



Monza, 6 febbraio 2018

Prof. Gianantonio Borgonovo

IL «LUOGO SACRO» E IL SUO CORREDO SIMBOLICO

Di fronte alla vastità del tema vi sono buone ragioni per ridurne drasticamente i confini. Il mio intervento vuole affrontare la simbologia del *luogo sacro* per scoprire solo le due categorie simboliche fondamentali: lo *spazio* e il *tempo*. Due racconti biblici saranno sufficienti per comprendere la loro valenza simbolica: Gn 28,10-22, «la scala di Ja`āqōv», per scoprire il valore simbolico dello «spazio»; 2 Sam 7,1-17, la promessa del Tempio di Gerusalemme, per scoprire il senso della sacralità del tempio e cogliere il valore simbolico del tempo e della storia. Concluderò con due inni a Sion, il monte del tempio di ^{URU}Šālimi (Gerusalemme), per scoprire il significato di quel monte come «centro dell'universo» da cui si propaga all'infinito la presenza di JHWH - Šēvā'ôt, il Signore delle schiere.

1. LA «SCALA DI JA`ĀQ ŌV» (GENESI 28,10-22)

¹⁰Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. ¹¹Capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese là una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. ¹²Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. ¹³Ecco, il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il

Signore, il Dio di Abramo, tuo padre, e il Dio di Isacco. A te e alla tua discendenza darò la terra sulla quale sei coricato. ¹⁴La tua discendenza sarà innumerevole come la polvere della terra; perciò ti espanderai a occidente e a oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E si diranno benedette, in te e nella tua discendenza, tutte le famiglie della terra. ¹⁵Ecco, io sono con te e ti proteggerò dovunque tu andrai; poi ti farò ritornare in questa terra, perché non ti abbandonerò senza aver fatto tutto quello che ti ho detto».

¹⁶Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo». ¹⁷Ebbe timore e disse: «Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo». ¹⁸La mattina Jacobbe si alzò, prese la pietra che si era posta come guancia, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità. ¹⁹E chiamò quel luogo Betel, mentre prima di allora la città si chiamava Luz.

²⁰Giacobbe fece questo voto: «Se Dio sarà con me e mi proteggerà in questo viaggio che sto facendo e mi darà pane da mangiare e vesti per coprirmi, ²¹se ritornerò sano e salvo alla casa di mio padre, il Signore sarà il mio Dio. ²²Questa pietra, che io ho eretto come stele, sarà una casa di Dio; di quanto mi darai, io ti offrirò la decima».

L'irruzione di una teofania nel viaggio di Jacobbe da Bersabea a Carran è comprensibile nella prospettiva globale del ciclo narrativo. Quel Dio che sembra assente dagli intrighi umani, appare invece in alcuni momenti-chiave: l'allontanamento e il ritorno (cf 32,23-33). Ricordi antichissimi e forme letterarie legate agli antichi santuari

(eziologie di fondazione e riti d'incubazione) sono rifusi dal narratore per comporre un racconto di alto valore teologico: JHWH è il presente ed è itinerante nella storia degli uomini, come il suo eletto Giacobbe.

La **struttura** del racconto permette ancora d'intravedere il materiale molto antico, ma è un'eccessiva semplificazione parlare di due recensioni fuse da un redattore; dall'insieme, emerge piuttosto la nuova finalità, impressa dal narratore a una tradizione molto ricca di motivi:

A. pellegrinaggio e incubazione (vv. 10s)

B. il sogno rivelatore e l'oracolo di JHWH (vv. 12-15)

C. la "casa di Dio" e la "porta del cielo" (vv. 16s)

B'. azione rituale mattutina ed eziologia (vv. 18s)

A'. voto di Giacobbe (vv. 20-22)

vv. 10s: Il "sacro" si manifesta in un luogo che non è scelto dall'uomo: la sosta casuale di Giacobbe diventa occasione per scoprirne un'epifania. Anche la notte e il sonno – uno spazio che non appartiene all'uomo, ma solo a Dio (cf Gb 4,12-21; Sal 3; 4; ecc.) – sono una coerente ambientazione simbolica di quanto sta accadendo. Dalle stesse premesse nasce il rito di "incubazione", a noi fatto conoscere anche dai testi ugaritici (Krt I,36ss; si veda anche 1 Re 3,5): il fedele passa la notte entro lo spazio "sacro", in attesa del sogno rivelatore concesso dalla divinità.

