
L'evoluzione del messianismo nel Sal 2

Una buona parte della Critica ritiene che i Sal 1 e 2 siano stati uniti in fase redazionale per essere una «liturgia di incoronazione» (*Coronation liturgy*).¹ A. Deissler, che a sua volta cita W.H. Drownlee, afferma che il vocabolario e il tema rivelano una certa parentela tra le due composizioni che sarebbero state associate in fase redazionale.² Quanto alla struttura, si ritiene che il salmo vada diviso in quattro strofe: I. 1-3; II. 4-6; III. 7-9; IV. 10-12.³ Bons pone i seguenti interrogativi: qual è il *Sitz im Leben* del salmo? Si deve privilegiare una lettura sincronica o diacronica?⁴ Da questi due interrogativi di base dipende l'esegesi della composizione che richiede anzitutto la risposta ad alcuni interrogativi più specifici: chi è il narratore? qual è l'origine delle sue conoscenze? chi sono i destinatari del testo? che cosa ha voluto suggerire loro? Le risposte a tali domande rimangono a tutt'oggi inevase.⁵

L'idea dell'origine e dell'utilizzo del salmo nel contesto della celebrazione del Capodanno, durante la festa di *sûkkôt*, in analogia con la

¹ G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955; G. WILHELMI, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter. Überlegungen zu Ps. 2,9», in *VT* 27(1977), 196-204; J.A. EMERTON, «The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm 2,9», in *JTS* 29(1978), 499-503; A. DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», in M. CARREZ (ed.), *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981, 283-292; V. SASSON, «The language of rebellion in Psalm 2 and in the plaster texts from Deir 'Alla», in *AUSS* 24(1986), 147-154; J. SCHREINER, *Beiträge zur Psalmenforschung; Psalms 2 und 22* (FzB 60), Würzburg 1986, 207-212; J.T. WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», in *JSOT* 47(1990), 33-50; E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993, 49-54; ID., «Wozu tosen di Völker? Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2 Psalmes», in E. HAAG – F.L. HOSSFELD (edd.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß*, Stuttgart 1986, 495-511; E. BONS, «Psaume 2: bilan de recherche et essai de réinterprétation (1)», in *RevSR* 69(1995), 147-171; H. RINGGREN, «Psalm 2 und Belit's oracle for Ashurbanipal», in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (edd.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays Honor of D.N. Freedman*, Winona Lake, IN 1993, 1-95; B. RENAUD, «La structure du Psaume 2», in *Transseuphratène* 16(1998), 51-70.

² DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 287.

³ DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 296; SCHREINER, *Beiträge*, 41-42, aggiunge a parte il macarismo di 12e.

⁴ BONS, «Psaume 2», 147-171.

⁵ BONS, «Psaume 2», 165-166.

fešta babilonese dell'*akitu*, come celebrazione annuale del rito d'intronizzazione, è stata rigettata dalla Critica.⁶ L'esistenza e le modalità della fešta, ipotizzate da Gunkel e da Mowinckel, non sembrano aver riscontro nella Bibbia. Quanto poi al tempo di composizione l'opinione comune è che sia stato composto in periodo preesilico, dato che ha per oggetto la monarchia. Willis riporta una discreta varietà di soluzioni: al tempo dell'ascesa al trono di Aristobulo o di Giovanni Janneo, al tempo di Ezechia, al tempo della ribellione di Hadad, Rezon e Geroboamo I contro Salomone (1Re 9,14-40) oppure, ancor prima, all'epoca di David (2Sam 8,10). Sebbene nessuna delle soluzioni soddisfi, nessuno tuttavia esclude che il salmo sia da collegarsi con un evento storico. J.T. Willis suppone una situazione di rivolta e di guerra contro il re-Messia, ma non si capisce quando l'evento sarebbe avvenuto.⁷

Evento storico o proiezione escatologico-messianica? Solo l'analisi critico-letteraria può aiutare a rispondere al dilemma. Le radici aramaiche fanno pendere la bilancia per una composizione recente. Mentre alcuni ipotizzano un messaggio a un re messianico che vive in epoca escatologico-apocalittica, altri intravedono radici arcaiche che ne giustificerebbero l'origine in epoca monarchica.⁸ Alcuni critici hanno tentato di risolvere le disarmonie lessicografiche attraverso la correzione del TM, appellandosi ai suggerimenti dei *targumim*, spostando parti del testo o sopprimendo parole ed emistichi di difficile interpretazione. Bons ricorda che Zenger, Bardke e «une minorité d'exégètes défend l'hypothèse rédactionnel».⁹ Auffret, Girard e Bons propendono, con sfumature diverse, per una composizione unitaria preesilica che si presta a una lettura sincronica, anche se con qualche possibilità di riadattamento postesilico.¹⁰ Renaud condivide la stessa ipotesi e scopre nel salmo una struttura chiasmica: vv. 1-3 (A); vv. 4-6 (B); 7a (C); vv.

⁶ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1968, 5; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956; E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, Paris 1976, I, 45-46; J. VERMEYLEN, *Psaumes. Le cris d'un peuple de Croyants*, pro manuscripto, Bruxelles 1991.

⁷ WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», 37-38.

⁸ ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 505 nota 29.

⁹ In considerazione dei due aramaismi Zenger dichiara senza ombra di dubbio che il salmo è postesilico e dipendente dalle ideologie di propaganda reale neoassire ed ellenistiche. Il salmo apre la raccolta su David (= Israele) come rivendicazione giudaica contro lo strapotere tolemaico (ZENGER, *Die Psalmen I*, 50).

¹⁰ BONNS, «Psaume 2», 152-153: «En définitive, ces observations sur la structure thématique du texte font pencher pour son unité, même si l'on ne peut pas absolument exclure qu'un rédacteur ait inséré des relectures sans pour autant détruire son équilibre» (165). CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 589-590, lo attribuisce niente meno che a David.

7b-9 (B₁); vv. 10-12 (A₁).¹¹ Egli prescinde da ogni indirizzo letterario che presuma di cogliere un'evoluzione interna al testo. Dopo questo riassunto dello stato della ricerca e queste osservazioni di metodo, affrontiamo l'analisi del Sal 2 con una lettura del testo fatta versetto per versetto.

Sarà l'occasione per evocare i problemi del testo e per presentare le soluzioni che sembrano preferibili, compresa la possibilità di una lettura diacronica.¹² Neppure si devono prendere sotto gamba le osservazioni di J.A. Emerton in merito ai contenuti. Egli evidenzia – e non a torto – che i vv. 8-9 non legano con i vv. 1-2, nei quali si parla di re che «si ribellano al Signore e al suo Messia», quando ancora non sono stati sottomessi per farne dei re tributari. «Una tale lettura del salmo – conclude Emerton – fa sorgere dei problemi».¹³ Mancando tuttavia punti di riferimento storiografico, il metodo più adatto per rispondere ai tanti interrogativi che il salmo pone sembra essere quello critico-letterario. Perciò, se si vuole rispondere ai tanti interrogativi, come suggerisce Bons, lo si deve analizzare dal punto di vista grammaticale, sintattico, stilistico e terminologico. Gli indizi possono aiutare a prospettare quanto meno qualche soluzione alle numerose questioni che la composizione pone all'analisi critica.

