Dt 33,5), integrando elementi di analisi filologico-testuale con il metodo storico-comparativo rivolto all'ambito vicinorientale (in specie ugaritico), nel tentativo non solo di riconfermare il ruolo dirimente di questa documentazione per la decifrazione dell'idea di regalità divina, ma anche di portare alla luce le stratificazioni e la considerevole complessità che già in epoca premonarchica si scorgono nei ritratti di YHWH nel suo ruolo di מלך. In particolare, l'ipotesi argomentativa proporrà sulla base dei dati raccolti l'esistenza, già in una fase premonarchica, di due tradizioni parallele soggiacenti alla concettualizzazione della regalità di YHWH, nonostante attingano entrambe ad un orizzonte di figurazione e rappresentazione del divino nel complesso omogeneo.

## 2. Regalità pre-gerosolimitana

Es 15,1b-18, Nm 23,18b-24 e Dt 33,2-29 esprimono dunque una concezione antica di regalità divina, formulata tramite un immaginario

33,1-5) vanno espunti i vv. 1 e 4 come interpolazioni posteriori. Del v. 1 si è detto poco sopra; per il v. 4 v. *infra*, n. 49. Con argomentazioni convincenti CROSS-FREEDMAN, *Studies*, cit., p. 75 n. 20 separano il v. 21b dal contesto della benedizione di Gad in cui attualmente si trova, e lo collegano al v. 5, inserendolo *in cauda* alla prima stanza della cornice. Complessivamente, dunque, il componimento assume questa forma: Dt 33,2-3.5.21b.26-29; cfr. J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 82-83; BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 230-232.

<sup>21</sup> V. JEREMIAS, *Das Königtum*, cit., pp. 82-106 che parla di «Frühzeit» e «Vorstufe»; JANOWSKI, *Das Königtum*, cit., pp. 418-24 («Vorgeschichte»); cfr. R.G. KRATZ, *Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» Vol. 100 No. 2 (Giu. 2003), pp. 147-162; METTINGER, *In cerca*, cit., pp. 142-146.

che attinge in ampia misura all'ambiente culturale siro-palestinese, ed è alla luce di questo sfondo che dev'essere compresa.<sup>21</sup> Il testimone più significativo di questo *milieu* per estensione ed in relazione alla tematica regale è il poema ugaritico noto come *Ciclo di Baal* (KTU 1.1-6, sec. XIV).<sup>22</sup> In questo poema sia il dio El che il dio Baal hanno prerogative regali. Come già sottolineava Werner H. Schmidt, è chiaro che in entrambi i casi si tratta di una regalità che si riferisce al pantheon, esercitata su altre divinità.<sup>23</sup> Tuttavia, la natura della regalità delle due divinità e le modalità del suo esercizio differiscono: El è il primo vertice e capo del pantheon, un dio anziano<sup>24</sup> assiso in trono che presiede il consiglio divino e distribuisce poteri agli altri dèi e – come nei casi di Yam ed Athtar (KTU 1.1 IV 13-20; 1.6 I 46) – può insignirli a sua volta di un titolo regale, oppure può ritirare da loro questa prerogativa – come con Athtar o Mot (KTU 1.2 III 17b-18; 1.6 VI 27b-29). Baal, divinità della tempesta e della fecondità agricola, è al contrario un «giovane guerriero che ottiene e difende i suoi poteri regali combattendo delle forze ostili». <sup>25</sup> Due brani biblici che menzionano la regalità di YHWH hanno attirato una particolare attenzione da parte degli studiosi a causa delle manifeste relazioni che presentano con il poema ugaritico: Es 15,1b-18 e Sal 29. Sotto il profilo

<sup>22</sup> Edizione del testo con traslitterazione, vocalizzazione, traduzione e ampio commento in M.S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2* (VTSup 55), Brill, Leiden 1994; M.S. SMITH, W.T. PITARD, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (VTSup 114), Brill, Leiden 2009. Un commento edito in Italia è quello a cura di G. GARBINI, *Il Poema di Baal di Ilumilku* (Studi Biblici 176), Paideia, Brescia 2014.

<sup>23</sup> V. W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), Alfred Töpelmann, Berlin 1966, pp. 66-68.

<sup>24</sup> V. recentemente LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 76-81.142-55. Per l'epiteto di El' b šnm "padre degli anni" v. A. RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (eng. tr. J.N. Ford) (HdO 93), Brill, Leiden 2008, pp. 18-21.

<sup>25</sup> METTINGER, *In cerca*, cit., p. 142. Questo as-

dello sviluppo narrativo Es 15,1b-18 presenta straordinarie analogie con il *Ciclo di Baal* (in specie la sezione inclusa in KTU 1.1-4), tessute intorno ai motivi condivisi di conflitto, regalità ed edificazione della dimora regale.<sup>26</sup> Alla stretta di Baal (KTU 1.3 III 14; VI 25; 1.4 VII 39),<sup>27</sup> YHWH è qui esplicitamente riconosciuto come un guerriero (Es 15,3.6) che sconfigge il suo nemico, l'Egitto – un nemico in questo caso non divino come era per Baal il rivale Yam (KTU 1.1-2), ma umano – ed installa se stesso ed il suo popolo nel *miqdāš* da lui stesso fondato (Es 15,17; cfr. KTU 1.3-4) sul monte della sua eredità (*bəhar*

*nahālātākā*, vv. 13-17),<sup>28</sup> dove viene acclamato e la sua regalità eterna viene proclamata (v. 18; cfr. KTU 1.2 IV 32). Similmente, nella teofania del Sal 29 YHWH viene descritto come un guerriero e ne vengono esaltate la potenza e le prodezze, questa volta con tratti più esplicitamente connessi con un ruolo atmosferico e con la tempesta (Sal 29,3-9),<sup>29</sup> per celebrare infine la sua regalità celeste: יהוה למבול ישב וישב יהוה מלך לעולם: «YHWH (ri)siede sull'oceano celeste, YHWH siede re per sempre» (v. 10; cfr. KTU 1.4 VII 42; KTU 1.101.1-3) a cui segue la benedizione nei confronti del popolo (v. 11).<sup>30</sup> Entrambi questi

sunto di base che prevede la compresenza di due differenti tipologie di regalità è accettato dalla maggior parte degli interpreti, anche se con sfumature differenti. L.K. HANDY, *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1994, pp. 111-113 riconduce le differenze tra le regalità di El e Baal al differente posizionamento di queste divinità nella gerarchia panteica. El si trova al vertice del pantheon e regna come *mlk* anche sul secondo livello del pantheon, che include i tre *mlkm* Baal, Yam e Mot. Nel suo fondamentale studio dedicato al Cielo di Baal, Mark S. Smith descrive i due modelli di regalità come complementari, ma operanti su diversi piani: «El remains the executive over the universe and Baal is the sustainer of the cosmos» (SMITH, *The Ugaritic*, cit., p. 96); similmente anche S.F. KATÓ, *El und/oder Baal? Eine religionsgeschichtliche Untersuchung der Stellungen Els und Baals im Baal-Zyklus*, «Ugarit Forschungen» 43 (2011), p. 264.

<sup>26</sup> Cfr. J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 97-101; RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 39-42.

<sup>27</sup> Sugli epiteti *ʾy qrdm* “il più potente dei guerrieri” e *ʾyn bʾl* “potente Baal”, che esprimono la possanza e il valore guerriero di Baal, v. N. WYATT, *The Titles of the Ugaritic Storm-God*, «Ugarit Forschungen» 24 (1992), pp. 404-405; M. DIJKSTRA, *Aliyan*, 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. 18-20; RAHMOUNI, *Divine Epithets*, cit., pp. 49-63; S.E. FASSBERG, *The Grammar of Baal's Epithets*, in S.C. RUSSELL - E.J. HAMORI (eds.), *Mighty Baal. Essays in Honor of Mark S. Smith* (HSS 66), Brill, Leiden 2020, pp. 95-97.

<sup>28</sup> Cfr. KTU 1.3 III 30, in cui Baal afferma che rivelerà il suo messaggio destinato ai messi *bqdš*.

*bgr.nhly* «sulla sacra montagna della mia eredità», cioè nella sua sede, il monte Zaphon; v. SMITH - PITTARD, *The Ugaritic*, cit., pp. 234-238; cfr. SCHMIDT, *Königtum*, cit., pp. 12-14; 68-70. Sul tema del re come “*temple-bilder*” nel Vicino Oriente Antico v. O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1997 (1a ed. 1972), pp. 269-280; BRETTLE, *God*, cit., pp. 116-118.

<sup>29</sup> Cfr. M. KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), University Press Fribourg / Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg/Göttingen 1999, pp. 84-99.

<sup>30</sup> La prossimità tra l'immaginario espresso in questo Salmo e quello del dio della tempesta in ambito siro-palestinese è tanto esplicito che già durante un intervento ad un congresso nel 1935 (successivamente pubblicato come H.L. GINSBERG, *A Phoenician Hymn in the Psalter*, in *Atti del XIX Congresso internazionale degli Orientalisti*, Tipografia del Senato, Roma 1938, pp. 472-476) Ginsberg sostenne l'ipotesi che si trattasse di un adattamento israelita di un inno a Baal composto originariamente in ambiente fenicio; da quel momento le trattazioni dedicate al Salmo ed i paralleli tracciati specialmente con la letteratura ugaritica (cfr. p.e. KTU 1.4 VII 14-52) si sono costantemente moltiplicati. Per una ricapitolazione delle ipotesi e della letteratura fino al 1990, v. J.H. WALTON, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (LBI), Zondervan, Grand Rapids (MI) 1990, pp. 165-166. Tra gli interventi più significativi posteriori a questa data v. p.e. M.L. BARRÉ, *A Phoenician Parallel to Psalm 29*, «Hebrew Annual Review» 13 (1991), pp. 25-32; D. PARDEE, *On Psalm 29: Structure and Meaning*, in P.W. FLINT, P.D. MILLER (eds.), *The Book*

testi presentano il medesimo retroterra storico-religioso: le descrizioni di YHWH mediano dalla figura di Baal l'immagine del dio della tempesta che tramite le sue qualità guerriere sconfigge i suoi nemici e conquista una posizione regale.<sup>31</sup>