vv. 12-15: Il sogno è una polemica con l'epifania del sacro in un tempio mesopotamico (cf 11,1-9). La scala vista in sogno richiama, infatti, la *ziqquratu*, che a Babilonia era detta in sumerico E.TEMEN.AN.KI, «casa del fondamento del cielo e della terra», e il cui tempio era E.SA.GILA, «casa che alza la testa». Essa è percorsa da «messaggeri divini» (*mal'ākê 'ēlōhîm*), che formano una processione liturgica, prima dell'appari-

zione della divinità. Le parole pronunciate da JHWH, qualificato come «Dio dei padri» (cf 26,24), sono una ripetizione della duplice promessa abramitica – la terra e la discendenza (vv. 13s). Ad essa, tuttavia, si aggiunge l'assicurazione di vicinanza e di protezione divina (v. 15): è un tratto caratteristico del Dio dell'esodo, con forza evocativa per coloro che vivono – a seguito dell'esilio – fuori dalla terra della promessa.

vv. 16s: Giacobbe, di notte ma sveglio, con venerazione religiosa (*jārē'*), riconosce il *tremendum et fascinans* manifestatosi in quel luogo. I due titoli, «casa di Dio» e «porta del cielo», continuano il confronto apologetico con la teologia del tempio mesopotamico. Non Babilonia (*bab ilāni* «la porta degli dei»), non il suo tempio è abitazione della divinità, bensì Betel (*bêt 'ēl* «la casa di Dio»). Evidentemente, la tradizione patriarcale soggiacente è legata al santuario di quel luogo, esistente prima della centralizzazione del culto, attuata con la riforma deuteronomica (Dt 12,2-12).

vv. 18s: Il mattino presto, Giacobbe adempie degli atti di culto secondo gli usi preisraelitici: rizza una stele (*maššēbâ*) e vi versa dell'olio in libagione. Questo rituale è esplicitamente proibito da Es 34,13; Dt 12,3; 2 Re 18,4; ed è fortemente biasimato da Os 10,2; Ger 2,27. L'eziologia del v. 19 rivela come sia potuta nascere e mantenersi la tradizione soggiacente, in cui ha trovato il suo "mito delle origini" il famoso santuario di Betel, santuario regale durante la monarchia israelitica (cf 1 Re 12,26-30; Am 7,13), distrutto solo all'epoca di Giosia (2 Re 23,15). Il ricordo spiega il senso della "pietra" di Betel e, soprattutto, fonda l'uso – attestato ancora in Am 4,4 – di pagare la decima al santuario (cf al v. 22).

vv. 20-22: Il voto è la rilettura più caratteristica del narratore, il quale ha riutilizzato la memoria antica, inserendola nel racconto della fuga di Giacobbe (cf vv. 10s) e anticipandone il movimento di ritorno. L'eziologia dell'importante santuario di Betel viene sintonizzata con la finalità del ciclo di Giacobbe e, più in genere, dei racconti patriarcali. Quando Giacobbe sta per abbandonare la terra della promessa e tutto sembra compromesso, JHWH gli si manifesta per la prima volta. Nessuna parola di giudizio sul comportamento tenuto per arrivare sino a quel punto: solo l'irrevocabile assicurazione che l'antica promessa di Abramo è ancora valida. Bisogna mantenere il paradosso: proprio il truffatore fuggitivo riceve la parola della stupefacente grazia di JHWH. Il fatto che il narratore si astenga da ogni spiegazione o motivazione, costituisce un criterio al quale anche il commentatore deve restare fedele.