Le diverse riletture

L'oracolo anti-assiro del tempo di Giosia: vv. 3.5.9.11b

All'interno del Sal 2 sembra si possa individuare un nucleo preesilico, composto durante la riforma di Giosia nel contesto della guerra anti-assira, quando sembra siano stati composti gli oracoli di Is 8,23b; 9,1-4; 10,5-7.24-27; 14,24-25; 30,27-32; 31,4-9; 37,33-35 e lo strato più

¹¹ RENAUD, «La structure du Psaume 2», 51-70. Sulla lettura strutturale del salmo suggeriamo: R. AUFFRET, *The Literary Structure of Ps. 2* (JSOTS 2), Sheffield 1977; SCHREINER, *Beiträge zur Psalmen Forschung*, 73-150; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouvertes de la structure au sens*, 1-50, Montréal 1996, 154-179. È evidente che questo tipo di analisi e di lettura, funzionale per la teologia, parte dal *textus receptus* o canonico, ma non si pone il problema di cosa sia esistito dietro l'angolo.

¹² BONS, «Psaume 2», 152-153.

¹³ EMERTON, «The translation of the Verbs», 501-502. Anche WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», 36, nota come il salmo abbia parti che riguardano l'intronizzazione del re in Sion e altre che la danno per avvenuta. Riporta l'opinione di Soggin che risolve le tensioni con «una forma convenzionale e stereotipata che riferisce la regalità a Dio, piuttosto che a situazioni storico-umane».

antico di 2Sam 7,8b-17.¹⁴ In questi brani si parla di un oppressore che sta per essere abbattuto:

Poiché il giogo che gli pesava
e la sbarra sulle sue spalle
Il bastone del suo aguzzino
tu hai spezzato come al tempo di Madian (Is 9,3).

Questo tipo di vocabolario, infatti, trova riscontro nel contesto della riforma giosiana. Il verbo *n^enatteqāb* (coortativo, «spezziamo»)¹⁵ e il termine *ûmôs^erôtêmô* («le loro catene»)¹⁶ si incontrano insieme in citazioni di profeti a cavallo dell'esilio.¹⁷ Ciò depone a favore della possibilità che il sintagma sia stato usato alla fine del sec. VII, quando le catene della potenza assira sono state spezzate dai babilonesi, dagli sciti e dagli elamiti (612 a.C.).¹⁸ Anche il termine *‘ābôtêmô*, che fa da *pendant* a *môs^erôtêmô*, appare in Ez 3,25; 4,8.¹⁹ I detti «catene da spezzare» e «legami da sciogliere», convengono a una situazione di liberazione, a meno che non si indirizzi all'escatologia messianica che esprime la stessa atmosfera di ottimismo.

¹⁴ L. LEPORÉ, «Lettura critica di 2Sam 7,8b-17 (I), Il nucleo originario dell'oracolo (vv. 8b.9.11.17b)», in *BeO* 47(2000), 3-32.

¹⁵ Quanto a *n^enatt^eqāb* (da *nātaq*, forma *pi^el*) cf. Is 58,6; Ger 2,20; 5,5; 30,8; Na 1,13; Ez 17,9; 23,34; Gdc 16,9.12; Sal 107,14.

¹⁶ L'espressione *ûmôs^erôtêmô* è presente in Ger 2,20; 5,5; 27,2; 30,8; Na 1,13; Is 28,22; 52,12; Gb 12,18; 39,5; Sal 107,14; 116,16. T. KRONHOLM, «*môs^erah*», in *TbWAT*, V, 721, II, 2c, nota che «*môs^erah* quasi sempre (eccetto Ger. 27,2; Gb. 39,5) è unito a *nātaq*: cf. Ger. 2,20; 5,5; 30,8. Nah. 1,13; Ps. 2,3; 107,14. I passi di Is. 58,6; Ger. 30,8 e Ps. 107,4 riassumono le esigenze di liberazione del tempo di Nehemia, autore della riforma sociale (Giubileo)».

¹⁷ Cf. Ger 2,20; 5,5; 30,8; Na 1,13; Sal 107,14, quest'ultimo recente.

¹⁸ Poiché Bons ritiene con Renaud che i vv. 1-3 formino un'unica strofe, nel momento in cui afferma che i vv. 1-2 sono del tardo postesilio, per un verso il critico spezza l'unità della stanza, per l'altro si trova a riaffermare che «les suffises pronominaux («leurs») ne peuvent donc se référer qu'à JHWH et a son oint» (BONS, «Psaume 2», 154). Dal nostro versante attestiamo che il pronome va riferito agli assiri; Giosia esorta il popolo di Samaria a spezzare le catene del giogo. L'esegeta arriva a un vicolo cieco quando si accorge che, togliendo l'emistichio 2c, che ritiene redazionale, «cette partie du psaume devient partiellement (totalement, ndr) incompréhensible». Per dare senso compiuto al verso, i LXX e la Peshitta hanno mutato il termine *‘ābôtêmô* in «giogo» (BONS, «Psaume 2», 156). Esiste una difficoltà di attacco del v. 3 con quanto precede; secondo noi, si tratta di prendere atto della cesura esistente per l'origine diversa delle due strofe, congiunte solo in fase redazionale.

¹⁹ Non convince Os 11,4, perché il contesto appartiene alla teologia escatologica. Posteriori a Ezechiele sono anche Gdc 15,1-2; 16,11-12; Gs 5,18; Sal 129,4; Gb 39,10; Es 28,14.24; 39,17-18.

Il termine *'ap* (ira), normalmente unito a *za'am* (sdegno), *šēbet*²⁰ e *matteh*,²¹ fa parte del vocabolario della raccolta anti-assira del proto-Isaia. L'ira e lo sdegno riassumono i sentimenti di odio delle popolazioni della montagna, oppresse e umiliate dell'Assiria. Un'altra conferma di tipo filologico viene dal termine *hārôn*, «sdegno», discretamente testimoniato nel profetismo della fine della monarchia.²² Qualche difficoltà, invece, la pone il verbo *y^ebahälēmô* (da *bāhal*, «spaventare») che, presente in testi postesilici nella forma *pi'el*, sembra documentato nel preesilio nella forma *niph'al*.²³ Il fatto che abbia il suffisso pronominale *-mô* dimostra una più che probabile unità stilistica con il v. 3 in cui è usata la stessa enclitica.²⁴ Qualche problema lo pone anche l'avverbio temporale *'āz*. Delitzsch e Zenger assegnano all'unità una valenza apocalittica; Bons non è convinto della bontà dell'ipotesi, perché il verso non sembra veicolare questo messaggio.²⁵ Perciò tanto il verbo *bāhal* quanto l'avverbio *'āz* non risultano a tal punto determinati da far scendere il verso in un contesto più recente, prossimo all'ellenismo.