A questo punto, prima di proseguire con l'esame di Es 15,18; Nm 23,21 e Dt 33,5 occorre fare due precisazioni. In primo luogo, il quadro fin qui tracciato smentirebbe le ipotesi sociomorfe che vorrebbero limitare l'idea di regalità divina di YHWH ad un riflesso o ad una proiezione celeste della regalità terrena in Israele e Giuda, e che ne abbassano dunque le origini dopo la nascita di uno stato territoriale.<sup>32</sup> È vero,

infatti, che «l'unico punto di riferimento databile con sicurezza per la discendenza storico-culturale dell'epiteto di Jahvé *mlk*» è costituito dalla visione isaiana di YHWH in trono nel Tempio (Is 6, sec. VIII);<sup>33</sup> tuttavia, il passo presuppone delle tradizioni antecedenti non solo nel culto gerosolimitano ma anche anteriori,<sup>34</sup> e l'antichità dei testi qui esaminati – nonostante datazioni precise siano fuori portata – è ulteriormente comprovata dalle cogenti affinità che presentano con l'orizzonte storico-religioso di ambito siropalestinese della seconda metà del II millennio. La seconda precisazione, correlata alla prima, riguarda innanzitutto un problema di metodo.

of *Psalms. Composition & Reception* (VTSup 99), Brill, Leiden 2005, pp. 153-182 e più recentemente A. LAATO, *The Origin of Israelite Zion Theology*, T&T Clark, London/New York 2018, pp. 139-150. In una recente monografia, N. AMZALLAG, *Psalm 29. A Canaanite Hymn to YHWH in the Psalter* (Ebib. NS 89), Peeters, Leuven 2021 ha esposto un'ipotesi eccentrica rispetto alla base del consenso, secondo la quale il Sal 29 rappresenta una teofania "vulcanica" di YHWH e ne esprime una dimensione "metalurgica"; Amzallag ha associato la composizione del salmo a un membro del clan dei Qeniti, esponenti di uno yahwismo non israelitico; cfr. J.E. DUNN, *A God of Volcanoes: Did Yahwism Take Root in Volcanic Ashes?*, «Journal for the Study of the Old Testament» Vol. 38 No. 4 (2014), pp. 387-424 per una recente rivisitazione della cosiddetta "Midianite Hypothesis" secondo cui il monte Sinai/Horeb era un vulcano; cfr. FLEMING, *Yahweh*, cit., pp. 8-17.

<sup>31</sup> Cfr. JEREMIAS, *Das Königtum*, cit., pp. 29-45; FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 56-58; 66-71. SCHMIDT, *Königtum*, cit., pp. 55-58 intravede nella menzione dei *bānē 'ēlīm* che rendono omaggio a YHWH (Sal 29,1-2) un riflesso dell'immagine di El in trono nell'assemblea divina dei *bn 'ilm*, argomentando dunque per il Salmo un mescolamento delle tradizioni di El e Baal nella figura di YHWH. Gli attributi di dio della tempesta e quelli di dio guerriero erano intimamente correlati nella mentalità di Ugarit, dell'Israele antico e di tutto il Vicino Oriente Antico; v. KLINGBEIL, *Yahweh*, cit., *passim*; A.R.W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East* (BJS 8), Eisenbrauns, Winona Lake (IN), *passim*; cfr. S.A. WIGGINS, *The Weather under Baal: Meteorology in KTU 1.1-1.6*, «Ugarit Forschungen» 32 (2000), pp. 577-598.

<sup>32</sup> Già A. ALT, *Gedanken über das Königtum*

*Jahwes*, in Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, Beck, München 1963 (1a ed. 1945), p. 348 affermava che l'idea di regalità divina non era un «konstitutives Element im ursprünglichen Bestand der israelitischen Religion», in direzione opposta rispetto alla teoria di un "Königsbund" sinaitico di M. BUBER, *Königtum Gottes*, Lambert Schneider, Heidelberg 1956 (1a ed. 1932), sp. pp. 93-111; cfr. H.J. KRAUS, *Teologia dei salmi* (Biblioteca teologica 22), Paideia, Brescia 1989 (1a ed. 1979, tr. it. A.S. Ballestrieri), p. 35. Per una ricapitolazione ed una discussione della letteratura fino al 1970 v. F. LANGLAMET, *Les récits de l'institution de la royauté (I Sam., VII-XII)*, «Revue Biblique» Vol. 77 No. 2 (Avr. 1970), pp. 178-186. Più recentemente tra i fautori dell'ipotesi di un'origine tarda della regalità divina in Israele v. LOHFINK, *Der Begriff*, cit., pp. 45-46 n. 20; O. CAMPONOV, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1984, pp. 84-85; BRETTNER, *God*, cit., pp. 13-16; cfr. W. DIETRICH, *Gott als König: Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» Vol. 77 No. 3 (1980), pp. 251-268. Per una discussione critica nei confronti di questo approccio v. METTINGER, *In cerca*, p. 141; cfr. FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 13-14 e n. 46.

<sup>33</sup> KRAUS, *Teologia*, cit., p. 35 (corsivo aggiunto); cfr. DIETRICH, *Gott*, cit., pp. 253-254.

<sup>34</sup> V. W.H. SCHMIDT, *Jerusalem El-Traditionen bei Jesaja: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich zum Vorstellungskreis des göttlichen Königtums*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» Vol. 16, No. 4 (1964), pp. 302-313; cfr. ZENGER, *Herrschaft*, cit., p. 177; KREUZER, *Die Verbindung*, cit., pp. 147-148.

In una recente monografia Shawn W. Flynn ha mostrato come la quasi totalità degli studi finora dedicati alla regalità di YHWH abbia analizzato questo tema secondo un paradigma di staticità e continuità piuttosto che di differenziazione e sviluppo. Concretamente, questo approccio ha significato da un lato una predilezione per l'immagine di regalità divina che si ricava dal Salterio – ed in particolare dai cosiddetti “Salmi di intronizzazione” o “Salmi di YHWH-*mālāk*” (Sal [24], [47], 93, 95-100) – e dall'altro l'implicita assunzione di questo costrutto accademico come idealtipo per esaminare anche occorrenze del concetto che precedono quel contesto.<sup>35</sup>

Le caratteristiche della regalità di YHWH proposte da questo modello possono essere sintetizzate come segue. Essa è legata agli *exploits* vittoriosi del dio nella battaglia cosmica disputata nel tempo primordiale (*Urzeit*, Sal 93,2-3; cfr.

74,12-14) contro forze antagoniste raffigurate tramite l'immagine del mare (*yām*), delle acque o delle creature mostruose che vi dimorano (“*combat motif*” o *Chaoskampf*; Sal 93,3-4; cfr. 24,2; 74,13-15; 89,10-11). Questa lotta costituisce il nesso tra il ruolo regale e l'attributo di creatore di YHWH. I riferimenti alla battaglia, infatti, sono spesso legati alle descrizioni della creazione da espressioni che asseriscono il possesso del creato da parte di YHWH (Sal 95,4-5; cfr. 24,1-2; 74,16; 89,12). Le parole di lode che provengono dalla comunità degli oranti celebrano il re divino YHWH non direttamente in conseguenza della vittoria sul nemico (cfr. Es 15,1b-18), ma poiché ha creato il mondo e dunque lo possiede. La sconfitta degli avversari cosmici inoltre ingenera autorità sulle potenze vinte, implicando il diritto a regnare;<sup>36</sup> in questo modo, l'attributo di creatore diviene la «prova primaria per di-

<sup>35</sup> V. FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 2-16. Egli rintraccia le origini storiche di questo approccio massimamente nell'onda lunga e pervasiva del retaggio dell'opera accademica dedicata al Salterio da Sigmund O.P. Mowinckel a partire dagli anni '20 del secolo scorso (*Psalmstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, SN-VAO, Kristiania 1922) e dalla *Kultgeschichtliche Schule*. Secondo l'ipotesi di Mowinckel, i “Salmi di intronizzazione” hanno il loro *Sitz im Leben* nel culto nel Tempio di Gerusalemme prima dell'esilio, in occasione di una festa di inizio anno (*Neujahrsfest*) durante la quale veniva celebrata anche, appunto, l'ascesa rituale al trono di YHWH. La letteratura sull'argomento è sterminata; per ottime panoramiche sul contenuto degli studi di Mowinckel, la loro ricezione e la loro influenza nel mondo accademico v. *ibid.*; P. WELTEN, *Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung: Bemerkungen zu unerledigten Fragen*, «Vetus Testamentum» Vol. 32 Fasc. 3 (Jul. 1982), pp. 297-310; A.G. PETERSEN, *The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?* (JSOT.S 259), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 15-31; J.J.M. ROBERTS, *Mowinckel's Enthronement Festival*, in P.W. FLINT - P.D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTSup 99), Brill, Leiden 2005, pp. 97-115; METTINGER, *In cerca*, cit., pp. 172-175; J.L. RUBENSTEIN, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJS 302), Scholars Press, Atlanta 2020 (1a ed. 1995), pp. 20-25.

<sup>36</sup> Studio fondamentale sul tema rimane DAY,

*God's Conflict*, cit. (v. sp. pp. 18-38 sul motivo nei *Salmi*). Si tratta di un mitologema comune a gran parte del Vicino Oriente Antico, attestato non solo nel *Ciclo di Baal* in ambito ugaritico e nell'*Enūma Elish* in Mesopotamia, ma anche in una grande varietà di fonti testuali ed iconografiche; per una recente presentazione e di questo materiale e dei testi biblici relativi al *Chaoskampf*, accompagnata da una discussione v. LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 430-461. Il rapporto tra *Chaoskampf* e creazione non è altrettanto chiaro ad Ugarit quanto nel Vicino Oriente mesopotamico, dato che ad Ugarit – nonostante la diffusa attribuzione ad El del ruolo di “creatore” e delle varie interpretazioni cosmogoniche del *Ciclo di Baal* (su cui v. SMITH, *The Ugaritic*, cit., pp. 75-87) – sembra mancare una vera e propria mitologia della creazione; così già M. POPE, *El in the Ugaritic Texts* (VTSup 2), Brill, Leiden 1955, p. 49; cfr. KRATZ, *Der Mythos*, cit., p. 151; FLYNN, *YHWH*, cit., p. 24 e n. 77. Alcune posizioni sono più reticenti nell'associare strettamente il *Chaoskampf* con la creazione; v. D. TSUMURA, *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2005, pp. 143-146; R.S. WATSON, *Chaos Uncreated. A Reassessment of the Theme of “Chaos” in the Hebrew Bible* (BZAW 341), De Gruyter, Berlin 2005, pp. 19-26. D.S. BALLENTINE, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, Oxford University Press, New York 2015, pp. 185-189 e A. TUGENDHAFT, *Baal and the Politics of Poetry*, Routledge, London/New York 2018, pp. 27-45 hanno criticato gli approcci

mostrare la regalità di YHWH ed il suo dominio assoluto». <sup>37</sup> Questo è riconfermato anche dall'espressione della superiorità di YHWH sui nemici cosmici: in alcuni casi infatti le acque ed il mare vengono financo spogliati del loro ruolo di avversari in una lotta per la supremazia, e vengono ritratti piuttosto come creature di YHWH a sua disposizione (Sal 95,3-5; cfr. 24,1-2; 74,12-17; 89,1-13). <sup>38</sup> Regalità sull'intera creazione significa regalità universale: YHWH è re eccelso nei cieli e su tutta la terra (Sal 47,8), sulle altre divinità e sulle altre nazioni. Le espressioni di incomparabilità (cfr. Es 15,11) tratteggiano uno scarto più profondo tra YHWH e le altre entità divine, definite *'ēlîlîm* ("nullità", "inutilità", "idoli"; Sal 96,4-5; 97,7). <sup>39</sup> Infine, questa regalità è rappresentata in modo complesso e composito; l'immagine del creatore universale è interlacciata con altre caratterizzazioni di YHWH: quella di guerriero (Sal 97,3-5; 98,1-2) e di giudice (Sal 94,2.20; 96,13; 97,6.11-12; 98,2.9; 99,4; cfr. Sal 7,7-10; 9,8-10; 75,8.11; 82,2-4); queste immagini metaforiche concorrono tutte all'espressione della sovranità assoluta di YHWH sul mondo e sulla storia. <sup>40</sup>