2. UNA CASA PER IL NOME DI JHWH (2 SAMUELE 7,1-17)

¹ Il re, quando si fu stabilito nella sua casa, e il Signore gli ebbe dato riposo da tutti i suoi nemici all'intorno, ²disse al profeta Natan: «Vedi, io abito in una casa di cedro, mentre l'arca di Dio sta sotto i teli di una tenda».

³Natan rispose al re: «Va', fa' quanto hai in cuor tuo, perché il Signore è con te».

⁴Ma quella stessa notte fu rivolta a Natan questa parola del Signore: ⁵«Va' e di' al mio servo Davide: Così dice il Signore: "Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? ⁶Io infatti non ho abitato in una casa da quando ho fatto salire Israele dall'Egitto fino ad oggi; sono andato vagando sotto una tenda, in un padiglione. ⁷Durante tutto il tempo in cui ho camminato insieme con tutti gli Israeliti, ho forse mai detto ad alcuno dei giudici d'Israele, a cui avevo comandato di pascere il mio popolo Israele: Perché non mi avete edificato una casa di cedro?».

⁸Ora dunque dirai al mio servo Davide: Così dice il Signore degli eserciti: "Io ti ho preso dal pascolo, mentre seguivi il gregge, perché tu fossi capo del mio popolo Israele. ⁹Sono stato con te dovunque sei andato, ho distrutto tutti i tuoi nemici davanti a te e renderò il tuo nome grande come quello dei grandi che sono sulla

terra. ¹⁰Fisserò un luogo per Israele, mio popolo, e ve lo planterò perché vi abiti e non tremi più e i malfattori non lo opprimano come in passato ¹¹e come dal giorno in cui avevo stabilito dei giudici sul mio popolo Israele. Ti darò riposo da tutti i tuoi nemici. Il Signore ti annuncia che farà a te una casa. ¹²Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu dormirai con i tuoi padri, io susciterò un tuo discendente dopo di te, uscito dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. ¹³Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre. ¹⁴Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio. Se farà il male, lo colpirò con verga d'uomo e con percosse di figli d'uomo, ¹⁵ma non ritirerò da lui il mio amore, come l'ho ritirato da Saul, che ho rimosso di fronte a te. ¹⁶La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a te, il tuo trono sarà reso stabile per sempre". ¹⁷Natan parlò a Davide secondo tutte queste parole e secondo tutta questa visione.

1. Le tensioni del testo

Gli studi di critica letteraria hanno posto in luce le molte tensioni sintattiche e tematiche presenti nella redazione di 2 Sam 7. L'impressione derivante è quella di un insieme di elementi non sempre ben coordinati e provenienti da diversi stadi redazionali.

Elenchiamo i punti maggiormente discussi:

- i vv. 1-3 iniziano il racconto ex abrupto, senza indicare il nome del re di cui si parla; evidentemente il racconto era già inserito in una sequenza narrativa dedicata a Davide;
- all'inizio del v. 4 vi è una duplice introduzione alla parola profetica pronunciata da Natan: *waj^ehî ballajlâ hâhû' waj^ehî d^ebar-JHWH 'el-nâtân lē'mōr*. Potrebbe essere indizio di qualche manomissione posteriore;
- la formula di evento della parola sembra essere un segno lasciato dalla rilettura dtr;
- il v. 5b è un parallelo quasi perfetto di 13a;
- in 5b-7 vi è identificazione fra l'io di JHWH e l'arca: anziché parlare del

luogo di ubicazione dell'arca, si parla direttamente di JHWH;

- l'inizio del v. 8 (*w^eattâ*, «e dunque...») è normalmente la formula conclusiva di un discorso. Nel nostro testo, invece, sembra introdurre un nuovo oracolo, senza apparente ragione;
- il v. 11 è costruito in modo molto strano. Il verbo *šīwwâ*, «comandare», con costruzione regolare al v. 7, qui è utilizzato nel senso di «costituire in autorità».¹ Inoltre in 11b improvvisamente JHWH appare in terza persona, interrompendo il discorso che fino a quel punto si era svolto in prima persona;
- il lessema *zera'*, «seme, discendenza», può avere significato individuale o collettivo. Il v. 12 e il pronome *hû'* del v. 13 sembrano interpretarlo in senso personale, mentre in 11b e 16 il parallelo *bajit* fa propendere per un senso collettivo (= la dinastia);
- nei vv. 12ss abbiamo poi due formulazioni leggermente diverse sulla stabilità del regno: la prima riguarda Salomone, l'altra l'insieme della dinastia davidica.