L'analisi terminologica e stilistica induce a ipotizzare un nucleo che risente della cultura di fine sec. VII, quando l'impero assiro volge al tramonto e il profetismo produce una serie di oracoli che condannano la sua politica oppressiva, fondata sul terrore e tremore. Il patto di Asharradon, il cosiddetto patto neo-assiro, è un esempio della politica messa in atto dalla grande potenza che ha terrorizzato il Vicino Oriente antico per circa due secoli, fino a quando i popoli limitrofi si sono alleati contro di lei, decretandone la fine (612 a.C.). Il profeta Naum è testimone degli eventi che vedono ridurre in polvere Ninive soprattutto per mano di Nabopolassar, padre di Nabucodonosor. Il clima rovente, nel quale si trova coinvolto Giosia, segna la fine del Ferro II. Il

²⁰ Cf. Is 9,3; 10,5.15.24; 14,5.29; 30,31. Il termine è stato ripreso negli oracoli mesianici di Is 11,4; Mi 4,14; 7,14.

²¹ Cf. Is 10,25; 30,27.30.

²² *Hārôn*: cf. Os 11,12; Na 1,6; Sof 2,2; 3,8; Ger 4,8.26; 12,13; 25,37.38; 30,24; Ez 7,12.14; Lam 1,12; 4,11.

²³ *Y^ebahälēmô* (*bahal*, *pi'el*): cf. Esd 4,4; 2Cr 32,18; 35,21; Qo 5,1; 7,9; Sal 83,16; Est 2,9; Gb 22,10; Dn 14,44; nella forma *hiph'il*: cf. Sof 1,18; Is 13,8; 21,5; Ez 7,27; 26,18. Bons è giunto alla stessa conclusione (BONS, «Psaume 2», 157).

²⁴ Zenger è dell'opinione, ma a torto, che il v. 5, debba essere associato ai vv. 10-12 per il messaggio escatologico e apocalittico riguardante la collera divina. Secondo lui i tre versetti sarebbero stati aggiunti alla fine dell'impero achemenide (cf. ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 501-508).

²⁵ BONS, «Psaume 2», 159. Delitzsch fonda l'ipotesi dell'origine escatologica su Dt 29,19, Zenger su Mi 3,4 e Sof 3,9. A parte la distanza tra il Sal 2 e questi passi, Bons nota che Mi 3,4 è tutt'altro che escatologico (cf. BONS, «Psaume 2», 160.167).

secolo risente dell'odio delle popolazioni della costa contro la potenza sanguinaria descritta da Is 8,23b; 9,1-4 e dagli oracoli isaiani che utilizzano l'Assiria come strumento di Dio per umiliare la Giudea, ma anche come oggetto dell'ira divina che umilia la grande potenza per le sue malefatte.

Alla stessa situazione culturale dovrebbe appartenere il v. 9 in considerazione dell'uso dei verbi *t^erō'ēm* (da *r^c* II, «distruggere»),²⁶ *t^enap^ešēm* (da *nāpaš*, «frantumare»)²⁷ e *yôšēr* (da *yāšar*, plasmare),²⁸ radici che ricorrono in autori precedenti all'esilio. La presenza ragguardevole dei tre verbi in Geremia, meno testimoniata la radice *r^c* II, consolida l'ipotesi che il verso risalga alla fine del sec. VII, perché presenti in modo particolare in testi presumibilmente autentici di Geremia. In

²⁶ *T^erō'ēm*: cf. Mi 5,5 (?); Is 8,9; 24,19; Ger 2,16; 11,16; 15,12; Pr 11,15; 25,19; Gb 34,24. Sull'origine della radice si hanno diverse e differenti posizioni. HAL lo fa derivare dall'aramaico; secondo Dohmen il problema non è risolto (*ThWAT*, VII, 277 I, 1). Assente nelle lingue semitiche occidentali, non si esclude l'analogia con l'arabo *radda*. La radice è frequente nell'ebraico mishnico (cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumîm*, vol. II, New York 1950, 1488). Tateuki avanza l'ipotesi che *r^c* II e *rāgaš* derivino dall'ebraico e non dall'aramaico (TATEUKI, *The so-called "aramaism" in the Ps.* 2, OIAbs, 17). DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 288, aveva notato a suo tempo che i due verbi hanno corrispondenti precisi in ebraico: per *rāgaš* la radice *rāgaš hāmāh*: per *r^c* la radice *rā'a*. Quanto ai vasi spezzati o frantumati da uno scettro di ferro cf. B. BECKING, «"Wie Töpfe sollst du Sie zerschmeißen". Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b», in *ZAW* 102(1990), 63-78, che cita una ventina di testimonianze assiro-babilonesi di cui la maggior parte risale a Sargon II. Ciò potrebbe confermare la possibilità della composizione del nucleo al tempo di Giosia. L'autore della metafora utilizza metafore assire per ironizzare contro la potenza in declino che aveva fracassato i popoli ribelli per più di un secolo (cf. L. LÉPORE, «Nemesi, ironia ed esaltazione nella stesura originaria di Is. (8,23b); 9,1-4», in *RivB* 48(2000), 3-36). I LXX e altri con loro sostituiscono il verbo *r^c* con *r^b* (pascolare). EMERTON, «The Translation of the Verbs», 501-502 evidenzia come il verso non si inserisca bene nel salmo, perché non conviene né alla rivolta dei vv. 1-2, né alla distruzione dei popoli di cui si parla nel v. 9. È comprensibile perciò come i LXX abbiano sanato la frattura, sostituendo al troppo forte *r^c* (frantumare) il più delicato *r^b* (pascere) (cf. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 594). Secondo WILHELM, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter», 149, il verbo *r^c* non è compatibile con l'origine pre-esilica del salmo; se si vuole ritenere la composizione pre-esilica, si deve accettare come originario il verbo «pascolare» (cf. Mi 5,61). Poiché il passo di Michea appartiene all'escatologia ed è postesilico, non si può affermare, come fa il critico, che il verbo doveva essere *r^b*. Quanto ai possibili aramaismi I. YOUNG, *Diversity in the pre-exilic Hebrew*, Tübingen 1995, afferma che hanno diritto di cittadinanza anche nell'ebraico preesilico. Qualche problema lo pone il *rō'û* di Is 8,9 che i LXX e la *Vetus Latina* leggono *d^c'û* (sappiate).