In aperto contrasto con questo paradigma "statico" della regalità di YHWH, Flynn sostiene

invece che «il quadro è più complesso di quanto precedentemente articolato, con una varietà di tradizioni che si aggiungono e influenzano lo sviluppo della regalità di YHWH *prima del culto gerosolimitano*». <sup>41</sup> Incentrare lo studio della regalità di YHWH assegnando priorità assoluta alla teologia del Tempio significa presupporre che quella non costituisse un *theologoumenon* significativo o addirittura non lo fosse affatto prima del consolidamento del culto yahwista a Gerusalemme, e questo assunto non rende giustizia al ritratto che se ne ricava in Es 15,1b-18, Nm 23,18b-24, Dt 33,2-29 e Sal 29. Flynn riunisce questi testi in un orizzonte omogeneo, un "corpus di testi della regalità antica": <sup>42</sup> le caratteristiche della regalità in questa fase si differenziano profondamente rispetto a quella posteriore abbozzata poc'anzi. In primo luogo, non si tratta di una regalità universale, ma limitata in senso territoriale, e questa limitazione riguarda Israele nello specifico. L'orizzonte geografico che trapela in Es 15,14-15 ha una portata limitata: le altre nazioni menzionate sono i piccoli potentati del Levante (Filistea, Edom, Moab), e comunque venga identificato il monte dell'eredità (*har nahālātākā*, Es 15,17) <sup>43</sup> la regalità di YHWH si espleta unicamente nel rapporto tra

che tendono ad interpretare in chiave integralmente mitico-cosmogonica il *Chaoskampf*, sottolineando i rapporti tra le narrative mitologiche e le strutture del potere umano e i loro risvolti politico-ideologici.

<sup>37</sup> FLYNN, *YHWH*, cit., p. 42; cfr. B.C. OLLENBURGER, *Zion. The City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOT.S 41), JSOT Press, Sheffield 1987, pp. 54-8; METTINGER, *In cerca*, cit., pp. 146-148; KRAUS, *Teologia*, cit., pp. 52-55; J.J.M. ROBERTS, *The Enthronement of Yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms*, «The Catholic Biblical Quarterly» Vol. 64 No. 4 (Oct. 2002), p. 680.

<sup>38</sup> Cfr. KRAUS, *Teologia*, cit., pp. 98-99; M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 167-172.

<sup>39</sup> Su questo termine v. i tre recenti studi di M.W. HAMILTON, *What are 'Elîlîm?*, «Journal of Hebrew Scriptures» Vol. 19 (2019), pp. 1-9; C.B. HAYS, *Enlil, Isaiah, and the Origins of the 'ēlîlîm: A Re-assessment*, «Zeitschrift für die alttestamentliche

Wissenschaft» Vol. 132 Fasc. 2 (2020), pp. 224-235; M.J. LYNCH, *First Isaiah and the Disappearance of the Gods* (CSHB 12), Eisenbrauns, University Park (PA) 2021, pp. 19-27. Si tratta probabilmente di un prestito linguistico dall'accadico (<Illil/Elil) che riflette la retorica dei sovrani neo-assiri, utilizzato anche nel Proto-Isaia in *contre-emploi* per indicare in senso dispregiativo gli dèi stranieri come "falsi dèi", saldando i due concetti in un unico termine.

<sup>40</sup> Sono quelle che W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis 1997, pp. 233-250 definisce "metaphors of governance"; cfr. MILLER, *The Sovereignty*, cit., pp. 406-442. FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 43-45 parla di un "depotenziamento" dell'immaginario del guerriero divino nei Salmi di introduzione; cfr. KLINGBEIL, *Yahweh*, cit., 34, il quale mostra un drastico calo nell'uso di immagini di YHWH in veste di guerriero nel quarto libro del Salterio (Sal 90-106) rispetto ai libri che lo precedono.

<sup>41</sup> FLYNN, *YHWH*, cit., p. 15 (corsivo aggiunto).

<sup>42</sup> Id., pp. 46-47.

<sup>43</sup> Per una presentazione delle molte e varie ipotesi ed una discussione, v. RUSSELL, *The Song*, cit.,

YHWH e il suo popolo in questo luogo. In Nm 23,21b l'acclamazione per il re divino YHWH risuona in Israele (*bô*); e in Dt 33,5 il complemento di specificazione/luogo *bîyšurân* («di/in Yeshurun») specifica che la pertinenza della regalità di YHWH è il suo popolo. Inoltre, essa è del tutto irrelata rispetto all'attributo di dio-creatore, di cui non si trova traccia in questi testi,<sup>44</sup> ed è invece radicata, come si accennava, nell'immaginario siro-palestinese del dio della tempesta nelle vesti di guerriero che conquista il suo *status* regale grazie alla vittoria contro gli avversari.

### 3. Cenni di differenziazione

Tuttavia, a fronte di una lettura ravvicinata di Es 15,1b-18, Nm 23,18b-24 e Dt 33,2-29 il quadro appena delineato risulta problematico in alcuni suoi aspetti. L'individuazione di un *corpus* testuale relativo ad una fase premonarchica e pre-gerosolimitana di regalità divina consente di superare efficacemente il paradigma "statico" che ha caratterizzato gli studi sul tema, ma d'altro canto suscita il duplice rischio di uniformare sotto un'etichetta di comodo la complessità della realtà storico-religiosa che traspare dai testi e di sottolineare i tratti di discontinuità tra la regalità gerusalemmitana ed i suoi antecedenti, perdendo di vista i punti di raccordo tra le due fasi. I risultati dello studio presentato nel paragrafo

YHWH è giunto dal Sinai,  
 è sorto per loro dal Seir;  
 si è levato nella luce dal monte Paran,  
 è arrivato tra miriadi di consacrati (קדשים);  
 dalla sua destra vola il fuoco per loro.  
 Certo, favorito tra i popoli,  
 tutti i suoi קדשים sono nelle tue mani  
 e siedono ai tuoi piedi,  
 ricevono la tua parola.

seguinte rendono conto da un lato della presenza di differenti tradizioni che informano il concetto di regalità di YHWH nella fase più antica del suo sviluppo storico, e dall'altro mettono in luce la persistenza di alcuni motivi anche nella teologia della regalità divina nel Tempio. L'analisi è suddivisa in tre sezioni: la prima riguarda la sfera dell'azione e dell'autorità di YHWH nei tre testi e la caratterizzazione della sua persona divina; la seconda si concentra sui contesti situazionali delle menzioni della regalità e sulle loro implicazioni; infine, le formule della regalità verranno affrontate sotto il profilo formale.

### 3.1 Caratterizzazione di YHWH

In primo luogo, è utile considerare la caratterizzazione della divinità: le considerazioni esposte all'inizio del precedente paragrafo lasciano pochi dubbi sul fatto che tanto Es 15 quanto il Sal 29 ritraggano YHWH come un dio della tempesta molto simile a Baal, sia per la sua sfera d'azione intesa in senso stretto (entrambi sono dèi combattenti, la loro voce potente tuona e fa tremare la terra) sia per il suo ruolo narrativo (perlomeno in Es 15,1b-18, in cui YHWH stabilisce la sua dimora dopo la vittoria sui nemici, come accadeva nel *Ciclo di Baal*). L'episodio teofanico in Dt 33,2-3 presenta invece YHWH con caratteristiche differenti rispetto a quelle tradizionalmente associate al dio della tempesta:<sup>45</sup>

[ויאמר] הנה מסיני בא 2aα  
 וזרח משעיר למו 2aβ  
 הופיע מהר פארן 2aγ  
 ואתה מרבבת קדש 2bα  
 מימינו אשדת למו: 2bβ  
 אף חבב עמים 3a  
 כל-קדשיו בידך 3bα  
 והם תכו לרגלך 3bβ  
 ישא מדברתיד: 3bγ

pp. 80-96; cfr. UTZSCHNEIDER - OSWALD, *Exodus*, cit., pp. 325-326.

<sup>44</sup> V. FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 54-56; pace D.J. MCCARTHY, "Creation" Motifs in Ancient Hebrew Poetry, «Catholic Biblical Quarterly» Vol. 29 No. 3

(Jul. 1967), 393-406 e RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 31-32; 51.

<sup>45</sup> Per la suddivisione del testo e la versificazione si è fatto riferimento a quelle proposte in CROSS-FREEDMAN, *Studies*, cit., p. 66.