A questo elenco, bisogna aggiungere una breve osservazione circa il vocabolario. Nell'ambito del capitolo, abbiamo infatti ben cinque espressioni caratteristicamente dtr, un chiaro indizio della mano deuteronomista, cui è stata sottoposta la redazione finale della nostra pagina:

- 1) nei vv. 1b e 11a «dar riposo da tutti i suoi nemici all'intorno» (cf Dt 12,10; 25, 19; Gs 23,1);
- 2) nel v. 13 l'espressione «una casa per il mio nome» (cf 1 Re 3,2; 5,17. 19; 8,17. 18. 19. 20. 44. 48; 9,7);

3) nel v. 14, la formula dell'alleanza, riletta in funzione davidica (cf Dt 26,17; 29,12);

4) nel v. 21, l'espressione «cose grandi e terribili» (cf Dt 7,21; 8,15; 10,17. 21);

5) nel v. 23, il verbo *pādâ* per la liberazione dall'Egitto (cf Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18).

2. La struttura letteraria

Introduciamo il concetto di unità di testo, molto utile per esporre la struttura di superficie della nostra pericope. Si tratta di un concetto strettamente letterario (sincronico) e non storico (diacronico). Si vuol indicare con esso un insieme che ha senso in sé e che quindi può sussistere anche indipendentemente dalle altre unità. Ad es., una glossa non potrà mai essere considerata un'unità di testo, perché ha sempre bisogno dell'unità testuale cui si riferisce. D'altra parte, parlare di diverse unità di testo non significa necessariamente ipotizzare diversi autori, né diversi periodi di composizione. Lo scopo principale nello stabilire le diverse unità testuali è invece di reperire delle unità che abbiano senso in se stesse e nel loro tessuto d'insieme. Attribuirle a diversi autori o periodi di composizione è un fattore secondo e pur sempre ipotetico.

A partire dalle tensioni esposte poco sopra possiamo concludere che i **vv. 1-7** sembrano un'unità testuale con un proprio sviluppo narrativo e logico. Il quadro inizia con la descrizione della situazione e dei personaggi in scena (re e profeta; JHWH e profeta). La rielaborazione definitiva dtr spiegherebbe il v. 1b e la duplice introduzione all'oracolo (v. 4).

Il nucleo della parola di JHWH al profeta sta in questa duplice domanda: *hă'attâ* (v. 5) e *hădābār* (v. 7). Tuttavia è chiaro che l'unità non può terminare a questo punto, perché fino a questo momento abbiamo solo due domande che esigono

¹ Similmente in 2 Sam 6,21, dove abbiamo la costruzione del predicativo dell'oggetto.

una risposta o almeno una continuazione del discorso.

A priori, questa continuazione potrebbe suonare così:

- 1) non *tu* costruirai una casa, ma *un altro*
- 2) non *tu* costruirai una casa, ma *io*
- 3) tu non costruirai *una casa*, ma *qualcos'altro*.

Il v. 8 difficilmente potrebbe costituire la continuazione di quanto precede, dal momento che *w^eattâ* è l'inizio della conclusione di un discorso. Di fatto il discorso di JHWH sembra insabbiarsi, perdendo la finalità del discorso stesso. La domanda resta dunque aperta e, per il momento, senza risposta.

I tempi verbali dei **vv. 8-11a** hanno una *consecutio* molto confusa: in qualunque modo si interpreti la connessione, non sembra esserci continuità con il discorso dei versetti precedenti. L'irruzione del soggetto JHWH in terza persona (v. 11b) è probabilmente un indizio di una diversa unità.

