

## IL CARME DEL RE-MESSIA: TU SEI MIO FIGLIO

Il trono eterno promesso a David è caduto nel nulla tremila anni fa, ma è vero che durante tremila anni, fatto senza confronti nella storia, non è venuta mai del tutto meno la speranza di un messia davidico destinato a regnare per sempre. Israele è stato tante e tante volte calpestato, ma nessun popolo ha avuto la sua lunga e vivissima vita. Gesù è morto sulla croce come tante migliaia di schiavi, ma da venti secoli il mondo non ha potuto cancellarne del tutto l'immagine.

(Quinzio S., *Dalla gola del leone*, Milano 1980, pp. 11-12).

- <sup>1</sup> Perché le *nazioni* congiurano  
e i *popoli* tramano cose vane?
- <sup>2</sup> Perché si organizzano i *re della terra*  
e i *principi* si riuniscono in segreto  
contro **Jahweh** e contro il **suo Consacrato**?
- <sup>3</sup> «Spezziamo i loro legami,  
gettiamo via il loro giogo!»
- <sup>4</sup> **Colui che è assiso** nei cieli ne ride,  
**Jahweh** si fa beffe di loro.
- <sup>5</sup> Allora parla ad essi nella sua *ira*,  
li sgomenta nel suo *furore*:
- <sup>6</sup> «Io però ho insediato il **mio re**<sup>1</sup>  
sul Sion, il mio santo monte».
- <sup>7</sup> Proclamerò il *decreto* di Jahweh  
che a mio riguardo disse: **Tu sei mio figlio,**  
**oggi ti ho generato.**

<sup>8</sup> Chiedi a me e ti darò in eredità le nazioni  
e in dominio le estremità della terra.

<sup>9</sup> Li spezzerai con scettro di ferro,  
li frantumerai come ceramica di vasaio!

<sup>10</sup> E dunque, o re, *riflettete con impegno,*  
*lasciatevi correggere,* o potenti della terra,

<sup>11</sup> *servite Jahweh con timore,*  
*baciategli i piedi con tremore,*<sup>2</sup>

<sup>12</sup> perché non s'adiri e non smarriate la via!  
La sua *ira*, infatti, s'infiamma rapidamente.  
Beato chi in lui si rifugia!

<sup>1</sup> Per alcuni esegeti il v. 6 è da interpretare come una dichiarazione del re stesso: «Io sono stato insediato come suo re». Vedi l'esegesi.

<sup>2</sup> Per questa e per altre rese di un testo oscuro vedi la lettura esegetica.

## Testo e contesto

### Un salmo classico, ma di difficile lettura

Ecco una delle pagine più celebri del salterio: col Sal 110 essa costituisce il testo salmico classico della preghiera messianica cristiana e come tale è entrata nella liturgia e nella tradizione ecclesiale. Per Cipriano, Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Teodoro il Sal 2 era il canto del natale di Cristo; per Giustino, Lattanzio e Ilario era la celebrazione dell'epifania battesimale di Cristo al Giordano; per Massimo di Torino e per una linea costante delle liturgie cristiane, soprattutto per l'ortodossa, era un inno pasquale (Bossuet); per la stessa musica sacra è stato un testo privilegiato (pensiamo ai *Quattro Salmi* di Benedetto Marcello o al *Salmo 2*, op. 78, a otto voci, di F. Mendelssohn Bartholdy, composto nel 1843-44). Eppure si tratta di una pagina estremamente difficile. Difficile a livello testuale, perché offre punti oscuri e variamente decifrati dagli esegeti. Difficile a livello storico perché le sue coordinate sono molto fluide. Difficile soprattutto a livello ermeneutico proprio per il moltiplicarsi delle riletture. Difficile persino a livello contenutistico, essendo molteplici le identificazioni del *Sitz-im-Leben* originario in cui il salmo è sbocciato. Non stupisce, perciò, il fatto che questo carme sia accompagnato da una bibliografia sterminata e subisca continuamente verifiche, analisi, approfondimenti: è un salmo difficile ma amato.<sup>1</sup>

Nel codice D, Atti 13,33 suona così: «Dio ha attuato la promessa per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel *salmo primo*: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato». Nel testo occidentale degli Atti il nostro salmo costituiva perciò l'apertura del salterio e la cosa sembra confermata dal trattato talmudico *Berakhot* (9b e 10a) che lo cita come un frammento dell'unico Sal 1-2. Infatti, più che pensare a un'assenza dal salterio del Sal 1 attuale, dobbiamo supporre che i

<sup>1</sup> È impegnativo stendere un bilancio completo degli studi dedicati al salmo. Tutti i commenti generali al salterio riservano ampio spazio a questa composizione, a cui spesso allegano vari *excursus* (sul genere letterario, sull'ermeneutica cristiana, sui paralleli orientali ecc.). Per ora accontentiamoci di indicare alcuni studi generali, rimandando per i saggi su versetti o parti specifiche all'esegesi del testo. Così non indichiamo qui gli studi dedicati alla lettura messianica del salmo, che citeremo solo quando affronteremo la questione. Schultz A., *Bemerkungen zum 2. Psalm*, in «Theol. und Glaube» 23 (1931), 87-97; von Rad G., *Erwägungen zu den Königpsalmen*, in ZAW 58 (1940-41), 216-222; Rowley H.H., *The text and structure of Psalm 2*, in JTS 42 (1941), 143-154; Sonne I., *The Second Psalm*, in HUCA 19 (1945-46), 43-55; Press R., *Jahweh und sein Gesalbter*, in TZ 13 (1957), 321-334; Schilling O., «... wider Gott und seinen Gesalbten. Davidsohn — Gottessohn — Heilsbringer. Auslegung von Ps 2», in BiLeb 2 (1961), 261-277; Kunz L., *Zur Liedgestalt der ersten fünf Psalmen (Ps 1-5)*, in BZ 7 (1963), 261-270; Berg H.K., *Gotteskönig und die Herrschaft über die Welt. Ps 2 in Auslegung und Unterricht*, in EvErz 17 (1965), 386-393; Treves M., *Two acrostic psalms*, in VT 15 (1965), 81-95; Lindars B., *Psalm II, an acrostic poem?*, in VT 17 (1967), 60-67; Poulssen N., *König und Tempel im Glaubenszeugnis des A.T.*, Stuttgart 1967, pp. 64ss; Sauer G., *Die akrostichides Psalm II und CX*, in ZDMG 118 (1968), 259-264; Soggin J.A., *Zum zweiten Psalm, in Wort, Gebet, Glaube* («Fest. W. Eichrodt»), Zürich 1970, pp. 191-207; Brownlee W.H., *Psalm 1-2 as a coronation liturgy*, in Bib 52 (1971), 321-336; Thiel W., *Der Weltherrschaftsanspruch des jüdischen Königs nach Ps 2*, in «Theol. Versuche» 3 (1971), 53-63; Seybold K., *Das davidische Königtum im Zeugnis des Propheten*, Göttingen 1972, pp. 67-71; Eaton J.H., *Kingship and the Psalms*, London 1976; Kunz L., *Der 2. Psalm in neuer Sicht*, in BZ 20 (1976), 238-242; Auffret G., *The literary structure of Psalm 2*, in JSOT 3 (1977), 5-41; Becker J., *Die kollektive Deutung der Königpsalmen*, in ThPh 52 (1977), 561-578; Reali V., *Investitura regale: Sal 2*, in *Ultimi Storici, Salmi, Sapientziali (Introduzione alla Bibbia, vol. III, ed. Ballarini T.)*, Bologna 1978, pp. 302-308.

due testi del Sal 1 e del Sal 2 erano stati intessuti artificialmente in unità, così da fungere come prefazione o dittico-prologo dell'intera collezione dei salmi e in particolare ai primi due libri (Sal 1-41 e 42-72). Non per nulla si registrerebbe un'inclusione tra il Sal 2 e il 72 che hanno come tema comune la questione davidica. Non per nulla il dittico Sal 1-2, appaiando torah e «messia», cioè sapienza e storia, traccerebbe il profilo ideale del salterio nelle sue nervature tematiche fondamentali. Non per nulla è significativa l'inclusione, forse redazionale, tra 1,1 e 2,12: «Beato l'uomo che non segue...» e «Beato chi in lui si rifugia». Non per nulla il redattore aveva intuito il parallelo giusto-empi del Sal 1 e il corrispettivo re-ribelli del Sal 2. Nasceva, così, sia pure artificialmente, un preambolo all'intero salterio che rendeva ancor più prezioso e famoso il Sal 2 già letto come carne messianico.<sup>2</sup>

### Il Sal 2 nella storia d'Israele

Prima di entrare nella complessità delle questioni letterarie, vorremmo tracciare una panoramica essenziale delle opinioni degli studiosi a proposito della collocazione del salmo nell'arco della storia d'Israele. È un sondaggio esemplare per comprendere le difficoltà di un'analisi critico-letteraria spesso affidata a dati sottilissimi e impalpabili.

Dahood nel suo commento (I, p. 7) scriveva: «Il sapore genuinamente arcaico del linguaggio suggerisce una data antichissima (probabilmente il X sec.)». A. Robert invece concludeva un suo studio<sup>3</sup> così: «Tutti i versetti del salmo, salvo 6 e 12, racchiudono termini caratteristici della lingua post-esilica». Attorno a questi due antipodi si è svolta l'interpretazione di molti altri esegeti.

Da Gunkel in avanti, l'epoca pre-esilica era considerata la culla ideale per la nascita del Sal 2 e questa attribuzione resta ancora la dominante, anche se le determinazioni troppo precise (Salomone, Joram, Manasse, VIII sec. a.C., X sec. ecc.) risultano sempre aleatorie. Ma non era mancato, nel secolo scorso, chi (Hitzig, Duhm, Cobb) aveva riportato il salmo alle soglie dell'era cristiana vedendovi un carne per l'elevazione al trono del re asmoneo Alessandro Janneo (103-76 a.C.), abbandonando così anche l'epoca propriamente biblica del post-esilio immediato (R. Press). Questa ipotesi ha avuto un rilancio abbastanza recente quando M. Treves<sup>4</sup> ha creduto di intravedere nelle lettere acrostiche del salmo questa specie di anagramma *l'nj ' w'jstw 'nw*, «A Janneo I e alla sua consorte cantate!». Dato che il tempio è già presente nel v. 6 (Sion), il Sal 2 non può essere davidico o salomonico — osserva Treves — mentre l'atteggiamento di sfida planetaria è inconcepibile coi minuscoli successori davidici e solo nell'epoca maccabaica si erano intrapresi tentativi di conversione forzata di non-ebrei. Il quadro del salmo corrisponderebbe, perciò, all'acrostico. Le obiezioni, avanzate soprattutto da Lindars e Sauer a queste sbrigative asserzioni, sono rilevanti e tecnicamente pertinenti.<sup>5</sup> L'acume di Treves ha più il sapore di una «ingegnosità

<sup>2</sup> Enciso J., *Los Salmos-Prólogos*, in «Estudios Eclesiásticos» 34, (1960), 621-631. L'«unità» dei Sal 1-2, conosciuta già da Giustino, Tertulliano e Cipriano, è stata riesaminata recentemente dall'a.c. di Brownlee che la considera come il rituale d'una cerimonia di incoronazione regale.

<sup>3</sup> Robert A., *Considerations sur le messianisme du Psaume II*, in RSR 39 (1951-52), p. 97.

<sup>4</sup> Treves M., a.c. L'idea era già stata avanzata da Pfeiffer R.R., *Introduction of the O.T.*, New York, 1948, p. 628. Per il valore del verbo *'nw*, «cantare», vedi Sal 147,7.

<sup>5</sup> Ecco le principali obiezioni. L'anagramma acrostico di tipo onomastico è assente nella Bibbia

moderna» (Lindars) che non quello di una ricerca rigorosamente filologica, ancorata a un effettivo rimando testuale. Il Sal 2, perciò, può essere considerato tranquillamente un prodotto ben più antico dell'era maccabaica e l'analisi letteraria ci permetterà di confermare l'ipotesi di lavoro tradizionale: stiamo leggendo una delle pagine antiche della preghiera d'Israele.

### Dimensione letteraria

#### Salmo regale d'incoronazione

È indubbio: il Sal 2 suppone lo sfondo della monarchia e appartiene a quello che è stato definito il genere dei *salmi regali*, rappresentato direttamente o parzialmente da diversi carmi del salterio. Pensiamo al dittico dei Sal 20 e 21, che hanno all'orizzonte il clima della vittoria regale; pensiamo all'epitalamio regio del Sal 45, al ritratto ideale del re giusto (Sal 72 e 101), alla celebrazione di Davide, «figlio di Dio», del Sal 89 (vv. 19ss); pensiamo alla promessa fatta a Davide e meditata nel Sal 132 e confermata nel 144 (v. 10) e soprattutto al celebre parallelo del nostro testo, il Sal 110. È effettivamente su questo parallelo che si è potuto precisare il quadro concreto che occupa il Sal 2. Già nei primi decenni del nostro secolo<sup>6</sup> ci si accorgeva che entrambi i salmi potevano avere, come destinazione originale, la liturgia dell'incoronazione d'un sovrano ebraico, le cui rubriche erano spesso molto complesse e parallele in tutto il mondo della Mezzaluna fertile. Anche senza ricorrere all'ipotesi un po' azzardata che si tratti di una rielaborazione ebraica di un testo cananeo, opportunamente «battezzato» jahvisticamente e smitizzato dai suoi connotati immanentistici, il carne rivela molte componenti dei rituali di intronizzazione orientali (in particolare il celebre «protocollo regale» del v. 7 sul quale ritorneremo ampiamente nell'esegesi del salmo). Anche la stessa atmosfera d'apertura del poemetto può essere ricondotta al sistema politico-cultico dell'intronizzazione. All'orizzonte dei vv. 1-3 si intravede infatti tensione, si odono rumori di guerra, si intuiscono movimenti politici di ribellione, congiure ed attentati. Collocata nel suo quadro storico contingente, questa impressione ha un fondamento reale ben comprensibile. L'interregno che precedeva l'incoronazione del nuovo monarca era una fase di crisi politica non solo a causa del vuoto di potere e del relativo fiorire di intrighi, ma soprattutto perché un momento così irto di difficoltà istituzionali diveniva propizio ai vassalli e agli stati sottomessi per scrollarsi di dosso il peso del potere

e tra l'altro nel nostro testo è incompleto mancando la *w* finale. L'AT, inoltre, non usa numerare i sovrani dello stesso nome (' o I): nel caso poi di Janneo non ce n'è stato nessun altro con tale nome. Anche qualora la lettera *'alef* fosse abbreviazione di «Alessandro», avremmo un'incongruenza, perché Alessandro è l'elemento principale e non dovrebbe essere abbreviato. Sion può essere assunto a simbolo cultico anche prescindendo dal tempio come testimonia 2Sam 24,15ss. Per salvare le due ipotesi pre-esilica e post-esilica, Podechard (1,18-19) ricorre a un espediente: composizione originaria pre-esilica dedicata al re davidico; redazione post-esilica orientata verso il re messianico.