Una delle dimensioni primarie ad emergere è quella solare,<sup>46</sup> come si deduce dal campo semantico delle voci verbali impiegate nella descrizione dell'avanzata di YHWH dal sud

<sup>46</sup> V. l'ampia trattazione sul tema in J.G. TAYLOR, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOT.S 111), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, pp. 233-244, anticipato nel riconoscimento di elementi solari nel brano da M.S. SMITH, "Seeing God" in *the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible*, «The Catholic Biblical Quarterly» Vol. 50 No. 2 (Apr. 1988), pp. 176-177; *The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh*, «Journal of Biblical Literature» Vol. 109 No. 1 (Spring 1990), p. 31; cfr. H. NIEHR, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch- kanaanäischer Religion* (BZAW 190), De Gruyter, Berlin 1990, p. 152. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge (MA)/London 1997 (1a ed. 1973), pp. 101; 156-158 legge invece il passo come rappresentazione di una «storm theophany» in stretta dipendenza dal modello siro-palestinese fornito da Baal; la presenza di tratti caratteristici del dio della tempesta nel brano è innegabile, soprattutto in Dt 33,26-29 (v. GREEN, *The Storm-God*, cit., pp. 266-269; cfr. Is 29,6). Tratti atmosferici e solari non sono reciprocamente esclusivi, nemmeno nella caratterizzazione di una stessa divinità: essi convivono nel culto gerosolimitano, in cui molti elementi di simbolismo solare sono penetrati tramite l'influenza assira nella prima metà del I mill., prima della reazione profetica e di quella giosianica prima e deuteronomistica poi (v. p.e. Dt 4,9; 2Re 23,11-12; Ger 8,2; Ez 8,16); cfr. P.E. DION, *YHWH as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» Vol. 103 Fasc. 1 (1991), pp. 63-65. Ciò è particolarmente evidente grazie ad alcuni elementi di cultura materiale, in primo luogo l'ampia diffusione nella Gerusalemme pre-esilica dei cosiddetti "sigilli *lmlk*" recanti raffigurazioni del disco solare con le terminazioni alari rivolte verso l'alto (secondo la foggia assira), che attesta non solo la tendenza all'astralizzazione del dio nazionale sul modello di Aššur, ma anche quella di associare la monarchia a qualità solari; v. R. ALBERTZ, R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2012, pp. 372-374. Tuttavia, elementi solari nella rappresentazione del divino erano

(evocato nella triade Sinai/Seir/Paran)<sup>47</sup> in Dt 33,2aβ: *zārah*, "è sorto, ha albeggiato" e 33,2aγ *hōfia*, "si è levato nella luce";<sup>48</sup> essa è però sfumata qui con un'altra caratterizzazione, quella

presenti anche in epoca precedente in ambito siro-palestinese, così come la loro ibridazione con qualità atmosferiche: v. M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Harper&Row, San Francisco 1990, pp. 115-124; O. KEEL, *Sturm-gott-Sonnengott-Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen*, «Bibel und Kirche» Vol. 49 No. 2 (1994), pp. 83-88; R. LIWAK, "Sonne der Gerechtigkeit, gehe auf zu unserer Zeit..." *Notizen zur solaren Motiwik im Verhältnis von Gott und König*, in Id., *Israel in der altorientalischen Welt. Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel* (BZAW 444), De Gruyter, Berlin 2013, pp. 185-195. La lettura in chiave solare di Dt 33,2-3 dunque non può che trovare conforto in questo quadro; cfr. TAYLOR, *Yahweh*, cit., pp. 237-238.

<sup>47</sup> Sul tema della "marcia da sud" di YHWH in Dt 33 ed i suoi possibili rapporti con le origini storico-geografiche del nome e del culto del dio v. il recente studio di FLEMING, *Yahweh*, cit., pp. 135-144; cfr. J.H. TIGAY, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), The Jewish Publication Society, Philadelphia 1996, pp. 319-320.

<sup>48</sup> Grammaticalmente si tratta di due forme di perf. III m.s., rispettivamente una forma *qal* da \*קָרַח ed una *hifil* da \*קָפַע. Mentre il significato della prima risulta assodato (cfr. tuttavia le osservazioni di S.A. WIGGINS, *Yahweh: God of the Sun?*, «Journal for the Study of the Old Testament» Vol. 71 (1996), pp. 99-100), la seconda presenta qualche difficoltà. Sullo sfondo si intravede certamente un'immagine di luce (cfr. Gb 3,4; 10,3,22; 37,15), ma in virtù del contesto immediato, ricco di verbi di moto (*bā*, *zārah*, *'āttāh*) sembra essere implicata anche l'idea di comparsa, avanzata o venuta; cfr. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. IV ה - ו*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, s.v.; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. II ו - ז*, Brill, Leiden 1995, s.v., che traduce "to rise, to shine forth" sottolineando il parallelo con *zārah* (cfr. Is 60,1, dove indica il sollevamento del *kāvôd* di YHWH su Gerusalemme) e TIGAY, *Deuteronomy*, cit., p. 320 che propone "beamed". Il medesimo verbo è impiegato altrove in occasione di richieste da parte di Israele di un intervento salvifico di YHWH tanto nelle difficoltà militari (Sal 80,2) quanto nei drammi sociali e giuridici (Sal 50,2; 94,1; cfr. A.P. ROSS, *A Commentary*

bellica, ancora una volta. Se infatti alla difficile *crux* תשא del v. 2b $\beta$  si legge *dāt* come una voce verbale (perf. *qal* III s.f. difettiva)<sup>49</sup> da un'iniziale \*יא, <sup>50</sup> *mîmînô 'ēš dāt* si dovrebbe rende-

re con “dalla sua destra vola (il) fuoco” (cfr. Es 15,7; Sal 29,7), fuoco che in questo contesto rappresenta con buona probabilità lo strumento di battaglia del dio.<sup>51</sup> Se poi si interpretano le *me-*

*on the Psalms: Volume 3 (90-150)*, Kregel, Grand Rapids (MI) 2016, pp. 91 n.3; 99). P.D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2006 (1a ed. 1973), pp. 76-78 ha notato l'utilizzo di verbi corradicali di *hōfîa'* (\*yp') in alcuni nomi teofori legati a Baal-Hadad nell'onomastica di Ugarit, in quella amorrea di Mari e in testi letterari ugaritici in contesti di tenzoni o scontri tra divinità. In particolare, egli menziona un brano del *Ciclo di Baal* che riporta la risposta della dea Anat ai messaggeri inviatile da Baal: *mn. 'ib.yp' [. ] lb'l* “quale nemico si erge contro Baal?” (KTU 1.3 III 37; cfr. anche la ripresa in 1.3 IV 5; cfr. GREEN, *The Storm-God*, cit., p. 268 n. 200). Nonostante le obiezioni mosse da TAYLOR, *Yahweh*, cit., p. 236 n. 3, sembra molto probabile sia che la radice sia legata etimologicamente all'ebraico *hōfîa'* (v. SMITH - PITARD, *The Ugaritic*, cit., pp. 243-244), sia che essa implichi qualche forma di movimento ascensionale, anche in senso figurativo, e a volte non privo di una connotazione di conflittualità o ostilità. Meno chiaro è invece se, come Miller vorrebbe, essa possa essere effettivamente associata ad un contesto bellico vero e proprio. Cfr. I.K.H. HALAYQA, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (AOAT 340), Ugarit-Verlag, Münster 2008, p. 364; G. DEL OLMO LETE, J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Third Revised Edition* (eng. tr. W.G.E. Watson) (HdO 112), Brill, Leiden 2015, p. 958.

<sup>49</sup> Abbandonando perciò il *qere*, che invece legge due sostantivi in costrutto genitivale: “il fuoco della legge” – cfr. Vul. *igneae lex*; Aq. πῦρ δόγμα; Sym. πυρινὸς νόμος; TgOnq אוריחא אשתא אוריחא. La LXX ha invece ἄγγελου; cfr. A. SCRIBA, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (FRLANT 167), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995, p. 30 e n. 84; E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible. Second Revised Edition*, Fortress Press/Van Gorcum, Minneapolis/Assen 2001 (1a ed. 1992), p. 253 – più coerente in un contesto deuteronomico o post-deuteronomico; si cfr. anche il riferimento alla *tōrāh* nel v. 4, interpolazione tarda; v. BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 16-17; 31-35; FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 58-60 e n. 73.

<sup>50</sup> Così R.C. STEINER, תד and ין. *Two Verbs Mas-*

*querading as Nouns in Moses' Blessing (Deuteronomy 33:2, 28)*, «Journal of Biblical Literature (Critical Notes)» Vol. 115 No. 4 (Winter 1996), pp. 693-698, seguito da T.J. LEWIS, *Divine Fire in Deuteronomy 33:2*, «Journal of Biblical Literature» Vol. 132 No. 4 (Winter 2013), pp. 791-803 e FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 58-9 e n. 73; cfr. anche R.C. STEINER, S.Z. LEIMAN, *The Lost Meaning of Deuteronomy 33:2 as Preserved in the Palestinian Targum to the Decalogue*, in N.S. FOX, D.A. GLATT-GILAD, M.J. WILLIAMS (eds.), *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2009, pp. 157-166. L'espressione, notoriamente molto difficile, ha generato un annoso dibattito; per una panoramica v. recentemente G.J. WEARNE, *Reading Habakkuk 3:4 and Deuteronomy 33:2 in Light of One Another*, «TC: A Journal of Biblical Textual Criticism» 19 (2014), pp. 8-9. Tra le molte e varie proposte, particolarmente interessante per la presente trattazione è quella di G.A. RENDSBURG, *Hebrew 'šdt and Ugaritic išdym*, «Journal of Northwest Semitic Languages» 8 (1980), pp. 81-84, che vede un parallelo tra questo termine e l'ugaritico *išdym* in KTU 1.45.9, un breve testo di argomento mitologico – purtroppo molto frammentario – che coinvolge la dea solare Shapshu (*špš*) e presenta un immaginario molto simile a Dt 33,2-3; Rendsburg si astiene però dall'attribuire un significato univoco ai termini, a causa del contesto vago e frammentario di KTU 1.45; è bene dire che varie altre ipotesi interpretative, indipendenti da Dt 33,2-3, sono state sollevate; v. D.M. CLEMENTS, *KTU 1.45 and 1.6 I 8-18, 1.161, 1.101*, «Ugarit Forschungen» 33 (2001), pp. 100-103. Ugualmente intrigante, seppure più fantasiosa, sembra anche la proposta di C.J. BALL, *The Blessing of Moses (Deut xxxiii)*, «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology» 18 (1896), pp. 118-120, il quale invece spiega il termine tramite la rad. siriana \*'šd, “versare, scorrere”, usata spesso in correlazione ad immagini di luce (cfr. Ab 3,4). Come una delle interpretazioni percorribili egli propone l'idea di emanazioni radianti, forse anche disposte in circolo. In questi casi di nuovo ci si troverebbe di fronte, dunque, ad una forte connotazione in senso solare del passo; cfr. JEREMIAS, *Das Königtum*, cit., p. 83 n. 7.