Nel **v. 12** incontriamo la possibile continuazione ai vv. 1-7. Dopo l'interruzione di 11b, si ritorna anche alla prima persona di JHWH. E nei **vv. 12-13** vi è un nucleo compatto con questa sequenza logica: io renderò stabile la tua discendenza e consoliderò il suo regno ed egli costruirà un tempio al mio nome. Il primo possibile corno dell'alternativa dei vv. 5-6 si risolve qui con un «lui».² Dopo questo, in **14-15**, continua il discorso di 13a, dove riappare il triangolo.

Alla fine, nel **v. 16**, ritorna il «tu»: *zera'* ha qui il valore collettivo di discendenza.

In conclusione, sembra legittimo, in 2 Sam7,1-17, parlare di tre unità di testo (rimane aperto il problema se si possa parlare di tre diversi livelli storici):

I unità: 1a.2-7.12-13a(b?).14-15;

II unità: 8-10;

III unità: 11b.16.

I rimanenti versetti sono da attribuirsi alla mano redazionale di stampo dtr, che ha cercato di dare unità alla pagina tradizionale. Dobbiamo ora tentare di scoprire la finalità di ciascuna delle tre unità prese in esame.

3. Il contenuto delle tre unità

a. la prima unità. La struttura di superficie della prima unità è semplice:

a) introduzione: situazione e personaggi (vv. 1-3);

b) parola di JHWH: la domanda (vv. 4-7);

la risposta (vv. 12s.14s)

c) conclusione.

L'affermazione e lo *Sitz im Leben* della prima unità ruotano attorno al problema se il tempio debba essere costruito da Davide o da qualcun altro. La domanda retorica dei vv. 4-7 non manifesta una vera e propria polemica pro-tempio o anti-tempio.

F.M. Cross³ vede dietro al nostro testo la volontà di armonizzare due correnti di pensiero: una corrente che opponeva al *tu* di Davide l'*egli* di Salomone; l'altra corrente che opponeva due diverse teologie del tempio. Egli suppone che i vv. 11b-16 siano un'unica unità di testo e vi scorge nuclei molto antichi.

Dobbiamo riconoscere che il testo da noi letto ha probabilmente subito radicali trasformazioni. Ma il punto di partenza per il nostro studio è quanto abbiamo nella redazione dtr; non possiamo lavorare su nessun ipotetico «nucleo antico», da noi stessi restaurato. Dobbiamo anche riconoscere che la redazione dtr non ha solo riunito dei brani

² In 13b, ripetizione quasi letterale di 12b, sembra quasi una parentesi rispetto allo sviluppo successivo.

³ *Canaanite Myth and Hebrew epic; essays in the history of the religion of Israel*, Harvard 1973, 242.

letterari una volta sparsi, ma ha anche imposto il marchio inconfondibile della sua teologia.⁴ È dovuto alla mano dtr, probabilmente, l'inserzione del problema circa la teologia del tempio, accanto al problema che interessa la nostra unità (tu-egli). Senza ipotizzare, come F.M. Cross, la fusione di due correnti di pensiero, di fatto la prima unità di testo è costruita su una doppia opposizione:

- 1) *lō' attâ - hû' jibneh;*
- 2) *lō' bajit šibtî - bajit lišmî.*

Attorno a queste due opposizioni si possono organizzare anche i rimanenti elementi:

1) la stabilità della discendenza (v. 12), il consolidamento del suo regno (v. 12), la relazione padre-figlio (v. 14), l'opposizione a Saul (v. 15);

2) l'opposizione tra «abitare» (*jāšab*) e «camminare» (*hālak*) e l'opposizione tra la casa e la tenda

Sembra allora che il problema principale della nostra unità è su chi debba costruire il tempio; solo in seconda battuta vi è un problema sul significato di esso.

La risposta al «chi?» è semplice ed evidente: Salomone. È una profezia *post-factum*. La risposta invece al significato del tempio viene offerta dalla teologia dtr del «nome»: il tempio non è l'abitazione di JHWH, bensì il luogo ove è presente il suo nome. Si veda a questo riguardo 1 Re 8 (in particolare i vv. 14-21, che alludono esplicitamente a 2 Sam 7, essendone una rilettura).