<sup>6</sup> In particolare sono da ricordare gli studi sui salmi di S. Mowinckel e di Gunkel e due opere di Dürr L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilswartung*, Berlin 1925, pp. 92ss e *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, Münster 1929. Per il rituale dell'intronizzazione del sovrano ebraico (accesso al trono, incoronazione, nome nuovo regale, «il re salvatore», l'adozione divina, il re e il culto) si veda De Vaux R., *Le Istituzioni dell'AT*, Torino 1964 pp. 107-121.

centrale. La gioia e l'entusiasmo delle feste per l'incoronazione erano quindi smorzati dall'incubo della guerriglia ai confini dello stato e nella liturgia dell'incoronazione si inseriva l'augurio della vittoria e della pace. L'inno così concepito poteva avere riedizioni in occasione degli anniversari del regno. Naturalmente il parallelo con analoghi modelli orientali dev'essere sempre, come si è detto, opportunamente ridimensionato sulla base della fede di Israele in un Dio personale, unico e trascendente; essa rendeva impossibile ogni apoteosi o divinizzazione del re.

### Visione religiosa della regalità

Identificata questa dimensione storica generale del salmo, è vano tentare di isolare con maggior precisione un riferimento storico concreto. La stessa rivoluzione dei vassalli è espressa secondo formule convenzionali, retoriche, stereotipe. Anzi, il poeta allarga l'orizzonte secondo i moduli delle descrizioni enfatiche proprie degli encomi di corte: la rivoluzione è mondiale ed è contro un'autorità universale («i re della terra», «le nazioni», «i popoli»). Anche le allusioni a elementi della storia di Davide, come l'oracolo di Natan (2Sam 7), la traslazione dell'arca a Sion (2Sam 6), le campagne militari del famoso re ebraico sono evocate come dati tipici, attualizzati dalla liturgia per il sovrano e la comunità delle varie epoche della storia monarchica ebraica.

Senza giungere all'ipotesi molto problematica dell'esistenza di «una festa regale di Sion» avanzata dal Kraus,<sup>7</sup> e senza formalizzare eccessivamente la proposta, possiamo però supporre che il nostro testo abbia alla base una trasposizione lirico-liturgica e una drammatizzazione cultica dell'oracolo profetico di Natan centrato sul tema della «casa» (*bayit*) dinastica di Davide e della sua permanenza nella successione variabile della storia. In questo senso è legittima l'osservazione di von Rad<sup>8</sup> secondo cui il nostro salmo, più che riferirsi a una fase puntuale della vicenda monarchica di Giuda, si preoccupa di definirne lo statuto teologico, cioè la sua legittimazione divina. E questo escluderebbe a maggior ragione l'applicazione ai sovrani asmonici, concordemente ritenuti usurpatori e non discendenti da Davide.

Il salmo, come vedremo nell'esegesi, presenta in forma ottimistica e ideale questa connessione tra re e Dio, ponendosi così in alternativa rispetto all'impostazione molto più reticente, dialettica e persino critica della scuola deuteronomistica e del movimento profetico. Anche se Dio e re restano profondamente distinti a livello «metafisico», nella realtà concreta il regno del sovrano ebraico è considerato come un'espressione fedele del regno di Jahweh, il re ebraico è il

<sup>7</sup> Vedi l'*excursus* 1 del suo commento (pp. 14-16) e l'o.c. di Poulssen N. A.c., in ZAW 58 (1940-41), 216-222. Per l'oracolo di Natan vedi Van Den Bussche H., *Le*

*texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie de David*, Louvain 1948 (vedi anche ETL 24 (1948), 354-394); Simon M., *La prophétie de Nathan et le Temple*, in RHPHRel 32 (1952), 41-58; Ahlström G., *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, in VT 11 (1961), 113-127; Gese H., *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, in ZTK 61 (1964), 10-26; De Vaux R., *Jérusalem et les prophètes*, in RB 73 (1966), 482-491. Motivi simili sono attestati anche in Is 7,1-9. È anche da notare, come rileveremo a proposito del Sal 110, che il parallelo salmico del Sal 110 fonda l'ideologia regale non tanto su 2Sam 7, quanto piuttosto sull'oscuro e controverso personaggio di Melki-sedeq (Gn 14,17-20) attraverso un'altrettanto oscura e discussa formula: «Tu sei sacerdote (o re) per sempre 'al-dibrati malki-sedeq».

luogotenente e il garante visibile della politica divina.<sup>9</sup> Questo ottimismo, controbilanciato dalle requisitorie profetiche, è quasi una filigrana costante nei salmi regali.

### Rilettura «messianica»

È facile allora, sulla base di questa idealizzazione, far trascorrere il salmo da un ambito storico a un ambito *escatologico*. Diversi studiosi (Dürr, Press, Tournay) hanno così sganciato il salmo anche dal generico collegamento alla sequenza concreta della dinastia davidica, ipotesi che noi riteniamo più pertinente, e hanno proiettato il testo su un'ideale figura sperata e attesa di re. Il salmo è, allora, destoricizzato, è accostato al modello esclusivamente «messianico»; il regno cosmico e l'assalto universale dei popoli hanno connotati apocalittici come in Ez 38 e Dn 7. In questa linea si può forse comprendere anche la proposta di H. Cazellez<sup>10</sup> che, sulla base del famoso auto-inno di Pr 8,22ss sulla «generazione» della Sapienza, vede in essa la rilettura della «generazione» regale (v. 7 del nostro salmo) in chiave sapienziale. Il carne acquisterebbe, così, un valore emblematico e tipologico variamente applicabile. Queste considerazioni, come osserveremo a proposito dell'ermeneutica cristiana del Sal 2, sono più riletture e attualizzazioni del salmo che significati in esso nascosti. Soprattutto con la decantazione religiosa dell'esilio l'aspetto escatologico diventa l'ottica di lettura dei carmi monarchici. Sotto il profilo del re cantato dal salmo si intravedeva ormai la fisionomia del messia che in pienezza avrebbe colmato le speranze e le attese di Israele (1Cr 17,11-14). In realtà si potrebbe al massimo ammettere un'allusività ulteriore nascosta nelle pieghe del carne: al piano regale, davidico, «messianico» concreto si allineerebbe un piano denotativo proiettato verso un sovrano davidico migliore, ideale, «messianico» in senso più specifico. È questa l'opinione, forse troppo marcata e senza sfumature, di L. Jacquet che sembra però giustamente sottolineare il primato dello «storico» sull'eventuale sottinteso «utopico»: «È più ragionevole ammettere che questi salmi, come la profezia di Natan e come altri testi del messianismo regale, siano bivalenti fin dalla loro composizione: ogni re della linea davidica è un'immagine e un annuncio del re ideale del futuro. Senza dubbio nessuno di questi re ha pienamente risposto a questo ideale, ma al momento dell'intronizzazione, a ogni rinnovamento dell'alleanza davidica, si esprimeva la stessa speranza, nella fede che un giorno essa si sarebbe realizzata».<sup>11</sup>

### Una lettura mitico-rituale?

Dobbiamo, infine, accennare a un'interpretazione del Sal 2 che ha goduto di grande fortuna tra gli anni '40 e '50, ma che poi è impallidita sino a diventare quasi

<sup>9</sup> Alt A., *Gedanken über das Königtum Jahwes*, in *Kleine Schriften*, I, München 1953, pp. 345-357.

<sup>10</sup> Cazellez H., *L'enfantement de la Sagesse en Pr 8*, in *Sacra Pagina*, vol. I, Paris 1959, pp. 511-515.

<sup>11</sup> Jacquet L., o.c., I, p. 117. Nella linea «messianico-escatologica» si collocano spesso gli esegeti cattolici, poco attenti alla complessità della questione ermeneutica che deve considerare, nell'unità della tradizione, la pluralità delle riletture e il muoversi del testo nell'arco vivo della storia della salvezza.

un reperto storico. Si tratta della lettura *mitico-rituale*, legata alla scuola esegetica scandinava.<sup>12</sup> Al centro del salmo c'è il re «Adamo», cioè l'uomo primordiale, signore del cosmo, la cui linea dinastica si perpetuava secondo le concezioni orientali nei sovrani. I nemici che attentano al regno sono i mostri del caos e del nulla; la lotta e la vittoria su di essi, celebrata nella creazione, è ritualizzata costantemente nella solennità di capodanno. Essa, infatti, era articolata attorno a tre temi: la riattualizzazione ciclico-stagionale della creazione, l'esaltazione del dio creatore Marduk trionfatore sulle energie distruttrici del nulla e la conferma del potere al re, erede dell'uomo divinizzato primordiale e garante della stabilità cosmica. L'«allora» del v. 5 del nostro salmo sarebbe appunto l'allusione all'epoca prototipica mitica, ritualizzata nel culto e protesa verso il trionfo finale.

Ora, oltre all'assenza di una chiara festa del nuovo anno nell'Israele antico, oltre alla tendenza tipica della Bibbia a identificare con termini precisi le potenze mitiche storizzate (Is 51,9ss), si deve fortemente sottolineare che mai in Israele si è pensato che la monarchia fosse di origine celeste ed «eterna», contrariamente a quanto si asseriva in oriente. La nozione di «figlio di Dio» attribuita al re è connessa ad Adamo la genealogia di Davide; ma trattandosi di un prodotto tardo e sofisticato, siamo ben lontani da ogni degradazione mitico-panteistica. Ugualmente aleatoria è la cornice di una ipotetica «festa dell'alleanza» davidica e «israelitica», proposta da Weiser per il Sal 2, il quale resta limpidamente un *carne regale per l'incoronazione d'un davidide*, non singolarmente definito ma misurato sempre sull'ideale fisionomia del capostipite.

### La struttura dell'ode

Sotto il ritmo classico dei 3+3 accenti il Sal 2 è comunemente riconosciuto come una composizione a quattro strofe (sestine) abbastanza regolari,<sup>13</sup> a cui forse nell'ultima strofa è da sottrarre lo stico finale («Beato chi in lui si rifugia»), che deborda dal quadro generale ed è, come si è notato, un segnale dell'unificazione artificiosa tra il Sal 1 e il 2. Senza voler entrare nei dettagli della strutturazione dell'ode, dettagli accuratamente vagliati da Auffret nell'a.c., possiamo chiaramente intravedere l'inclusione che intercorre tra la prima e la quarta strofa. Nei vv. 1-3 ci incontriamo con una serie di elementi bellici e politici che hanno per soggetto i re vassalli evocati anche nella finale ove si raccoglie l'irruzione distruttrice del sovrano e l'appello alla sottomissione (vv. 10-12). Più difficile è la divisione mediana tra le due strofe centrali a causa dell'oscuro v. 6 di cui non si vede con nettezza il soggetto, Jahweh o il re. Nel primo caso esso sarebbe da

<sup>12</sup> Vedine un'ampia presentazione critica in Bentzen A., *Messias — Moses redivivus — Menschensohn*, Zürich 1948 (tr. ingl. *King and Messiah*, London 1955). Lo stesso norvegese Mowinkel S., in *The Psalms in Israel's worship*, Oxford 1962, vol. I, p. 75 ha denunciato il carattere allegorico di certi risultati ottenuti da questo modello esegetico.

<sup>13</sup> La divisione quadripartita è accolta da quasi tutti i commentatori. G. Rinaldi propone invece una suddivisione più complessa. La prima sezione (vv. 1-6), «piccolo dramma vivissimo», ruoterebbe attorno a cinque elementi: una domanda (v. 1), una descrizione (v. 2), un proposito in prima persona plurale (v. 3), un pensiero narrativo su Dio e sulla sua opera (vv. 4-5), un detto divino (v. 6). La seconda sezione, invece, comprenderebbe il rituale dell'oracolo pronunciato dal profeta culturale, nuovo attore, che indirizza il suo messaggio al re teocratico (vv. 7-9). I vv. 10-12 sarebbero la terza sezione costituita da un'appendice sapienziale con allusività escatologica (v. 12).

allegare alla seconda strofa, che ha come figura dominante a tutto tondo quella di Dio (vv. 4-6); nel secondo caso, invece, aprirebbe la dichiarazione ufficiale del nuovo re (vv. 6-9). Preferiamo la prima soluzione, anche per motivi stilistici, e consideriamo perciò come terza strofa quella presente nei vv. 7-9, dominati dal solenne «decreto» o protocollo regale. Ecco allora in forma schematica la *struttura* del salmo:

A. *La rivolta dei re vassalli* (vv. 1-3)

Appaiono tre attori: Jahweh, il «messia» e i «re della terra».

B. *La solenne dichiarazione di Jahweh* (vv. 4-6).

Sempre tre attori: Jahweh, il «mio re» e «essi», cioè i re.

B'. *La solenne dichiarazione del sovrano* (vv. 7-9).

Sempre tre attori: Jahweh, il re-figlio, i nemici spezzati. È il vertice del carne con l'autoproclamazione regale del cartiglio di investitura.

A'. *La sottomissione dei re vassalli* (vv. 10-12).

Due attori espliciti: Jahweh e vassalli. Implicito il re.

### Sistemi simbolici presenti nel salmo

Riserviamo ora solo un piccolo cenno all'analisi dei *sistemi simbolici* che alimentano la poesia del carne e ne organizzano il movimento lirico. La ragione dell'essenzialità di questo tipo di ricerca è dovuta, nel caso del Sal 2, alle numerose incertezze testuali che costellano lo snodarsi del carne e che dovranno essere risolte a livello esegetico. Possiamo però identificare nettamente una serie di relazioni che si intrecciano e che fungono quasi da griglia su cui è distribuito il salmo.

