

Il TM ha letteralmente: «Per sempre la tua (il pronome è da sottintendere dalla seconda riga ove si ha «tua fedeltà») grazia è edificata; i cieli renderai stabili, la tua fedeltà (è) come essi». I LXX e Simmaco leggono invece: «è fissata (*tikkôn*) la tua fedeltà come i cieli». Si suppone che «i cieli» sia un *casus pendens* specificato dal comparativo *bahem* finale («come essi»; cf. 119,89; Mt 24,35).¹⁷ Noi pensiamo che sia possibile conservare il TM vedendo nella costruzione enfatica e ad iperbato un senso abbastanza chiaro: come i cieli tu rendi stabile la tua fedeltà.

La simbologia è di ordine cosmologico e parte dall'architettura del tempo (*'ôlam*) e dello spazio cosmico (i cieli). Le due virtù divine dell'alleanza hanno una stabilità incrollabile come quella che regge l'edificio dell'essere: si tratta di un filo ideologico costante in tutto il salmo (vv. 6.25.29.30.34.37.38). La metafora della «grazia edificata» (Ger 12,16; Ml 3,15) rimanda ad una costruzione solida ma anche alla simbologia della «casa»-tempio e «casa»-dinastia che regge 2Sam 7 (*bnh*, «costruire», nei vv. 5.11.13; il verbo ritorna anche nel v. 5 del nostro salmo): al desiderio di Davide di «edificare» un tempio a Jahweh, Dio promette a Davide di «edificargli» un casato stabile nei secoli. La metafora della «fedeltà stabilita / fissata» del secondo stico rimanda, invece, alla concezione cosmologica secondo la quale i cieli sono come una calotta («firmamento») metallica fissata saldamente da Dio sopra la piattaforma terrestre (Gn 1,7; 7,11; Pro 8,28; Am 9,6; Sal 8,4; Dt 1,28; 9,1). I cieli nella loro bronzea «fissità» diventano una rappresentazione plastica della fedeltà senza incrinature che regge l'azione di Dio nei confronti della dinastia davidica (Sal 72,5.7.17).

All'acclamazione del salmista si accosta la voce decisiva di Dio che anticipa in forma di chiave musicale il tema dominante dell'oracolo successivo (vv. 4-5). Il ritmo cambia (3 + 3 accenti) quasi fosse una citazione desunta dall'oracolo stesso; tuttavia la rigorosa struttura unitaria dei vv. 2-5 impedisce quelle traslazioni a cui i vv. 4-5 sono stati sottoposti da Wellhausen, Gunkel, Briggs, Tournay, Jacquet per avere un'uniformità obbligata. Nelle parole di Dio appare subito la classica espressione *krt berît*, lett. «tagliare un patto» (Gn 15,7ss e Es 23,32; 34,12.15): è l'alleanza davidica che suppone, però, più che un contratto bilaterale con impegno paritario e reciproco, un atto libero e grazioso da parte di Dio che si impegna in modo fondamentale e radicale.¹⁸ L'alleanza ha un destinatario, l'«eletto», il re davidico che Jahweh ha estratto dagli altri popoli come sua proprietà personale, come suo luogotenente, come suo consacrato (2Sam 23,5; 2Cron 13,5; 21,7; Is 55,3; Ger 33,14-26; Sir 45,23-25; Sal 45,7; 61,8; 110,4; 132,11). I LXX-Vg passeranno ad una lettura ecclesiale introducendo il plurale, «gli eletti». Il senso «grazioso» del patto stipulato con Davide è confermato dal secondo verbo del v. 4, «giurare», segno d'una promessa indistruttibile che Dio fa al suo «servo», cioè al suo ministro secondo il valore onorifico che questo titolo riveste nella semantica biblica (cf. vv. 21.40.51; 1Sam 10,24; Sal 78,70, oltre naturalmente a 2Sam 7). Il contenuto di questo impegno-patto-giuramento è esplicitato nel v. 5 ove ritorna la

¹⁷ Alcuni negano che il *b-* di *bahem*, «come essi», sia un *bet comparationis* ed allora intendono: «come i cieli è in essi fissata la mia fedeltà». Oppure pensano che «in essi» alluda agli israeliti tra i quali si stabilirebbe la fedeltà divina.

¹⁸ Vedi soprattutto Kutsch E., *Gesetz und Gnade*, in ZAW 79 (1967), 18-35 (in part. pp. 23-24). Per il concetto di *berît* vedi Sal 25,10 e 44,10 e le note relative. Il «tagliare il petto» suppone forse un rito di automaledizione: Henniger J., *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?*, in Bib 34 (1953), 344-353.

coppia verbale *bnh-kwn*, «edificare-stabilire», già incontrata nel v. 3 e certamente evocativa di 2Sam 7,12-13: «Renderò stabile (*kwn*) il tuo regno; egli (tuo figlio) edificherà (*bnh*) una casa per il mio nome e io renderò stabile (*kwn*) il trono (*ks'*) del tuo regno». Il testo, limpida sintesi simbolica e teologica dell'oracolo successivo, fa da base ad un'affermazione del discorso kerygmatico di Pietro a pentecoste: «(Davide) era profeta e sapeva che Dio gli aveva promesso con giuramento di far sedere sul suo trono un suo discendente» (At 2,30). Nell'ottica cristiana di Pietro il Sal 89,5 e il suo parallelo 132,11 diventano un'esplicita proclamazione cristologica intuita da Davide a causa del dono della «profezia». Naturalmente la mediazione tra Davide — re davidico — Messia — Cristo è molto più complessa e richiede un'ermeneutica più completa (vedi l'esegesi del Sal 2).

L'inno cosmico: la promessa cosmica (vv. 6-19)

Inizia ora con questo carme di nobile fattura, di tonalità innica, che forse preesisteva alla composizione del salmo, il corpus del cantico messianico-regale. Il fondamento dell'alleanza storica con Davide è cercato nell'alleanza cosmica, la signoria trascendente di Jahweh sulla storia è preparata da quella sulla creazione. L'inno dei vv. 6-19 costituisce, così, pur nella sua genesi eterogenea, un'ottima premessa al discorso globale del salmo. Il testo dell'inno si apre con l'*invitatorio* del v. 6: i verbi sono allo iussivo (il soggetto segue il verbo) e, contrariamente a tutte le correzioni proposte, il loro movimento è piuttosto lineare. Essi, infatti, esprimono l'appello classico ai cieli¹⁹ perché lancino su tutta la terra la loro *tôdah* laudativa per le azioni storico-salvifiche di Dio e per la sua fedeltà (*'mn*). Fermiamoci, però, su un particolare interessante. I cieli personificati come cantori cosmici (Gb 38,7; cf. Sal 19,2-5) sono messi in parallelo con la *qehal qedošim* che nel v. 8 diventa il *sôd-qedošim*, l'«assemblea / consiglio dei santi». Si tratta di una simbologia a schema politico-monarchico ben nota in tutta la Mezzaluna Fertile²⁰ e ripresa nella Bibbia ma in forma smitizzata (Sal 29,1; 82; Gb 1,6; 2,1; 5,1; 15,15; 38,7; Gn 6,2-4; Dt 32,8.43a; Zc 14,5; Dn 4,10.14.20; 8,13; Sir 42,17; cf. Sal 16,3; 103,19-21; 148,2). Questa assemblea, come si dice nel v. 7, era costituita dai «figli di Dio», cioè dai membri della corte celeste che nella visione politeistica erano gli dèi inferiori sottomessi al volere supremo del Dio-re, signore del pantheon. Lo schema era appunto quello di un consiglio della corona a cui partecipano i membri della famiglia reale e durante il quale si prendono decisioni rilevanti. La rappresentazione ha un esempio suggestivo nel poema ugaritico di *Ba'al e il Mare II* (col. I, 10-35)²¹ ed è stata assunta dalla Bibbia ovviamente con varianti notevoli

¹⁹ Molti suppongono che in «cieli» si debba sottintendere un *be-*, «lodino nei cieli», in forza del parallelismo («nell'assemblea dei santi»): il soggetto implicito sarebbero i cittadini del cielo o i «santi» stessi, cioè i membri del consiglio della corona di Dio. Dahood intende *pil'aka* non nel senso di «tua opera» ma di «tua promessa», dato il contesto (cf. Lv 22,21; 27,2; Nm 15,3.8).

²⁰ Su questo schema simbolico si veda quanto è stato detto a proposito del Sal 29. Vedi inoltre Cooke G., *The sons of (the) God(s)*, in ZAW 76 (1964), 22-47 (per i vv. 6-8 del nostro salmo: pp. 26-29); Brekelmans C.H.W., *The saints of the Most High and their kingdom*, in OTS 14 (1965), 305-329; Dequeker L., *Les qedošim du Ps 89 à la lumière des croyances sémitiques*, in ETL 39 (1963), 469-484; Cunchillos J.L., *Los benê ha-'elohim en Gen 6,1-4*, in EstBib 28 (1969), 5-31; Gray J., *Ba'al's atonement*, in UF 3 (1971), 61-70 (cf. UT 75 = CTA 12); Schliske W., *Gottessöhne und Gottessohn im A.T. Phasen der Entmythisierung im A.T.*, Stuttgart 1973 (l'a. collega i due aspetti dei «figli» di Dio celesti e del «figlio» di Dio davidico: vv. 27-28).

²¹ Caquot A., *Textes ougaritiques*, vol. I, Paris 1974, pp. 127-131.

quali la declassazione degli dei inferiori («i figli di Dio») a semplici angeli-messaggeri (così appunto la CEI traduce il v. 7). Pensiamo alla celebre scena della vocazione di Isaia (c. 6) o a quella tratteggiata da Michea ben-Imla in 1Re 22,19 («Ho visto Jahweh seduto sul trono; tutto l'esercito del cielo gli stava intorno, a destra e a sinistra»). In oriente questo «parlamento» degli dei veniva evocato soprattutto in occasione della festa del nuovo anno allorché, dopo la vittoria sulle forze negative marine, il dio-principe del pantheon veniva ufficialmente proclamato re supremo per tutto l'anno che si apriva. «È una scena di questo genere che il salmo presenta qui, ma isolata dagli altri elementi che figurano abitualmente nel dramma: rivolta dei mari contro gli dei, paura di questi ultimi, presentazione del campione alla corte celeste, descrizione degli episodi drammatici della lotta. Il sipario si alza, senza alcun preambolo, sulle acclamazioni della corte celeste al vincitore. La Bibbia sembra voler ignorare che ci fu un tempo in cui gli dei cercavano un re» (Beaucamp, II, p. 88).

Questa acclamazione corale della signoria suprema cosmica di Jahweh da parte dei cieli e della corte celeste si sviluppa, dopo l'invitatorio del v. 6, in tre strofe ben definite (vv. 7-9; 10-15; 16-19). Come è ben visibile, il *kî* del v. 7 introduce la motivazione della lode e quindi il tema dominante.