<sup>51</sup> Come sottolinea LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 346-347, «divine fire plays a key role in mythological battles in ancient Near Eastern and classical tra-

*ribbôt qodeš* (v. 2ba) come le “miriadi di consacrati” delle schiere o delle armate celesti,<sup>52</sup> allora questo immaginario diventa ancora più esplicito. Occorre notare, a questo punto, che la combinazione di titolo regale e caratteristiche guerriere non deve automaticamente far pensare a Baal: anche El in ambiente ugaritico è considerato re sugli dèi, e possedeva anch’egli, in una fase

più antica di quella riflessa nel *Ciclo di Baal*, le caratteristiche del guerriero.<sup>53</sup> Anche El, come YHWH, sorge/splende (*zrh*) nel cielo nel testo della cosiddetta “teofania di Kuntillet ‘Ağrud” (KA 4.2).<sup>54</sup> Inoltre, il fuoco compare come una caratteristica prossima ad El anche nei testi ugaritici, ad esempio nel discorso autocelebrativo della dea Anat, che sembra rappresentare Fu-

ditions. [...] Storm theophanies and combat myths blurred lines of distinction in their use of fiery images to depict the divine»; cfr. Sal 97,3; Am 7,9; FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 58-59. Sul ruolo del fuoco nella rappresentazione del divino nella Bibbia ebraica più in generale v. J.-G. HEINTZ, *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque* (OBO 271), Academic Press / Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg / Göttingen 2015, pp. 141-153; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 344-358.

<sup>52</sup> Così CROSS, *Canaanite*, cit., p. 101; cfr. BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 77-80; LEWIS, *The Origin*, cit., p. 783 n. 214; *contra* TIGAY, *Deuteronomy*, cit., p. 320 che con il supporto della LXX (σὺν μυριάσιν Καδης) legge il toponimo Ribboth Kodesh (cfr. BEYERLE, *Der Mosesegen*, cit., pp. 15-16; CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, cit., p. 836). La designazione di *qēdôšim* è una variante meno diffusa rispetto ad altre per designare le entità divine come collettività, ma si trova comunque attestata altrove in tutto il Vicino Oriente Antico; v. S.B. PARKER, *Saints*, 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. 718-720. Tuttavia, esso sembra un termine neutro per designare la categoria divina, e non possiede una esplicita connotazione guerriera; tutt’al più l’espressione affine *bn qdš* attestata nei testi di Ugarit potrebbe essere legata alla dea *qdš* (ovvero Athirat, parda di El), o allo stesso El, definito nell’ugaritica *Epopoea di Kirta* «il benevolo e *qdš*» (*šph ltpn wqdš*, KTU 1.16 I 21-22); v. F. VAN KOPPEN, K. VAN DER TOORN, *Holy One*, 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, p. 415; cfr. M.S. SMITH, *The Ugaritic*, cit., pp. 294-295; *The Origins*, cit., pp. 93-94; MILLER, *The Divine*, cit., pp. 16-17. Cfr. J.C. DE MOOR, *The Holy Ones*, in G. EIDEVALL-B. SCHEUER (eds.), *Enigmas and Images. Studies in Honor of Tryggve N.D. Mettinger* (CBOT 58), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2011, pp. 207-208, secondo il quale in Israele i *qēdôšim* erano originariamente divinità minori con funzioni consultive gradualmente passate in secondo piano.

<sup>53</sup> V. P.D. MILLER, *El the Warrior*, in Id., *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOT.S 267), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000 (1a ed. 1967), pp. 24-44; *The Divine*, cit., pp. 48-58; A.G. VAUGHN, il *ğzr* - *An Explicit Epithet of El as Hero/Warrior*, «Ugarit Forschungen» 25 (1993), pp. 423-430; GREEN, *The Storm-God*, pp. 246-257, il quale conclude che «the profile of Yahweh/El in the fourteenth/thirteenth centuries B.C.E. from both non-Hebrew and Hebrew sources is of a pastoralist Warrior-god» (p. 256); FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 25-27; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 111-113, che riconduce le caratteristiche guerriere di El alla sua funzione di protettore benevolo. Cfr. tuttavia le cautele di SMITH- PITARD, *The Ugaritic*, cit., pp. 688-689.

<sup>54</sup> Iscrizione parietale su intonaco, fine IX-VIII sec. a.e.v. (fr. 4.2 secondo la numerazione di S. AHITUV, E. ESHEL, Z. MESHEL, *The Inscriptions*, in Z. MESHEL (ed.), *Kuntillet Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2012, pp. 110-114). Per una storia delle prime pubblicazioni dell’iscrizione v. Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Continuum, London 2001, p. 372 nn. 42-43. Nel testo ritornano peraltro anche i motivi del fuoco (*b[š]*, l.2), quello della benedizione (*lbrk*, l. 5; cfr. Sal 68,20), lo sfondo bellico (*mlh[mh]*, ll. 5-6) e il titolo divino di *q[š!]*dš** (l.4, per questa forma con *šin* epentetica v. LEWIS, *The Origin*, cit., p. 869 n. 37; T.J. LEWIS, *A Holy Warrior at Kuntillet ‘Ajrud? Kuntillet ‘Ajrud Plaster Inscription 4.2*, in C. ROLLSTON - S. GARFEIN - N.H. WALLS (eds.), *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter Jr.* (ANEM 27), SBL Press, Atlanta 2022, pp. 374-375); tuttavia, i termini non sono del tutto chiari a causa di varie difficoltà di lettura, e le divergenze interpretative abbondano; cfr. anche B.A. MASTIN, *The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet ‘Ajrud*, «Vetus Testamentum» Vol. 59 Fasc. 1 (Jan. 2009), p. 110; N. NA’AMAN, *The Inscriptions of Kuntillet ‘Ajrud Through the Lens of Historical Research*, «Ugarit Forschungen» 43 (2011), pp. 309-310; J. SMOAK, W.M. SCHNIEDEWIND, *Religion at*

co e Fiamma come ipostasi del dio: *mḥšt.klbt.il m išt // klbt.il.ḡbb* «ho colpito la cagna di El, [il] Fuoco // ho distrutto la figlia di El, [la] Fiamma» (KTU 1.3 III 45-46).<sup>55</sup> Una terza importante dimensione è quella della giustizia, completamente assente da Es 15; Dt 33,21b<sup>56</sup> recita:

וַיִּתֵּן רֹאשִׁי עַם צְדָקָתָהּ יְהוָה עֲשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו

Venne alla testa del popolo, eseguì la giustizia di YHWH e i suoi decreti riguardo ad esso.

La menzione della “giustizia” (*ṣidqat*) di YHWH è significativa in questo frangente, considerata l’esistenza della divinità *Ṣedeq* in ambito siro-palestinese e la sua vicinanza alla divinità solare.<sup>57</sup> In aggiunta, questa connotazione ri-

*Kunttillet ‘Ajrud*, «Religions» 10 (2019), p. 7. Per le congetture e la numerazione delle linee si è fatto qui riferimento al testo come riportato in LEWIS, *A Holy*, cit., p. 404. Questi definisce l’episodio descritto come una «militaristic wilderness theophany» (*id.*, p. 368) e lo associa ai brani biblici che descrivono la marcia di YHWH dal sud (Gdc 5,4; Sal 68,8-9) ed alle teofanie meteoriche del dio della tempesta (Sal 97,5; Mich 1,4; Ab 3,6); cfr. FLEMING, *Yahweh*, cit., pp. 151-153. In ogni caso, la prossimità dei motivi presenti nell’iscrizione e in Dt 33,2-3.5 è un ulteriore elemento che depone a favore dell’origine antica di quest’ultimo; cfr. LEWIS, *Divine*, cit., p. 791. Rimangono dubbie anche le letture di *’l* (ll. 2.6) e *b’l* (l. 5); se si presta fede alla ricostruzione di AHTUV - ESHEL - MESHEL, *The Inscriptions*, cit., pp. 114; 132-133 del nome ...y]hw[h... alla l. 2 (seguita anche da LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 585-587), essi possono essere letti come due epiteti di YHWH. Tuttavia, non solo questi due segni *hw* provengono da un secondo piccolo frammento separato, ed il loro contesto perciò è gravemente compromesso, ma ci sono inoltre buone ragioni per supporre che *’l* e *b’l* rappresentino i teonimi El e Baal: non hanno articolo prefisso, gli stessi nomi sono ampiamente attestati in iscrizioni coeve di ambiente siro-palestinese (v. B.B. SCHMIDT, *The Materiality of Power. Explorations in the Social History of Early Israelite Magic* (FAT 105), Mohr Siebek, Tübingen 2016, pp. 91-92) e l’epiteto *qdš* può senz’altro riferirsi, oltre che a YHWH, anche ad El (cfr. *supra*, n. 52).

<sup>55</sup> V. P.D. MILLER, *Fire in the Mythology of Canaan and Israel*, in *Id.*, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOT.S 267), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000 (1a ed. 1965),

suona con la descrizione del comportamento di YHWH tracciata da Balaam in Nm 23,21a:

לֹא־הָבִיט אֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עָמַל בְּיִשְׂרָאֵל

Non ha scorto iniquità in Giacobbe, non ha visto torto in Israele.

Lo scopo immediato dell’emistichio è quello di giustificare il rifiuto di Balaam di maledire Israele, come gli era stato richiesto da Balak (Nm 23,7-8),<sup>58</sup> ma la coppia *’āmāl* - *’āven* si comprende tramite un parallelo con Ab 1,3, dove tramite la stessa terminologia YHWH viene presentato come un dio onniveggente in grado di riconoscere il male quando viene operato.<sup>59</sup> Vari salmi utilizzano questi termini in contesti in cui

p. 20; SMITH - PITARD, *The Ugaritic*, cit., pp. 261-265.

<sup>56</sup> Integrale al nucleo originario del componimento ed incastonato tra le due menzioni del re/dio di Yeshurun (rispettivamente vv. 5.26) secondo CROSS-FREEDMAN, *Studies*, cit., p. 75 n. 20; cfr. *supra*, n. 20.

<sup>57</sup> Il dio *Ṣedeq* (“Rettiludine”) è identificato con il babilonese Kittu, che costituiva parte dell’*entourage* del dio solare <sup>d</sup>UTU (Shamash), in coppia con Mesharu (“Equità”; cfr. KTU 1.123.14, che menziona la coppia *ṣdq mšr*), probabilmente come ipostasi del dio-sole nel suo attributo di supervisore della giustizia. Non sono rare le attestazioni del nome divino o del nome comune corrispondente (*ṣedeq*, “giustizia”) nell’onomastica biblica, e spesso il termine si trova associato a YHWH come sua caratteristica (Is 11,4; 45,19; Sal 9,9; 45,7-8; 58,2; 85,11-14; 89,15; 97,7; 98,9). Alcuni passi mostrano che l’originario rapporto tra giustizia e solarità, per quanto offuscato, non si era del tutto perso (MI 3,19-20; Mi 7,9; Is 45,8.19; Os 10,12). Cfr. NIEHR, *Der höchste*, cit., pp. 149-150; 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; TAYLOR, *Yahweh*, cit., pp. 211-216.