Esiste una prima sequenza di relazioni *orizzontali* che connettono «i re della terra» (cioè i «re della regione», i vassalli, nell'accezione originale, poi tipizzati a livello planetario) al re di Gerusalemme: è una relazione antitetica, fatta innanzitutto di complotti, di trame, di ribellioni, relazione espressa nel v. 1 con vocaboli piuttosto rari (*rgš* e *hgh*), trasformatasi poi in relazione di sottomissione nell'oscura finale dei vv. 10-12. Ma è interessante rilevare che la sottomissione è solo indirettamente «orizzontale»: l'invito sapienziale ad «aver giudizio» e quello politico alla sottomissione sono orientati non verso il re di Giuda, ma verso Dio che l'ha insediato. Questo rimando a Jahweh, sorvolando l'istituzione monarchica, rivela un dato importante del simbolismo monarchico biblico: nella teocrazia orientale il potere spetta al re terreno soltanto in forma mediata e non assoluta, cioè solo in quanto è insediato e consacrato da Dio.

Si pone così il problema delle relazioni *verticali* che, in forma altrettanto antitetica, si muovono da Dio verso la terra e viceversa. I ribelli attaccano non solo «orizzontalmente» un re, ma un «consacrato», un «messia», e quindi Jahweh stesso (v. 2). È per questo che il contrattacco è verticale e parte dal trono divino (v. 4). Esso si disegna attraverso due vigorosi simbolismi, quello del *riso* e quello dell'*ira* o del *furore* di Jahweh (vv. 4-5 e 12). La prima metafora antropomorfa

non è solo allusiva all'ironia sferzante del «supremo reggitore», è anche segno del suo terribile dissociarsi dall'oggetto del suo scherno: «Jahweh ride dell'empio» (Sal 37,13), «tu, Jahweh, ridi di loro, ti burli di tutte le genti» (Sal 59,9). Scriveva Pascal nell'*XI Provinciale*: «Il riso è talora più adatto a far rientrare gli uomini dai loro errori... talora esso è un'azione della giustizia» (ed. J. Lafuma, pp. 419-420). La carica dirompente ed efficace del riso di Dio non è, perciò, solo un segno sperimentale della sua «personalità», cioè dell'essere Dio persona, viva, reale, agente, ma è anche indizio della sua giustizia. Al riso scettico dell'incredulo si oppone il riso efficace di Dio. Emblematico a questo proposito è la dialettica presente nella Genesi tra il riso incredulo di Sara alla promessa della maternità a 90 anni (Gn 18,12-15) associato a quello di Abramo (Gn 17,17) e il riso, vivo e definitivo, di Dio, concretizzato nel nome di *Isacco*, il figlio atteso, il cui significato popolare è «Jahweh ha riso» (Gn 21,1-7). Anche nella famosa *sura* II del Corano si contrappongono il riso dei *šaytan* cioè il riso satanico e demoniaco, e quello di Allah: «Ma sarà Dio a farsi beffe di loro!» (II,14-15). È naturale, allora, che si passi spontaneamente al più noto simbolismo dell'ira vendicatrice di Dio (v. 5).

Ma, accanto a questa linea verticale negativa che si conclude con il simbolismo *bellico e sacrale* (i cocci d'execrazione) del v. 9, sul quale ritorneremo in esegesi, si sviluppa un altro movimento verticale positivo, che percorre tutto il salmo e che ha il suo centro nel cuore stesso del carne, il decreto regale di investitura (v. 7). La filiazione adottiva del sovrano nei confronti di Dio stabilisce quasi un canale vivo di comunicazione tra cielo e terra. È per questo che il re è consacrato (v. 6), ricevendo in sé la stessa energia di Dio; è per questo che l'adorazione finale non sale dai vassalli al trono del re di Gerusalemme ma a quello del re dei cieli (vv. 11-12). La vicenda piccola del minuscolo sovrano ebraico acquista allora i connotati di un'epopea cosmica, perché entra in scena il re dell'universo. Si scontrano, così, due differenti concezioni, quella teocratica per la quale Jahweh è il Signore dell'universo ed esercita il suo potere mediante l'organismo da lui istituito; il regno davidico (vv. 2.6-7) e quella «pagana» che prescinde da questa signoria, a cui vuole sostituire la propria. La realtà storica concreta del conflitto palestinese, tra Israele e confinanti, viene letta come un compendio simbolico della lotta titanica tra la sovranità di Dio e la tirannide orgogliosa dell'uomo (vedi Is 14 e Ez 28).

### Lettura esegetica

Salmo «orfano», cioè senza titolo, come il primo, il Sal 2 si apre ex abrupto con un preludio carico di stupore. È lo stupore del credente di fronte alla *hybris* orgogliosa dei ribelli che osano scagliarsi contro il rappresentante ufficiale di Dio. Naturalmente, come si intuisce dalla finale, i giuochi sono ancora aperti (non è legittima, quindi, la lettura escatologica del salmo); nulla è irreversibile; è possibile restaurare ancora l'armonia nell'accettazione del neo-sovrano. Ecco quindi la prima strofa del salmo.

### La rivolta dei re vassalli (vv. 1-3)

Le iperboli usate per descrivere la rivolta sono da giustificare, certo, con l'applicazione della stilistica curiale enfatica; ma sono da rivedere anche alla luce del valore simbolico dello scontro. Il vero soggetto ultimo della strofa è Jahweh di cui il re davidico è luogotenente. Questo piccolo re, allora, altro non è che un rappresentante del potere universale di Dio a cui appartengono «la terra e quanto contiene, l'universo e i suoi abitanti» (Sal 24,1; 47,3.9; 89,12; Is 6,3). L'unzione che lo rende «messia» (in ebraico «consacrato») lo inserisce sacralmente nella sfera divina, rendendolo totalmente inviolabile. Anche nel Sal 89 al carne regale vero e proprio è premesso un inno al creatore, responsabile ultimo del potere regale (vv. 3-9). Per questo motivo la ribellione non merita che un titolo, una sola qualifica, *riq* (v. 1), «vuoto», «cosa vana» (Vg: *inania*), «stupidità». Illuminante è Is 30,7: «L'aiuto dell'Egitto è un soffio (*hebel*), è vuoto (*riq*)».<sup>14</sup> La rivolta non è più un conflitto politico-militare, ma uno scontro assurdo e titanico. Vediamo ora il testo nei suoi dettagli.

Il salmo si apre con uno stupito «Perché?», «A che scopo?», che avvolge probabilmente anche il v. 2. Ed ecco subito la scena, mossa e carica di tensione, illustrata da una serie di azioni dei vassalli ribelli. Essi sono chiamati «nazioni», «popoli», «re della terra», «principi» (vedi Ger 5,5). Soggetti di questo genere al primo livello rappresentano le varie tribù di Edom, Moab, Ammon ecc., tributarie di Israele. Effettivamente nella lampeggiante esperienza del regno unito sotto Davide e Salomone, i confini di Israele raggiungevano a nord la Siria e a meridione l'Egitto.<sup>15</sup> Ma ben presto questi confini divennero solo utopia fantapolitica o speranza religiosa, soprattutto con la storiografia deuteronomistica e con Ezechiele. Il linguaggio viene conservato, secondo quello che H. Gressmann ha chiamato lo *Hofstil*, «lo stile cortigiano», anche coi successori davidici, ridotti al puro troncone meridionale del regno e a un pugno di miseri vassalli.

Si ripetono, perciò, in occasione dei vari turbolenti passaggi di potere, testimoniati anche dall'epistolario faraonico di Tell el-Amarna, i tradizionali moduli della letteratura regale orientale. Eccone due esempi significativi. Il primo è un oracolo della dea Ninlil in favore di Aššurbanipal: «I re della terra si sono detti l'un l'altro: orsù, marciammo contro Aššurbanipal... Il suo potere non causi divisione in mezzo a noi. Ninlil rispose: i re della terra li abatterò, li porrò sotto un giogo, ceppi forti ai loro piedi porrò» (ANET, p. 451). Il secondo è tratto dall'iscrizione di Zakir: «Si allearono contro di me (sette?) re! Ma io alzai le mani a Be'elšamaim e mi esaudì. Per mezzo dei veggenti parlò a me: Non temere,

<sup>14</sup> Dahood, intendendo il verbo precedente come «passare in rassegna», (cf. UT Krt 90-91), traduce *riq* con «truppe», allegando anche Gn 14,14, (Lc 14,31), ma non convince. Per i vv. 1-3 vedi Frisch A., *Ps 2, the agitation of nations and the word of God*, in «Beth Mikra» 18 (1972), 33-38 e 136-137.

<sup>15</sup> Vedi 2Sam 8,3-10 (1Cr 18,3-10); 1Re 5,1-4 (2Cr 9,26) e, prima, Gn 15,18; Es 23,31; Nm 13,21; 34,2-12; Dt 1,7; 11,24-25; Gs 1,4; 13,1-6; Gdc 3,3; Ez 47,15-20. Cf. Alt A., *Das Grossreich Davids*, in TLZ 75 (1950), 213-220. È curioso rilevare che nella designazione dei ribelli del nostro salmo non si usi l'articolo, nonostante siano determinati: si tratta di un indizio di arcaicità e di enfaticità. L'articolo appare nel semitico nord-occidentale solo a cavallo tra il II e il I millennio a.C.; nei discorsi della corona o in quelli solenni si userà sempre la forma arcaica senza articolo. Vedi, oltre ai vari vocabolari e grammatiche (Gesenius-K., 126h; Brockelmann, 20; Meyer II, 1969, 32,1b), Garbini G., *Il semitico di nord-ovest*, Napoli 1961, pp. 121ss.

perché io ti ho fatto re e ti salverò da tutti costoro che hanno preparato un assedio contro di te» (ANET, p. 501).

Certo, i sovrani imperiali d'Egitto o di Assiria o Babilonia potevano con una certa approssimazione farsi anche chiamare «re dell'universo», o «re dei quattro punti cardinali», il cui dominio si estendeva «da oceano a oceano». Ma sentire nel Sal 72,8; regale, che anche il sovrano ebraico «dominerà da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra», è un'evidente celebrazione enfatica. Anche il Sal 89,28 esclama: «Io lo stabilirò quale primogenito, quale essere altissimo ('*eljôn* è titolo divino) per i re della terra». La base di tutte queste esaltazioni è sempre nel famoso oracolo di 2Sam 7: «Ti darò una fama uguale a quella dei potenti supremi della terra, stabilirò un luogo per il mio popolo Israele... e lo libererò da tutti i suoi nemici!» (vv. 9-11). E l'orizzonte della retorica della corte di Gerusalemme sfuma verso l'infinito, essendo, come si è detto, levato in difesa del suo consacrato il vero re universale, Jahweh (vedi i Sal 24; 47; 93; 96-99).

È interessante notare che questo nesso tra Jahweh e re davidico è uno dei tanti segni dell'«incarnazione» di Dio, della sua rivelazione attraverso la storia. Lentamente emergerà il problema d'una «luogotenenza» divina anche fuori della linea davidica. Il Sal 8, ad esempio, attribuirà questi moduli regali all'uomo *sic et simpliciter* e sarà soprattutto la profezia esilica e post-esilica ad illustrare questa presenza di Dio anche nei popoli «vassalli» (si vedano Is 19,22-25; Ez 29; Ag 2,6-9; Giona ecc.). Ma già Amos in modo molto coraggioso e sorprendente aveva scritto nel sec. VIII a.C.: «Non siete voi per me come gli etiopi, israeliti? Non ho forse fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i filistei da Caftor e gli aramei da Kir?» (9,7).

Vediamo ora le azioni compiute dai vassalli ribelli e descritte nei vv. 1-2. Sono da leggersi sempre tenendo presente l'alternarsi dei due piani, quello realistico e «gerosolimitano» e quello teologico e cosmico. Il primo atto è espresso con un verbo hapax *rgš*, che appare solo nell'aramaico diplomatico (Elefantina, nel romanzo di Aḥiqar), nell'aramaico biblico e nel siriano, dove ha l'accezione di «fare tumulto», «ribellarsi», «ammutinarsi» e così ha tradotto la Vg (*fremuerunt* o *tumultuantur*), mentre i LXX traducono curiosamente con «sbuffare». Tuttavia, come notano Gunkel e Dahood, i sostantivi biblici derivati da quel verbo (*regeš* e *rigšah*: Sal 55,15 e 64,3) sono in parallelo con un vocabolo che indica «circolo», «consiglio», riunione segreta. Perciò la prima azione dei vassalli rappresenta visibilmente il giuoco delle coalizioni segrete per un complotto contro la corona del gran re.

Ed eccoci, così, al secondo verbo, che dipinge la seconda azione: *hgh*, il verbo già presente nella meditazione sulla torah del Sal 1,2. Esso evoca il parlare sottovoce, il mormorare, il brontolio sotterraneo ed esprime plasticamente il «tramare», il «congiurare», il pianificare segretamente un colpo di stato. Una segretezza che è ridicola di fronte all'avversario divino.

Terza azione nel v. 2a espressa con termine tecnico militare *jsb*, «organizzarsi», «assumere la posizione prestabilita», seguendo la strategia disegnata da un comandante e conservata strettamente segreta: i vassalli si attribuiscono i compiti nello scacchiere militare della rivoluzione.

La quarta azione è definita dal verbo *jsd* II, una variante di *swd*, «riunirsi segretamente» (v. 2b), forma rara attestata solo due volte nell'AT. Con verbo diverso la stessa scena è raffigurata nel Sal 48,4: «Ecco, i re si sono riuniti insieme e avanzano insieme».