Prima strofa (vv. 7-9). L'incomparabilità assoluta ed indiscussa di Jahweh è un motivo apologetico caro alla teologia biblica:²² esemplare al riguardo è quel capolavoro poetico che è il primo discorso di Dio in Gb 38-39. Come in Sal 40,6; 86,8; Es 15,11, lo scopo di questa comparazione assurda (v. 7) è quello di esaltare l'assoluta trascendenza di Dio. Lassù, «sulle nubi», cioè nella sezione più riservata ed esclusiva dei cieli (57,11; 68,35), c'è un solo supremo signore, c'è un'unica figura che riesce a «cavalcare le nubi» (Sal 68,5). Lassù, nell'area della trascendenza, tra «i figli di Dio», cioè, nel linguaggio mitico sopra ricordato, tra gli dèi c'è un solo Signore (la *Pešitta* e il *Targum* per temperare questo linguaggio hanno «figli degli angeli»). Abbiamo, così, una formulazione simbolica e «affettiva» del monoteismo biblico, concetto difficile da esprimersi in termini puramente teorici per il semita (Es 20,3). Infatti — continua il v. 8 — *'El*, il Dio supremo anche nel linguaggio della teologia cananea, nell'«assemblea dei santi», cioè in quella cornice solenne del consiglio celeste della corona tratteggiato già nel v. 6, è il «terribile», il «tremendo» (termini caratteristici della trascendenza irraggiungibile) e *rabbah*, lett. «molto» (avverbiale), reso dai LXX, *Pešitta* e *Targum* come se fosse *rab*, «grande», da intendere forse come un'antica forma verbale («è / fu grande» assonante col successivo *nôra'*, «terribile»). Questa triade di attributi esprime la superiorità del Creatore su tutti gli esseri celesti che a lui si sottomettono come vassalli, incapaci di opporsi alla sua signoria invincibile (Sal 47,3; 65,6; 66,3; 76,8.13; 96,4; 99,3; Dt 7,21). Questi esseri sono disposti a cerchio attorno a lui nell'ideale raffigurazione di un consiglio dei ministri che egli dirige e controlla. Egli, infatti, è Jahweh Šeba'ôt, il Signore degli eserciti cosmici che ai suoi piedi attendono i suoi ordini (v. 9). Si ripete in inclusione col v. 7 l'interrogativo retorico sull'incomparabilità divina e si assiste alla proclamazione

²² Vedi soprattutto Labuschagne C.J., *The incomparability of Yahweh in the O.T.*, Leiden 1966. Il v. 7 ha nell'originale una raffinata struttura chiasmica. Beaucamp sostiene che la formula «Chi è come te?» (cf. Sal 18,32; 35,10; 40,6; 71,19; 86,8; Dt 33,26; 1Sam 2,3; Ez 15,11) apparteneva al rituale babilonese del nuovo anno a proposito del riconoscimento del Dio-re.

delle sue due virtù che lo specificano sugli esseri celesti. Esse sono raffigurate come due attendenti che gli stanno a fianco (cf. v. 15): sono la potenza trascendente (l'aggettivo *ḥasîn*, forse aramaizzante, significa «forte», «potente»²³ e la fedeltà (*'emûnah*), una qualità di tipo storico. Jahweh domina cosmo e storia come arbitro supremo attraverso la sua azione potente, efficace e giusta.

Seconda strofa (vv. 10-15). Questa sezione dell'inno è un vero e proprio cantico indirizzato al *Tu* del creatore di cui si celebra l'opera creatrice in termini cari alle antiche cosmogonie semitiche.²⁴ Jahweh appare subito come il signore delle acque. Il verbo *mašal* designa il potere regale comprendente il concetto di possesso del suolo. Il regno di Jahweh si estende sul mare tempestoso che, secondo le cosmologie orientali, è visto come il principio del nulla alternativo alla creazione (*Apsu* o *Tiamat* accadico, *tehom* biblico, «abisso» primordiale che incrina la stabilità del progetto cosmico). Il poema rivela, quindi, il suo addentellato con le rappresentazioni arcaiche e simboliche della creazione. Il mare è visto come un principe ribelle ed orgoglioso che osa sfidare il supremo Signore dell'universo. Le sue onde che «si sollevano» verso Dio in atto di sfida (i LXX, seguiti da Podechard e Kraus hanno «le onde che ruggiscono, tumultuano», *še'ôn* invece di *nesô'*, «alzarsi», del TM) sono piegate dal Dio trionfatore. Jam, il mare, anche a Ugarit si scatena contro Baal, il dio dell'essere e della vita. Naturalmente ciò che ad Ugarit o ad Akkad era una lotta intradivina, in Israele diventa semplicemente una raffigurazione dinamica e simbolica della signoria (*mšl*) assoluta di Jahweh sul nulla e sulla realtà. Ogni dualismo politeistico scompare e l'attenzione si concentra sul Signore ai cui piedi tutto l'essere e il nulla sono piegati, personificati come vassalli sconfitti dopo la loro ribellione. Tra i vari testi biblici che sviluppano il tema del v. 10 citiamo solo la mirabile pagina di Gb 38,8-11:

- ⁸ Chi serrò tra due battenti il mare
quando erompeva a fiotti dal suo grembo materno,
⁹ quando gli davo per manto le nubi
e per fasce la foschia,
¹⁰ quando spezzavo il suo slancio imponendogli confini,
spranghe e battenti,
¹¹ e gli dicevo: Fin qui tu verrai e non oltre,
qui si abbasserà l'arroganza delle tue onde?

La creazione non è in balia di meccanismi neutri e ciechi, è sottoposta ad una persona che vuole, ordina, fa, che può dire «Io» (vv. 9-11 di Gb 38) o a cui ci si può rivolgere come a un «tu» (due volte nel nostro v. 10).

²³ Il v. 9b è faticoso; noi abbiamo conservato il TM che, di per sé, potrebbe supporre un salto dalla II alla III persona: «Chi è come te?... Jahweh è potente». Noi abbiamo optato per un vocativo «Jahweh potente». Alcuni correggono l'hapax *ḥasîn* in un *ḥosen*, «forza», parallelo alla «fedeltà» successiva (Kraus, Lancellotti, ecc.). Briggs, Steinmann, Jacquet preferiscono correggere *hesed* così da avere con *'emûnah* la solita coppia «grazia-fedeltà» (cfr. v. 2). Vedi la nota 3 al testo del salmo.

²⁴ I nessi col mito ugaritico di Baal (UT, 137:68; 'nt 3:51; 4:67.62.49.76) sono stati esaminati nell'articolo in esperanto di Broadribb D., *Baal kaj Anat*, in «Biblia Revuo» 8 (1966), 3-39 (cf. Sal 74,13-15; 104,25-26; Is 27,1; Gb 3,8; 40,25; Is 51,9-10; Gb 26,7.12-13). Vedi anche l'opera fondamentale di Kaiser O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959 (in part. pp. 140ss). Vedi anche ANET, pp. 66-67 e 131.

La scena del trionfo cosmico di Jahweh è dipinta in forma più dinamica e marziale nel v. 11. I dati mitici arcaici sono poeticamente rielaborati dal salmista. Entra in campo Rahab (Sal 87,4; Gb 9,13; Is 51,9), il mostro «arrogante» (forse è questa l'etimologia del nome) che con Leviatan (Sal 74,14; 104,26; Gb 40,25-41,26), Tannin (Sal 91,13; 148,7) e Behemot (Gb 40,15-24) incarna le energie caotiche che premono contro l'essere per infrangerlo.²⁵ Il simbolismo è particolarmente efficace. Il mare «solleva» (v. 10) il suo dorso verso Dio ma Jahweh lo calpesta come si schiaccia un ferito in battaglia. C'è una fine allusione ad una simile scena dipinta dalla IV tavoletta dell'*Enuma Eliš* (ll. 104.129.136-140; ANET, p. 67) in cui Marduk, la divinità vincitrice e creatrice, schiaccia il dorso del dio negativo e ribelle costringendolo a piegarsi a terra come un soldato ferito e umiliato.²⁶ Ora è Jahweh il trionfatore sul male, sull'arroganza, sul mare e sul nulla, elementi questi ultimi riconducibili ora a semplici qualità del creato e non più a principi divini negativi. L'oscillazione dalla signoria cosmica a quella storica è visibile nella dichiarazione finale del v. 11b ove col linguaggio esodico si esalta la potenza del braccio divino che disperde i suoi nemici: ripresa dal *Magnificat* (Lc 1,51), questa frase esprime, certo, il trionfo vittorioso di Jahweh sul mare e su Rahab (Ap 21,1) ma contemporaneamente introduce la speranza che il creatore e Signore possa vincere anche gli avversari concreti e storici di Israele. Si attua, così, un'integrazione dell'inno nella dinamica globale del salmo.

Col v. 12 l'inno acquista un tono più contemplativo. Tutte le dimensioni verticali (v. 12) e, secondo alcuni esegeti, orizzontali (v. 13) della planimetria cosmica sono sottoposte al pacifico dominio di Dio in una corale armonia di esseri e di viventi.²⁷ Dio infatti ha gettato le fondamenta di questa mirabile architettura che abbraccia i cieli, la terra e la terraferma (*tebel*) che emerge dalle acque (Gs 17,9-10; Ez 39,2-3; Sal 139,9). Ma la sua azione creatrice passa anche attraverso tutto ciò che è contenuto in questi colossali involucri, uomini, animali, piante, ecc. (Sal 24,1-2; 50,12; 95,4-5; Dt 33,16; Is 34,1; Ger 8,16; 47,2; Ez 19,7; 30,12; Mi 1,2). Dio può abbracciare col suo sguardo di creatore ogni dimensione e ogni realtà esistente. È ciò che si ripete nel v. 13 che presenta uno schema tetramorfo variamente interpretato. Cominciamo dai due toponimi più chiari:

Tabor. È il monte che domina la pianura galilaica di Izreel (582 m), luogo di culto cananeo e successivamente sede di un culto israelitico legato alle memorie della conquista (Gs 19,22.34; Gdc 4,6-7.12; Os 5,1; Dt 33,18).²⁸

Hermon. È la vetta meridionale dell'anti-Libano che domina tutto il nord della Palestina (2750 m) e che è spesso citato nella Bibbia (Dt 3,8; 4,48; Gs 11,3.17; 12,1.5; 13,11; 1Cr 5,23; Sal 133,3). È interessante richiamare per questi

²⁵ Schunk K.-D., *Jes 30,6-8 und die Deutung der Rahab im A.T.*, in ZAW 78 (1966), 48-56. Come in Sal 87,4 così anche in Is 30,6-8 assistiamo a un processo di storicizzazione del simbolo Rahab: esso incarna l'Egitto come potenza anti-divina e ostile.

²⁶ È assurda, perciò, la correzione di *kehalal*, «come ferito», in *behilka*, «con la tua forza», suggerita da Duhm, Schmidt, Podechard e Jacquet. Si perderebbe l'allusione al celebre mito cosmogonico babilonese rielaborato dal nostro poeta. Si noti la costruzione chiasmica del v. 10.

²⁷ Al v. 12 dedica ampio spazio una dissertazione presentata a Utrecht nel 1972: Blommendaal J., *El als fundament en als exponent van het oud-testamentisch universalisme*.

²⁸ Il nome «Tabor» forse è da connettere all'ugaritico *tblrt*, «libertà», «lucentezza», «limpidità» (così Albright W. F., *The Bible and the ancient Near East* cit., p. 352, n. 7). Meno probabile la derivazione dall'accadico *tibira/tabura*, «lavoratore di metalli», quindi sacro a Tammuz che era invocato con un tale epiteto. Questa soluzione è, invece, caldeggiata da Ahlström G. W., o.c., p. 186.

monti, sede di culto per il regno del nord, la presentazione fatta dall'arcaico Sal 68,15-16.

Queste due montagne sono coinvolte come creature viventi in un cantico di lode nei confronti del loro creatore (Sal 114,4-6 e la danza dei monti). A questa coppia se ne aggiunge un'altra passibile di duplice interpretazione.