²⁷ *T^enap^ešēm*: cf. Ger. 13,14; 22,28; 48,12; 51,20-23; Gdc 7,19; 137,9.

²⁸ *Yôšēr*: cf. Am 4,13; 7,1; Ab 2,18; Ger 1,5; 10,16; 18,1-6; 19,1.11; 33,2; 51,19. Da Geremia dovrebbe dipendere il DeuteroIsaia e la letteratura postesilica.

conclusione, poiché si tratta di un verso affine a questo profeta quanto agli etimi, si può ipotizzare che il verso risalga al periodo giosiano.

Nell'emistichio 12c si incontra il verbo *yib'ar* (da *bā'ar*, «divampare»),²⁹ che ricorre abbondantemente nella letteratura della fine del VII sec., come la formula *kîm'at' appô*, la quale ha una stretta somiglianza con Is 10,25, oracolo contro l'Assiria, citazione nella quale si trova *'ap* che rimanda al v. 5. Il *kî* sembra essere un'aggiunta redazionale allo scopo di inserire il semiverso nel v. 12 che è redazionale. L'oracolo originario doveva, chiudersi con l'emistichio *yib'ar kîm'at' apô*. Il redattore sapienziale ha aggiunto il resto e, in modo particolare, il macarismo conclusivo.

L'analisi sin qui condotta permette di far risalire una parte del salmo all'epoca giosiana; il nucleo è stato formulato secondo il genere letterario aulico, già incontrato in Is 8,23b; 9,1-4, e presente quanto a terminologia nel ciclo anti-assiro. Eccone in sintesi i motivi:

1) Non si esclude che alcuni versi possano risalire alla fine del sec. VII, perché il lessico è tipico del profetismo di questo periodo e, in modo particolare, della produzione autentica di Geremia.

2) Il vocabolario è presente in oracoli del ciclo anti-assiro, redatto nel contesto della riforma giosiana.

3) Il contenuto dell'oracolo originario si adatta alla situazione venutasi a creare in Palestina alla fine del secolo con il tracollo dell'impero assiro. I temi della gioia, della luce e della liberazione caratterizzano gli oracoli di questa raccolta.

4) Il verbo *r''* II, che secondo alcuni appartiene alla lingua ebraica, anche se di probabile derivazione aramaica; poiché Aram è presente nella Palestina sin dal sec. IX il verbo potrebbe essere entrato nel linguaggio ebraico già prima dell'esilio.

5) Il poetico *-mô*, aggettivo possessivo III pers. pl., è un elemento stilistico classico.

Il nucleo primigenio del Sal 2, la composizione aulica, doveva recitare:

Spezziamo le loro catene
gettiamo via da noi i loro legami (v. 3).
Dunque egli (Giosia) parla loro (Assiri) con ira

²⁹ *Yib'ar*: cf. Os 7,4.6; Is 6,13; 10,17; Ger 4,4; 7,18.20; 20,9; 21,12; Ez 1,13; 21,44; Dt 16,3; 17,7.12; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7.

li spaventa nel suo sdegno (v. 5):
 «Tu (Giosia) li spezzerai con scettro di ferro,
 come vasi di argilla li frantumerai» (v. 9).
 Divampa tra poco la sua ira (di Giosia) (v. 12b).

L'oracolo originario conterrebbe un messaggio che si adatta a una particolare situazione della Giudea. Giosia mostra i muscoli contro «la nazione sanguinaria». Il re giudeo «distruggerà e frantumerà» gli assiri come vasi di creta con uno «scettro di ferro» (cf. Is 9,4). Così interpretato, il testo risponde alla difficoltà di Wilhelmi che, in sintonia con i LXX, suggerisce di leggere *r'h* (pascere) al posto di *r''* II (spezzare, frantumare). Il verbo «pascolare», suggerito dalla traduzione dei LXX, attutisce il passaggio dal v. 8 al v. 9. Ma lo risolve meglio la soluzione che evita il passaggio duro, facendo del v. 8 una glossa messianica che dipende dall'esperienza di Ciro che ha conquistato il mondo. In Egitto il rituale di frantumare i vasi con sopra scritti i nomi dei nemici era un rituale legato alla cacciata degli Hyksos (1550 a.C.). Il rituale è conosciuto anche in Canaan, dove, sulla costa di Sharon, avevano trovato rifugio gli Hyksos cacciati dall'Egitto. Il genere letterario è stato utilizzato dalla corte di Gerusalemme per esortare Giosia a combattere contro gli Assiri.³⁰ Becking, inoltre, non riesce a spiegare gli aramaismi del v. 8 che fanno scendere la composizione al post-esilio. Consapevole della difficoltà, ritiene che la problematica debba essere ulteriormente approfondita.³¹ La soluzione, a parer mio, può venire solo dall'accoglienza dell'ipotesi che il salmo sia stato assoggettato a ripensamenti.

La lettura sapienziale degli ʿānāwîm: vv. 4.10-12ac

Impastato di sensibilità teologica, il v. 4 mal si concilia con la laicità del nucleo originario. Il verbo *yīšḥaq* (da *šāḥaq*)³² si incontra in testi che appartengono, fatta eccezione per Ab 1,10 e Ger 15,17, alla letteratura dell'esilio e potrebbe aver a che fare con la saga di Isacco, padre degli *ʿānāwîm*. Il verbo *yil'ag* (da *lā'ag*, irridere) è presente in Ger 20,7. È una delle confessioni, nella quale il profeta si lamenta di essere stato reso motivo di scherno. La radice abbonda nella letteratu-

³⁰ WILHELMI, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter», 203-4.

³¹ BECKING, «Wie Töpfe sollst du Sie zerschmeißen?», 79.

³² Cf. Ab 1,10; Ger 15,17; 30,19; 31,4; Lam 1,7; Zc 8,5. Nei libri poetici sapienziali come nei Sal 37,13; 59,9 è Dio che se la ride dei re rivoltosi.

ra sapienziale.³³ La confessione di Geremia è la prima testimonianza dell'uso dell'etimo. Il verso si situa in un momento più basso rispetto a Giosia, ma non si è lontani da quel contesto, poiché *lāmô* somiglia alla forma stilistica di *ûmôs^erôtêmô* e *ʿăbôtêmô* (v. 3), *y^ebahălēmô* (v. 5). Il *-mô* potrebbe essere in questo caso un adattamento redazionale per conformare la glossa al contesto. Il verso risente della letteratura sapienziale che ha la base nel profeta della sofferenza da cui dipendono il Servo sofferente e l'esperienza amara degli *ʿănāwîm*, umiliati dai tobiadi. Il faraone se la ride di loro, ma il Signore, per la legge del contrappasso, se la riderà della sua arroganza e della durezza del suo cuore (cf. Esodo).