La meta di tutte queste operazioni oscure, di queste manovre sotterranee è folle: Jahweh e il suo «messia» (v. 2c), il «consacrato» regale sul quale si è versato l'olio sacro dell'unzione regale (*mšh*). La Vg, alla luce della rilettura cristiana, non parla più semplicemente di un «messia», ma del messia per eccellenza: «*adversus Christum eius*». <sup>16</sup> Questo slogan contro il nemico, simile a un grido di guerra, rompe l'equilibrio del distico del v. 2, per cui da alcuni è considerato come un'aggiunta liturgica. Tuttavia si noti che il v. 3 suppone proprio le due persone, di Jahweh e del re, qui citate. Più avanti ritorneremo sulla rilettura di questi versetti alla luce della passione del Cristo (At 4,25-27; cf. Mt 22,34.41; 26,57; 27,62; 28,12). A Qumran i vv. 1-2 saranno invece applicati ai membri della comunità in un *Florilegio* di testi biblici: «L'interpretazione del passo è: tumultueranno i re delle genti e si accamperanno alla fine dei giorni, ergendosi contro gli eletti di Israele» (4Q174.1.18-19). <sup>17</sup> Appare così, nel v. 2c, il nesso profondo tra regno divino e regno del «messia» e, implicitamente, si prepara la polemica contro la monarchia, tutte le volte che essa si rivela infedele, imperfetta e peccatrice. Da immagine del regno di Dio si trasforma in caricatura. Ed è proprio su questa dialettica che si alimenterà la tensione verso un re e un regno ideali, verso una speranza messianica escatologica. La signoria del Messia sarà, allora, veramente universale, ma sempre meno politica, e oggetto di fede più che di sperimentazione politica.

Ecco, infine, nel v. 3 il manifesto programmatico dei ribelli. Un parallelo lo si ha nell'atteggiamento ribelle di Israele: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: Non ti servirò!» (Ger 2,20). Ora la ribellione è quella dei vassalli, che richiamano un famoso simbolo militare e bellico, quello del giogo, segno di oppressione (Is 9,4; 14,25; Ger 27,2.8-12; 28,2.4.11.14; Na 1,13). Nel testo attuale del v. 3 si parla di '*abôtêmô*, <sup>18</sup> lett. «i loro lacci», «le loro redini», a cui si aggiungono le *mosarôt*, «i legami», cioè le strisce di cuoio che fermano e bloccano il giogo al collo (Is 9,4; 10,27; 47,6; Ger 2,20). Si tratta di una metonimia per rappresentare il giogo che pesa sull'oppresso e sul vinto, come si può vedere nel bassorilievo assiro di Balawat (IX sec. a.C.), che raffigura i prigionieri di Salmanassar III caricati di giogo. Spezzare i legami del giogo è una metafora per denunciare un trattato d'alleanza vassallatica. La rivoluzione è, quindi, con questa dichiarazione, formalizzata (cf. Sal 60,8-12; 137,7; 2Sam 8,1-14; 12,26-31).

Prima di passare alla nuova scena, quella che vede l'entrata in azione di Jahweh, vorremmo allegare una citazione tratta da due opere parallele, che si sono interessate ai problemi di versione della Bibbia in lingua corrente. <sup>19</sup> Essa ci

<sup>16</sup> Vedi *mašiah* in 1Sam 2,10.35; 12,3.5; Sal 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10.17. Che questo stico (v. 2c) sia un glossa marginale, ispirata al libro di Enoch (48,10) e destinata a mettere in primo piano i personaggi del dramma, è sostenuto da molti esegeti (Podechard, Kraus, Beaucamp, Jacquet). Rinaldi scrive: «Si tratta di una riflessione sull'oggetto del tumulto» (*I canti di Adonaj*, cit., p. 27).

<sup>17</sup> Dibelius M., *Herodes und Pilatus*, in ZNW 1915, 113-126, ha sostenuto un po' fantasiosamente che l'intero episodio della comparazione di Gesù davanti a Erode e Pilato (Lc 23,8-11) fosse appunto una rielaborazione «mitica» dei vv. 1-2 del Sal 2.

<sup>18</sup> I LXX hanno tradotto «giogo», come il Salterio gallicano e come la Pešitta. Essi suppongono, perciò, il termine '*ol*, che, però, non è necessario correggere nell'originale del v. 3. Si notino i due rari suffissi di III pers. plurale in -*mô*, solitamente arcaici. Per il v. 3 vedi Fuller R.C., *The meaning of Psalm (Ps 2,3)*, in SCR 4 (1950), 249-251.

<sup>19</sup> Smalley W.A., *Restructuring translating of the Psalms as poetry*, in *On language, culture and*

permette di penetrare meglio il senso del nostro salmo. Smalley e Bertalot hanno tentato di esemplificare la resa ad equivalenza formale e dinamica di un testo biblico, utilizzando proprio i vv. 1-3 del Sal 2 e le loro «funzioni informative ed espressive». Ecco i risultati (ricordiamo che i numeri corrispondono agli stichi dei 3 versetti): «La lettura del primo versetto in base alla sola *funzione informativa*, indica che: a) certe nazioni progettano di ribellarsi contro qualcuno, b) l'autore vuole sapere il perché. La *funzione espressiva* indica che le domande retoriche vogliono esprimere un'opinione del poeta: b) queste nazioni sono stupide poiché tentano di fare una cosa impossibile. Gli altri elementi dei primi tre versetti sono: c) i re complotano; d) la ribellione è contro Dio e il suo messia; e) i re vogliono essere liberi dal controllo di Dio. La disposizione di questi elementi, nella struttura, è come segue:

- 1= b a  
 2= b a  
 3= c a  
 4= c a  
 5= d  
 6= a d e  
 7= a d e

Il tema principale (a) delle nazioni ribelli è presente in quasi tutte le linee, anzi si può sostenere che lo sia anche nella linea 5 implicitamente. Le linee 6 e 7, alla fine della strofa, completano le linee 1 e 2, chiarendo, con le stesse parole dei ribelli, la natura della rivolta, non precisata all'inizio. Le linee 3,4-5 sono il cuore della strofa, ove si precisa il punto centrale nella maniera più diretta. La emotività del passo raggiunge il culmine nella linea 5, l'unica linea senza parallelismo, dove scopriamo che la rivolta è contro Dio. La mancanza di parallelismo è insolita e concentra l'attenzione su se stessa; essa aiuta la funzione espressiva a sottolineare il fatto che la ribellione è contro Dio. Una traduzione sarà quindi esatta quando cercherà di dare la centralità dovuta a questo evento e allo stesso tempo non trascurerà di attirare l'attenzione sul modo della comunicazione, che stimoli nel ricettore idee e sensazioni tratte dalla propria esperienza e dal proprio ambiente.

*Le nazioni preparano la rivolta...*

*I popoli si ribellano,*

*I loro re e i loro capi congiurano insieme.*

*«Libertà! — dicono — Spezziamo le catene!*

*Il Signore e il re da lui scelto*

*non ci imprigioneranno mai più!».*

*Complotti inutili,*

*Pretese assurde.*

*Perché tutto questo?».*

### La solenne dichiarazione di Jahweh (vv. 4-6)

Alla turbolenza e alle macchinazioni dei principi di questo mondo si oppone ora la grandiosa scena celeste, dominata dalla monumentale figura di Jahweh. In

*religion* («Fest. E.A.Nidá»), Aia-Paris 1974 pp. 337-371. e Bertalot V., *Tradurre la Bibbia*, Leumann (Torino) — Roma 1980, pp. 88-90.

contrasto al segreto dei complotti che si sviluppano nelle regioni terrestri, ecco la luminosa apparizione di Dio nella zona inaccessibile del cielo.<sup>20</sup> Egli appare «assiso» in trono, come nella cornice teofanica del Sal 29 (v. 10), e rompe il silenzio con il suo *riso* impressionante. Fino a quel momento ha lasciato che «le nazioni facessero fragore come il fragore di molte acque; ora Jahweh le minaccia ed esse fuggono lontano» (Is 17,13; cf. 18,4). Il suo riso, come si è detto, è fonte di terrore ed espressione di superiorità. Più libero il commento di G. Ebeling:<sup>21</sup> «Se l'uomo potesse cogliere la realtà di questo linguaggio, se si lasciasse contagiare dal sorriso di Dio, allora dovrebbe proclamare la lieta novella contro l'angoscia anche come la lieta novella del sorriso di Dio. E soprattutto dovrebbe lasciarci dire che Dio ride di lui... È un sorriso che disarmo nel senso più vero, che priva della sua forza l'apparente potentissimo predominio. È un sorriso misericordioso, un sorriso con le lacrime d'amore negli occhi, volto a chi rinuncia a credere nella potenza e si libera così del fondamento dell'angoscia... A che cosa siamo ora chiamati? A due cose. L'una è l'accordo con il sorriso di Dio... E l'altra cosa è l'entrare in accordo con la potente parola di Dio, che sta dietro a questo sorriso di Dio e che scaturisce dal suo sorriso».

Il Signore stesso si è alleato col suo re, gettando in campo tutto il peso della sua superiorità, evocata attraverso il distacco ironico del suo riso e del suo scherno. Alle spalle del re di Sion c'è quindi «Jahweh degli eserciti che riempie tutta la terra con la sua gloria» (Is 6,3). Ma c'è anche il terrore della sua *ira* giudicatrice (v. 5). Essa si manifesta antropomorficamente attraverso le «narici» irate che sbuffano collera e attraverso la parola divina, fonte di timore quando è sentenza di giudizio. Il *furore* della collera divina (si tratta di un'endiadi) semina sgomento e paura. Anche nel grande carne esodico di Mosè si ha: «Allora furono sgominati (*bhl* come nel v. 5b) i capi di Edom, il timore prese i comandanti di Moab» (Es 15,15).<sup>22</sup>

Ed eccoci alla dichiarazione ufficiale di Jahweh (v. 6), che fa da parallelo a quella altezzosa dei principi ribelli ora neutralizzata (v. 3): Si pone una forte enfasi sul pronome di prima persona iniziale, preceduto da un *waw* avversativo: «Io, però...». Il problema del versetto è posto proprio nell'identificazione di questo soggetto. Il TM, il salterio *Iuxta Hebraeos* di Gerolamo e il Targum non hanno esitazioni. Agli attacchi esterni, Jahweh stesso presenta la garanzia della solidità, dell'inviolabilità e dell'infettibilità della monarchia davidica. La

<sup>20</sup> Sulla zona del cielo come sede di Dio vedi Sal 9,8; 11,4; 29,10; 33,13-14; 55,20; 102,13; 103,19; 113,4-6; 123,1; Is 40,22; Gn 11,5; 18,21; 21,17; 22,11; 24,7; Es 19,11; 20,22; Dt 4,36; 26,15; Mi 1,2. Il Dahood intende la preposizione *be-* («in») di «in cielo» in senso dinamico, «dal cielo», come spesso si ha in ugaritico (Aistleitner, n. 486, A.3d). Nel v. 4 si passa all'imperfetto ebraico che potrebbe essere tradotto col presente o col futuro.

<sup>21</sup> Ebeling G., *Sui Salmi*, Brescia 1973, pp. 28.30. Sul tema del «riso» di Jahweh vedi Vischer W., «*Der im Himmel Chronende lacht*» (Ps 2,4; 37,13; 59,9), in *Freude an Evangelium* («Fest. A. de Quervain»), München 1966, pp. 129-135. L'A. cita alcuni paralleli ugaritici (UT 49: III: 6; 'nt II: 24-27). Vedi anche Hvidberg F., *Weeping and laughter in the O.T.*, Copenhagen 1962.

<sup>22</sup> Per il v. 5 Dahood ha proposto un'altra lettura sulla base del testo citato di Es 15,15 e di due altre annotazioni filologiche. La prima concerne *dabar*, «parlare», messo in relazione con l'accadico *dpr* (a el-Amarna *dbr*), «allontanarsi», «inseguire», «scacciare» (in arabo *dubur* è «schiena»), e allega il Sal 127,5 («Non saranno svergognati perché hanno cacciato i loro nemici alla porta», invece del normale «quando parlano coi loro nemici alla porta»). La seconda annotazione riguarda il «loro» (*'èlémō*) che Dahood estrae dalla radicale *'awil*, «ariete», «testa d'ariete», quindi «comandante» (vedi Es 15,15 «i comandanti di Moab»). Ecco la traduzione finale: «Allora scaccia nella sua ira i loro capi». Ma l'elucubrazione non convince rispetto al senso regolare della versione tradizionale. Per il verbo «sgominare» (*bhl*) vedi Vanderkam J., *BHL in Ps 2,5 and its etymology*, in CBQ 39 (1977), 245-250.

monarchia teocratica è, quindi, giustificata ufficialmente da un oracolo divino, profetico o sacerdotale: «Io stesso ho insediato il mio re sul Sion, il mio monte santo» (vedi Sal 46). L'intronizzazione sul Sion, nel tempio, è la proclamazione definitiva della solidarietà che intercorre tra Jahweh e il re israelita, sino al trionfo pieno di Dio e del suo luogotenente sul mondo intero (Sal 132,11-18; Is 37,33-35). Il sovrano della storia, il vero re di Israele, si presenta, quindi, attraverso il suo «io» personale e attivo, e una sola sua parola basta a confondere le velleità di ribellione dei nemici. Come ha scritto Robert, questa interpretazione, che anche noi accettiamo, permette di connettere la strofa alla prima (il discorso dei ribelli, v. 3) e alla terza (si introduce la dichiarazione del sovrano ebraico, vv. 7-9).

C'è, tuttavia, un'altra lettura del v. 6, testimoniata dai LXX e dalla Vg, secondo cui il soggetto è già il re ebraico come nei vv. 7-9. Egli dichiara: «Io sono stato costituito re da Dio» (*nissaktî malkô*, «constitutus sum rex ab eo», Vg). Tuttavia per le ragioni sopra indicate e per il fatto che nel v. 5 si dice esplicitamente di Jahweh che «parla ad essi», questa soluzione ci sembra meno probabile.

Al centro del discorso divino c'è il verbo *nsk*, che di sua natura suppone qualcosa di liquido come il metallo fuso (Is 40,19) o le libazioni (Os 9,4; Es 30,9): l'idea primaria è, perciò, quella di consacrazione. Da essa si passa logicamente a quella dell'*insediamento* solenne in una carica, tant'è vero che in accadico *nasiku* è il «principe», il «capo» (che presiede le libazioni? o che è consacrato?). Il re ebraico è intronizzato da Dio stesso e la solennità della dichiarazione è attestata anche dall'enfatico possessivo «mio» (*io, mio, re, mia* santità). La figura maestosa di Dio ricopre la minuscola figura del re di Sion con la sua inattaccabile autorità.<sup>23</sup> Si chiude con questo affresco grandioso la seconda scena del salmo. Ora sulla piattaforma del tempio appare la figura del sovrano ebraico e la sua dichiarazione costituirà il nucleo centrale del salmo.