I) *Şapôn*. Di per sé il termine può indicare semplicemente il nord. Dal punto di vista della semantica il vocabolo ha un significato affine al Tabor: «limpidezza» del cielo a causa del vento settentrionale.²⁹

Jamîn. Il vocabolo può significare la «destra» e «quell'area del mondo che per chi è rivolto ad oriente costituisce il mezzogiorno» (Zorell; cf. Gb 23,9; 1Re 7,39; 2Re 23,13, ecc.). Con questa accezione il secondo vocabolo si raccorderrebbe al primo per suggerire l'asse nord-sud e per indicare la totalità della superficie terrestre.

Tuttavia, proprio sulla base del parallelismo coi due nomi di monti del secondo stico e in comparazione coi quattro monti sacri della religione fenicia citati da Filone di Byblos (Cassio, Libano, Antilibano e Brathy), è possibile dare un'altra interpretazione anche del *Şapôn* e del *Jamîn*.³⁰

II) *Şapôn*. È il monte sacro alla cultura cananea, il suo Olimpo, posto a 30 miglia a NW di Ugarit, sacro a Baal, menzionato nel Sal 48,3 e in Gb 26,7. La sua posizione l'aveva trasformato in un simbolo del nord. Attualmente è il Gebel el'Aqra.

Jamîn. Si tratta di una scrittura alternativa del monte 'Amana, citato in Ct 4,8 e UT, 1012:16, oggi noto come Alma Dag, posto nella Turchia meridionale.

Noi incliniamo a questa seconda soluzione. Come nei vv. 6-8 si è esaltata la signoria di Jahweh su tutti gli esseri celesti erroneamente elevati al rango di divinità dalla mitologia cananea, così ora si celebra la supremazia divina su tutti i luoghi di culto e su tutti gli «olimpi» delle religioni circostanti. Non c'è nessuna vetta che possa essere orgogliosa davanti a Jahweh perché è lui il creatore e a lui devono piegarsi nella danza cultica di orazione. Così era avvenuto anche per l'antipodo dei monti, il mare (vv. 10-11). Con questa interpretazione, infatti, si otterrebbe una profonda unità simbolica tra i vv. 10-13: lo spazio verticale che dai cieli passa ai monti, alla piattaforma terrestre e agli abissi marini è totalmente sotto il controllo e la signoria creatrice di Jahweh.

Questa strofa cosmica da «canto delle creature» sfocia nei vv. 14-15 su una celebrazione a dimensione più storica secondo l'oscillazione più volte notata caratteristica dell'innologia biblica. Ritorna nel v. 14 il braccio di Jahweh che agisce con potenza, la sua mano forte, la sua destra che si leva per colpire, giudicare e proteggere (cfr. v. 11). Si tratta di una simbolica somatica cara soprattutto alla teologia dell'esodo (Es 15,16; Sal 44,3-4; 77,16; 98,1; 136,12; Is 51,9-11; 52,10; 59,16; Gb 40,9; per la mano: Sal 8,7; 78,42; 92,5; 102,26; 111,7; 138,7-8; 143,5). Ed ecco nel v. 15 apparire il corteo dei quattro grandi personaggi

²⁹ Grave C., *The etymology of northwest semitic şapanû*, in UF 12 (1980), 221-229 (cf. Sal 107,3).

³⁰ Così Mowat O., *Quattuor montes sacri in Ps 89,13?*, in VD 41 (1963), 11-20. La seconda soluzione, già avanzata da Schmidt, è stata accolta da Tournay, da Pope M., *Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, p. 258, da De Savignac, in VT 3 (1953), 95-96, da De Vaux R., in RB 73 (1966), 506, da Dahood M., II, p. 314, ecc. Per il monte *Şapôn* vedi Eissfeldt O., *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle 1932, pp. 13ss.

della corte di Jahweh: egli avanza come un imperatore trionfante, a mano alzata, circondato dai suoi ciambellani o attendenti. I primi due fondano la stabilità del suo trono regale e di ogni regno autentico e si chiamano *šedeq* e *mišpat*, cioè la giustizia e il diritto personificati (Sal 33,5; 45,8; 72,3; 97,2; 99,3; Is 33,5; Ger 9,23; Gb 37,23). L'uso di queste virtù come base per il trono è una simbologia nota anche all'antico oriente, sia a Canaan, sia all'Egitto³¹ sia ad Akkad. In quest'ultima cultura, ad esempio, *kittu u mēšaru*, cioè la giustizia e il diritto sono presentate come la divinità *a latere* del dio giudice solare, Šamaš.³² Nella Bibbia, sempre secondo il ben noto procedimento demitizzante, sono ridotte al rango di «portatori» del trono, di semplici qualità divine sia pure personificate. Gli altri due ministri plenipotenziari sono le virtù dell'alleanza che dominano tutto il salmo *ḥesed* e *'emet*, grazia e fedeltà (Sal 36,6; 71,18-19; 85,11-12; 108,5). Il miglior commento a tutto questo solenne incesso è da ricercare nel Sal 85,11-14 a cui rimandiamo. Il libro cabbalistico dello *Splendore* (*Zohar*) afferma che questi attributi sono «come corone che avvolgono il Santo le cui vie nessun sapiente può contemplare». Alla gematria dei quattro monti sottomessi da Dio (v. 13) corrisponde la gematria mistica dei quattro «bellissimi nomi» di Jahweh. Alla sfilata celeste si associa ora il canto terrestre dei fedeli che lanciano il loro *hurrà!* in sintonia col coro dei cieli (v. 6).

Terza strofa (vv. 16-19). Essa si apre con una beatitudine.³³ Scrive M. Buber nei suoi *Racconti dei chassidim*: «A proposito del versetto del salmo: *Beato il popolo che conosce il tuo grido, Signore, perché camminerà nella tua luce*, il Baalshem (il fondatore del movimento chassidico) diceva: Quando il popolo non fa assegnamento sugli eroi, ma conosce egli stesso il grido di battaglia, allora camminerà nella luce del tuo volto».³⁴ L'inno di *terū'ah* che l'armata celeste, in sintonia con le montagne, ha iniziato a cantare ora è ripreso sulla terra e nella storia dal fedele (1Sam 4,5-6; Sal 47,6; 1Cron 15,14). Si tratta di un'acclamazione militare, marziale e liturgica che, come in Is 51,9-13, esalta le due dimensioni dell'agire salvifico di Dio, quella cosmica e quella storica. È bellissima la definizione duplice del credente che risulta da questo v. 16: egli è colui che sa cantare nella lode pura il suo amore e la sua fede in Dio e che sa camminare alla luce del volto di Dio. Contemplazione e azione sono mirabilmente intrecciate nella fisionomia dell'uomo credente. Continua, intanto, a risuonare in forma quasi martellata il *-ka*, il «tuo» pronominale che esalta l'intimità e la tensione personale della preghiera. La vita dipinta da questo inno è un itinerario di gioia illuminato dal sorriso del volto divino (Nm 6,25-26). «L'altro nome degli uomini e della creazione, che palpita nella natura e che spunta da sotto la storia, lo conosci,

³¹ Brunner H., *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*, in VT 8 (1958), 426-428.

³² Falkenstein A. — Von Soden W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, pp. 222; 320; 334. Per queste associazioni degli attributi divini vedi Sal 5,8-9; 36,6-8.11; 40,11-12; 88,12-13; 2Cron 9,8; Is 49,14-16; 54,10; Ger 31,3; 33,20-26; Sap 15,1. Notiamo pure che, a causa della svolta «storica» presa dai vv. 14-15, la tradizione rabbinica ha letto anche i vv. 10-11 in questa luce interpretandoli come un'evocazione dell'epopea esodica (Rahab sarebbe, allora, l'Egitto).

³³ Vedi Lipinski E., *Macarismes et psaumes de congratulation*, in RB 75 (1968), 321-367 e Käser W., *Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus*, in ZAW 82 (1970), 225-250. Vedi 1Re 10,8.

³⁴ Buber M., *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979, p. 111. Non ha senso correggere l'originale espressione «conoscere la *terū'ah*» nella piatta «conoscere la *tōrah*» come fanno Buhl e Jacquet-Dahood propone, invece, di leggere in parallelo col secondo stico *tōrah*, «il tuo irradiarti» (cf. Nm 23,21).

Signore, perché sei ancora tu, e perché è l'amore. Basta che ci sfiori con la sua ala, e ci getterà ai tuoi piedi».³⁵ La gioia che pervade l'orante è totale, abbraccia tutto il tempo ed ha per oggetto la *ṣedaqah*, la giustizia salvifica di Dio (v. 17).³⁶

Questa giustizia è descritta nei vv. 18-19 che concludono l'inno attraverso due «giaculatorie-motivazioni» introdotte da due *kî* enfatici. Anzi nel v. 19 si ha un *kî la-* che marca ulteriormente l'enfasi («sì, veramente, certo, proprio!») come avviene nei testi ugaritici e nelle lettere di El Amarna (il valore di questa proclitica *la-* era già stato segnalato da Gaster nel suo famoso *Thespis* del 1950, p. 457). Il Signore è lo splendore della forza di Israele, è il fondamento della sua sicurezza, è la radice della sua potenza o, come dice la classica immagine biblica, è colui che «innalza la fronte» (lett. «il corno») del suo popolo (Sal 18,3; 75,5-6; 92,11; 112,9; 132,17; 1Sam 2,10), cioè che gli concede vittoria.³⁷ Tutto questo nasce dall'amore di Dio (*ršh*) per Israele: alla lode che si leva (*rûm*) dal popolo verso il cielo (v. 17) Dio risponde facendo levare (*rûm*) in segno di trionfo la fronte vittoriosa di Israele (v. 18). E il carme innico si chiude con un'acclamazione a Jahweh, «scudo» di Israele (Sal 3,4; 18,31; 84,10), fonte di ogni protezione, «Santo d'Israele», espressione cara a Isaia ed entrata anche nel salterio (71,22; 78,41; 99,3.5.9; Is 6,3; 10,17 ecc.), cioè trascendente («Santo») ma legato al suo popolo.³⁸ Dio è, infine, il «nostro re», un appellativo che prepara la successiva sezione dedicata all'oracolo davidico. Ogni regalità presente in Israele è solo partecipazione della suprema regalità divina. Questa dichiarazione del v. 19 è suscettibile di un'altra versione più comune anche se più faticosa: essa introdurrebbe già in forma diretta il concetto monarchico davidico e sarebbe il segno esplicito dell'intervento redazionale dell'autore del salmo sul testo preesistente dell'inno alla creazione dei vv. 6-19. Briggs, Podechard, Kissane, Castellino, Osty, Maillot-Lelièvre, Dhorme, Kraus, Beaucamp, Jacquet traducono: «Di Jahweh è il nostro scudo, il nostro re, del Santo d'Israele» (cf. CEI). Si avrebbe così una transizione piuttosto artificiale all'oracolo successivo attraverso la proclamazione dell'appartenenza a Jahweh del re, nostro scudo (Sal 47,10; 84,10). Egli è totalmente consacrato a Dio, è sua proprietà speciale e sotto la sua diretta tutela. Comunque sia la scelta, la frase esalta il primato di Jahweh nella storia d'Israele e della dinastia davidica. Un primato che ora verrà studiato nella sua esplicazione attraverso la promessa. Il nome, la giustizia (v. 17), lo splendore, la benevolenza (v. 18), lo scudo, la regalità, la santità (v. 19), la luce del volto (v. 16) sono le qualità divine che si sono manifestate nella storia d'Israele come altre qualità erano apparse nella creazione. Ora tutte queste qualità si concentrano nella Parola: «Hai parlato» (*dbr*). È la promessa davidica.