Inoltre le opposizioni tra abitare e camminare, tra casa e tenda sottolineano che JHWH accetta il tempio, ma non alla maniera del «*deus otiosus*» cananico. L'attività storica del Dio dell'esodo continua ancora, ma nella discendenza

davidica, consolidandone il regno ed elevando il re alla condizione di figlio.

La problematica del tempio serve così soltanto come introduzione alle affermazioni dei vv. 12-15 che offrono un altro gruppo di opposizioni, tutte riferite alla discendenza di Davide e all'alleanza con essa. A dire il vero non abbiamo il vocabolo esplicito *b^erît*; tuttavia si può dire che la formulazione tipica dell'alleanza sinaitica («Voi sarete mio popolo e io sarò il vostro Dio») è riletta con una nuova applicazione, sul significato della quale dovremo ancora tornare: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio».

Quanto allo *Sitz im Leben* della narrazione, è possibile che all'origine vi sia stata una disputa tra il re e il profeta Natan sulla legittimità o meno di costruire un tempio, con tutta la teologia che questa decisione comporta. S. Herrmann⁵ ha anche sostenuto che in 2 Sam 7 si debba trovare una *Königsnovelle*, cioè un'eziologia della casa reale, per spiegare la ragione e la finalità di una costruzione, alla pari degli editti reali dell'antico Egitto.

Non è impossibile che il testo abbia, almeno come punto di partenza, un oracolo (di Natan?) indirizzato al re, in cui JHWH prometteva una prospera discendenza. In sintesi, la prima unità risulta di fatto pro-salomonica, soprattutto per le affermazioni dei vv. 12-15.

b. la seconda unità (vv. 8-10). Il v. 8 introduce una nuova «formula del messaggero», interrompendo così la sequenza di pensiero che continuerà poi nel v. 12. Abbiamo già notato le difficoltà di tradurre appropriatamente i tempi verbali. Dovremo ora riuscire a capire

⁴ Per l'importanza di 2 Sam 7 nell'insieme della storiografia dtr, si veda lo studio di D.J. MCCARTHY, *II Samuel 7 and the structure of the Deuteronomistic History*, JBL 84 (1965) 131-38.

⁵ *Storia d'Israele. I tempi dell'AT*, Brescia 1977. L'ipotesi, dopo una prima vivace accoglienza (1953...), non ha più trovato molta eco.

qual è lo scopo e lo *Sitz im Leben* di questa seconda unità.

Cominciamo ad elencare i molti paralleli possibili per i versetti in questione:

- *ʾānī lʿqaḥtikā min-hannāweh*: cf Sal 78,71; 89; 1Cron 17;
- *lihjôt nāgîd...*: cf 1Sam 13,14; 25,30; 2Sam 5,2; 6,21; 1Re 1,35;
- *wʿāsîti lʿkā šēm gādôl...*, sembra richiamare Gn 12,2a.⁶

Siamo dunque davanti ad un'esaltazione della figura di Davide, nella linea del compimento della benedizione promessa ad Abramo, tema caratteristico dei racconti patriarcali. La rilettura della figura di Davide, ormai idealizzata, risente anche della mano dtr, almeno per l'uso di *nāgîd* (v. 8), *ʾammî* (vv. 8 e 10) e *JHWH šʿbā'ôt* (v. 8).

Questi elementi ci portano a ipotizzare che sia un passo di redazione recente, o, se non altro, un passo in cui si assiste ormai all'idealizzazione di Davide. Niente vieta di pensare che il processo di idealizzazione si fondi su un antico oracolo di «elezione» risalente ad un periodo precedente (oracolo di Natan?). Ricordo a questo proposito un'ipotesi per il nome *nābî'* dato ai profeti israelitici: il profeta-*nābî'* era infatti incaricato di «dichiarare» o «proclamare» (\sqrt{nb}) il nome del re scelto da Dio (come Samuele nei riguardi di Saul e Davide).