#### La solenne dichiarazione del sovrano (vv. 7-9)

Il sovrano si accinge ora a parlare. Egli «vuole narrare» (è un esortativo), sente l'urgenza di proclamare il *decreto* divino contro le trame che incombono sugli esordi del suo regno. Il verbo *sapar*, oltre che «contare», «misurare» (Gn 15,5; 41,49; Sal 87,6), significa appunto «divulgare», «proclamare» solennemente, «celebrare» nella proclamazione (Sal 19,2; 71,15; 145,6; Es 9,10; Is 43,21). E l'oggetto della dichiarazione è «il decreto di Jahweh», *hōq*, termine tecnico centrale nel v. 7.<sup>24</sup> Variamente corretto dal von Rad in avanti, questo vocabolo,

<sup>23</sup> Dahood invece di *nsk* ricorre a *swk*, «ungere» (*nesukoti*, «sono stato unto»). Ma non se ne vede la ragione né la necessità dato il valore, sopra precisato, di *nsk*. Inoltre *swk* è usato per la cosmesi e non nei contesti sacrali, ove il verbo tecnico è il notissimo *msh* («messia»). Per cui l'A. deve appellare all'antichità del testo per giustificare la stranezza dell'uso.

<sup>24</sup> La letteratura sul versetto e sulla questione del protocollo reale o, come si preferisce dire ora, del «decreto» o persino «patto», è immensa e concerne spesso i rapporti con il NT e la rilettura cristiana del Sal 2. Ecco innanzitutto la bibliografia sul v. 7. Vaccari A., *De Messia Filio Dei in V.T.*, Ps 2,7, in VD 15 (1935), 48-55; 77-86; Saydon P., *The divine sonship of Christ in Psalm 2*, in «Scripture» 3 (1948), 32-35; Dupont J., *Filius meus es tu. L'interprétation du Ps 2,7 dans le N.T.*, in RSR 35 (1948), 522-543; De Fraine J., *Quel est le sens exact de la filiation divine dans le Ps 2,7*, in «Bijdragen» 16 (1955), 349-356; Rengstorf K.H., *Old and new traces of a formula of the Judaean royal ritual (cf. Ps 2,7s)*, in NT 5 (1962), 229-244; Jones G.H., *The decree of Yahweh (Ps 2,7)*, in VT 15 (1965), 336-344; Lentzen-Deis F., *Ps 2,7. ein Motiv früher hellenistischer Christologie. Das Psalmvers in der Lectio varians von Lk 3,22 im Ebionäerevangelium und bei Justinus Martyr*, in ThPh 44 (1969),

parallelo all'altro '*edût*, «testimonianza», significa l'atto ufficiale dell'intronizzazione d'un sovrano. È in pratica il «protocollo regale» che legittimava e autenticava il potere sovrano del luogotenente di Dio sulla terra. Si trattava insomma del decreto «inciso» (tale è l'etimologia del termine ebraico) di investitura;<sup>25</sup> erano le credenziali del re, a lui proclamate direttamente da Dio, come si asserisce nella frase iniziale di 7ab (da alcuni è ritenuta una glossa, perché un po' macchinosa): «Farò riferimento al decreto di Jahweh: egli ha detto a mio riguardo»; o, come traduce Robert: «Sto per spiegarmi sul decreto di Jahweh». Per il re Joas si dice esplicitamente in 2Re 11,12: «Il sacerdote Ioiada fece uscire il figlio del re, gli consegnò il diadema e il decreto ('*edût*), lo proclamò re e lo unse» (cf. Sal 89,40; 1Sam 10,6; 16,3; 2Sam 23, 2-7). Come si vede anche dai testi citati da Falkenstein-von Soden, anche a Babilonia il re era proclamato e autenticato sulla base di un oracolo divino solenne.

Qual era il contenuto del «decreto»? Nel testo del v. 7 si ha esplicitamente: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato.*

Vediamo i contenuti dei paralleli orientali. Per l'investitura della potente e discussa Hatshepsut (1486-1468), il dio Amon-Ra dichiara: «Tu sei mia cara figlia, io sono il tuo padre amato. Io stabilisco la tua dignità di sovrana sulle due terre e ne traccio per te il protocollo». Ecco il decreto di Tutmosi III (1505-1450), successore della regina Hatshepsut: «È lui (Amon-Ra) che ha posto il mio diadema e stabilito il mio protocollo». La formula di risposta del dio al faraone è: «Io sono tuo padre, come dio ti ho generato, per essere sul mio trono re dell'alto e del basso Egitto». Dichiarazioni simili erano presenti anche nell'ideologia monarchica cananea e ugaritica, come appare da un testo dedicato al re Niqmepa (UT 1007,4-7). Anzi, su un pannello d'avorio ugaritico vengono rappresentati due principi che succhiano dal seno della dea 'Anath, testimoniando così la loro filiazione divina. In questi testi, perciò, si dichiara una vera e propria generazione fisica e carnale del sovrano, per cui spesso la divinità acquista la forma di una dea-madre e si giustifica il culto imperiale. La questione è po' più oscura in Mesopotamia ove pure il re è considerato figlio di Dio. Nel celebre «cilindro di Gudea», il re sumerico di Lagaš si rivolge alla sua divinità dicendo: «Padre non ho, tu mi sei padre; madre non ho, tu mi sei madre». Anche Hammurabi, nel prologo del suo codice, si dichiara figlio di Šin e si autoproclama simile al dio solare Shamaš: «Io sono il sole di Babel, che fa levare la luce sul paese di Sumer e

342-362. Sulla questione del *decreto* regale e dell'*ideologia monarchica* ebraica e orientale: Labat R., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939; von Rad G., *Das jüdische Königsritual*, in TLZ 72,1947,211-217 (in part. p. 213) = in *Gesammelte Studien*, München 1960, pp. 205-213 (in part. p. 208); Gadd C.J., *Ideas of divine rule in the Ancient Near East*, London 1948; Alt A., *Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag*, in *Kleine Schriften*, II, 1953, pp. 206-225; Press R., a.c., in TZ 13,1957, 321-334; De Savignac J., *Théologie pharaonique et messianisme d'Israël*, in VT 7 (1957), 82-90; Widengren G., *Sakrales Königtum im A.T. und im Judentum*, Stuttgart 1955; De Fraine R., *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome 1954; Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953, pp. 103-104; Mowinkel S., *He that cometh*, Oxford 1959, pp. 35ss; Posener G., *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960; Cooke G., *The Israelite king as son of God*, in ZAW 73 (1961), 202-225; De Vaux R., *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, in «Mél. E. Tisserant», Città del Vaticano I, 1964, pp. 119-133 (in part. p. 127); Noth M., *Gott, König, Volk im A.T.*, in *Gesammelte Studien*, München 1966, I, p. 222; Johnson A.R., *Sacral kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1967; Seux M.-J., *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967; Volkwein B., *Masoretisches 'edut, 'edwot, 'edot — «Zeugnis» oder «Bundesbestimmung»?*, in BZ 13 (1969), 18-40 (in part. pp. 28ss); Cazelles H., *Il Messia della Bibbia*, Roma 1981, pp. 27-38.

<sup>25</sup> Vedi Gordon C.H., *Languages as a mean to an end*, in «Antiquity» 29 (1955), 147-149.

di Akkad». Anche Aššurbanipal «non conosce padre e madre» perché «è stato alimentato dal seno della sua dea». Ma in un decreto enumera i benefici divini in chiave meno panteistica e più generica: «Dopo che Aššur, Šin, Shamaš, ... mi ebbero felicemente posto sul trono di mio padre, Hadad mandò la pioggia, Ea aprì le sue fontane, gli steli del grano crebbero fino a cinque cubiti..., raccolti opulenti resero prosperi i campi, i frutteti riprodussero frutti in abbondanza, il bestiame si moltiplicò. Sotto il mio regno vi fu pienezza sovrabbondante, nei miei anni tutto sovrabbondò». <sup>26</sup> Come si vede, lo schizzo è quello di un regno benedetto da Dio; il re è il tramite benefico dei doni degli dei ma resta distinto da essi e solo mediatore, sia pure in qualche modo sovrumano. Non si deve poi ignorare, per tutti i «decreti» regali, la vernice retorica ed encomiastica, che è su di essi stesa dagli scribi di corte.

Comunque siano le ideologie orientali sul monarca, certo è che la Bibbia non poteva assumere *sic et simpliciter* i modelli dei decreti di «filiazione» senza sottoporli a un processo di smitizzazione e reinterpretazione, tant'è vero che Kraus sospetta che si tratti di un'esplicita polemica sia nei confronti dell'ideologia regia egiziana che di quella cananea. I motivi di questa nuova ermeneutica della filiazione regale sono molteplici. Una *prima ragione* è da ricercare nella radicale ricusazione di ogni forma panteistica, impossibile con la ferma fede nella trascendenza di Jahweh. Vi è, nella religiosità biblica, una radicale avversione per ogni forma di contaminazione del divino e dell'umano: il re non sarà mai divino. Vi è un radicale rifiuto di ogni forma di deificazione o di apoteosi del re, vivo o morto, tanto che il tentativo in questo senso di Antioco IV Epifane sarà considerato abominevole (Dn 11,36 e Mac), come, successivamente, quello del culto imperiale romano. C'è poi una *seconda ragione* ugualmente rilevante. Il concetto ebraico di monarchia è molto sobrio e reticente, si direbbe quasi «laico»: il re è un'istituzione politica prima che sacrale, come testimoniano le due versioni sugli inizi della monarchia di Israele presenti in 1Sam (vedi in particolare il c. 8 fieramente antimonarchico). La giustificazione divina della monarchia è, così, vincolata non tanto a un atto metafisico necessitante (la filiazione divina), ma a un dato etico e antropologico: la risposta fedele del sovrano. Se al dono del regno da parte di Jahweh non corrisponde un adeguato impegno del sovrano nella fedeltà e nella giustizia, è ipotizzabile anche il rigetto divino del re ebraico. È ciò che è ribadito dalla storiografia deuteronomistica che segnala ripetutamente i sovrani «che hanno fatto ciò che è male agli occhi di Jahweh». In questa linea si muove anche la profezia. Persino nel caso di Salomone, la figura del perfetto sapiente e del perfetto monarca, gli si lascia la libertà completa di chiedere ciò che desidera, rallegrandosi poi il Signore della scelta fatta secondo lo stesso volere divino (1Re 3,5).

C'è poi un *terzo motivo* per ridimensionare la filiazione del sovrano. Nell'ideologia dell'alleanza si assiste a un processo di «democratizzazione» del concetto di filiazione regale e dell'intera concezione monarchica (Sal 8). Tutto Israele viene considerato «primogenito di Dio» (Es 4,22-23), «figli per Jahweh Dio nostro» (Dt 14,1), «popolo consacrato» (Es 19,5-6; Dt 14,1-2), «creatura

<sup>26</sup> Per questi e altri testi vedi Frankfort H., *La royauté et les dieux*, Paris 1957. Esempi biblici di oracoli divini destinati a sovrani sono: per Saul, 1Sam 11,6; per Davide, 2Sam 23,2-3; per Salomone, 1Re 3,5 e 9,2; per Jeu, 2Re 9,3; per Ezechia, 2Re 19,20-28.

divina» (Sir 36,14). Il sovrano è figlio di Dio in quanto riassume e tipizza in sé il legame che comunitariamente lega il suo popolo a Jahweh. C'è infine una *quarta ragione* per sottolineare la divaricazione tra i due concetti della filiazione regale da parte di Israele e dei popoli circostanti. Se si bada alla frase del v. 7, ci si accorge che essa fa coincidere concepimento e generazione in un unico atto. Inoltre un breve confronto tra questa formula e i paralleli orientali fa vedere che essa ricalca testualmente la dichiarazione giuridica per l'adozione. Esempari sono in questo senso gli artt. 170-171 del codice di Hammurabi, nei quali il figlio illegittimo viene riconosciuto dal padre mediante la dichiarazione «Figlio mio tu sei», dichiarazione che lo adotta a figlio dai pieni diritti. Pur non trattandosi, strettamente parlando, di adozione, questo caso della procedura civile babilonese propone un uso alternativo della formula di filiazione. <sup>27</sup> Ma più illuminante è un testo di Ugarit (UT 125:11,10-11) in cui il sovrano Krt è presentato, oltre che come figlio dei suoi genitori, anche come prole degli dei 'El e Qdš. Il «decreto» del Sal 2,7 nella stessa maniera dichiarerebbe solo che, nell'istante della consacrazione, il re diviene figlio di Dio, come si riteneva nei testi regali sopra indicati, appartenenti alle monarchie della Mezzaluna fertile. È in questa luce che è formulato anche l'oracolo di Natan, il testo-base della teologia davidica: «Io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. Io gli farò (o anche diverrò) da padre ed egli mi sarà (o diverrà per me) figlio» (2Sam 7,13-14). In questa prospettiva dev'essere letto anche Sal 89,27-28: «Egli mi invocherà: Tu sei mio padre, mio Dio e roccia della mia salvezza. Io lo costituirò mio primogenito». In tutti questi testi non è in questione la natura del re, ma la sua funzione giuridica e la sua autorità. Al centro dell'attenzione non è la persona del re o la sua «generazione» come persona, quanto piuttosto la sua dignità regale, di cui Dio assume la responsabilità e a cui concede la sua legittimazione e il suo avallo.