I vv. 10-12ac sono frutto della cultura sapienziale che, partita da Geremia, è venuta crescendo fino al sec. III. La strofa, fatta eccezione per l'emistichio della prima ora (v. 12b), risente del clima del Deutero-TritoIsaia. L'avverbio temporale *w^eʿattâ*, che apre la nuova sezione con «un appel à l'attention», fa da cesura tra le due strofe: il messaggio passa dall'azione del frantumare i re con scettro di ferro, all'invito ai sovrani a essere saggi e a servire YHWH con timore e tremore.³⁴

I verbi *haskîlû* («siate saggi»)³⁵ e *hiwwas^erû* («istruitevi»),³⁶ pur avendo origini antiche, risentono della condizione escatologico-sapienziale in forza dei vocaboli teologici *yir'āh* («timore») e *r^eʿādâ* («tremore»)³⁷ che caratterizzano la spiritualità dei poveri di YHWH. La strofa somiglia all'oracolo messianico-sapienziale di Is 11,1-5, al centro del quale troneggia il virgulto di Iesse che «profuma del timore di YHWH».³⁸ Il *Wortspiel* *ʿabad-ʿabad* («servire - sottomettersi») rivela una singolare contiguità con Is 60,12. «Il re “messianico” – dice Zenger – realizza come “maestro della legge” la visione escatologica di Is

³³ Cf. 2Re 19,21; Is 37,22; Sal 25,2; 35,16; 59,9; 80,7; Pr 1,226; 17,5; 30,17; Gb 9,23; 11,3; 22,19. Si incontra *šābaq* con *lāʿag* in Ger 20,7; Pr 1,26; 2Cr 30,7; Sal 59,9 (cf. C. BARTH in *TbWAT*, IV, 583, 1,2). I verbi si incontrano in testi poetici e sapienziali che sono stati influenzati dalla confessione di Geremia in cui ricorre la metafora con i due verbi.

³⁴ BONS, «Psaume 2», 161.

³⁵ Cf. Am 5,13; Ger 3,15; 9,23; 10,21; 20,11; Is 44,18 e, soprattutto Sal 8,32-35. Al di là di questi passi il verbo è testimoniato abbondantemente nella letteratura sapienziale (Cf. ZENGER, *Die Psalmen*, 54; DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 290).

³⁶ Cf. *yāsar*, niph'al: Os 7,15; Is 8,11; Ger 2,19; 6,8; 10,24; 30,11; 31,18; 46,28.

³⁷ Si trova solo in Is 33,14; Gb 4,14; Ps 48,7, passi ovviamente sapienziali.

³⁸ L. LEPORE, «Is. 11,3a. *waharîbô b^eyir'at JHWH* non è una glossa. Apporto della lettura filologico-semantica e strutturale», in *RivB* 47(1999), 61-75.

42,16; 49,6; 51,4».³⁹ Conferma tale ipotesi il verbo *ye'ēnap* (da *'ānap*, «sdegnarsi») ⁴⁰ e la formula *w^etō'b^edû derek*, termini che riverberano lo spirito etico della letteratura sapienziale. Il verbo *'ānap* è presente sempre e solo in composizioni del tardo postesilio che spargono la stessa fragranza.

Per quanto concerne *'ašrê* (beati) e *hōsê* (coloro che si rifugiano), non c'è verso più simile della sezione escatologica di Sof 3,11-13.⁴¹ La *magna charta* dei poveri di YHWH utilizza il verbo *hāsāh* per sollecitare il resto d'Israele a confidare nel Nome del Signore. La strofa risente del pensiero maturato nel medio postesilio quando, venuta meno la speranza di ricostituire il regno davidico, si confida nei valori etico-religiosi.⁴² Proprio per le caratteristiche sapienziali si ritiene che a questo strato appartenga la seguente rilettura:

Se ne ride chi abita i cieli
li schernisce dall'alto il Signore (v. 4)
E ora, sovrani, siate saggi,
istruitevi, giudici della terra; (v. 10)
servite Dio con timore,
e con tremore esultate (v. 11),
che non si sdegni e voi perdiate la via (v. 12a)
Beato chi in lui si rifugia (v. 12c).

³⁹ Cf. DEISLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 290; ZENGER, *Die Psalmen*, 54. L'esegeta evidenzia, inoltre, le analogie con Sal 119,46; Pr 8,15.33; Sap 6,1-21. Rimarca anche l'analogia di 6a e 12b con Is 30,18 e Na 1,6-7: lode del giusto.

⁴⁰ Cf. Is 12,1; 1Re 8,16; Esd 2,14; 2Cr 6,36; Sal 60,3; 79,5; 85,6.

⁴¹ Cf. Na 1,7; Is 30,2; Sof 3.12; Gdc 9,15; 2Sam 22,3.31.

⁴² Zenger situa i vv. 10-12 (insieme al v. 5), alla fine dell'impero persiano: il genere letterario escatologico (ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 501-508). Bons ritiene invece che «la cohérence entre les vv. 10-12 et le contexte précédent, elle a été remise en cause pendant les dernières décennies». Nella nota 75 riporta la bibliografia che sostiene l'ipotesi. I motivi sono: 1) YHWH mette da parte il Messia; 2) i versi non parlano più di rivolta; 3) non si hanno informazioni sui re da sottomettere (?); 4) il linguaggio è sapienziale. L'ultimo argomento ci sembra essere il più cogente. Per Bons «le langage de ces versets ne pourrait être un argument décisif en faveur de l'hypothèse d'un ajout». Egli, tenendo presenti le somiglianze con Ger 2,20; 30,8, in cui si parla del giogo spezzato e dei legami strappati, ritiene che gli ultimi versi siano da collegarsi ai vv. 1-3: sorta di ripresa del discorso iniziale con invito ai re ribelli a essere prudenti. «In conclusion, il faut souligner que les argumentes en faveur d'un ajout des vv. 10-12 ne sont pas très convaincant». Bons salva l'unità del salmo, rinviando il tutto «à la logique interne du texte» (BONS, «Psaume 2», 162-64).

La riflessione messianica: vv. 6-8

Esiste una particolare somiglianza tra questo strato e 2Sam 7,12-16, sia per l'uso della prima persona singolare, Dio parla attraverso Natan, sia perché l'emistichio di 2Sam 7,14a inizia, come nel salmo, con un *'ānî* che evoca la paternità divina. Tenendo presente la concezione ebraica della filiazione, la concezione adozionista va intesa secondo l'idea mesopotamica e non secondo quella egiziana: filiazione naturale.⁴³ La seconda parte dell'oracolo di Natan veicola un messianismo regale dalle caratteristiche fortemente metastoriche.⁴⁴ Per queste analogie è da pensare che questi versetti appartengano a una terza rilettura; in considerazione anche del fatto che è tutt'altro che classico un verso che inizia con un pronome personale al posto di un *w^eqatal*.