Nella presente unità, *nāgîd* è il titolo più alto dato a Davide.⁷ Questo titolo sembra corrispondere all'akkadico *naqidu* (sumerico NA.GADA), attribuito ai sovrani mesopotamici. In 2 Re 3,5 abbiamo *nōqēd*, quale titolo per il re di

Moab,⁸ un parallelo del titolo in discussione. Anche ad Ugarit abbiamo testimoniata la presenza di *nqdm*, una classe spesso associata ai sacerdoti o consacrati, comunque nel rango degli alti funzionari. In ebraico, il termine si trovò interpretato a partire dalla \sqrt{ngd} , «mettere in evidenza» (cf la preposizione *neged*, «in faccia a»). Il titolo, comunque, è particolarmente amato perché sottolinea il carattere di guida del re umano in quanto luogotenente dell'unico re in Israele, JHWH.

c. la terza unità (vv. 11b.16).

A mo' di premessa, dobbiamo recensire un problema testuale in 11b. Il *wʿqatal wʿhiggîd lʿkā*, che esprimerebbe un futuro, non calza nel contesto, in quanto è in gioco una promessa per l'immediato presente. Il testo parallelo di 1 Cr 17,10 ha *wā'aggîd lek* e sopprime il primo JHWH. Si sono offerte perciò molte congetture. K. Budde propose di leggere *wʿhinnî maggîd lʿkā*, «ed ecco io ti dico». Nawack sopprime JHWH e legge *wā'agdilʿkā bajit* «e ti ho costruito una casa». Quasi tutti i commentari oggi accolgono la proposta di E. P. Dhorme, che legge *wʿhigdîlʿkā*, «e ti renderà grande», con un semplice spostamento di *mater lectionis*.

Qual è dunque la finalità di questa unità testuale? È evidente che *bajit* nei vv. 11b e 16 ha il significato di «casato». L'accento non è più dunque su Salomone, ma sulla discendenza dinastica davidica nel suo insieme. Essa sarà stabile per sempre. Il testo riguarda quindi la promessa di elezione della dinastia davidica e risponde in modo diverso alla domanda retorica dei vv. 4-7: *non tu farai a me una casa, ma io farò per te un casato*. Si tratta della promessa dinastica, approfondita da Sal 89 e 132.

⁶ Supponendo che Gn 12,2 sia J, la critica letteraria pensava ad un preciso disegno teologico che unisce il ciclo di Abramo e il suo compimento in Davide. Si ricordi che per questa scuola lo J sarebbe lo «Hochtheologe» della corte davidico-salomonica.

⁷ Si veda soprattutto R. DE VAUX, *Le roi d'Israël...*, 128-29.

⁸ Cf anche quanto Am 7,14 dice circa la professione del profeta prima della sua chiamata; il termine non deve certo indicare la semplice professione agricola.

Si può già sentire la valenza escatologica del «per sempre»: l'unità ormai stabilita tra Davide e la sua dinastia, tra l'arca e il tempio della città santa rendono la dinastia davidica portatrice e veicolo della *hesed* di JHWH per il suo popolo. A. Steinmann chiamerà questa promessa un "messianismo potenziale".

La terza unità pro-dinastica – difficile è dire se anch'essa facesse *originariamente* parte dell'oracolo di Natan – apre il varco all'ambiente ideologico che, soprattutto quando la monarchia sarebbe scomparsa, avrebbe suscitato la speranza messianica.

3. UN INNO CHE CANTA IL "CENTRO DELL'UNIVERSO" (ISAIA 2,2-5)

²Alla fine dei giorni,
il monte del tempio del Signore
sarà saldo sulla cima dei monti
e s'innalzerà sopra i colli,
e ad esso affluiranno tutte le genti.

³Verranno molti popoli e diranno:
«Venite, saliamo sul monte del Signore,
al tempio del Dio di Giacobbe,
perché ci insegni le sue vie
e possiamo camminare per i suoi sentieri».
Poiché da Sion uscirà la legge
e da Gerusalemme la parola del Signore.

⁴Egli sarà giudice fra le genti
e arbitro fra molti popoli.
Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri,
delle loro lance faranno falci;
una nazione non alzerà più la spada
contro un'altra nazione,
non impareranno più l'arte della guerra.