<sup>58</sup> Cfr. A. TOSATO, *The Literary Structure of the First Two Poems of Balaam* (Num. xxiii 7-10, 18-24), «Vetus Testamentum» Vol. 29 Fasc. 1 (Jan. 1979), p. 105; LEVINE, *Numbers*, cit., pp. 182-183; NGUYEN, *Numeri*, cit., pp. 243-244.

<sup>59</sup> V. LEVINE, *Numbers*, cit., p. 184; cfr. MILGROM,

YHWH è rappresentato come giudice retto e protettore indefesso di chi fa affidamento su di lui ed in particolare di categorie più esposte ai rischi di ingiustizie sociali, come poveri, vedove, orfani ed oppressi (p.e. Sal 9,8-13; 40,18; 72,2; 82,3; 86,1-2; 103,6; 140,13; cfr. Sal 94,6-7).<sup>60</sup> Particolarmente indicativo in questo frangente è il Sal 10: non solo la stessa coppia di termini ‘*āmāl* – ‘*āwen* (v. 7) è usata per caratterizzare il comportamento del malvagio a discapito del povero, che incontrerà il giudizio e l’ira di YHWH, ma inoltre il dio viene presentato sia come amministratore di giustizia (v. 18) che come re (v. 16).<sup>61</sup>

Canterò a YHWH: ha gloriosamente trionfato;  
cavallo e cavaliere ha gettato in mare!  
Mia forza e mio canto è YH[WH],  
egli è stato per me come salvezza!  
È il mio dio e lo voglio lodare,  
lo אלהים di mio padre e lo voglio esaltare!

אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָאָה נָאָה 1bα  
סוס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַּיָּם: 1bβ  
עָזִי וְזִמְרַתִּי יָהּ 2aα  
יְהִי־לִי לִישׁוּעָה 2aβ  
זֶה אֱלֹהֵי וְאֶנְהוּ 2bα  
אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמְמֶנְהוּ: 2bβ

*Numbers*, cit., pp. 199; 320 n. 60. Che il contesto implichi in qualche maniera un’immagine giuridica di YHWH è evidente se si confronta Gb 11,10-11, che lega esplicitamente l’attività di giudice della divinità con il riconoscimento (espresso sempre tramite il mezzo visivo) di ‘*āwen*: «Se egli passa, imprigiona e chiama in giudizio, chi può ostacolarlo? Egli conosce gli uomini vani; vede l’iniquità [וַיִּרְאֶ־אֱוֶן], e non comprende?»; cfr. S. MAZZONI, *Giobbe. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 19), San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, p. 103.

<sup>60</sup> V. T.C. FENSHAM, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, «Journal of Near Eastern Studies» Vol. 21 No. 2 (Apr. 1962), pp. 129-139; OLLENBURGER, *Zion*, cit., pp. 66-72; KRAUS, *Teologia*, cit., pp. 244-250.

<sup>61</sup> Sul Sal 10 v. A.P. ROSS, *A Commentary on the Psalms: Volume 1 (1-41)*, Kregel, Grand Rapids (MI) 2011, pp. 315-333. Cfr. il ritratto di Baal in KTU 1.3 V 32-33: *mlkn. ’al’yn.b’l tptn /’in.d’lnh*. «Nostro re [è] il possente Baal, il nostro regnante, // e non v’è alcuno al di sopra di lui» (cfr. anche KTU 1.4 IV 43-44); cfr. SCHMIDT, *Königtum*, cit., pp. 13; 36-40 e KRAUS, *Teologia*, cit., p. 40; notare il parallelismo con i pron. suff. di I pl. tra *mlk* e *tpt* (corr. ebr. \*טפט); v. SMITH - PITARD, *The Ugaritic*, cit., p.

### 3.2 Contesti delle designazioni regali

Il secondo punto riguarda il contesto più lato dell’esplicitazione della regalità divina: l’immaginario bellico, con le dovute differenze, pervade tutti i tre testi; tuttavia, la contestualizzazione dell’azione militare non è la stessa. Es 15 presenta la celebrazione di una vittoria già avvenuta; i vv. 1b-2 nell’incipit del componimento testimoniano il suo intento dossologico,<sup>62</sup> con una terminologia che insiste sulle gesta straordinarie e le prodezze di YHWH.<sup>63</sup>

333. Sulla traduzione di *tpt* cfr. lo studio sulla rad. \**špt* di K.W. WHITELAM, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOT.S 12), JSOT Press, Sheffield 1971, pp. 51-59, che commenta (p. 57): «As with the biblical material the stem *tpt* exhibits a wide range of meaning. It is clear that it bears the dual sense “to judge” and “to rule”, which can only be determined by the particular context»; cfr. DEL OLMO LETE-SANMARTÍN, *A Dictionary*, cit., pp. 912-913. In tutto il Vicino Oriente Antico le sfere di potere monarchico e giustizia sono intimamente correlate, tanto sul piano umano quanto su quello divino; v. di nuovo WHITELAM, *The Just King*, cit., pp. 17-37 e più recentemente LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 513-521; sulla concezione di YHWH come giudice “assoluto” v. *id.*, pp. 528-530.

<sup>62</sup> Il genere letterario del componimento è discusso; le due designazioni più comuni sono quella di “inno” o di “canto di vittoria”; per una esaustiva discussione in merito v. RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 21-22; 156-157 nn. 14-17. Quale che sia l’interpretazione a livello critico-formale, l’intenzione laudativa è evidente dalle stesse dichiarazioni programmatiche espresse nel testo, come si vedrà a breve.

<sup>63</sup> Per la suddivisione del testo e la versificazione si è fatto riferimento a PROPP, *Exodus 1-18*, 463; UTZSCHNEIDER - OSWALD, *Exodus*, cit., pp. 316-317.

La radice \*גאה – *gā'ōh gā'āh* «ha gloriosamente trionfato» (v. 1bα; cfr. Dt 33,26.29) – indica esaltazione con connotazioni sia di elevazione che di orgoglio;<sup>64</sup> *'anwēhû* («lo voglio lodare», v. 2) è forma difficile, ma probabilmente da collegare alla rad. \*גוה, che implica idee di altezza ed elevazione; *'ārōmāmenhû* («lo voglio esaltare» v. 2bβ, <\*רום) ha con tutta probabilità connotazioni simili, anche considerato il parallelismo dei *cola*.<sup>65</sup> In piena corrispondenza con il retroterra mitologico siro-palestinese, YHWH viene acclamato qui come re ed esaltato *in conseguenza* della sua vittoria, sebbene dalla comunità di Israele e non da altri esseri divini. Al contrario, Dt 33 e Nm 23 condividono un contesto di benedizione, pronunciata non solo da Mosè o Balaam, ma *in primis* da YHWH in favore di Israele (Dt 33,3; Nm 23,20). Che non si tratti di un avvenuto trionfo militare è ulteriormente chiarito da Nm 23,21b:

הַנְּהַלְּאֵהוּ עִמּוֹ וְתִרְעַת מְלֶכְךָ בּוֹ

YHWH suo אלהים è con esso, e il grido del re è in esso

Il grido o l'acclamazione potrebbe essere quello di Israele per il re divino, se si legge il costruito genitivale *tārû'at melek* come genitivo oggettivo,<sup>66</sup> oppure quello di YHWH in favore ('*im*) del suo popolo, se si legge un genitivo soggettivo,<sup>67</sup> ma in ogni caso non si tratta di un grido di celebrazione: il termine *tārû'āh* connota la chiamata alla battaglia accompagnata con il suono delle trombe e dello *shofar* (cfr. Nm 10,5-6; Gs 6,5; 2Cr 13,12).<sup>68</sup> La formula che attribuisce la regalità in questo caso non costituisce una proclamazione performativa, come invece fanno le espressioni YHWH *yimlōk* (Es 15,18) o quella iniziale dei "Salmi di intronizzazione" (YHWH *mālāk*: Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1);<sup>69</sup> il fulcro non risiede nel fatto che YHWH è (o è divenuto) re, né nell'atto dell'intronizzazione, ma piuttosto

<sup>64</sup> V. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. II* ב - ג, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s.v.; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol I* א - ט, Brill, Leiden 1994, s.v.; PROPP, *Exodus 1-18*, cit., pp. 509-510; HOUTMAN, *Exodus. Vol. 2*, cit., p. 277.

<sup>65</sup> V. PROPP, *Exodus 1-18*, cit., pp. 514-515. Per la resa alternativa di *'anwēhû* "gli costruirò un'abitazione/tempio" cfr. N.M. SARNA, *Exodus* (The JPS Torah Commentary), The Jewish Publication Society, Philadelphia 1991, p. 77.

<sup>66</sup> Così p.e. MILGROM, *Numbers*, cit., p. 200; NGUYEN, *Numeri*, cit., p. 243. In ogni caso, *melek* è qui sicuramente riferito a YHWH; v. FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 62-64.

<sup>67</sup> LEVINE, *Numbers*, cit., p. 184. La LXX non aiuta, poiché rende diversamente: τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ, «il re della gloria (è) con lui». Sfortunatamente, di Nm 23,21-22 4Q27 (4QNum<sup>b</sup>) conserva solamente ...]האָר א[...

<sup>68</sup> Contra E. LIPÍŃSKI, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (*Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Lettere, Jaargang 27, 1965, Nr. 55*), Paleis der Academien, Brussel 1965, p. 352, secondo il quale il termine *tārû'āh* identificava «une

acclamation, dont le sens devait être proche de celle qui marquait l'avenement au trône des rois israelites: Yehi hammelek, "Vive le roi!". V. LEVINE, *Numbers*, cit., p. 184; MILGROM, *Numbers*, cit., p. 200; NGUYEN, *Numeri*, cit., p. 137.