Il sintagma *har qodsî*, proprio della teologia tritoisaiana, risente dell'ideologia della *habdalâ* (cf. Gl 4,17).⁴⁵ La teologia della «separazione», iniziata da Neemia, raggiunge la pienezza nella riforma di Esdra. Il messianismo regale, presente in questo strato, va situato tra le due riforme. Dei due verbi *nasāktî*⁴⁶ («ti ho costituito») e *'āsapp^erāh*⁴⁷ («annunzierò»), si noterà che il primo (eccetto Os 9,4) ha il punto di forza nel pensiero deuteroisaiano, nelle ultime fasi del Dtr. I due verbi sono presenti in modo particolare nella letteratura poetico-sapienziale. È difficile inserire il detto sul «decreto del Signore», così che si deve pensare a una glossa inserita per rafforzare l'oracolo messianico che diventa punto focale del salmo.⁴⁸ E se *še'al* (chiedi) può avere una qual-

⁴³ Cf. H. RINGGREN, «'ab», in *ThWAT*, I, 19.

⁴⁴ L. LEPORE, «Lettura critica di 2Sam. 7,8b-17 (II). Le riletture del tempo escatologico-messianico», in *BeO* 42(2000), 3-32. Lo stesso BONS, «Psaume 2», 159, prende atto dell'analogia finalizzata «à présenter le roi actuel comme un David *redivivus*».

⁴⁵ Cf. Is 11,9; 56,7; 57,13; 66,20; 65,11.25; Ez 20,40; Gl 2,1; 4,17; Abd 16; Sof 3,11.

⁴⁶ Cf. Os 9,4; Is 29,10; 40,19; 44,10; 30,1; Es 30,9. I LXX interpretano il verbo come un *niph'al*, cosicché il soggetto attivo non è più Dio, ma il re che dice «sono stato posto (*katestathēn*) *hypo autou* (da Lui)». Secondo Gunkel (*Die Psalmen*, Göttingen 1968, 11), la variazione sorge dalla volontà di separare il v. 6 dal tema della collera di Dio dei vv. 5.11-12. Certo, come afferma BONS, «Psaume 2», 158, la traduzione dei LXX conferma l'alleanza tra Dio e il Messia (cf. 2c). Però non è chiaro se il verbo debba essere letto in questo modo (C. DOHMEN, in *ThWAT*, V, 492). Lo studioso osserva che la radice *kathistēmi* ha a che fare con la metallurgia: versare il bronzo fuso nella cassaforma per ottenere una statua (cf. Is 40,19; 44,19). Ciò introduce l'idea di un re duro come il bronzo o come qualsivoglia metallo fuso. La riflessione messianica rilegge il v. 9 in cui si parla dello scettro di ferro che frantuma i popoli che sono come materiale fittile.

⁴⁷ Cf. Ab 1,5; Ger 23,28.32; Ez 12,16; Is 42,27.

⁴⁸ Si nota una certa difficoltà a inserire il detto «io pronuncio la sentenza». Chi pronuncia la sentenza? A chi è riferito l'«io»? I LXX traducono *diaggelon to prostagma*

che connessione con la domanda che Isaia pone ad Acaz (cf. Is 7,11), oracolo del periodo post-nehemiano. I termini *'abûzzâ* (possesso) e *nahâlâ* (eredità) sono utilizzati per lo più in testi P.⁴⁹ Il testo della fase escatologico-messianica verrebbe ad avere il seguente tenore:

«Io l'ho costituito mio sovrano
 su Sion, mio santo monte» (v. 6)
 (Annunzierò il decreto del Signore).
 Egli mi ha detto: «Tu sei mio figlio,
 io oggi ti ho generato (v. 7).
 Chiedi a me ti darò in possesso le genti
 e in dominio i confini della terra» (v. 8).

L'idea della paternità di Dio nei riguardi di Israele parte forse da Os 11, passa attraverso Ger 3,19.22, e arriva al Messia, figlio adottivo di Dio, il quale esercita la funzione di mediatore tra la comunità e Dio. Il davidide esercita una regalità che va oltre i confini della Palestina (cf. Is 42,1-9) e si apre a una dimensione eterna (Is 9,6). La lettura messianica non riguarda l'attesa politica, progetto venuto meno con la battaglia di Kunaxa (401 a.C.), quando Arsace sconfigge e uccide il fratello Ciro il giovane, pretendente al trono, e vi sale con il nome prestigioso del nonno Artaserse (II). Il messianismo, quindi, venuta meno la speranza di restaurare la monarchia davidica, si apre alla dimensione ideale e metafisica che prepara la fase apocalittica espressa dai vv. 1-2, versi aggiunti all'inizio dell'ellenismo, preparando la strada al Figlio dell'uomo di Daniele (Dn 7,14).

Le aggiunte apocalittiche: vv. 1-2.12a

I primi due versetti sono da considerarsi un'unica strofa per il *lām-mâ* che li raccorda, per la doppia perfetta forma chiastica, per il comune *qatal* nella terza persona plurale e per la presenza di più di qualche elemento aramaico.⁵⁰ Innanzitutto si prende atto dello *hapax rā-gēšû* («congiurano») che quasi tutti fanno derivare dall'aramaico *rāgaš*

kyriou; la Vulgata: *praedicans praeceptum ejus*. L'apparato critico della BHS, suggerisce diverse soluzioni. Probabilmente si tratta di una glossa.

⁴⁹ DESSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 298. Analogia con Sal 72,8; Mi 5,4; Zc 9,9; origine in Gs 23,4 (Dtr?).

⁵⁰ BONS, «Psaume 2», 153-54.

(«barrito»)⁵¹ Il verbo contiene ed esprime la rabbia dei re che si rivoltano contro il Messia. Il barrito degli elefanti ricorda gli animali usati già da Ciro nella battaglia contro Creso e dai seleucidi in battaglia. Annibale ne fece grande uso nella seconda guerra punica contro i romani. L'unità della glossa si rivela anche nel contenuto: meraviglia per la rivolta dei *gôyîm*. Il termine ha una valenza dispregiativa e indica coloro che disprezzano i valori costitutivi del giudaismo: Dio e il Messia.⁵²

Il termine *l'ummîm*,⁵³ che ha origine dal DeuteroIsaia, prende piede nella letteratura poetico-sapienziale. Il verbo *yehgû*⁵⁴ (cospirano) e l'aggettivo *rîq*, normalmente tradotto con l'avverbio «invano», che sarebbe più opportuno tradurre con «cosa vana»,⁵⁵ sono etimi tipici del tardo giudaismo. Anche i verbi *yityašš'ebû* (da *nāšab*, «insorgono»),⁵⁶ *nôš'edû* (da *yāsad* II, «cospirano»)⁵⁷ e il sostantivo *rôz'ênim* («principi»),⁵⁸ che pure fanno qualche fugace comparsa nella letteratura esilica, si incontrano per lo più in composizioni recenti, anche se i due versi dipendono dal profeta Abacuc (1,10; 2,12). Bons intravede un legame tra i versi iniziali (vv. 1-2) e quelli conclusivi (vv. 10-12).⁵⁹

⁵¹ Takeuchi ritiene che il verbo appartenga al bagaglio linguistico ebraico e non derivi dall'aramaico, come comunemente si afferma. Potrebbe essere, cosa non rara, una forma verbale costruita dai sostantivi *regeš* (Ps 55,15) o *rigšâ* (Ps 64,3).