³⁵ D'Ormesson J., *Dio: vita e opere*, Milano 1982, p. 405.

³⁶ Un problema è posto dal plurale finale *jarûmû*, «si innalzano (nella tua giustizia)», quindi «esaltano la tua giustizia». Esso si spiega col soggetto collettivo «popolo». Non ci sembra necessario, perciò, ricorrere ad un nome divino, «o Esaltato» (*jarûmû*) come vuole Dahood M., *Divine name in Psalms 89,16-17 and 140,9*, in *Bib* 61 (1980), 277-278. Né tanto meno correggere in *jerannênû*, «giubileranno», come vogliono Buhl, Podechard, Jacquet perché *rûm* ricorrerebbe già nel v. 18.

³⁷ Il ketib ha *tarîm*, «tu innalzi (la fronte)», soluzione accolta da Gerolamo e dal Targum ed adottata anche da noi. Altri preferiscono il qerê, seguito dai LXX e dalla Pešitta: *tarûm*, «exaltabitur» (Vg), «sarà innalzata (la fronte)». Così Osty, Podechard, Kraus, Jacquet.

³⁸ Schmidt W., *Wo hat die Aussage: Jahwe «der Heilige» ihren Ursprung?*, in *ZAW* 74 (1962), 62-66.

L'oracolo storico: la promessa davidica (vv. 20-38)

Siamo ora nel cuore del salmo ove viene ripreso (o steso per la prima volta nel suo nucleo centrale secondo Lipinski) l'oracolo di Natan (2Sam 7), testo sul quale abbiamo già fatto alcune osservazioni in apertura all'analisi del Sal 89. Il primo quadro di cui è composto l'oracolo è da isolare, come si è visto, nei vv. 20-29 distribuiti su un trittico di strofe che hanno per tema l'elezione, la protezione e la fedeltà di Dio nei confronti della discendenza davidica tipizzata ora nella sua sorgente, Davide (vv. 20-22; 23-26; 27-29).

*Primo quadro: Davide, elezione e *hesed* divino (vv. 20-29).* La prima strofa di questo quadro teologico (vv. 20-22) è dedicata all'elezione e alla consacrazione del grande re di Israele, Davide. Il v. 20 d'apertura pone però alcuni problemi interpretativi sui quali dobbiamo soffermarci, data la funzione «capitale» del versetto. Esso si apre con la formula introduttoria dell'oracolo: «allora», cioè nel passato glorioso a cui si oppone il presente amaro dell'elegia (v. 39), «tu hai parlato in visione», cioè tu hai rivelato attraverso il canale soprannaturale della conoscenza la tua promessa. Essa era destinata «ai tuoi fedeli», *hasideka*.³⁹ Il plurale (i LXX-Vg hanno «ai tuoi santi») è sostituito da un singolare, con esplicito riferimento a Davide, in alcuni manoscritti e a Qumran; questa lettura è seguita da molti esegeti (Briggs, Podechard, Osty, Kraus, Jacquet, ecc.) ma in realtà non è necessaria. «All'oracolo è assegnato un tempo storico che è quello di 2Sam 7 avente per protagonista il profeta Natan. Tuttavia, trattandosi di una pluralità di intermediari, è possibile che questo tempo storico includa anche tutte le volte che tale oracolo fu ripetuto ai vari discendenti di Davide, verosimilmente all'atto della loro assunzione al trono» (A. Lancellotti, II, pp. 325-326). A questo punto si cita il contenuto dell'oracolo che nel v. 20b ha qualche aspetto oscuro. Vediamone in dettaglio le componenti.

— *šiwwītī*. È di solito reso con «ho portato» o «ho posto». Wieder,⁴⁰ sulla base dell'ugaritico e di Gn 14,17 (*šaweh* = «re»), ha suggerito che il verbo significhi «regnare», «governare» (ugaritico *twj*): «Io ho fatto re».

— **ezer*. Letteralmente «aiuto». Esso è solitamente corretto in *nezer*, «diadema», sulla base del v. 40 ma senza nessun supporto testuale. Ora, la soluzione può venire ancora dall'ugaritico ove *gʒr* significa anche «eroe, prode» o «adolescente».⁴¹ Entrambi i sensi ben si adattano alla figura di Davide. La scelta dipende dal parallelismo.

— **al gibbôr*. Tradotto solitamente con «su un prode» e in riferimento a Davide, è in realtà da intendere come un comparativo (v. 8): «sopra, più, invece di un guerriero». L'allusione, allora, va a Saul, il potente guerriero, che è sostituito dal giovane Davide.

— Dio innalza (*râm*; cf. vv. 17.18) un *baḥûr*, lett. «un eletto» (2Sam 7,8; Sal 78,70). Tuttavia è stato fatto notare che il vocabolo alle origini aveva il senso di «giovane» e solo

³⁹ Vedi Morgenstern J., *The Ḥasidim — Who were they?*, in HUCA 38 (1967), 59-73. Come si è detto, i vv. 20-31 sono documentati anche da un frammento di Qumran, studiato da J. Milik; esso presenta lievi varianti rispetto al TM (ad esempio, è assente nel v. 20a «in visione»). La visione è presente anche in 2Sam 7,4. Il plurale è inteso da Dahood come un plurale maestatico riferito al re.

⁴⁰ Wieder A.A., *Ugaritic-Hebrew lexicographical notes*, in JBL 84 (1965), 160-164. Milik accetta la lezione di Qumran *šatī*, «ho posto» (RB 73, 1966, p. 99), ritenendo quella del TM aramaizzante.

⁴¹ Vedi van der Woude A.S., *Zwei alte cruces in Psalter*, in OTS 13 (1963), 131-136 e Miller P.D. Jr., *Ugaritic gʒr and Hebrew *zr II*, in UF 2 (1970), 159-175.

successivamente era stato applicato ad uno *status* sociale o forse militare (l'*élite* guerriera, la casta militare).⁴² Si specificherebbe così anche il significato di *'ezer* del primo stico. È interessante notare che *bahûr* è tradotto già come «giovane» dalla Pešitta.

Le estrose scelte di Dio, esemplificate idealmente dalla storiografia deuteronomistica nel celebre quadro dello scontro tra Davide e Goliath (1Sam 17), sono celebrate dal v. 20 con particolare intensità. Dio attraverso la mano del profeta sceglie tra il popolo una figura minuta, inesperta, delicata, ignorata persino da chi l'aveva generata (1Sam 16) e la avvia verso un'avventura che trasformerà questo adolescente nell'eletto di Dio a preferenza del «forte» Saul, «alto e bello: non c'era nessuno più bello di lui tra gli israeliti, superava dalla spalla in su chiunque altro del popolo» (1Sam 9,2). Quest'elezione, cantata già nel Sal 78,70-72 e in 132,11-12 e 2Sam 7,8-16, viene ora descritta nel v. 21.

Si evoca la consacrazione regale del minore dei figli di Isai per mano del profeta Samuele (1Sam 16,1.13): attraverso quell'atto Davide diveniva il «messia», il consacrato (2Sam 19,22; Sal 2,2; 18,51; 20,7; 21; 28,8; 132,10; cf. il v. 52 del nostro salmo). In lui si installava in forma stabile la potenza della divinità, la sua protezione, espressa attraverso il simbolo dell'olio che penetra nei tessuti dell'uomo, nel suo essere profondo dandogli vigoria, «conferendo all'Unto la forza da esercitare nel nome di Jahweh e il fondamento del suo potere» (Lipinski, o.c., pp. 48-49). Questo versetto, come la narrazione di 1Sam 16, diveniva, così, la base della legittimazione della dinastia davidica e della sua proiezione messianica. È ciò che è attestato dalla riutilizzazione del versetto che Paolo compie nel suo discorso di Antiochia di Pisidia: «Dopo aver rimosso Saul dal regno, (Dio) suscitò per loro come re Davide, al quale rese questa testimonianza: *Ho trovato Davide, figlio di Iesse, uomo secondo il mio cuore, egli adempirà tutti i miei voleri*» (At 13,22; cf. 1Sam 13,14; Is 44,28).⁴³ L'unzione non è solo un simbolo atletico di forza e vigoria, è anche espressione di ospitalità (Sal 23,5; 45,8): Davide entra, perciò, nella pienezza della comunione, dell'intimità e della santità divina. Per questo (*'ašer* del v. 22a, considerato da alcuni «un'addizione prosaica» o inteso da Lipinski come una preposizione «dopo, dietro [alla mano]» divina) la mano divina si posa in maniera stabile su di lui per cui egli viene messo a parte per Dio e reso partecipe alla stessa saldezza di Dio. Si chiude, così, la prima strofa con la menzione della protezione divina, un motivo che intesse tutto il primo quadro dell'oracolo. Una protezione che significa anche costanza divina nelle promesse nei confronti del suo fedele vassallo.

La *seconda strofa* (vv. 23-26) sviluppa in chiave cosmico-storica questo tema della protezione. Entrano in scena i nemici del re e della nazione, intesi soprattutto come vassalli ribelli nello spirito del Sal 2 (cf. UT, 'nt:III:49-50). Dio però li piegherà ai piedi del suo consacrato (v. 23). Il nemico non potrà prevalere (*ns'*; altri traducono «sorprenderlo», cf. Sal 55,16) su di lui: naturalmente, nella

⁴² Rainey A.F., in Fischer L.R. ed., *Ras Shamra Parallels*, vol. II, Rome 1975, p. 74 («a lad from the people») e Weisman Z., *The nature and background of bahur in the O.T.*, in VT 31 (1981), 441-450 («young man»). Cf. l'a.c. di A.S. van der Woude («jungen Mann»). Dahood intende *'m* come derivante *mm*, «essere forte» e traduce: «ha esaltato un giovane a preferenza di un potente, di un eroe», continuando così l'allusione a Saul, presente nel primo stico.

⁴³ Per il v. 21 vedi Baumstark A., *Zur Textgeschichte von Ps 89 (88)*, 21, in «Oriens Christianus» 31 (1934), 1-12 e Proulx P. — O'Callaghan J., *La lectura del salmo 88,21b (LXX) en 1Clem 18,1*, in Bib 61 (1980), 92-101.

linea di 2Sam 7, oltre a Davide, qui è coinvolta tutta la sua discendenza unitamente al popolo perché la difesa di Dio è fedele e si estende nella linea dinastica della «casa» di Davide e nella linea salvifica della storia di Israele. Anche l'empio, il pagano nemico (letteralmente «il figlio d'iniquità», *'awlah* o *'ôl* secondo 4Q Ps 89) non potrà più spadroneggiare su di lui (Vg: «non apponet nocere ei»). Finiranno, quindi, le amare oppressioni da parte di stranieri: «Io fisserò un luogo al mio popolo Israele e ve lo planterò perché vi abiti e non sarà più agitato e non continueranno gli iniqui (letteralmente «i figli di iniquità») ad opprimerlo» (2Sam 7,10). Nemici interni ed esterni sono pienamente neutralizzati da Dio che copre il suo re con l'ombrello della sua protezione. Egli diventa pienamente «il servo» di Dio, il suo ministro e il suo rappresentante (v. 21a; cf. Sal 78,70; 132,10; 144,10; 2Sam 3,18; 7,5.8.11, ecc.; Ger 23,21-22; Is 49,1-6; 52,13; 53,11). Si noti in questi versetti la ripresa di molti motivi dell'inno precedente: i nemici (v. 23; cf. v. 11), il braccio (v. 22; cf. vv. 11.14), il *hesed* divino (v. 20; cf. v. 15), la mano (v. 22; cf. v. 14). L'attacco sferrato da Jahweh contro le forze caotiche nella creazione ora si ripete contro i nemici del sovrano davidico che verranno annientati o percossi duramente (i LXX-Vg hanno «mettere in fuga») così da aprire per Davide e la sua stirpe un orizzonte di pace e gloria (v. 24; cf. 2Sam 7, 9b ove si ha lo stesso tema).