<sup>69</sup> Cfr. METTINGER, *In cerca*, cit., p. 174. Secondo U. CASSUTO, *Il cap. 33 del Deuteronomio e la Festa del Capo d'anno nell'antico Israele*, «La Rassegna Mensile di Israele» Vol. 82, No. 2-3, Umberto Cassuto: Scritti scelti: Tomo II (Mag.-Dic. 2016; 1a ed. 1928), pp. 431-454, il poema di Dt 33 doveva servire come canovaccio per celebrare l'intronizzazione di YHWH – notare la sua traduzione del v. 5: «ed egli è fatto re in J'sūrūn» (p. 436; corsivo aggiunto) – in un'antica cerimonia del capo d'anno (la sua teoria di sovrappone parzialmente a quella della *Neujahrsfest* di Mowinkel). Se si prestasse fede a questa ricostruzione, ciò fornirebbe un contesto molto più circostanziato in cui il riuso di una tradizione più antica avrebbe potuto avere luogo. Nella tradizione ebraica posteriore Es 15,18; Nm 23,21 e Dt 33,5 sono inclusi, insieme con altri vv., nella preghiera delle *Malchuyot* che celebra la regalità di YHWH nella festa di *Rosh Hashanah*; v. T.N.D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18), CWK Gleerup, Lund 1982, p. 68 n. 11; CAMPONOVO, *Königtum*, cit., p. 85.

sto che il suo “essere re” operi in favore Israele,<sup>70</sup> in particolare nei contesti di adunanza collettiva e *prima* di una battaglia: l’attributo regale di YHWH dunque in questo caso è qualcosa di progresso, un assunto esplicitato non per proclamare la regalità divina di per sé, ma il fatto che essa operi a vantaggio di Israele. In Dt 33,5 questo aspetto è sottolineato esplicitamente dalla specificazione del titolo di re di/in Yeshurun (cfr. Dt 33,26): l’utilizzo di questo appellativo più desueto per indicare Israele è significativo, perché fa trasparire in filigrana il motivo dell’elezione, dato il suo significato di “preferito”, “prediletto” nella Bibbia ebraica.<sup>71</sup> In ogni caso, la regalità di YHWH appare sì come un suo attributo, ma non più dipendente dalla vittoria militare sul nemico umano o sulle forze del caos, o almeno questo aspetto non si trova in primo piano; piuttosto, essa è legata alla condotta di Israele ed alla capacità di YHWH di valutarla in quanto giudice su di esso, come si vede in Nm 23,21a (cfr. Nm 23,10b, dove gli Israeliti sono “giusti”, *yāšārîm*)<sup>72</sup> e Dt 33,21b. La questione del popolo e del suo rapporto con YHWH fornisce l’occasione per sottolineare un’ulteriore discrepanza tra la tradizione che emerge in Es 15 e quella in Dt 33/Nm 23: nel primo brano YHWH appare come un combattente che agisce sì in favore e per conto del suo popolo (vv. 13.17), ma annientando i nemici individualmente, manipolando le

acque del mare come strumenti di battaglia.<sup>73</sup> Al contrario, la chiamata alla guerra presuppone un coinvolgimento del popolo stesso nell’attività bellica, e la speranza di vittoria di quest’ultimo è supportata dalla “buona causa” della sua rettitudine.<sup>74</sup>

### 3.3 Forme delle designazioni regali

La diversità di significato tra le formule di regalità trova sostegno se si considerano sotto il profilo grammaticale e si confrontano ancora una volta con i testi di Ugarit. In Es 15,18 si trova una forma III m.s. imperf. *yimlōk*: se si interpreta questa forma come iussivo allora può trattarsi effettivamente di una proclamazione; se invece si legge come un futuro reale, si può intendere che YHWH non sia ancora divenuto re perché né lui né il popolo si trovano ancora sul “monte dell’eredità”. A favore della prima ipotesi, vari commentatori hanno ricordato la stretta somiglianza di Es 15,18 con la proclamazione della regalità di Baal dopo la sconfitta del suo rivale Yam nel *Ciclo di Baal* (*ym.lmt.b’lm.yml[k]*, «Yam è davvero morto! Baal regna!»; KTU 1.2 IV 32), tanto nell’uso dell’imperfetto quanto nella precedenza del soggetto rispetto al verbo.<sup>75</sup> In ogni caso, questa forma designa un attributo di YHWH che diverrà permanente, ma che non esi-

<sup>70</sup> Cfr. JEREMIAS, *Das Königtum*, cit., p. 85.

<sup>71</sup> Per questa interpretazione di Yeshurun v. G. TOLONI, *Y’shurûn e Yādîd: le eccezioni alla traduzione di ’Āhab con ΑΒΑΙΑΩ nel Pentateuco dei LXX*, «Aevum» 68 Fasc. 1 (Gen.-Apr. 1994), pp. 9-26, il quale in relazione alla sua presenza in Dt 33,5.26 afferma (p. 22) che si tratta di un «epiteto onorifico [...] carico di un tono affettuoso poiché esprime la sollecitudine con cui YHWH interviene in favore del suo popolo»; cfr. G. TOLONI, *Il significato di Y’shurûn nei profeti e negli agiografi. TM e versioni greche*, «Bibbia e Oriente» 184 (1995), pp. 67-93.

<sup>72</sup> Cfr. LEVINE, *Numbers*, cit., pp. 177-178, che nota come «The hero who is called *yāšār* is the one who merits victory, whose cause is just [...] The God of Israel grants victory and power only to those who merit it in his sight, for he is a righteous judge»; cfr. NGUYEN, *Numeri*, cit., pp. 243-244.

<sup>73</sup> Cfr. DAY, *God’s Conflict*, cit., p. 98; METTINGER, *In cerca*, cit., p. 157; UTZSCHNEIDER - OSWALD,

*Exodus*, cit., p. 327.

<sup>74</sup> Cfr. NGUYEN, *Numeri*, cit., pp. 249-250; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 461-462.

<sup>75</sup> In favore di uno iussivo si sono pronunciati p.e. E. LIPÍŃSKI, *Yāhweh Mālāk*, «Biblica» Vol. 44 No. 4 (1963), pp. 425-426; CROSS, *Canaanite*, cit., p. 131; SMITH, *The Ugaritic*, cit., p. 358; cfr. RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 16-17. Un altro parallelo spesso menzionato è quello con la proclamazione di regalità del dio Marduk prima della battaglia contro Tīāmat nell’*Enūma Elish*: <sup>d</sup>AMAR.UTU-*ma* LUGAL (*Marduk-ma šarru*; IV 28), «Marduk è il re!» in cui ritornano la sintassi inversa e la particella enclitica presenti anche in KTU 1.2 IV 32. Un parallelo epigrafico promettente potrebbe essere la voce verbale *ymlk* (l. 4) su una breve iscrizione ritrovata in una grotta nei pressi di Ein Gedi e datata paleograficamente al 700 a.e.v. ca. Sfortunatamente, però, la linea di testo è molto danneggiata, e senza un preciso contesto la forma verbale è ugualmente interpretabile come

steva in precedenza.<sup>76</sup> Al contrario, in Nm 23,21b e Dt 33,5 sono utilizzate delle forme nominali,<sup>77</sup> mentre l'azione verbale è concentrata piuttosto sul singolare rapporto tra YHWH e Israele: egli «è sorto per loro» (*lāmô*, Dt 33,2aβ),<sup>78</sup> «è venuto con i capi del popolo» (*wayyētē' rā'sē'ām*), «ha amministrato» la sua «giustizia» e «i suoi giudizi» (*šidqat YHWH 'āsāh ūmišpāṭāw*, v. 21b), viene «per soccorrere» (*bə'ezrekā*, v. 26); «adempirà» (*ya'āseh*) quanto «ha detto» (*dibber*, Nm 23,19), «ha benedetto» Israele (*bērēk*, Nm 23,20), ed è «con esso» (*immô*, Nm 23,21b).<sup>79</sup> A proposito di questo scarto tra forme verbali e nominali si può notare come nei testi ugaritici il titolo regale si trovi come apposizione (*mlk*) solamente in riferimento ad El,<sup>80</sup> mentre in relazione a Baal sono utilizzate voci verbali (KTU 1.2 IV 32; 1.4 VII 49b-50) oppure il predicato *mlkn* «nostro

re», che gli viene attribuito solamente<sup>81</sup> in due occasioni (KTU 1.3 V 32-33 e 1.4 IV 43-44), e solamente da parte di altre divinità.<sup>82</sup> Mentre ad Ugarit questo diverso uso poteva essere ricondotto in definitiva alle due diverse tipologie di regalità divina, cioè quella di El assiso in trono nell'assemblea divina e quella del guerriero Baal che lotta per affermarsi e conquistare il suo *status*,<sup>83</sup> in un'ottica yahwistica esse divengono diverse istanze della regalità di YHWH: egli «rappresenta, nella figura di una singola divinità, la combinazione dell'immagine del dio El e dell'immagine del dio Baal. [...] Il Dio guerriero e il Dio che regna assiso sul trono sono lo stesso Dio». <sup>84</sup> Il ritratto della regalità di YHWH in Es 15 (così come in Sal 29) ricalca quello della regalità di Baal, come già si è mostrato; la pericope di Balaam, invece, nel presentare le affiliazioni

iussivo o futuro reale; v. ZEVIT, *The Religions*, cit., pp. 351-359. PROPP, *Exodus 1-18*, cit., p. 545 depone per una lettura di *yimlōk* in Es 15,18 come futuro reale, ma nota tuttavia come l'ordine sintattico inverso, con il soggetto anteposto, sia quello tipico delle proclamazioni regali dei Salmi (YHWH *mālāk*) ed implichi enfasi sul primo elemento (YHWH), ovvero l'esclusione di ogni altro rivale dalla prerogativa regale: è YHWH, e nessun altro, a regnare. Nella prospettiva narrativa dell'*Esodo* il pretendente alla regalità rivale di YHWH è il re d'Egitto (v. RUSSELL, *The Song*, cit., pp. 51-52), ma se il passo viene inserito nel suo contesto storico-religioso, è chiaro che il riferimento sia ad altre entità divine: la domanda retorica di Es 15,11 enfatizza l'incomparabilità di YHWH rispetto agli altri dèi; cfr. C. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (POS 5), Brill, Leiden 1966, pp. 16-23.

<sup>76</sup> *Contra* D.N. FREEDMAN, *Moses and Miriam: The Song of the Sea (Exodus 15:1-18, 21)*, in P.H. WILLIAMS, JR., T. HIEBERT (eds.), *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at His Retirement* (SPHS 23), Scholars Press, Atlanta 1999, pp. 82-83, il quale invece attribuisce a questa voce un «*omni-temporal character*» e traduce liberamente «he has reigned, continues to reign, and will reign from the most ancient times on into the endless future»; la sua rimane una voce isolata.

<sup>77</sup> Cfr. BUBER, *Königtum*, cit., p. xxi.

<sup>78</sup> Sulla difficile forma arcaica *imlō* con suff. pron. III pl. m. («a loro», Dt 33,2) v. WEARNE, *Reading*, cit. p. 9. La LXX (ἡμῶν) e Tg. Onq. (רַבִּי) concordano

nel leggere una I pl., forse attratti da quella presente nell'interpolazione al v. 4, mentre il termine non si è conservato in 4Q45 (4QpaleoDeut<sup>r</sup>). BHS congettura *imlō*. In ogni caso, viene sottolineata la finalità dell'azione di YHWH a beneficio di Israele.

<sup>79</sup> Cfr. LEVINE, *Numbers*, cit., p. 184, che legge nella preposizione «*im* in questo v. le idee di presenza e vicinanza di YHWH al suo popolo.