⁵² Non siamo d'accordo con BONS, «Psaume 2», 154, il quale reputa l'emistichio redazionale. Secondo il nostro modo di vedere, in considerazione dei comuni elementi aramaici, tutta la strofa, compreso il v. 2c, risulta redatto e inserito in tempi recentissimi, in prospettiva della rilettura apocalittica del salmo, riassunte in «YHWH e il suo Messia».

⁵³ Quanto all'origine del vocabolo cf. Is 17,12-13; 83,9; 49,1; 55,4; 60,2. DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», nota la somiglianza con Sal 44,15; 149,7; Is 34,1, testi recenti.

⁵⁴ Cf. Is 16,7; 31,4; 33,18; 59,3.11; Ger 48,31; Gs 1,8. Dalla radice *hāgāb*, prossima all'aramaico; ha il significato di «parlare, mormorare» e come in questo caso, di «pianificare».

⁵⁵ In Ger 51,34; Sal 4,3; 73,13; Is 30,7 ha il valore di aggettivo. In ebraico l'avverbio usa la formula *l'rîq*, cf. Is 49,4; Gb 39,16) o *lārîq* (cf. Lv 26,16.20; Is 65,23). Non è da sottovalutare il fatto che l'ebraico più classico usa *reyq* e *rêq*: cf. Gen 37,24; Gdc 7,16; 2Re 4,3; Ger 14,3. Potrebbe essere indizio, seppur modesto, di una composizione più recente del verso.

⁵⁶ Cf. Zc 6,5; Ger 46,14; Ab 2,1. HAL suggerisce di leggere *yitya'asû*.

⁵⁷ Per la forma *yāsad* II cf. Ps 31,14. Le forme *yāsad* I e *yāsad* II derivano da un ceppo comune (cf. R. MOSES, «sôd», in *ThWAT*, III, 668, I, 1). Il verbo nel senso di «beratschlagen» (consigliarsi) è stato trattato in modo molto analitico da E. BONS, «Zu *Jsd* II "beratschlagen" (Ps. 2,2; 31,14; CD 2,7)», in *ZAH* 5(1992), 209-217.

⁵⁸ Il termine somiglia al fenicio-punico (cf. DISO, 1065). Cf. Ab 1,10; Pr 8,15; 51,4; 14,28 (?).

⁵⁹ BONS, *Psaume 2*, 161.

Un'altra annotazione stilistica riguarda la preposizione 'al che normalmente sostituisce il più classico 'el nei testi apocalittici, come questo, con la valenza di «andare contro» (cf. Gl 4,2).⁶⁰ Il detto *nāššē qû bar* (12a), di difficile lettura, probabilmente è da considerare una glossa.⁶¹ Il vocabolo *bar* forse sostituisce l'ebraico *bēn*; qualcuno lo fa derivare da *bārar* («essere puro»). Bons non vede a chi possa riferirsi, «perché non c'è un antecedente»; però, poiché secondo lui il sintagma si riferisce al Messia, non si esclude che *bar* vada inteso come l'equivalente aramaico di *bēn*. Il «riconoscere, baciare o odorare il figlio» potrebbe riguardare Giuda Maccabeo, il figlio dell'uomo chiamato da Dio a guidare la lotta impari d'Israele contro i seleucidi. Quest'ultimo stratto ha un chiaro contenuto apocalittico. I popoli, che potrebbero essere i Diadochi, eredi dell'impero di Alessandro Magno, cospirano e congiurano contro Dio e contro il suo Messia, cioè il popolo giudaico.⁶² La ribellione dei popoli contro il signore del momento era un genere letterario diffuso nel Vicino Oriente antico; basti pensare alle continue rivolte dei popoli della costa palestinese contro gli imperatori assiri e babilonesi di cui erano feudatari.⁶³

Appartiene a questa fase aramaizzante il seguente passaggio:

Perché le genti congiurano,
perché i popoli cospirano una cosa vana? (v. 1)
Insorgono i re della terra
e i principi congiurano insieme(v. 2)
contro il Signore e contro il suo Messia (v. 2c)
.... bacciate il figlio (12aα).

⁶⁰ M.F. ROOKER, «Biblical Hebrew in Transition», in *JSOT* 90(1990), 106-107.

⁶¹ Bons riassume le interpretazioni date al sintagma: glossa, fedeltà al TM (almeno le consonanti), metatesi di più parole, ugaritismo, falsa aplografia o dittografia (BONS, *Psaupe 2*, 161-62). Secondo DEISSLER, *Zum problem der Messianität*, 286, il sintagma è un «Eintrügung von letzter Hand». Il glossatore ha inteso associare questa strofa alla prima, in modo da richiamare YHWH e il Messia (cf. G.J. NORTON, «Psalm 2,11-12 and Modern textual Criticism», in *PIBA*[1992], 89-111).

⁶² Zenger ricorda le continue rivolte dei popoli sottomessi agli achemenidi e la mitologica idea del Caos (Tiamat) che si rivolta contro l'ordine divino (Abzu). Il mito delle origini è ricordato in Is 17,12-14; 40,21-26; Ps 46,48,83 (ZENGER, *Die Psalmen*, 53).

⁶³ RINGGREN, *Psalm 2 and Bêlit's oracle for Ashurbanipal*, 1-95. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 588-89, cita diversi oracoli analoghi «come attestazione che i re antichi non si muovevano a un'impresa guerriera senza l'incoraggiamento di un oracolo (cf. 2Re 18,25). È innegabile la somiglianza formale con questo oracolo, soprattutto dove dice: «I re della terra si son detti l'un l'altro: “[orsu mar]ciamo contro Assurbanipal, quel re strapotente (9)... [Nin]hil rispose così: “[i re] della terra... li abatterò, un giogo duro.. [ceppi] ai loro piedi porrò”» (12-13). (Cf. WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», 44-45).

Conclusioni

A differenza di Bons e di Renaud, sembra opportuno rivalutare il metodo diacronico, cioè supporre una serie di stratificazioni all'interno della composizione, ipotesi che risponde alle esigenze della teologia messianica, la quale ha avuto un lungo periodo di incubazione. Il tema sembra aver avuto inizio da Ciro il Grande, considerato dal DeuteroIsaia pastore e unto, arriva a piena maturità alla fine del sec. V, dopo essere passato per Zorobabele e Neemia, due figure che preparano il messianismo.⁶⁴ Il salmo, che ha un nucleo originario della fine del VII sec., tempo di Giosia, risente nello stile e nella terminologia degli oracoli della raccolta anti-assira. A questo primo strato fa seguito una serie di riletture che amplificano e adattano il messaggio a nuove situazioni. Si ritrova nel salmo la tecnica riscontrata negli oracoli esaminati che hanno un'origine preesilica.