Quest'orizzonte è celebrato nei vv. 25-26. Nel v. 25 si evocano ancora una volta le due virtù fondamentali dell'alleanza, «fedeltà e grazia», mentre il trionfo della «fronte» (letteralmente «corno») che nel v. 18 era stato applicato all'intero Israele ora è detto del «messia» davidico la cui potenza vittoriosa è frutto della protezione divina. Ed ecco che il trionfo, anche nello stile della poesia curiale encomiastica, viene dipinto coi contorni di un'epopea cosmica. La supremazia del re eletto da Dio è la stessa di quella del suo Signore, da un grande regno si passa ad un regno mondiale (v. 26).⁴⁴ Nell'inno si era celebrato il dominio cosmico di Jahweh sulle acque del mare oceanico (vv. 10-11). Ora lo stesso potere è attribuito per partecipazione al re davidico. Il punto di partenza è, in realtà, più concreto: il mare è il Mediterraneo che orla a occidente la Palestina, mentre il Fiume (*neharôt* è un femm. sign. con desinenza fenicia in *-ôt*) è l'Eufrate, il confine massimo orientale (Mowinkel, I, p. 155). Ma i due segni geografici sono scorporati dal loro piano concreto e diventano simboli d'una dimensione cosmica. Dalla sovranità sull'intera terra di Palestina nei suoi confini ideali (Dt 1,7-8; 1Re 5,1; Sal 80,12; alcuni pensano che il plurale *neharôt*, «fiumi», sia da applicare all'Eufrate e al Nilo) si passa dalla sovranità utopica ed ideale sull'intero spazio come si diceva in Sal 72,8 o nelle lodi di Baal il cui dominio si estendeva su *jm*, «mare», e *nh*, «fiume» (UT, 68) o nell'encomio di Sargon II, «il cui potere di pastore si esercitava sulla totalità delle terre»,⁴⁵ o come annunzierà Zc 9,10b parlando del messia. Un trionfo cosmico pari a quello di Jahweh, un'armonia ritrovata dopo le tempeste del male e del nulla, una collaborazione al progetto di perfezione voluto da Dio: questi sono i compiti del sovrano davidico. Ancora una volta, sia pure nell'eccitazione dell'encomio curiale, appare il processo di storicizzazione che la Bibbia tende a operare su simboli, ideologie o materiali mitici. Col re d'Israele Dio apre un nuovo capitolo della sua storia di salvezza, dopo il primo scritto nelle pagine della creazione.

⁴⁴ Saebø M., *Vom Grossreich zum Weltreich. Erwägungen zu Pss 72,8; 89,26; Sach 9,10b*, in VT 28 (1978), 83-91.

⁴⁵ Falkenstein A. — von Soden W., o.c., p. 281. Cf. Ahlström G. W., o.c., pp. 108ss.

Il quadro, che ha al centro Dio e Davide, si chiude con la *terza strofa* dei vv. 27-29, una strofa particolarmente importante perché in essa si esalta il rapporto di paternità-filiazione che intercorre tra Dio e il sovrano davidico. Il motivo, come abbiamo spiegato a proposito del Sal 2,7 (cf. 110,3), costituisce una componente fondamentale nei cosiddetti «protocolli regali» orientali, cioè quegli atti ufficiali coi quali si legittimava la successione di un re nel giorno della sua incoronazione. In quell'occasione si dichiarava solennemente la filiazione divina naturale del sovrano,⁴⁶ filiazione che ovviamente Israele non poteva accogliere *sic et simpliciter* a causa delle sue implicazioni immanentistiche. La filiazione del sovrano ebraico è, quindi, come quella che investe tutto Israele (Es 4,22; Dt 26,19; 28,1; 32,5-6), è solo adottiva ed è questo il senso della proclamazione fatta dal re rivolgendosi a Dio (v. 27) e di quella di Jahweh nei confronti del suo re (v. 28). È questo anche il senso della dichiarazione di 2Sam 7,14: «Io sarò per lui un padre ed egli sarà per me un figlio». La carta costituzionale teocratica del sovrano ebraico nella doppia formulazione dei vv. 27 e 28 riceve un'ermeneutica inedita nell'ambito cristiano. Il Cristo, figlio di Davide, è anche in senso rigoroso figlio di Dio (Mc 1,10; 12,6; Mt 11,27, ecc.) e primogenito (Col 1,15.48; Ap 1,5). «La filiazione del re d'Israele prende un rilievo nuovo quando Gesù si rivela agli uomini come il «figlio prediletto» di Dio. Conseguentemente la lettura cristiana dei testi profetici o salmici che ne parlavano darà normalmente il senso più forte alle espressioni corrispondenti, divenute il veicolo della cristologia cristiana (At 13,33; Eb 1,5)».⁴⁷ L'espressione «Mio padre — mio figlio» che Israele indirizzava a Dio (Ger 2,27; 3,4.19; Os 11) acquista così una nuova dimensione sulle labbra di Gesù e nella fede della prima comunità cristiana.

Il protocollo dei vv. 27-28 contiene altri elementi simbolici abbastanza classici nella letteratura «davidica». Così l'invocazione «rupe della mia salvezza» echeggia l'analoga implorazione del Sal 18,3, testo attribuito a Davide anche in 2Sam 22,1 (cf. UT, 125,6-7) mentre l'esaltazione del sovrano davidico come 'eljôn, l'«altissimo» su tutti i re della terra, riflette la dichiarazione di 2Sam 7,9c: «Io farò il tuo trono grande come quello dei grandi re che sono sopra la terra». La dignità di cui è rivestito Davide non è certo transitoria ma, partecipando dei poteri divini, è eterna; la permanenza della sua grandezza, come dice il conclusivo v. 29, è affidata al *hesed*, alla *berît* e all'*'mn* divini, cioè alla grazia, all'impegno e alla fedeltà assolutamente incrollabili di Dio (vedi il v. 3). A questo punto il discorso ha una svolta. Entra in scena esplicitamente la «discendenza», cioè la dinastia di Davide, non più secondo il progetto ideale disegnato da Dio nei vv. 20-29 ma

⁴⁶ È indispensabile ricorrere al I vol., pp. 102-105 ove si offre anche un'antologia di «protocolli regali» orientali con un'ampia bibliografia. Aggiungiamo ora, oltre alle opere indicate nella nota 7, questi titoli esplicitamente dedicati alla questione: North C.R., *The religious aspects of Hebrew kingship*, in ZAW 50 (1932), 3-38; Noth M., *Gott, König, Volk in A.T.*, in ZTK 47 (1950), 157-191 (= *Gesammelte Studien zum A.T.*, München 1960, pp. 188-229); De Fraine J., *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954; Bernhardt K.-H., *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A.T.*, Leiden 1961; Cooke G., *The Israelite king as son of God*, in ZAW 73 (1961), 202-225; Levenson J. D., *The Davidic covenant and its modern interpreters*, in CBQ 41 (1979), 205-219; Paul Sh.M., *Adoption Formulae: a study of cuneiform and biblical legal clauses*, in «Maarav» 2 (1980), 173-185.

⁴⁷ Grelot P., *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965, p. 369. Per un'allusione del v. 27 in 1Pt 1,17 (a livello ecclesiale) vedi Osborne T.P., *L'utilisation des citations de 'A.T. dans la première épître de Pierre*, in «Rev. Théologique de Louvain» 12 (1981), 64-77. Fondamentale per l'ermeneutica cristiana dell'AT è sempre Grelot P., *Sens chrétien de l'A.T.*, Tournai 1962 (in part. p. 224). Vedi anche Dodd Ch. H., *Secondo le Scritture*, Brescia 1972 e Citrini T., *Identità della Bibbia*, Brescia 1982, pp. 59-61.

secondo la sua attuazione storica intessuta di miserie e di infedeltà umane. Il salmista prepara la sua teodicea che da un lato salvaguardi la fedeltà divina e dall'altro giustifichi i tracolli subiti dalla dinastia davidica e, quindi, le apparenti crisi della promessa divina.

Secondo quadro; il seme di Davide (vv. 30-38). Il nuovo blocco letterario in cui si articola l'oracolo davidico si sviluppa secondo due movimenti antitetici: da un lato si confessa la sostanziale infedeltà del «seme» davidico nei confronti della promessa divina e delle sue esigenze (vv. 30-33), d'altro canto si esalta l'ininterrotta fedeltà di Dio nonostante gli apparenti silenzi punitivi (vv. 34-38). Nel *primo movimento* il v. 30 ha lo scopo di confermare la validità della promessa e la sua perennità anche per la stirpe discendente da Davide (cf. v. 5 e 2Sam 7,12.15). L'eternità dell'impegno-*berît* di Jahweh nei confronti dei davididi è illustrata attraverso una metafora classica, legata alla durata dei cieli (Dt 11,21; Sal 72,5.17; Bar 1,11; Sir 45,15; cf. Sal 72,5.7.17). Essa è nota anche all'antica letteratura egiziana, come nel papiro aramaico di Saqqara (VII sec. a.C.) in cui il re di Ascalona augura nella lingua aramaica diplomatica al faraone un trono «come i giorni del cielo» (*kjwmj šmjn*; KAI,II, pp. 312ss) mentre al re Sargon II di Akkad si augura «un regno della stessa durata del cielo e della terra messi insieme». Ma a questo punto ecco la svolta inattesa, il caso detestato eppur reale, l'infedeltà della discendenza davidica a Dio.

La storia della dinastia davidica così come è registrata dai libri dei Re è, infatti, simile ad una trama quasi continua di fedeltà: pensiamo alle stesse debolezze di Salomone, (1Re 11), all'idolatria prosperante sotto Roboamo (1Re 14,22-24) e sotto i suoi successori, all'incredulità di Acaz (2Re 16; Is 7), all'empietà di Manasse (2Re 21) e degli ultimi re di Giuda prima del crollo del 586 a.C. (2Re 23-24). La cosa era già fatta balenare nell'oracolo di Natan («se farà del male...», 2Sam 7,14b) ed era una componente prevista anche nella casuistica dei trattati vassallatici ittiti. Eccone un esempio citato da R. de Vaux nelle *Mélanges E. Tisserant* (Città del Vaticano 1964, vol. I, p. 125): «Ciò che io ti ho dato appartenga anche a tuo figlio e a tuo nipote e nessuno te lo prenda. Se uno dei tuoi discendenti pecca, il re di Hattu lo convochi nel suo tribunale. E se è riconosciuto colpevole e... merita la morte, sia condannato a morte. Non si prenda al discendente di Umi-Tešûb né la sua casa né il suo paese per darlo alla discendenza di un altro». Come si vede, da un lato le esigenze del patto devono essere rigorosamente osservate, d'altra parte esiste una costanza nel diritto che perdura oltre le infedeltà. Lo stesso ragionamento è tenuto nel nostro paragrafo. Quattro frasi casuistiche nei vv. 31-32 (*'im*, «se...») descrivono il delitto nel linguaggio deuteronomico (Dt 4,3-10; 5,25-30; 7,9-11; 28,15; 29,24-26; Ger 9,12-13; 22,9) e sacerdotale (Lv 22,31-32; 26,14-33; cf. Es 20,5-6):

— «*abbandonare la tôrah*». È l'opzione totale contro la volontà divina. In Sal 132,12 abbiamo una formulazione positiva («se i tuoi figli osserveranno la mia alleanza...»). L'apostasia da Jahweh si compie soprattutto con l'idolatria: «abbandonare» in Gs 24 è il contrario di «servire», il verbo della fede;

— «*non camminare nel diritto (mišpat)*». Si sottolinea l'aspetto esistenziale della «via», sinonimo di vita (cf. vv. 15.16.31);

— «*profanare gli statuti*». Il verbo della «violazione» (*hll*) sottolinea l'aspetto blasfemo e «verticale» del peccato, essendo le norme «sante» perché provenienti da Dio stesso;

— «*non osservare i precetti*». È questa l'espressione classica per indicare la violazione della fedeltà alla legge.