Un'ultima osservazione merita l'oggi del decreto («oggi ti ho generato») che, come vedremo, avrà una risonanza non secondaria nella rilettura cristiana del passo (Eb 1,5,8; 5,5-10: interpretazione cristologico-escatologica; Mc 1,11: battesimo di Gesù). Si tratta dell'«oggi» attualizzante della liturgia (Sal 95,8); è l'«oggi» dell'incoronazione, che coincide con la nascita spirituale del re, con l'effusione del carisma della filiazione adottiva. La dimensione storica del «memoriale» biblico contempla sia il passato davidico, sia il presente del nuovo davidico, sia il futuro della continuità dinastica, con una sfumatura escatologica che sarà esaltata dalla rilettura messianica. <sup>28</sup>

Col v. 8 si passa al secondo comma del «decreto», la promessa di una signoria cosmica, un potere non limitato ma continuato e universale, secondo i moduli dell'encomiastica curiale e secondo quelli della rivoluzione mondiale dei vv. 1-2. <sup>29</sup> È probabile che la domanda avanzata dal sovrano e rivolta a Dio fosse tipica del rituale dell'intronizzazione (1Re 3,5-15; Sal 20,5; 21,3,5; 2Sam 24,12).

<sup>27</sup> Ecco il testo dell'art. 170 (in 171 si ha la stessa procedura ma in negativo): «Si pater ad liberos quae (sic!) serva ei pepererit, dixerit *Filii mei estis...* postquam pater ad fatum abiit, bona domus patris aequaliter dividerit», da *Codex Hammurabi*, ed. Pohl A.-Follet R., Romae 1950, p. 37.

<sup>28</sup> Collegandosi a Dt 26,16-19 Noth M., *Die Vergegenwärtigung des A.T. in der Verkündigung*, in *EvTh* 12 (1952), 12-17 dichiara che questo «oggi» è un invito giuridico ad «attualizzare gli eventi passati in un contesto culturale in vista della preparazione dell'avvenimento escatologico di Dio».

<sup>29</sup> Sulla già discussa interpretazione mitico-rituale del v. 8 proposta da A. Bentzen, vedi le critiche di Mowinckel S., *Ps 2,8*, in «*Studia Theologica*» 2 (1948), 84-88.

Rengstorf la definisce «una formula del rituale regale giudaico».<sup>30</sup> Il parallelo più significativo è, comunque, in 1Re 3,5 (soprattutto nel testo supposto dai LXX), cioè nella domanda di Salomone:

Sal 2 (LXX)		1Re 3 (LXX)
še'al mimmenni...		še'al mah
we'etten lak		'etten lak
«Chiedi a me... e te lo darò»		«Chiedi ciò che io dovrò darti»

L'eredità che ora viene promessa è una conseguenza logica della filiazione, affermata nell'articolo fondamentale del decreto di nomina. La stessa cosa era visibile nel citato testo di Hammurabi (vedi Ger 4,19). Ed il contenuto grandioso dell'eredità è testimoniato anche dai passi paralleli mesopotamici. Ad Aššurbanipal la dea Ištar attribuiva il dominio «dei popoli, dei re e dei potenti» (Podechard, p. 17) e la stessa cosa era ribadita ad Assarhaddon da parte del dio Shamaš.

Nel Sal 2,8 non è più la sola terra di Canaan (Sal 78,55; 105,11) la *naḥalah*, cioè l'eredità del sovrano, ma tutte le nazioni (*gōjim*). Anche il «possesso terriero» (*aḥuzzah*, Gn 47,1, ma tipico di Ezechiele e della tradizione sacerdotale: Lv 14,34) comprende gli estremi limiti del mondo. E questo è evidente, se si pensa che il Dio-padre è Jahweh, la cui signoria non conosce confini di spazio e di razze, come ripete costantemente la Bibbia (Sal 22,28; 59,14; 67,8; 69,8; 72,8; 82,8; 98,3; Is 45,22; 52,10; 60,12; Ger 16,19; Am 9,12; Abd 19-20; Zc 9,10; Mi 5,3). Al figlio adottivo, re in Gerusalemme, vengono offerti gli stessi poteri e la stessa giurisdizione. Il v. 8 del nostro salmo è citato in chiave cristologica ed ecclesiologico-missionaria due volte dal concilio Vaticano II. Nella *Lumen gentium* n. 13 la pluralità delle genti si raccoglie attorno a «quel re al quale sono state date in eredità le genti (Sal 2,8)» e nel decreto *Ad gentes* è detto: «Le nuove chiese, che hanno messo radici in Cristo e sono costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la meravigliosa capacità di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che appunto a Cristo sono state assegnate in eredità (Sal 2,8)» (n. 22).

Ed eccoci al terzo comma del decreto regale, la promessa della vittoria (v. 9). Lo scettro, simbolo del potere, consegnato ufficialmente nell'intronizzazione, diviene lo strumento implacabile della giustizia, che spezza ogni resistenza e volatilizza ogni opposizione. L'immagine dei vasi d'argilla frantumati ricorda probabilmente un rito d'esecrazione praticato nel mondo orientale: su cocci, su vasi o su statuette si scriveva il nome dell'avversario o della potenza o nazione ostile. Successivamente essi venivano fracassati simbolicamente, nella certezza che, magicamente, la maledizione si sarebbe riversata sul nemico annientandolo.<sup>31</sup>

Vediamo ora i dettagli del testo.

<sup>30</sup> Rengstorf K.H., a.c., in NT 5 (1962), 238-240 che pensa anche che il v. 8 sia alla base di Mt 28,18 («A me è stato dato ogni potere in cielo e in terra»). Dahood ha proposto di leggere, invece di *mimmenni* («da me»), la parola punica *mamoni*, «mia ricchezza»: «Chiedi la mia ricchezza e te la darò». Il vocabolo appare in ebraico in epoca tarda (Sir 31,8) e diverrà il celebre *mammona* dei vangeli (Mt 6,24; Lc 16,9.11.13). Anche Agostino ricorda che il vocabolo era presente nel dialetto punico, ancora vivo nelle sue terre d'origine (*De sermone Domini in monte*, PL 34,1290). La soluzione ci sembra però azzardata e non necessaria (cf. anche Rinaldi G., in BOr 7 (1965), 19-20).

<sup>31</sup> Per il rito vedi Kleber A., *Ps 2,9 in the light of an ancient ceremony*, in CBQ 5 (1943), 63-67;

Ecco innanzitutto lo «scettro di ferro», cioè lo scettro-mazza, strumento anche bellico, esclusivo dei sovrani, come attestano il Sal 45,6 (cf. 23,4), la rappresentazione di Sargon in una stele celebre del Louvre<sup>32</sup> e la stele di Baal-Hadad rinvenuta a Ugarit. La menzione del metallo è indizio della notevole antichità della scena raffigurata. Lo sfondo potrebbe essere quello della civiltà del bronzo quando il ferro era ancora raro e non certo di produzione commerciale. Tuttavia i riti e la prassi liturgico-cerimoniale sono tendenzialmente conservatrici e mantengono per secoli elementi arcaici. Con questo segno del potere, il sovrano irrompe come un ciclone distruttore. Egli innanzitutto «spezza» gli avversari. Il verbo usato (*r'' II*) è piuttosto raro (solo sei attestazioni nella Bibbia di cui due incerte)<sup>33</sup> ed è stato sostituito nei LXX con *r'h*, «pascere»: «Tu li pascerai con scettro di ferro» (Vg: *pasces*). Certo la tipologia del re-pastore è classica in tutto l'oriente (vedi i testi nel Sal 23); ma il parallelismo qui suppone un'operazione di repressione dei ribelli. Infatti la seconda azione del sovrano è quella di «frantumare» i nemici come se fossero oggetti di ceramica. L'evocazione del rito dell'«esecrazione», noto in Egitto durante l'impero medio, ma anche in Mesopotamia sotto Sargon II, rende in modo plastico l'azione simbolica dell'infrangere (*npz*) l'ostrakon col nome del nemico, ma anche raffigura l'azione dirompente del sovrano appena intronizzato. Al gesto rituale dell'esecrazione, eseguito forse proprio durante il cerimoniale dell'accesso al trono, automaticamente succederebbe la rovina e la distruzione degli oppositori e dei ribelli (vedi Ger 19,1ss; 22,28; 13,14; Gdc 7,19; Sal 137,9). Il motivo nella sua globalità è tipico dei documenti di nomina reale, come testimonia il testo già citato di Aššurbanipal (ANET, p. 451), in cui la dea lo autorizza a «schiacciare i re del paese». O come testimonia anche il Sal 110,2: «Schiaccerai i tuoi nemici nel combattimento»; o Is 11,3-4: «Non giudicherà secondo le apparenze... ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento, col soffio delle sue labbra ucciderà l'empio».

L'oracolo promette, quindi, la vittoria al re teocratico contro i vassalli ribelli che sono la sua «eredità» ed è la reazione divina alle trame eversive di costoro. L'ampiezza di orizzonte ha reso facile la trasposizione del v. 9 in chiave escatologica, come testimonia l'Apocalisse che per tre volte (2,27; 12,5; 19,15) cita il versetto nella versione dei LXX nello spirito dell'ira di Dio e del clima tragico che percorre tutto il libro. Anche se l'evoluzione più evangelica sarà quella che porterà le nazioni ad aderire a Dio e al suo consacrato non per soggiogamento, ma per amore e per libero omaggio, non bisogna tuttavia dimenticare che questa prospettiva, pur appartenendo al gergo del protocollo regale (*royal pattern*), ha favorito la formulazione del concetto di «giorno del Signore» e di giudizio divino sulla realtà umana e storica. Si chiude, così, anche la terza strofa.

Finora sono stati di scena, nella visione triangolare del salmo, i tre attori

ANET, pp. 328ss con bibliografia; Bentzen A., *The ritual background of Amos 1,2-II,26*, in OTS 8 (1950), 85-99; Wilhelmi G., *Der Hirt mit dem eisernen Szepter. Überlegungen zu Psalm II,9*, in VT 27 (1977), 196-204. Vedi anche Emerton J.A., *The translation of the verbs in the imperfect in Ps II,9*, in JTS 29 (1978), 499-502.

<sup>32</sup> Parrot A., *Le Musée du Louvre et la Bible*, Paris 1957, p. 15.

<sup>33</sup> Vedi Gb 34,24; Ger 15,12; 11,16. È considerato un aramaismo dell'ebraico *rs' o rs'*. Jacquet, o.c., I, p. 228, attribuisce al verbo una sfumatura modale di «potere»: «Tu puoi spezzarli». Il Targum conferma il senso «spezzare», traducendo con «trapassare».

principali: i nemici (I strofa), Jahweh (II strofa), il re (III strofa). Ora è il salmista stesso che, con tutta probabilità, prende la parola, col tono di un ultimatum, invitando i ribelli a non sfidare l'ira di Dio che protegge il suo consacrato. Il lessico della strofa è venato di espressioni sapienziali: «riflettere, lasciarsi correggere, servire Dio con timore, smarrire la via».

### La sottomissione dei re vassalli (vv. 10-12)

Il re teocratico sembra quasi scomparire dalla scena del salmo. Ora occupa interamente il campo colui che lo ha creato re e «generato» come figlio: non vi è più spazio ormai che per lui. La sottomissione, dato anche il carattere universale del dominio dipinto nella strofa precedente, non è tanto indirizzata verso il re di Gerusalemme, quanto piuttosto verso il Signore che lo ha insediato. Sullo sfondo del re teocratico vi è sempre la figura infinitamente più grande di Jahweh re. Anche in un'impostazione piuttosto integralista com'è quella offerta dall'ideologia regale, in cui trono e altare sono strettamente connessi, una distinzione finale s'impone. Il sovrano ebraico è solo analogicamente partecipe del potere regale unico di Dio. Ecco, quindi, incedere il vero sovrano della storia. È lui che paradossalmente fonda e relativizza il re di Sion, lo intronizza e lo ridimensiona. È in questa visione, che implica una dialettica tra storia ed escatologia, tra tempo ed eterno, che si cela il valore permanente del salmo e la possibilità di una sua rilettura nell'ermeneutica cristiana. Non pertinente è stata, perciò, l'applicazione di questo testo per la fondazione di una rigorosa teoria dell'autorità civile, come, ad esempio, ha fatto in passato Bossuet in *Sur les devoirs des rois* (ed. J. Lebarq IV, 366-367) e nell'orazione funebre per la regina Enrichetta-Maria di Francia (V, 515-546). Leggiamo ora attentamente l'appello del salmista.

Esso si apre nel v. 10 con un avverbio, che spesso nella Bibbia indica una svolta e introduce l'esigenza di una risposta concreta da parte dell'uomo: «e ora», «or dunque!» (vedi Gs 24,14: *we'attah*). L'appello, steso in stile sapienziale, sollecita la formazione di una vera intelligenza della mente, che sappia discernere il piano che Dio attua nella storia attraverso l'elezione di Sion e del suo re. I verbi sono, infatti, tipici della pedagogia biblica: «riflettere», «considerare con attenzione», cioè avere capacità di penetrazione nel senso profondo della realtà (*skl*; cf. Sal 14,2; 36,3; 64,9; Pr 19,14); accettare la «correzione» (*jsr*), cioè l'ammonizione che viene rivolta dal poeta e indirettamente da Dio stesso (Pr 29,19; Ger 31,18). Potenza di Dio, giustizia del suo regno, inutilità e vanità della ribellione sono dati sufficienti per spingere chi sa «capire» all'atto di sottomissione. Esso dev'essere compiuto dai re, dai «potenti» (tale è il valore di *špt*, «giudici», in alcuni testi antichi; cf. anche 1Re 3,9; 2Re 15,5; Sal 148,11; Is 40,23; Mi 4,14; Dn 9,12; Pr 8,16). L'atto di sottomissione, proprio perché è indirizzato a Dio, è espresso col verbo classico dell'atto di culto «servire» (*bd*), verbo dell'adesione totale (v. 11). C'è anche una fine allusività nell'uso di questa radice verbale. Essa, infatti, di per sé può avere una semantica negativa e alludere alla sottomissione dello schiavo e tale sarebbe il destino dei principi se si ostinassero nella ribellione. Se essi, invece, offriranno il loro omaggio al nuovo re (Sal 72,9-11; *bd*), potranno aderire nella gioia alla lode culturale (Sal 100; *bd*), che si innalza a Dio nella liturgia del tempio: «I popoli e i regni si uniscono per servire (*bd*) Jahweh» (Sal 102,23). È un'adorazione religiosa, accompagnata dal «timore», una nota metonimia (parte per il tutto) per indicare la totalità dell'esperienza religiosa che comprende,

accanto al «timore» per la trascendenza di Dio, anche l'«amore» per la sua vicinanza.