<sup>80</sup> El è accompagnato dall'epiteto *mlk* in tredici occasioni: in sei *mlk* è accostato direttamente al teonimo come apposizione (KTU 1.3 V 35-36; 1.4 I 4-5; IV 38.47; [117.3]); in sette *mlk* si trova in parallelismo con il nome del dio (KTU [1.1 III 23]; 1.2 III 5; 1.3 V 8; 1.4 IV 24; 1.5 VI 2; 1.6 I 36; 1.17 VI 49). KTU 1.14 I 41 menziona inoltre la sua regalità (*mlk*). I casi tra parentesi quadre si riferiscono a forme ricostruite.

<sup>81</sup> Tuttavia, viene menzionata in alcune occasioni anche la «regalità» (*mlk*) di Baal: KTU [1.1 IV 24]; 1.2 IV 10; 1.6 V 5; VI 35; 1.10 III 13.

<sup>82</sup> Si tratta nel primo caso delle parole della dea Anat e nel secondo della dea Athirat, pronunciate durante colloqui con El: *mlkn 'lyn b'l tptn // w 'n d'lnh* («Nostro re [è] il possente Baal, il nostro regnante, // e non v'è alcuno al di sopra di lui»); cfr. SCHMIDT, *Königtum*, cit., pp. 22 n. 1; 29-30; METTINGER, *In cerca*, cit., p. 142.

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, n. 25.

<sup>84</sup> METTINGER, *In cerca*, cit., p. 207 (corsivo originale); cfr. OLLENBURGER, *Zion*, cit., p. 56; KREUZER, *Die Verbindung*, cit., p. 148. Tuttavia, la differenziazione in due distinte tradizioni o aspetti della regalità non è esclusivamente riconducibile al diverso

religiose del veggente tradisce una prossimità alle tradizioni di El: non solo nell'immagine teriomorfica del toro (Nm 23,22; cfr. 24,8) comunemente associata al dio,<sup>85</sup> ma anche nelle stesse designazioni divine, tra cui figurano i teonimi/epiteti El, Elyon e Shaddai, soprattutto nella titolatura di Balaam nel terzo e quarto oracolo (rispettivamente Nm 24,4.16).<sup>86</sup>

#### 4. Osservazioni conclusive

L'indagine sulla regalità divina di YHWH proposta nel presente lavoro ha trovato le sue basi in due considerazioni fondamentali: la prima relativa alla scarsità numerica delle menzioni di tale concezione nel Pentateuco a fronte dell'importanza che ricopre nella tradizione religiosa dell'Israele antico; la seconda relativa all'antichità degli unici tre passi (Es 15,18; Nm 23,21; Dt 33,5) in cui essa viene esplicitata. La lettura dei tre brani in chiave storico-religiosa, con il

supporto dell'analisi filologico-testuale e della comparazione con altre realtà storico-culturali del Vicino Oriente Antico – Ugarit *in primis* – ha raccolto elementi sufficienti per delineare una differenziazione di due distinte tradizioni nella concettualizzazione e rappresentazione della regalità divina di YHWH prima della sua formulazione nel contesto del culto gerosolimitano. I punti salienti in cui tale lettura è stata articolata sono tre: a. la definizione delle caratteristiche della divinità YHWH, della sua sfera di azione e di pertinenza; b. i differenti contesti in cui compaiono le formule che attribuiscono regalità a YHWH; c. il profilo grammaticale di queste formule, che ha riconfermato su un piano testuale-linguistico i risultati ottenuti nei primi due punti a livello storico-religioso. Le somme dell'analisi possono essere visualizzate schematicamente come segue; la sezione relativa al Sal 29 è stata aggiunta per fornire un ulteriore termine di paragone in un orizzonte cronologico omogeneo a quello degli altri tre testi:

uso del titolo di *mlk* – per indicare la regalità conquistata tramite la vittoria in battaglia – da un lato e quello di YHWH *šēbā'ōt* – per designare il dio assiso in trono – dall'altro, come invece vorrebbe Mettinger (METTINGER, *In cerca*, cit., pp. 140; 207-208), dal momento che si nota uno scarto anche nell'uso delle forme nominali e verbali della medesima rad. \*מָלַךְ.

<sup>85</sup> Il v. è difficile, e le «corni del bue» (*tô'āfōt rə'ēm*) possono essere attribuite tanto ad Israele quanto a YHWH/El; per una posizione che favorisce quest'ultima ipotesi, v. SMITH, *The Ugaritic*, cit., p. 128; FLYNN, *YHWH*, cit., pp. 65-66; cfr. LEVINE, *Numbers*, cit., p.185; *contra* MILGROM, *Numbers*, cit., p. 200; cfr. NGUYEN, *Numeri*, cit., p. 244. Sul teriomorfismo bovino di El nelle fonti testuali ed archeologiche v. J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT.S 265), Sheffield Aca-

demic Press, London 2002 (1a ed. 2000), pp. 34-41 e più recentemente LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 76-78; 196-208.

<sup>86</sup> V. LEVINE, *Numbers*, cit., pp. 217-224 (sp. pp. 218-220); ROBKER, *Balaam*, cit., pp. 347-357; cfr. FLYNN, *YHWH*, cit., p. 62 n. 85; LEWIS, *The Origin*, cit., pp. 88-90. L'iscrizione di Deir 'Alla (KAI 312, VIII sec. a.e.v.) – su cui v. *supra*, n. 18 – menziona proprio il nome di El come il responsabile o il “mandante” della visione di Balaam (Combinazione I, 2) ed un concilio o un'assemblea divina (*mw'd*) di *šdyn* (Combinazione I, 6). Questo *hapax*, probabilmente da vocalizzare come *šaddāyîn*, “dèi-Shaddai” (v. LEVINE, *The Deir 'Alla*, cit., p. 142 n. 8), è certamente legato all'epiteto divino Shaddai nei testi biblici; v. FALES-GRASSI, *L'aramaico*, cit., p. 155 e n. 225.

Tradizioni parallele della regalità divina nel Pentateuco?

	Es 15,18	Sal 29	Nm 23,21 Dt 33,5
Caratterizzazione della divinità	Guerriero divino (Dio della tempesta)	Guerriero divino (Dio della tempesta)	Dimensione solare Dimensione giuridica
Contesti situazionali delle designazioni regali	Celebrazione dossologica < Vittoria militare  YHWH combattente individuale	Celebrazione dossologica - Esaltazione delle capacità guerriere > Benedizione (v. 11)  YHWH combattente individuale	Benedizione > Chiamata alla guerra  Coinvolgimento del popolo nell'azione di guerra
Forme delle designazioni regali	Forma verbale – יְמִלֶּךָ (iussivo?)	Forma verbale + forma nominale – וַיִּשָּׂב יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם (v. 10)	Forme nominali – מֶלֶךְ
Tradizione	~ Baal	~ Baal	~ El

Questi risultati evidenziano una grande complessità nella concettualizzazione della regalità di YHWH già nella sua fase di sviluppo pregerosolimitana, tanto da essere espressa in due tradizioni differenti, nonostante appaiano entrambe profondamente radicate nel retroterra storico-religioso siro-palestinese a cavallo tra II e I millennio a.e.v. La prima di queste tradizioni (Es 15; cfr. Sal 29) rappresenta YHWH come guerriero divino e dio della tempesta che conquista la regalità in virtù delle sue imprese belliche nel contesto di una celebrazione dossologica di queste imprese. La seconda (Nm 23; Dt 33) invece presenta YHWH con caratteristiche più sfumate; è ancora visibile una caratterizzazione del dio nei suoi attributi guerrieri, ma ne emergono anche aspetti solari e funzioni giuridiche.

Inoltre, si è visto come le menzioni della regalità hanno una forma e delle implicazioni differenti: l'acclamazione-proclamazione dopo la battaglia in Es 15,18 è molto prossima (persino sul piano grammaticale) al modello di Baal creato re dagli altri dèi dopo la vittoria su Yam (KTU 1.2 IV 32). Al contrario, la menzione del *melek* in Nm 23,21 e Dt 33,5 non ha un ruolo performativo, ma è invece inscritta in un contesto di significazione relativo al rapporto tra YHWH ed il suo popolo Israele, verosimilmente

in un contesto di adunata militare: la regalità di YHWH è qui indissolubilmente correlata alla sua benedizione e alla sua capacità di “vedere” – cioè giudicare – la condotta di Israele e di sostenere fattivamente non solo le operazioni militari ma anche la giusta causa della battaglia imminente.

Infine, si è notato come molte componenti della prima tradizione (Es 15; cfr. Sal 29) – il carattere guerriero, il controllo della tempesta, la conquista del trono, la costruzione della dimora regale – presentano affinità con il ritratto siro-palestinese della regalità di Baal; al contrario l'utilizzo del fuoco, il teriomorfismo bovino e l'assenza di un conflitto per la conquista della regalità potrebbero avvicinare Nm 23 e Dt 33 alle tradizioni di El. Altri elementi portati alla luce dall'indagine possono essere letti in un'ottica di continuità con la teologia di YHWH-re del Tempio: l'astralizzazione del culto e l'accostamento dell'istituzione monarchica ad aspetti solari, certo prodotto dell'influenza assira, potrebbero tuttavia trovare un significativo precedente nel ritratto del re divino di Israele che “sorge” per il suo popolo (Dt 33,2); l'immagine di YHWH come re e giudice giusto che pervade il Salterio risuona con la stretta correlazione tra regalità e dimensione giuridica che emerge già in Nm 23 e Dt 33.

In conclusione, il recupero di questa complessità e di queste sfumature mostra come la concezione di regalità divina costituisca, sin dalle sue prime attestazioni nella documentazione testuale, per quanto sporadiche, una attiva ed

efficace “metafora radice” che raduna, filtra e organizza molte e differenti sfaccettature della concettualizzazione del divino, confermando la sua centralità nel pensiero simbolico di Israele in una fase antica della sua storia.

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

#### SUMMARY

This work offers an examination of the only three passages in the whole Pentateuch (Ex 15:18; Num 23:21; Deut 33:5) which explicitly mention YHWH's kingship, with the aid of historical-religious as well as textual-philological analyses and the historical-comparative method. Three points have been explored: a. the characterization of the deity YHWH in the three passages; b. the situational contexts where the kingship formulas make their appearance; c. the grammatical structure of such formulas. The results of the study show the pivotal role of this documentation for the decipherment of the idea of divine kingship and the great complexity that already in pre-monarchic Israel can be spotted in YHWH's role as מלך. In particular, it is argued that already in pre-monarchic times two parallel traditions underlying the conceptualization of the kingship of YHWH existed and were operative.

**KEYWORDS:** Kingship; YHWH; Pentateuch.