Di fronte a questa violazione sistematica scatta il giudizio divino secondo l'ottica retributiva (v. 33; cf. Gdc 2,11ss) e secondo la giustizia divina.⁴⁸ Il castigo del sovrano è ancor più esemplare. Contro l'empio re Ioiakim, figlio di Giosia, Geremia urlerà: «Sarà sepolto come si seppellisce un asino, lo trascineranno e lo getteranno al di là delle porte di Gerusalemme» (Ger 22,19). Le trasgressioni e le colpe sono punite senza pietà da Dio. In un certo senso la promessa ha un versante condizionato alla risposta dell'uomo. Ma essendo essa sostanzialmente grazia, c'è nella promessa una dimensione assolutamente incondizionata e libera da parte di Dio.

È questo il tema del *secondo movimento* dei vv. 34-38 che è aperto da un *waw* avversativo («ma») e dal vocabolo-chiave *hesed*: la grazia divina si oscura per un istante ma non si cancella per sempre perché Dio è il fedele per eccellenza e in lui l'amore vince sulla pura giustizia retributiva. Dio non «spezza» (*'afir*) il suo *hesed*: 13 manoscritti ebraici, i LXX e la Pešitta armonizzano il verbo col parallelo di 2Sam 7,15 che ha *'asir*, «non ritirerò» il mio *hesed*. Il concetto è limpido in entrambe le rese. Dio non può «smentire» la sua fedeltà: nell'originale si giuoca anche sulle nozioni di «verità e menzogna». Dio non è come l'idolo inconsistente e futile, egli è stabile e fedele. Da questa dichiarazione fondamentale espressa coi vocaboli-base del carne l'oracolo si espande in un'esaltazione della fedeltà divina in antitesi all'atteggiamento umano. Ecco la sequenza delle espressioni (vv. 35-36):

— «*non profanare la berit*». Diversamente dall'uomo che «profana» i comandamenti (v. 32) col suo peccato, Dio non viola mai il suo impegno solenne nei confronti dell'uomo;

— «*non mutare la parola data*. La parola divina è efficace ed irreversibile, quella umana fragile ed incostante. L'Inno XV di Qumran esclama: «Ci sarà mai un essere capace di farti cambiare le tue parole?» (l. 14);

— Dio «*ha giurato una volta per sempre*». Dio si è impegnato ufficialmente con un giuramento (v. 4; Sal 132,11: «Ha giurato Jahweh a Davide, una fedeltà da cui non si ritirerà»), in un atto assolutamente unico e irreversibile (Eb 7,27), basandosi sulla sua *santità*, cioè sulla qualità più specifica, la sua trascendenza che è in pratica la sua persona e «l'essenza stessa della divinità» (Osty). Cf. Am 2,7; 4,2; Is 6,3; Sal 60,8; 108,8; 110,4;

— Dio «*non mentisce certo a Davide*». Come nel v. 34 si ripete che la fedeltà divina non è sottoposta a «menzogna». È interessante notare la costruzione della frase del v. 36b: essa comprende la formula di un giuramento e di una negazione categorica che elimina anche il sospetto che possa avvenire una determinata cosa (*'im*; Sal 95,11; 132,3-4; Joüon P., n. 165). La menzogna e l'infedeltà ripugnano metafisicamente a Dio.

⁴⁸ Il v. 33 è parallelo a 2Sam 7,14b: «Lo colpirò con verga d'uomo e con i flagelli dei figli d'uomo».

Rinnovata la fiducia nel *hesed* di Dio, l'oracolo si avvia alla conclusione con la reiterazione solenne della promessa davidica per la «discendenza» (vv. 37-38; cf. vv. 5.30; 2Sam 7,12). La permanenza della dinastia, nonostante i temporanei offuscamenti, è ribadita con vigore, le promesse di Dio non si infrangono. Il trono davidico (vv. 5.30.45) resterà stabile davanti a Dio, che si è impegnato a conservarlo in funzione «come il sole» (v. 37). Quest'immagine è già stata studiata in contesto analogo per il Sal 72 (vv. 5.17). Là si introduceva, come nel nostro v. 38, anche l'altro «luminare», la luna. I due segnali costanti del fluire del tempo diventano quasi i testimoni cosmici dell'impegno preso da Dio e anche il termine di confronto per definire la stabilità del regno davidico. «La discendenza di quelli che ti servono nella sincerità sussisterà davanti a te per tutti i giorni» (Inno XVII, 4 di Qumran). Questa simbologia cosmica di stabilità sarà variamente elaborata nella tradizione giudaica e cristiana. Pensiamo alla scena celebre di Ap 12,1 che, in chiave messianica, presenta «una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi». Pensiamo all'applicazione cristologico-ecclesiologica di Gregorio Magno che vedrà nella luna una metafora della chiesa e nel sole di Cristo risorto, testimone fedele (PL 75,1030). Pensiamo alla tradizione rabbinica riesumata da Chouraqui (p. 322) che, speculando sulle eclissi lunari, vede nella storia della promessa un alternarsi di luminosità e di oscurità ma con la prevalenza della luce perché, dopo ogni eclisse, la luna torna a risplendere. Se il tema è chiaro e sigilla in forma precisa tutta la tematica dell'oracolo, qualche difficoltà viene dalla grammatica e dalla stilistica del v. 38, difficoltà che risolviamo in questa breve appendice critica.

Il v. 38a ha come nel v. 3 un *'ôlam* con valore di accusativo di tempo («per sempre», «in eterno»). Il v. 38b letteralmente suona così: «e testimonianza sulla nube fedele». La lettura è stata accolta dai LXX-Vg e da Gerolamo e nella sostanza ci sembra attendibile. Infatti il *w* iniziale è esplicativo, equivale a un «cioè» e specifica il valore simbolico della luna.⁴⁹ Essa è come un testimone cosmico dell'impegno preso da Dio nei confronti della dinastia davidica, un testimone simile all'arcobaleno di Gn 9,12-13. Non bisogna dimenticare che nel *rib*, il dibattito giudiziario per le violazioni dell'alleanza da parte di Israele, in apertura vengono proprio convocati dei testimoni cosmici, cielo, sole, stelle, astri, terra, ecc. Essi avevano assistito alla stipulazione dell'alleanza, ora assistono con stupore e terrore al giudizio di Dio (Dt 32,1-3; Is 1,2-3.10; Mi 6,2; Ger 2,12; Sal 50,1.4-5, ecc.).⁵⁰ Non riteniamo, perciò, necessario operare emendamenti sul testo come quello proposto da Wellhausen e seguito da molti esegeti (Briggs, Podechard, Tournay, Kissane, Kraus, Jacquet, Lancellotti...): *be'ed* (o *be'ôd*) *haššahaq*, «finché duri il cielo (le nubi)». Dahood,⁵¹ invece, come nel v. 30 legge *'d* come l'equivalente dell'ugaritico *'dh*, «trono» (UT,127:22-23), e traduce: «e il suo trono sarà più stabile del cielo».

⁴⁹ Brongers H.A., *Alternative Interpretationen des sogenannten Waw copulativum*, in ZAW 90 (1978), 272-277 (in part. p. 277).

⁵⁰ Vedi Harvey J., *le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Bruges-Paris-Montréal 1967.

⁵¹ Dahood M., *'d «throne» in Ps 89,38; 2Sam 7,16; Soph 3,8*, in *Sacra Pagina* I, Paris-Gembloux 1959, pp. 276-278.

La lamentazione sul presente: la crisi della promessa (vv. 39-52)

Ecco la seconda svolta decisiva del salmo. Nel v. 20 c'era un «allora» ottimistico e nostalgico, ora un *waw* avversativo introduce l'amarissimo presente (cf. Sal 3,4; 22,4; 86,15). Il cielo è totalmente oscuro. La gloria che era implicita nella promessa si è fatta vergogna, la stabilità si è trasformata in scacco, il trionfo in umiliazione. «Israele quasi non protesta, non domanda spiegazioni, costata. La smentita dei fatti provoca uno stupore più tragico e commovente di quanto lo siano le grida convulse» (Beaucamp, II, p. 91). È difficile definire con esattezza il quadro storico da cui la lamentazione scaturisce. Si ha, comunque, la percezione di essere giunti a un livello di guardia intollerabile oltre il quale c'è solo il baratro del nulla e al quale è difficile sottrarsi. Lo stupore abbacinato rasenta la disperazione. Questa situazione tragica è dipinta nei vv. 39-46 che costituiscono la prima sezione dell'elegia.

Prima strofa (vv. 39-46). Al «tu» glorioso e gioioso con cui ci si indirizzava a Dio nell'inno dei vv. 6-19 si oppone ora un *'attah*, «tu», accusatorio, messo enfaticamente in prima posizione. Esso regge una sequenza di verbi che hanno per soggetto il «tu» di Dio e per tema la sua «infedeltà» alla promessa. Il primo verbo è il «respingere», un vocabolo spesso usato per esprimere il silenzio incomprensibile di Dio (43,2; 60,3; 77,8; 88,15) mentre tutto il clima delle «accuse teologiche» è quello delle lamentazioni nazionali (vedi Sal 44,10-15; Lm 2,1-8). Col «respingere» fa endiadi il «ripudiare» che esprime una rottura totale e un atteggiamento di nausea e disgusto. Terza azione divina è la collera contro il «messia», cioè il re consacrato (la *Pešitta* ha ancora nel v. 39b «tu hai respinto il volto del tuo consacrato»). Il sovrano, a cui la promessa assicurava protezione e stabilità, è ora bruciato dalla tempesta e dai fulmini dell'ira divina. Le formule sono abbastanza stereotipe ma non permettono certo l'interpretazione rituale suggerita da Ahlström, quasi si trattasse di una celebrazione penitenziale per il nuovo anno secondo la quale il re è umiliato e fatto risorgere a nuova vita. Anzi — continua il salmista — Dio ha *n'r* la sua *berit* (v. 40): il verbo è un hapax ed è stato variamente tradotto. Per alcuni significa «spezzare», per altri «ripudiare» o «rinnegare» la solenne alleanza cantata nei vv. 20-38. L'atto d'accusa è violento, Dio è accusato di spergiuro (vv. 4.36) nei confronti del suo stesso giuramento. Di solito chi riceve questa accusa è Israele, carico di infedeltà nei confronti dei doveri dell'alleanza. Naturalmente questa protesta ha anche una finalità impetratoria: si vuole, attraverso quest'argomentazione polemica e apologetica, convincere Dio a «ricordare» il suo *hesed* e la sua *berit*, cioè i suoi impegni d'amore apparentemente oscurati. Ecco la quinta azione compiuta da Dio: egli ha profanato (*hll*) nel fango la corona della regalità davidica (v. 40). Nel v. 32 si riconosceva che a «profanare» (*hll*) gli statuti dell'alleanza era solo Israele perché Dio non avrebbe mai «profanato (*hll*) l'alleanza» (v. 35). Ora invece si deve confessare che è proprio Dio il nemico che umilia il re davidico scaraventandolo nella polvere. L'immagine del diadema calpestato era già stata usata da Isaia, in una pagina splendida, per descrivere il crollo di Samaria (Is 28,3). In Lm 2,2 si ricordava che Jahweh «ha prostrato a terra, ha profanato il suo regno e i suoi capi». Eppure era stato lui a imporre a Davide il fiore del diadema sul capo (Sal 132,18; cf. v. 20 e 2Sam 1,10; 12,30; Ger 13,18; Ez 21,30-31; Zc 6,11). La corona, infatti, «lungi dall'essere un semplice ornamento di dignità, un emblema di supremazia, simboleggiava e concretizzava la virtù misteriosa di cui un sovrano era dotato da parte di Jahweh;

essa era come il sigillo sacramentale che faceva del regnante il luogotenente del suo Dio» (Jacquet, II, p. 710).⁵²