A questo punto inizia nel testo una delle più celebri *cruces interpretum* sulla quale si è esercitato da decenni l'acume o la perizia di schiere di esegeti.<sup>34</sup> Cerchiamo anche noi di seguire questo itinerario nei suoi dati essenziali. Ci incontriamo subito col verbo *gil* che letteralmente descrive la danza rituale attorno all'altare e il prorompere in acclamazioni di gioia (Sal 97,1; Nm 23,21). Si tratterebbe perciò di un invito ad «entrare a far parte dell'esultanza dei fedeli di Jahweh» (Castellino). Ad esso si aggiunge, secondo la bipolarità del concetto di religione (il famoso binomio *tremendum-fascinosum* di R. Otto), il «tremore». L'appello si concluderebbe armonicamente con una corale esortazione al riconoscimento totale di Jahweh nell'adesione fedele e cultica: «Servite Jahweh con timore ed esultate con tremore». Ma Dahood, con una manovra filologica un po' spericolata, ha collegato *gil* all'arabo meridionale, ove significa «girare», quindi la «rivoluzione dell'anno», perciò «vita» e «vivere», e ha tradotto: «vivete tremando», una soluzione artificiosa e non necessaria.<sup>35</sup> Tuttavia la difficoltà maggiore è nell'oscuro *našqû bar* dell'inizio del v. 12: esso condiziona anche il precedente v. 11b. Ecco una lista di decifrazioni proposte.

1. La resa più tradizionale, testimoniata dalla Pešitta e dalla lettura cristiana,<sup>36</sup> dà: «baciare il figlio». *Bar* è l'aramaico «figlio» (solo qui e in Pr 31,2 e Dn 3,25), piuttosto strano qui, in un testo arcaico, e strano anche perché nella strofa è di scena solo Dio e non il re. Il bacio è il segno di sottomissione e di adorazione (1Sam 10,1; Os 13,2; 1Re 19,18; Gb 31,27).
2. I LXX e la Vg hanno un testo diverso: «state attaccati all'educazione» (*draxasthe paideias*), cioè «fate la volontà di Dio» e, come testimonia il Targum, può significare alla fine: «accettate la tradizione», l'insegnamento tradizionale su Dio e sul suo eletto.<sup>37</sup>
3. L'interpretazione di Dahood e di Holladay è in qualche modo affine ma piuttosto macchinosa. Dahood legge *neše qaber*, «o uomini del sepolcro», cioè «o mortali!», sviluppando l'idea del terrore che i principi devono nutrire nei confronti di Dio. Essi si illudono di essere divini, in realtà sono fragili e mortali. Holladay, leggendo *nōše-qeber/qôber*, traduce: «O voi che dimenticate il sepolcro / o colui che seppellisce». Si continua l'idea precedente del terrore nei confronti di colui che «fa morire e la vivere, scendere nello sheol e risalire» (1Sam 2,6).
4. C'è poi la lista delle soluzioni più o meno improbabili, escogitate da un esegeta o

<sup>34</sup> Indichiamo la bibliografia a cui ci riferiremo nel corso dell'esegesi dei vv. 11-12. Bertholet A., *Eine crux interpretum*, in ZAW 28, (1908) 58-59; 193; Joüon P., *Notes philologiques sur le texte hébreu de Ps 2,12...*, in Bib 11 (1930), 81-85; Coppens J., *Une mention du Messie retrouvée dans le psautier. Le psaume 2,11-12*, in ETL 12 (1935), 324-325; Cloesen G., *Gedanken zur Textkritik von Ps 2,11b-12a*, in Bib 21 (1940), 288-309; Köbert R., *Zur ursprünglichen Textform von Ps 2,11-12a*, in Bib 21 (1940), 426-428; Morgenstern J., *nessequ bar (Ps 2)*, in JQR 32 (1941-42), 371-385; Dubarle A.-M., *Draxasthe paideias (Ps 2,12)*, in RB 62 (1955), 511-512; Cazelles H., *Nšqw br (Ps II,12)*, in «Oriens Antiquus» 3 (1964), 43-45; McIntosh A.A., *A consideration of the problems presented by Ps 2,11-12*, in JTS 27 (1976), 1-14; Robinson A., *Deliberate but misguided haplography explains Psalm 2,11-12*, in ZAW 89 (1977), 421-422; Holladay W.L., *A new proposal for the crux in Ps 2,12*, in VT 28 (1978), 110-112.

<sup>35</sup> Cf. anche Bib 40,1959,168-169 e Sal 22,9; 43,4; 139,15 secondo Dahood.

<sup>36</sup> Ecco cosa scrive Gerolamo nel suo commento ai salmi: «In Hebraeo legitur *našqu bar*, quod interpretari potest: *adorate filium*. Apertissima itaque de Christo propheta et ordo praecepti: *adorate filium*, ne forte irascatur Dominus, hoc est pater». Lo stesso Gerolamo proponeva anche la versione «adorate con purezza» (*bôr* invece di *bar*) e Simmaco semplicemente *proskynēsate*, «adorate».

<sup>37</sup> Questa resa è ritenuta più probabile da Sacchi P.-Chiesa B., *La Bibbia Hebraica Stuttgartensia e recenti studi di critica del testo dell'AT ebraico*, in «Henoch» (1980), 201-211 (in part. pp. 208-209: è un'analisi critica della nuova ed. della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1977).

dall'altro. Alcuni hanno corretto *nesû qorban*, «portate doni», sulla base di Sal 96,8 e 2Sam 8,6 (Castellino); altri *nesû qerab*, «dimenticate la guerra»; Cazelles: «Salutate colui che brilla» (*bar da brr*, «brillare del metallo», in ugaritico). C'è chi molto sbrigativamente liquida la frase espungendola come una glossa.

5. Ed ecco, infine, la soluzione proposta da A. Bertholet nel 1908 e ancor oggi accolta da molti esegeti. Forse, in mancanza di alternative convincenti, può essere ancora una volta adottata. Essa suppone una lieve perturbazione del testo, per cui si dovrebbe invertire la fine del v. 11 con l'inizio del v. 12, così da ottenere *našqû beraglajw bir'adah*, «con tremore baciare i suoi piedi». Si ricomporrebbe così la sequenza dei 3+3 accenti propria del carne.

Proprio perché questa ultima è l'ipotesi di lettura anche da noi accolta, cerchiamo di illustrare questo ardito antropomorfismo del «baciare i piedi di Dio». Esso suppone la trionfale raffigurazione del sovrano, assiso in trono, ai cui piedi si accostano i sudditi nell'atto di adorazione (vedi Sal 8,7; 18,37; 45,6; 47,4; 72,9; 110,1; Gs 10,24; 1Re 5,17; Is 49,23; 51,23). La scena è ancor più illuminante quando la si ricostruisce con le rappresentazioni orientali dei nemici che strisciano ai piedi del vincitore e si allegano certi testi monarchici della Mezzaluna fertile. Nell'epoca di Gilgameš il dio Shamaš, rivolgendosi a Eabani, proclama: «I re della terra baciano i tuoi piedi». <sup>38</sup> I vassalli di Aššurbanipal e Assarhaddon nella loro dichiarazione di sottomissione «baciano i piedi del loro gran re», <sup>39</sup> mentre nel papiro Harris 79,9 il padre di Ramses IV (XII sec. a.C.) invita i sudditi a «baciare la terra davanti al figlio e ad adorarlo». Anche in Is 49,23 leggiamo: «Con la faccia a terra i re si prostreranno davanti a te e baceranno la polvere dei tuoi piedi» (cf. Mi 7,17). E il poeta classico indù Tukaram invita i fedeli ad «abbracciare i piedi di Dio».

Se non si accetta questo «ultimatum» (Gunkel; cf. Dt 6,13ss), si è collocati fuori dal piano salvifico di Dio e l'«ira divina si rivelerà contro ogni empietà e contro ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia» (Rm 1,18). Lasciare «infiammare l'ira» di Dio, metafora sapienziale classica, è la definizione d'un atteggiamento folle, che è interesse degli stessi avversari eliminare, perché le vendette divine sono terribili (Sal 18,8-16; 60,3; 79,5; 83,14-19). Solo con la sottomissione e l'adorazione ai suoi piedi si può bloccare la collera di Dio già apparsa nel v. 5 e qui raffigurata sotto l'immagine di un incendio colossale (2Re 22,13; Ez 22,31; 38,29). Ma a chi accetta il piano di Dio, che ha il suo centro in Sion e nella persona del re-messia, è riservata una beatitudine: «Beato chi in lui si rifugia». Questa finale, ispirata a Na 1,7 e costruita sul verbo classico della fiducia salmica «rifugiarsi» (*hsh*; cf. Sal 5,11; 7,1; 11,1...), è forse un'aggiunta, per dare al carne una finale meno aspra, come in 104,35c e in 139,23-24, e per accordarlo in inclusione col Sal 1,1, come già si è ricordato. Si evita così che il salmo si spenga sul terrore dell'ira di Dio e contemporaneamente si trasforma l'appello al timore in una promessa di gioia.

### L'ermeneutica cristiana del Sal 2

Per l'ampiezza dell'orizzonte che contempla e per la radicalità del conflitto

<sup>38</sup> Dhorme P., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, p. 211.  
<sup>39</sup> Jean C., *Milieu biblique*, Paris 1922-1936, vol. II, pp. 305.308-309.

che illustra, il Sal 2 ha invitato da sempre i suoi lettori a un'espansione ermeneutica, quella escatologica, che nel NT è divenuta cristologica. D'altra parte uno studioso, K. Seybold, ha sottolineato le parentele formali e sostanziali che legano il nostro salmo a una pagina celebre dell'AT, che ha subito un analogo processo di reinterpretazione messianico-escatologica. Si tratta della prima sezione del «libro dell'Emmanuele», Is 7,1-9. In questo testo, infatti, abbiamo una concreta coalizione contro il re di Gerusalemme: è l'asse Damasco-Samaria che, in occasione della guerra siro-efraimitica (734 a.C.), si sforza di costringere Gerusalemme ad unirsi in un'alleanza militare contro la superpotenza assira. Damasco e Samaria secoli prima erano stati uniti o vincolati in rapporto vassallatico al regno di Giuda (Is 7,1.5-6). Gli scopi di questi alleati (Is 7,6) e dei vassalli ribelli del Sal 2,2-3 sono affini. Se in Is 7,2 l'intera nazione ebraica è colta dalla paura per l'invasione, nel Sal 2 è il re che rassicura la comunità in ascolto, proclamando l'oracolo protettivo di Dio. In Is 7,4 appare violento il disprezzo per gli avversari, definiti «tizzoni fumiganti»; in Sal 2,4 si incontra invece l'ironia sarcastica di Dio. All'oracolo proclamato da Is 7,7-8 corrisponde quello annunziato dal re in Sal 2,7-8, mentre la signoria sui popoli del Sal 2,6.8ss ha il suo parallelo nella mappa ordinata da Dio in Is 7,9 sulle varie nazioni. In entrambi i testi ci incontriamo con la celebrazione dell'inviolabilità di Sion e del trionfo del suo re, sulla base dell'impegno di Dio nei confronti della dinastia davidica (2Sam 7). È su questa linea dell'Emmanuele presente nella storia che si costruisce la nuova interpretazione messianica.<sup>40</sup>

La gloria e la potenza di Dio restano sempre velate dalle figure particolari che si succederanno sul trono di Davide. Solo il messia, il consacrato per eccellenza, annullerà questa imperfezione e instaurerà il suo regno di salvezza, ottenendo «in eredità le nazioni e in dominio le estremità della terra» (v. 8). Invano le forze ostili tenteranno di «spezzare i legami e di gettar via il giogo» (v. 3); il suo trionfo sul male sarà completo. «Il ritratto di questo re andrà sempre meglio delineandosi (Sal 110) e assumendo tratti ideali, che si realizzeranno pienamente solo nel messia escatologico, quando Dio ricapitolerà in lui tutte le cose ed egli le consegnerà al Padre, portando a compimento le promesse fatte a Davide (Sal 89) mediante la sofferenza espiatrice (Sal 22) e il perfezionamento dell'alleanza».<sup>41</sup> In questa luce si comprende la stessa fluidità del termine *messia*, (in greco *Cristo*), che in epoca pre-esilica si riferiva esclusivamente al re davidico ed era costruito col suffisso possessivo di prima o terza persona (Jahweh dice il «mio messia»; noi diciamo: il «suo messia»). Nell'epoca post-esilica il termine passa al sommo sacerdote o a personaggi diversi: ai patriarchi (?) in Sal 105,15 (1Cr 16,22), forse ad Israele tutto in Ab 3,14, e persino al pagano Ciro in Is 45,1. L'uso «messianico» farà la sua comparsa forse solo in Dn 9,25, ma sarà col

<sup>40</sup> Per il problema delle «riletture» del salmo, oltre a quanto è stato detto nell'introduzione generale, si vedano Gelin A., *La question des «relectures» bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante*, in *Sacra Pagina*, I, Paris-Gembloux 1959, pp. 303-315; Fohrer G., *Traditions and Interpretation*, in *ZAW* 23 (1961), 1-30; Becker J., *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart <sup>2</sup>1967; Grech P., *Interprophetic re-interpretation and O.T. eschatology*, in *Aug* 9 (1969), 235-265; Grech P.-Segalla G., *Metodologia per uno studio della teologia del NT*, Torino 1978, pp. 46-61. Per il messianismo come «principio-speranza» costante nelle culture e nell'antropologia, vedi Mühlmann W.E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris 1968; Lanternari V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano <sup>2</sup>1974; Rizzi A., *Movimenti messianici*, in AA.VV., *Esperienze di base*, Roma 1977, pp. 59-88.

<sup>41</sup> Reali V., o.c., p. 308.

giudaismo che l'evoluzione escatologica del significato di «messia» raggiungerà il suo apice.