Un secondo stadio è frutto dell'intervento dei poveri di YHWH. Essi hanno aggiunto al nucleo originario una lettura sulla comunità, la quale, sostituendosi a Giosia, realizza l'unità d'Israele sulla base del «timore di YHWH». Il re e i giudici della terra sono i capi di Gerusalemme (tobiadi) che ostacolano la riforma di Malachia-Neemia. La collera divina farà perire quanti rifiutano di adeguarsi alle esigenze della riforma, unica possibilità di dare senso alla nazione che è in via di formazione. Il redattore esorta i sovrani (tobiadi) a essere saggi e a servire Dio con timore e tremore, perché YHWH non si sdegni ed essi perdano la vita. Il faraone, Giuseppe, Mosè e Aronne sono i personaggi che, attraverso l'esodo, preparano la strada ai tempi messianici. Lo strato risente della cultura sapienziale che dà sapore alla comunità che è alla ricerca dell'identità nazionale.

La terza fase è caratterizzata dal momento di decadenza del messianismo politico di fine secolo, che trasferisce la regalità sul piano metafisico e metastorico. I vv. 6-8, affini a 2Sam 7,12-16, avvicinano il salmo al TritoIsaia. L'ottimismo che nasce dalla fine di Babilonia, la riacquistata centralità di Gerusalemme grazie al tempio e la percezione della stella persiana al tramonto, fa sperare nella possibilità di restaurare la monarchia. L'affermazione di Artaserse II fa rivestire il messianismo politico degli abiti della metafora messianica e pre-apocalittica per non mettere in sospetto Persepoli. L'avvento dei macedoni farà piegare il timone della storia verso il messianismo sacerdotale.

⁶⁴ L. LEPORE, «Alle origini del Messianismo», in *BeO* 45-46(2010), 129-156.

L'ultima rilettura, quella apocalittica, contenuta nei versi introduttori e nel macarismo finale, manifesta una situazione di tensione tra il giudaismo e i seleucidi: forse è Antioco IV che complotta contro Dio e contro il suo Messia. Il bacio al bambino potrebbe esprimere un velato accenno di ammirazione a Giuda Maccabeo. La comunità giudaica riconosce in lui l'apocalittico figlio dell'uomo che cammina sulle nubi del cielo; dall'«Antico dei giorni» riceve «il potere, la gloria e il regno [...]. Il suo potere è un potere eterno che non tramonta mai e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto» (Dn 7,14). I primi due versi non sono lontani dalla tradizione di Qumran (4Q 174, I 18s). Essa offre «un'interpretazione brevissima del Sal 2,1-2, caratterizzata da un'escatologia senza messianismo: alla fine dei giorni i giusti devono resistere agli empî identificati con i popoli stranieri del Sal 2. Questa interpretazione si ricollega piuttosto all'interpretazione ecclesiologica, attestata qualche decennio più tardi dal NT». ⁶⁵ Forse la lettura ecclesiologica in senso stretto non risponde alle allusioni a una figura messianica che bisogna baciare.

L'ipotesi formulata porta alle estreme conseguenze alcune intuizioni di Bons e conferma la tecnica di trasmissione emersa nello studio di Is 7,1-17; 8,23b; 9,1-6 e 2Sam 7,8b-17 che ha come retroterra la storia del popolo ebraico in epoca persiana. ⁶⁶ Il giudaismo postesilico ha recuperato il materiale letterario aulico, prodotto al tempo di Ezechia e di Giosia, e lo ha adattato, attraverso glosse e riletture, alle nuove situazioni venutasi a creare dopo l'editto di Ciro. Così anche il Sal 2, riletto in chiave diacronica e stratigrafica, sembra rispondere alle ipotesi formulate degli studiosi. Coticché, senza escludere che (in parte) il salmo sia stato composto al tempo della monarchia, si conferma allo stesso tempo (per la maggior parte) l'intervento escatologico-messianico e apocalittico. Una volta acquisita la certezza metodologica stratigrafica e diacronica, il salmo (e gran parte della letteratura classica d'Israele) abbraccia un lasso di tempo molto ampio, con all'interno molteplici messaggi che vanno dal genere aulico a quello tardo-apocalittico. Potrebbe aver ragione Bons, quando ipotizza «che un redattore abbia inserito delle riletture» (cf. nota 19). Non è molto diversa l'affermazione che un nucleo preesilico è venuto crescendo in fasi successive per mezzo di interventi redazionali che hanno inteso adattare il materiale

⁶⁵ BONS, «Psaume 2», 169-170.

⁶⁶ L. LEPORE, *Alle origini del Pentateuco. Lineamenti per una storia della letteratura classica del popolo ebraico* (BeO. Supp), Bornato (BS) 2013.

preesistente alle nuove ideologie che si affermano con il mutare delle situazioni storiche.

LUCIANO LEPORE
Parrocchia Santa Barbara
00034 Collesferro
parr-s.barbara@libero.it

Parole chiave

Messianismo – Apocalittica – Escatologia – Profezia

Keywords

Messianism – Apocalyptic – Eschatology – Prophecy

Sommario

L'articolo si propone di stabilire il tempo di composizione del Sal 2, problema affrontato da vari autori e non risolto. La soluzione proposta, di tipo diacronico con diverse motivazioni storico-letterarie, prevede un nucleo originario del tempo di Giosia (640-609 a.C.); segue una seconda rilettura del tempo di Neemia (445-425 a.C.); una terza, di tipo messianico, della fine del sec. V. L'ultima, fortemente aramaizzante, si colloca all'epoca maccabaica (170-50 a.C.): contenuta nei versi introduttori e nel macarismo finale, manifesta una situazione di tensione tra il giudaismo e i seleucidi; forse è Antioco IV che complotta contro Dio e contro il suo Messia.

Summary

This article intends to establish the date of composition of Ps 2, a problem tackled by various authors but not yet resolved. The proposed solution is of a diachronic type supported by various historico-literary reasons. It envisages an original nucleus from the time of Josiah (640-609 B.C.); this was followed by a second rereading from the time of Nehemiah (445-425 B.C.); and a third, messianic in character, from the end of the fifth century. The final stage, strongly Aramaicising, is placed in the Maccabean period (170-50 B.C.): contained in the introductory verses and in the final macarism, it manifests a situation of tension between Judaism and the Seleucids. Perhaps it is Antiochus IV who «rages» against God and against his Messiah.