Coi vv. 41-42 si evoca la scena dipinta magistralmente dal Sal 80,13-14 a cui rimandiamo (vedi anche Lm 2,2.5.15). La sesta azione di Dio è di tipo militare: Jahweh invece di essere il difensore del suo popolo e della sua città si trasforma in un generale nemico che, dopo aver deposto il sovrano, ne assalta la capitale riducendola a un cumulo di rovine. Anzi, egli si accanisce contro tutte le piazzeforti piegando ogni resistenza (v. 41). È facile correre col pensiero alle famose rappresentazioni in bassorilievo di Ninive e di Nimrud ove si tratteggiano assedi anche palestinesi fin nei dettagli sotto la guida dei potenti imperatori assiri. O pensare anche ai bollettini di vittoria di certe tavolette assire e babilonesi che comunicano spesso enfaticamente le trionfali imprese dell'esercito di Tiglatpileser III o di Sargon II. Ora, invece, agli occhi del poeta è Jahweh stesso che sembra guidare le operazioni belliche e le relative stragi e distruzioni. La settima azione di Dio, quella militare del v. 41b, ha un'espansione figurativa nel v. 42. È la scena di una vigna devastata il cui muro è stato diroccato ed aperto ad ogni incursione di viandante e di animale selvatico. «Ora voglio farvi conoscere ciò che sto per fare alla mia vigna: toglierò la sua siepe e si trasformerà in pascolo; demolirò il suo muro di cinta e verrà calpestata» (Is 5,5; cf. Sal 80,13; Lm 1,12; 2,15). E, secondo un motivo caro alle lamentazioni, la rovina si trasforma in oggetto di sarcasmo da parte dei popoli vicini prima vassalli come Moab, Ammon, Edom, Aram che ora piombano come sciacalli su Giuda depredandolo e speculando sulle sue difficoltà (Sal 44,14; 79,4; 80,7; cf. 2Re 24,2; Sal 137,7; Lm 1,21; 4,21; Abd 10). Gli avversari celebrano su Israele i loro trionfi. È interessante notare nel v. 43 la ripresa in forma antitetica del verbo *rām*, «innalzare, esaltare», e della «destra»: nell'oracolo si ripeteva che Dio avrebbe innalzato la fronte e fortificato la destra del sovrano ebraico, che avrebbe annientato i suoi avversari, che avrebbe colpito quanti lo odiano, che il trionfo del re eletto sarebbe stato totale (vv. 20-28). Ora, invece, proprio in antitesi con quelle promesse, si presenta davanti al salmista il quadro sconcertante della vittoria dei nemici che si abbandonano ad una gioia frenetica (*smḥ*⁵³).

La sconfitta umiliante del re è dipinta con immagini plastiche nei vv. 44-46. Si inizia con una curiosa raffigurazione di difficile traduzione. Letteralmente l'ebraico ha: «Tu hai fatto tornare indietro la rupe della sua spada». Le interpretazioni si sono sprecate.⁵⁴ Il senso probabilmente è da cercare attraverso il ricorso alla figura retorica della sineddoche: la «rupe» è la selce che serve per rendere più tagliente una spada e, quindi, è sinonimo di «lama» (vedi Es 4,25; Gs 5,2; Gb 16,9: tra l'altro gli antichi coltelli erano selci affilate e appuntite e in accadico *ṣurru* e *ṣurtu* significano appunto «lama»). Dio ormai ha smussato o fatto ripiegare il taglio della spada; in battaglia non ha dato vigore alla spada

⁵² I LXX-Vg hanno inteso la «corona» come una metafora del «tempio».

⁵³ Per l'uso di questo verbo qui e in Sal 43,4; 46,5; Lm 2,17; Pro 10,28; 13,9 vedi Bauer J.B., *Ad Deum qui laetificat juventutem meam*, in VD 40 (1962), 184-189.

⁵⁴ Briggs ha proposto di elidere *ṣār*, «rupe», come dittografia verticale da «avversari», *ṣrjw* del v. 43a. I LXX e Gerolamo traducono con «forza della spada» e la Vg con «aiuto». Il Targum, seguito da Podechard, corregge in *'ahôr*, «indietro» (Sal 44,11): «hai fatto tornare indietro la spada» come un boomerang. Duhm, seguito da Kraus, legge *mišsar*, «dal nemico» e la *Bibbia di Gerusalemme*: «hai spezzato la sua spada contro la rupe» etc.

sostenendo chi l'impugnava, cioè il re e il suo esercito (la parola *milhamah*, oltre che «battaglia», può significare anche «truppa», cf. Sal 27,3). Lo splendore del regno è bruscamente troncato:⁵⁵ il poeta usa un hapax, *mitohar*, per descrivere l'irradiazione luminosa emanante dal sovrano in battaglia, secondo un modulo caro alla letteratura curiale e marziale d'oriente. Questo splendore che, come un'aureola (accadico *melammu*), avvolgeva il sovrano seminava terrore negli avversari (Sal 21,6; 45,4; Nm 23,21). Ora questa luce per il re d'Israele s'è irrimediabilmente spenta. E quel trono che doveva essere, secondo la promessa incrollabile (vv. 5.30.37) come quello di Dio (v. 15) è ora rovesciato e scaraventato nella polvere (v. 45). Ed è ormai solo morte e vergogna. Dio, infatti, ha abbreviato i giorni della giovinezza del sovrano (i LXX-Vg hanno «i giorni del suo tempo»). Kraus e Beaucamp pensano che l'allusione alla giovinezza rimandi al re Giosia, tragicamente liquidato nel 609 a.C. a Megiddo dal faraone Necao (2Re 23,28-30). L'evento divenne presto l'emblema della crisi di fede nella teoria della retribuzione e nella promessa davidica (2Cron 35,25; Zc 12,10). Per altri esegeti, invece, il riferimento andrebbe a Joiakin detronizzato a 18 anni da Nabucodonosor, come ricorda la sua *Cronaca babilonese*: «Il settimo anno, nel mese di Kislev, il re di Akkad si accampò contro la città di Giuda. Il secondo giorno del mese di Adar prese la città e ne fece prigioniero il re; designò un re di sua scelta, ne ricevette un pesante tributo che spedì a Babilonia» (cf. 2Re 24,17). Altri pensano a Sedecia, il re-fantoccio posto sul trono di Giuda da Nabucodonosor stesso e dichiarato decaduto dopo essere stato accecato, al momento del crollo di Gerusalemme nel 586 a.C. Per dovere di completezza citiamo anche la stravagante soluzione di A. Maillot-A. Lelièvre (II, p. 234) che, sulla base di tre termini rilevanti del salmo, *qûm*, «levarsi», *kûn*, «stabilire», *šedeq*, «giustizia», ritiene che il testo alluda proprio agli ultimi tre re di Giuda, *Joiagim*, *Joiakin* e *Sedecia*. C'è, infine, chi si astiene da una determinazione cronologica precisa ritenendo che la maledizione divina secondo lo schema retribuzionistico comporti anche la privazione di una lunga vecchiaia. Ora, infatti, si stanno accumulando tutte le maledizioni su Giuda. Certo è che, se dovessimo optare, penseremmo all'epoca del crollo di Gerusalemme perché un simile condensato di disgrazie e di umiliazioni, anche se tipizzato, ben s'adatta a questo orizzonte storico.⁵⁶ Con questo ritratto tenebroso si chiude la prima strofa dell'elegia. Col metro nuovo dei 4 + 4 accenti si apre ora una nuova e definitiva sezione in cui riappare il tema teologico della teodicea, il conflitto tra promessa e fallimento, tra speranza e angoscia.

Seconda strofa (vv. 47-52). Questa implorazione è aperta dal tradizionale «Fino a quando?» delle lamentazioni col suo famoso contrasto tra una fine

⁵⁵ Per ragioni di metrica e parallelismo Briggs, Tournay, Kraus, Jacquet invece di *mitohar* leggono *matteh hôdô* (Sal 110,2), «lo scettro del suo splendore» e Podechard, Oesterley, Dhorme, invece, *matteh mijjadô*, «lo scettro dalla sua mano». Per il termine hapax del TM vedi Albright W.F., in JBL 63 (1944), 215 e 224. Curiosa è la versione dei LXX-Vg: «L'hai distrutto a forza di purificazione».

⁵⁶ Naturalmente per i sostenitori dell'interpretazione cultica tutto si riduce alle varie tappe del dramma cultuale del nuovo anno. Il re resta degradato fino a quando Dio lo re-intronizza, aprendo così il nuovo ciclo stagionale. Dahood intende invece l'«abbreviazione» dei giorni della giovinezza come la sterilità del sovrano nel periodo del suo vigore. In 46b, invece di «l'hai ricoperto di vergogna (*bûšah*)», Buhl e Oesterley correggono in modo improbabile: «l'hai ricoperto di capelli bianchi (*sejbah*)».

desiderata e una «continuazione» eterna, un dolore che mai si estingue (Sal 13,2; 74,10; 79,5). Le proteste, assenti nella prima strofa che era una registrazione della tragedia, ora esplodono col pathos proprio delle lamentazioni. Anche il soggetto inaspettatamente muta. Ora è un *io* che parla (v. 48), un membro di Israele che adduce, però, anche argomenti universali. Si cerca di impietosire Dio placandone l'ira e scuotendone il silenzio con argomentazioni pressanti. Per Dahood questo «io», che nel v. 51 si autodefinisce «servo», è il re stesso che protesta la sua ansia a Dio. Jahweh è, quindi, interpellato da un rappresentante ufficiale della comunità: l'alternanza tra la comunità e un singolo che la incarna appare talora nelle lamentazioni (Sal 44,6). Questo personaggio (re sconfitto o successore, o sacerdote o altro solista) argomenta dalla fragilità della vita umana insidiata dalla morte (Sal 6,6; 39,6-7; 49,15-20; 86,13; 90,9; 102,12; 103,15-16; 116,3): Dio deve intervenire col suo favore e la sua grazia se non vuole che la mano rapace dello sheol cancelli per sempre i suoi fedeli (Sal 39,13-14; Gb 7,6ss; 14,1-2; Is 38,17-20). È per questo che l'argomento *ad usum delphini*, noto all'AT soprattutto in presenza di una visione ancora esitante sull'oltrevita, viene sviluppato con una certa ampiezza nei vv. 48-49. Dio non può accettare che questo *io* (si usa il pronomine nell'originale del v. 48a in forma enfatica e con iperbato creando un anacoluto⁵⁷) effimero e inconsistente scivoli subito nel nulla. La morte e lo sheol incombono subito e Dio non può volere che la sua creatura passi in un istante dalla nascita alla fine senza vedere la vita. Nella stessa maniera — si argomenta implicitamente — non ha senso che questa ancor giovane dinastia che ha ricevuto la promessa di una lunga durata, anzi di una permanenza eterna, sia abbandonata subito alla fine e allo sfacelo. Dio non può contraddirsi e, perciò, di fronte alla presente rovina, deve intervenire con la restaurazione della dinastia impedendo che la morte e lo sheol smentiscano clamorosamente la sua promessa. Come è ovvio, si tratta di un'argomentazione ingenua ma appassionata, apologetica ma teologicamente fondata sull'amore di Dio per la vita e sulla sua fedeltà. C'è poi, in questa elegia sull'esistenza umana e sulla sua fragilità l'anticipazione degli accenti caratteristici dello splendido carne che seguirà, il Sal 90. Scriveva nel suo romanzo *Alla curva del fiume* (Milano 1982) V. S. Naipaul, un autore indù di casta bramiana nato però nelle Antille: «Mi sembrò che gli uomini nascessero solo per invecchiare, per vivere il loro breve intervallo e acquistare esperienza. Ma la qualità di quell'esperienza non contava: gioia o dolore, soprattutto il dolore non avevano significato. Possedere il dolore era insignificante come inseguire il piacere».