In questa luce inizia anche l'esplicita lettura messianica del salmo 2, anche se in forma piuttosto selezionata e non certo ufficiale. Una delle testimonianze più antiche è quella del *Salmo di Salomone* 17,23-27, databile tra il 63 e il 30 a.C. In questa lirica viene parafrasato il Sal 2,9: «Venga il re, figlio di Davide, al tempo fissato da te, o Dio, e regni sul tuo servo Israele. Rivestilo di forza, affinché annienti i re iniqui e purifichi Gerusalemme dai pagani che la calpestanto... Spezzi i peccatori come vasi d'argilla, e li percuota con verghe di ferro!». Il passo, però, è spesso interpretato solo come un testo polemico contro l'infame dinastia degli Asmonei, contro cui si invoca l'intervento di Dio che instauri un nuovo e diverso regno. Come si è detto, è a Qumran che, in un *Florilegio* (4 Q 174), il Sal 2 è abbinato a 2Sam 7,11-14 in chiave messianica e dipinge l'assalto escatologico dei popoli «contro gli eletti di Israele», cioè i membri della setta.<sup>42</sup> Nella letteratura rabbinica l'interpretazione appare, ma è relegata a soli sei casi<sup>43</sup> e la filiazione divina del messia sembra sconosciuta ai rabbini, forse a causa della polemica anti-cristiana.

È, perciò, col cristianesimo che avviene una rilettura pienamente e ufficialmente messianica del Sal 2 nello spirito della nuova ermeneutica a cui è sottoposto l'AT.<sup>44</sup> Lasciando tra parentesi le allusioni, cerchiamo di esaminare brevemente le citazioni puntuali. Ecco innanzitutto *Atti* 4,25-26 con la citazione dei vv. 1-2 del nostro salmo nel contesto di una preghiera comunitaria nella persecuzione. La repressione nei confronti della comunità è letta sulla filigrana di quella subita dal Cristo storico e sulla ribellione dei vassalli del Sal 2, ora identificati con «Erode, Ponzio Pilato, le genti e i popoli d'Israele» scatenati contro «il tuo santo servo Gesù che hai unto come Cristo». La tragedia che ha colpito Pietro e i fratelli è vista come una continuazione dello scontro tra Cristo e il male, tra il Messia e i ribelli. Commenta giustamente R. Fabris: «L'A. degli Atti riporta un frammento di *midraš* cristiano, cioè di attualizzazione di un testo antico

<sup>42</sup> Vedi Yadin Y., *A Midrash on 2 Sam VII and Ps I-II (4 Q Florilegium)*, in IEJ 9 (1959), 95-98 e Moraldi L., o.c., pp. 572-575.

<sup>43</sup> Cf. Strack-Billerbeck, II, pp. 633ss; III, pp. 19; 675ss; 834ss; Volz P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934 (1966), pp. 176ss; Bonsirven J., *Textes rabbiniques...*, Rome 1955, nn. 390 e 998; Bentzen A., *Messias-Moses: redivivus-Menschensohn*, Zürich 1955.

<sup>44</sup> Per la lettura cristiana del Sal 2 vedi la bibliografia già indicata per il v. 7 (nota 24 e Robert A., *Considérations sur le messianisme du Ps 2*, in RSR 39 (1951), 88-98; Asensio F., *Salmos mesiánicos o salmos nacionales? (Ps 2; 16; 22; 72)*, in Greg. 33 (1952), 219-260; Rose A., *Essai d'interprétation chrétienne du Psaume 2*, in «Dieu-Vivant» 22 (1952), 135-142; Rimaud D., *La première prière liturgique dans le livre des Actes (Ac 4,23-31; cf. Ps 2 et 145)*, in «Maison-Dieu» 51 (1957), 99-115; Rengstorf K.H., a.c.; in NT 5, (1962), 229-244 (in part. pp. 231ss); Bonnard P.-E., *Trois lectures du ps. 2*, in BVC 53 (1963), 37-44; Tournay R., *Le Psaume de la fête du Christ (Ps 2): le Roi-Messie*, in AssSeign 88 (1966), 46-63; Coppens J., *Le Messianisme royal*, Paris 1968, pp. 52-57; Alemany J.J., *Interpretación mesiánica del salmo 2*, in CuBib 32 (1975), 255-277. Ecco ora in sinossi la trama delle allusioni e citazioni neotestamentarie:

Sal 2,1 = allusione in Ap 11,18

Sal 2,1-2 = citazione in At 4,25-26

Sal 2,2 = allusione in Ap 19,19

Sal 2,7 = citazione in At 13,33

citazione in Eb 1,5 e 5,5

allusione in Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22 (battesimo di Gesù)

allusione in Mt 17,5; Lc 9,35 (trasfigurazione)

Sal 2,8-9 = quasi-citazione in Ap 2,26; 12,5; 19,15; Eb 1,2

Sal 2,11 = allusione in Fil 2,12.

in funzione degli avvenimenti presenti. L'originalità è costituita dalla nuova chiave di lettura: la figura di Cristo. Le vicende della passione sono rilette con il filtro del salmo messianico. Così esso acquista un senso salvifico. L'alleanza dei rappresentanti del potere, quello giudaico e quello romano, contro l'inviato di Dio, il «santo servo Gesù», non ha fatto altro che portare a compimento il progetto di Dio: la salvezza per mezzo di Gesù, il servo fedele e solidale. I cristiani possono dare un senso anche alla loro esperienza».<sup>45</sup>

Eccoci poi al celebre testo della «filiazione divina» del v. 7, variamente echeggiato nel NT. Paolo lo cita esplicitamente nel suo discorso nella sinagoga di Antiochia di Pisidia con un'interpretazione pasquale: «Dio lo ha risuscitato dai morti... E noi siamo qui per darvi questa buona notizia: la promessa fatta ai nostri padri Dio l'ha portata a compimento per noi, loro figli, risuscitando Gesù come sta scritto nel salmo secondo: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato» (*At* 13,30,32-33). Nella risurrezione, Gesù riceve la sua intronizzazione divina e questo è testimoniato anche da una formula prepaolina presente in Rm 1,4: «In quanto alla nascita terrena è figlio di Davide, ma è stato indicato come figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santificazione nella risurrezione dai morti». Giustamente Dupont sottolinea una certa concordanza tra gli autori del NT nel descrivere il trionfo pasquale di Cristo come una investitura regale. Lo stesso versetto del salmo e la stessa tesi di At 13 ritornano in *Eb* 1,5. Nei vv. 2-3 si descriveva Gesù come figlio di Dio, «erede di tutto...», specchio della gloria del Padre, immagine perfetta della sua sostanza». Ora lo si confronta con gli angeli, ai quali egli è superiore essendo figlio e non creatura, e a supporto di questa distinzione si allega il Sal 2,7: «Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato?». Al salmo si unirà il testo-base di 2Sam 7,14. Anche qui sembra che lo scopo ultimo della citazione sia pasquale: «L'oracolo del Sal 2,7 è da applicare all'intronizzazione di Cristo attraverso la sua passione, risurrezione ed esaltazione in cielo... Il senso ultimo del testo è determinato da quegli eventi e offre un argomento valido per dimostrare la superiorità di Cristo sugli angeli. Si tratta infatti di una proclamazione della filiazione sul piano celeste».<sup>46</sup> Non si può escludere, però, la polemica sottintesa con l'eresia «angelica» diffusa in Asia Minore (Col 1,15-20). Un'ultima citazione del Sal 2,7 in congiunzione col Sal 110,4 appare in *Eb* 5,5: «Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato; come in un altro passo dice: Tu sei sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedek». Il sacerdozio di Cristo è superiore a quello di ogni altro culto perché nasce dalla sua filiazione divina ed è attuato nella sfera celeste dove egli intercede per noi.

In *Ap* 2,26-27 vengono, invece, citati i vv. 8-9 del nostro salmo, con lievi e insignificanti varianti, secondo i LXX: Cristo risorto ha ogni potere, cosmico e umano, e può vincere anche il male. Lo sfondo messianico della rilettura è confermato anche dal riferimento alla «stella del mattino» (v. 28), simbolo messianico sulla base di una interpretazione giudaica di Nm 24,17. Anche il

<sup>45</sup> Fabris R., *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, p. 149.

<sup>46</sup> Vanhoye A., *Exegesis Epistulae ad Hebraeos*, c. I-II, Romae 1968, p. 91. In Lc 3,22 secondo il codice D, il Sal 2,7 è applicato al battesimo di Gesù. Nella trasfigurazione (Lc 9,35) confluiscono tre testi: Sal 2,7; Is 42,1 («che io amo»); Dt 18,15 («ascoltatelo»). Appaiono così tre aspetti del messia: figlio davidico di Dio (Sal 2,7), profeta escatologico (Dt 18,15), servo di Jahweh (Is 42,1). Nella 1Clem 36,4, il testo di Sal 2,7 è usato solo genericamente per indicare l'onnipotenza divina di Gesù. Vedi anche Van Iersel V., *Der Sohn in den Synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961.

«figlio» nata dalla «donna» di Ap 12 (v. 5) è «destinato a governare tutte le nazioni con verga di ferro», mentre in Ap 19,15 è la parola divina del Cristo il riferimento più immediato del Sal 2,9: «Dalla sua bocca esce una spada affilata, per colpire con essa le genti. E lui che le governerà con verga di ferro». Prospettiva messianica, escatologica e comunitaria si intrecciano reciprocamente nell'ermeneutica del Sal 2 offerta dall'Apocalisse.

Alla luce di questi stessi versetti del salmo e dell'ottica dell'Apocalisse si possono leggere anche altre dichiarazioni neotestamentarie sul Cristo glorificato e sulla sua sovranità. Ecco i testi. Mt 28,18s: «A me è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e fate discepoli tutte le nazioni...». Gv 17,1-2: «Glorifica il Figlio tuo... Tu gli hai dato potere sopra ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato». 1Cor 15,27-28: «Ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi (Sal 8,7). Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti».

La cristologia sottesa a questa rilettura del Sal 2 è prevalentemente funzionale: Cristo è figlio attraverso la pasqua o la parusia o la sua funzione sacerdotale. Ma in Eb 1,5 appare abbastanza chiaramente quella «ontologica», a causa del confronto con la natura degli angeli. «Quello che Nicea definirà coi termini della filosofia greca *ousia-hypóstasis* ha la sua origine in queste affermazioni circa la figliolanza divina di Cristo: Gesù, cioè, non può esercitare una potenza di Figlio di Dio se non lo è veramente. Ma se è Figlio di Dio nella risurrezione, lo sarà anche nella sua "umiliazione", sia pure in modo velato (battesimo e trasfigurazione). Quindi anche nella sua nascita terrena Gesù è Figlio di Dio, possiede una natura divina. E allora si afferma che è Dio anche prima della sua incarnazione. A grandi linee questo è stato il cammino della cristologia verso i concili di Nicea e Calcedonia. Come si vede, è una marcia a ritroso: l'interpretazione più antica del Sal 2 sulla figliolanza divina di Gesù si riferiva alla risurrezione e alla parusia; in seguito alla sua funzione attuale in cielo (Eb 5,5); di qui alla sua esistenza terrena, per concludere alla sua preesistenza ontologica».<sup>47</sup>

Col Sal 2, riletto in chiave escatologica e cristiana, tutta la storia acquista una linearità e un significato insospettati: la successione, spesso oscura e fragile, della dinastia davidica si muove nel caos delle vicende umane su un itinerario tracciato da Dio. Non è un cieco agitarsi di destini o un processo meccanico di forze che si scontrano e si superano; è un filo conduttore che, pur celato sotto la superficie non entusiasmante degli eventi, porta verso il punto definitivo e verso la persona decisiva, il regno e Cristo, «figlio di Abramo, figlio di Davide» (Mt 1,1). Lo svolgersi di questo piano è osteggiato dal male dell'uomo, dal suo peccato radicale, ma è anche accettato e sorretto dal «resto d'Israele», cioè dal vero popolo eletto. È accettato dal Cristo, che ne costituisce il centro, e dalla chiesa, che annunzia «il mistero nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato» (Col 1,26). La collaborazione apostolica della comunità cristiana dev'essere ugualmente finalizzata al «disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo, come quelle della terra» (Ef 1,10).

<sup>47</sup> Grech P., *Ermeneutica dell'A.T. nel Nuovo*, Roma 1977, pp. 70-71 (ad usum auditorum); cf. Lebreton J., *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928; Lonergan B., *De Deo Trino, I, Pars dogmatica*, Romae 1964.

## LA PREGHIERA DELL'AURORA: SORGI, JAHWEH, SALVAMI

Davide assopito si sveglia alla luce interiore per intervento di Natan. L'assemblea assopita davanti alla profezia, è svegliata per intervento del Messia re (rabbi Berakhia, IV sec. d.C., *Commento al Sal 3,6*).

### <sup>1</sup> Salmo. Di Davide. Quando fuggiva davanti al figlio Assalonne.

<sup>2</sup> Jahweh, quanto *numerosi* sono i miei oppressori!  
Numerosi sono coloro che **insorgono** contro di me!

<sup>3</sup> Numerosi sono coloro che dicono di me:  
Nessuna salvezza<sup>1</sup> può avere da Dio!

*selah*

<sup>4</sup> **Ma Tu**, Jahweh, mi sei scudo all'intorno,  
sei la mia gloria e mi sollevi il capo.

<sup>5</sup> Se<sup>2</sup> a Jahweh io lanciai il *mio grido*,  
egli *mi risponde* dal suo santo monte.

*selah*

<sup>6</sup> **Io** mi corico e *mi addormento*.  
*Mi sveglio* ed ecco Jahweh mi tiene per mano.

<sup>7</sup> Non temo più questa miriade di genti  
appostate contro di me dappertutto.

<sup>8</sup> **Sorgi**, Jahweh, salvami, mio Dio!  
Colpisci sulla guancia tutti i miei nemici,  
spezza i denti dei malvagi!

<sup>9</sup> Di Jahweh è la salvezza:  
Sul tuo popolo la tua benedizione!<sup>3</sup>

*selah*

<sup>1</sup> «Salvezza» è espressa con la forma poetica *jesu'atah*, presente solo in Sal 80,3 e in Gio 2,10.

<sup>2</sup> La frase è condizionale, anche se priva della tradizionale particella morfologica (Gunkel H., o.c., p. 14).

<sup>3</sup> Il v. 9 è piuttosto faticoso, probabilmente a causa della sua origine posteriore e stereotipa.