Per il salmista, invece, è implicitamente fonte di speranza la stessa protesta del dolore quando essa è elevata a Dio. Essa ha nel v. 50 il riferimento preciso al problema centrale. Il poeta si appoggia all'oracolo e, in inclusione col v. 2, evoca gli impegni della fedeltà di Dio (*hesed* al plurale), impegni che Dio sembra ora aver accantonato. Si deve forse ammettere che Jahweh releghi nel passato

⁵⁷ Letteralmente il TM ha: «ricorda io quanto (sia) effimero». La Pešitta ha tradotto: «ricordati di me». Molti, seguendo un manoscritto ebraico, correggono *'ani*, «io», in *na'*, «dunque», «orsù» e aggiungono (o sostituiscono) un *'adonaj* sulla base della versione bohairica (Podechard, Tournay, Dhorme, Maillot-Lelièvre, Jacquet). Un manoscritto, seguito da Kissane, Kraus e Jacquet legge poi *meh* — *hadel 'ani*, «quale durata a me». Gerolamo, la bohairica e la Vetus Latina, seguiti da Castellino, Podechard, Osty, Jacquet, cancellano il «tutti» nel secondo stico («tutti i figli dell'uomo», «ogni uomo») per ragioni di metrica.

«dimenticandole» invece di «ricordarle» efficacemente le sue grazie? Si deve pensare a lui come se la sua costanza sia quella di un uomo? Si deve supporre che la sua bontà si usuri o si stanchi (Sal 77,8-10)? Che il suo giuramento sia reversibile? Queste domande legittime provocate dal dramma presente non possono lasciar indifferente Dio che certamente tornerà a «ricordare». Il ricordo divino è operativo ed efficace, è memoriale attivo che crea e distrugge, che sana e che giudica. È questo il tema della preghiera finale dei vv. 51-52, costruiti raffinatamente in crescendo sulla base dell'espandersi dell'orizzonte, della tragedia e dei soggetti coinvolti. Vediamo innanzitutto i soggetti. Il TM, seguito dalla Vg, ha nel v. 51 il plurale «i tuoi servi», corretto da 24 manoscritti e dalla Pešitta in un singolare «tuo servo» con evidente riferimento al re davidico (forse l'orante di questo salmo, secondo l'opinione già registrata di alcuni esegeti). Anche noi optiamo per questa lettura al singolare, dato il tema generale del salmo e data l'inclusione con «tuo consacrato» («tuo messia») alla fine del v. 52. Al centro del quadro si erge il sovrano abbattuto, il «servo» di Jahweh umiliato e detronizzato. Attorno si scatena la sarabanda ostile dei nemici coi loro insulti, con la loro ignominiosa violenza, coi loro assalti bestiali ai «talloni» del re. Era facile che nella rilettura del salmo la figura del re-servo sofferente si trasformasse in quella di tutta la nazione e trascolorasse in quella di tutto il popolo dei «servi» sofferenti, così come si sentiva la comunità post-esilica.

Assieme ai soggetti sono da esaminare gli oggetti della tragedia. Nel v. 51 appare l'ignominia, l'oltraggio (*herpah*). Nel secondo stico c'è una frase piuttosto oscura che nel TM suona letteralmente così: «Porto nel mio seno tutti i numerosi popoli» (cf. LXX). Il problema è posto da quel *kol-rabbim*, «tutti numerosi», che non sembra fare senso. Gerolamo e la Pešitta in pratica hanno supposto un altro vocabolo (forse *kelimmat*) e hanno tradotto «porto le iniquità dei popoli» oppressori, cioè i loro sarcasmi e le loro persecuzioni (Sal 31,14; Ez 36,15), soluzione adottata da molti (CEI compresa: «le ingiurie di molti popoli»). Una buona soluzione potrebbe forse essere quella suggerita da Tournay⁵⁸ che legge *kol-rîbê*, «tutte le contestazioni», le persecuzioni, introducendo così l'aspro attacco dei popoli circostanti già suggerito nella metafora dei vv. 41-43. Nell'interno della coscienza e del cuore del poeta (e re?) tutte le sofferenze patite dalla nazione rimbombano e sono vissute con estrema intensità (Sal 79,12). E nel v. 52 risuona per altre due volte (tre col v. 51) la radice *hrp* dell'insulto e dell'oltraggio. L'immagine che accompagna questa umiliazione è particolarmente vivace nell'originale ebraico nonostante la costruzione piuttosto malaccorta e prosaica della frase del v. 52b. Essa suppone che l'insulto aggressivo sia come un sasso che fa inciampare o, meglio, come un serpente che morde al «calcagno» (*'iqbôr*) del sovrano o come un cane che addenta i piedi di un viandante (Sal 22,17.21; 59,7.15; Ger 15,3; Pro 26,17; cf. Gn 3,15 e Ger 13,22). Maillot-Lelièvre vedono in questa scena la rappresentazione degli insulti e degli sputi scagliati sulle spalle del sovrano mentre viene trascinato in esilio (II, p. 234). Il lamento si chiude, quindi, su un orizzonte tenebroso ma l'ultima parola è «messia», una parola che introduce

⁵⁸ Tournay R., *Note sur le Psaume 89,51-52*, in RB 83 (1976), 380-389. Ecco la sua traduzione integrale: ⁵¹ Ricordati, Signore, degli insulti al tuo servo: / io sopporto cordialmente tutte le contestazioni dei popoli / ⁵² con le quali i tuoi avversari, Jahweh, hanno insultato, / sì, insultato le tracce del tuo Unto. Lo stesso esegeta ritiene che si alluda a Joiakin e ci si trovi nel 562 a.C.

un filo di speranza: il «consacrato» di Jahweh è l'erede della promessa divina, una promessa che non può spegnersi perché nasce da Dio e si potrà attuare attraverso strade inattese e sorprendenti. Forse anche attraverso questa via oscura di dolore, forse anche attraverso una genealogia non più biologica e dinastica ma spirituale e teologica. Il *Testamento di Giuda del Testamento dei XII Patriarchi* annunzierà in una pagina, considerata da alcuni⁵⁹ un'interpolazione cristiana, questa speranza attraverso un centone di passi biblici:

- ¹ *Sorgerà per voi una stella da Giacobbe, nella pace.
E verrà un uomo della mia discendenza, come sole di giustizia,
che camminerà con gli uomini in mansuetudine e giustizia
e nessun peccato si troverà in lui.*
- ² *I cieli si apriranno sopra di lui
a riversare lo spirito come benedizione del padre santo.
Egli verserà su di voi lo spirito di grazia.*
- ³ *Voi sarete nella verità
e procederete nei suoi comandamenti,
nei primi e negli ultimi.*
- ⁴ *Questo è il germoglio di Dio Altissimo,
questo è la fonte per la vita di tutti.*
- ⁵ *Allora brillerà lo scettro del mio regno
e dalla vostra radice spunterà un pollone.*
- ⁶ *Da essa fiorirà un bastone di giustizia per le genti,
a giudicare e a salvare tutti coloro che invocano il Signore (XXIV, 1-6).⁶⁰*

La dossologia finale (v. 53)

Come per il secondo libro anche per il terzo del salterio l'ultima parola è lasciata ad un salmo messianico (Sal 72 e 89) e, come per ogni conclusione di libro, la parola «fine» è affidata ad una «benedizione» dossologica (Sal 41,14; 72,18-20). Termina, così, con un ringraziamento (cf. Sal 106,48) una collezione di salmi che era iniziata con un carne altissimo e drammatico (Sal 73) e che si conclude con una lirica monumentale, mista di dolore e di speranza.⁶¹

⁵⁹ Così Becker J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Leiden 1970.

⁶⁰ Sacchi P. ed., *Gli apocrifi dell'AT*, Torino 1981, pp. 826-827. Cf. Davenport G.L., *The «anointed of the Lord» in Psalms of Solomon 17*, in Collins J.J. — Nickelsburg G.W.E. edd., *Ideal figures in Ancient Judaism*, Chico (California) 1980, pp. 67-92; Hultgård A., *The ideal «Levite», the Davidic Messiah and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, ibidem, pp. 93-110.

⁶¹ Per il v. 53 vedi Gese H., *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters (Ps 89,53; 106,48)*, in «Fs. J. Ziegler» 1972, pp. 57-64.

SALMO 90 (89)

**«LA VOSTRA NOMINANZA
È COLOR D'ERBA CHE VIENE E VA
E QUEI LA DISCOLORA»**

L'uomo, monotono universo, / crede allargarsi i beni / e dalle
sue mani febbrili / non escono senza fine che limiti. / Attaccato
sul vuoto al suo filo di ragno, / non teme e non seduce / se non il
proprio grido. / Ripara il logorio alzando tombe, / e per pensarti,
Eterno, / non ha che la bestemmia.

(Ungaretti G., *La Pietà*, 1928, in *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, a cura
di L. Piccioni, Milano 1974, p. 171).

¹ Preghiera. Di Mosé, uomo di Dio.

**Signore, un rifugio¹ tu sei stato per noi,
di generazione in generazione.**

**² Prima che i monti fossero generati
e che la terra e il mondo partorissero,
da sempre e per sempre tu sei, Dio!**

**³ Tu fai tornare l'uomo alla polvere
e dici: Tornate, figli dell'uomo!**

**⁴ Sì, mille anni ai tuoi occhi
sono come il giorno di ieri che è passato,
come un turno di veglia nella notte.**

**⁵ Li travolgi, sono come² un sogno al mattino,
come l'erba si rinnovano:**

**⁶ al mattino fiorisce e si rinnova,
a sera è falciata ed è avvizzita.**

**⁷ Sì, siamo consumati dalla tua ira,
siamo atterriti dal tuo furore.**

**⁸ Davanti a te poni le nostre colpe,
i nostri segreti alla luce del tuo volto.**

**⁹ Sì, tutti i nostri giorni svaniscono per la tua collera,
consumiamo tutti³ i nostri anni come un soffio.**