⁵Casa di Giacobbe, venite,
camminiamo nella luce del Signore.

Questo inno è quasi uno spartito musicale. Guardiamo al movimento simbolico, a partire dal centro del canto: per tre volte infatti si richiama "il monte", che possiamo proprio definire il centro emotivo del profeta che sta cantando Gerusalemme. (Anche se il canto è riportato in copia da Mic 4,1-4, per il tema cantato e l'affetto con cui si parla della Città Santa non si devono avere dubbi che la partitura originaria sia isaiana).

All'inizio, il monte del tempio di Gerusalemme è definito «fermo, saldo, alto, eretto sulla cima dei monti»; chi è stato in questa città unica e ammaliante può ricordare che la Città di Davide sta in basso, mentre il monte del tempio è più in alto, e tuttavia ancora più basso dei colli intorno (il monte degli Ulivi, il monte delle Vedette, il monte dello Scandalo): Gerusalemme è davvero difesa da monti più alti e dalla protezione divina (cf Sal 125).

Il monte del tempio assume però la caratteristica di "centro di raduno"; tutti i popoli affluiscono verso questo monte, con un movimento contrario a quello delle acque. Normalmente lo "spartiacque" fa scendere l'acqua dai monti più alti fino alla pianura. Qui invece ci si immagina che i popoli, come un anti-fiume, scorrono verso il monte, con un movimento contrario a quello dell'acqua: «Saliranno verso il monte».

Dietro questo simbolo, geograficamente un po' paradossale e davvero impossibile, sta un significato molto profondo: il movimento della storia è ascendente perché la storia va verso il futuro, non verso la degradazione; una forza di gravità contraria, nei riguardi di quella gravità che porta verso l'annullamento della forza, della capacità di agire: è una forza spirituale, non materiale.

Il monte è un centro di raduno e una fonte di potenza etica: il centro di tutto il canto sta in quell'affermazione: «Da Sion esce la *Tôrâ* del Signore, da Gerusalemme la sua Parola». Si tratta quindi di trovare in quel centro il senso di tutto: Sion e Gerusalemme diventano il punto di partenza di un sentiero della storia, segnato da Dio. Per questo il monte diventa centro di giustizia e di pace e Dio stesso «sarà arbitro» – cioè «farà da giudice» – in mezzo ai popoli. Attorno a lui i popoli, finalmente,

ritorneranno ad utilizzare la loro potenza per scopi di pace: spade e lance che si forgiano in strumenti di pace come vomeri e falci. È un regno di promessa, un regno di futuro, un regno che guarda verso il progetto di Dio, una promessa aperta che Giuda e Israele devono attuare nella storia: «Casa di Giacobbe, vieni: camminiamo nella luce del Signore!».

Da questo centro, si irradia poi un cammino di popoli con Gerusalemme e Giuda che diventano i capifila di una marcia di pace e verso la pace.

È un inno stupendo non solo per Giuda e Gerusalemme ma ampliando il simbolo esso rappresenta il senso dell'essere chiesa in mezzo all'umanità: ovvero essere capifila della folla immensa che testimonia la Signoria di Dio nella storia.

Dietro questo monte «fermo, saldo, alto, eretto come centro di irradiazione», si può sentire l'allusione polemica ad un altro monte: quello di Babilonia o, più genericamente, quello delle *ziqurrat* babilonesi, pensate come un monte dal quale scende la divinità per portare pace al popolo. Ma è Gerusalemme il grembo della pace, non la *ziqurrat*.

Il Sal 87 non farà che attualizzare questo pensiero di Isaia che ha pensato Gerusalemme come la madre di tutti i popoli:

Sui monti santi egli l'ha fondata;

²il Signore ama le porte di Sion
più di tutte le dimore di Giacobbe.

³Di te si dicono cose gloriose,
città di Dio!

⁴Iscriverò Raab e Babilonia
fra quelli che mi riconoscono;
ecco Filistea, Tiro ed Etiopia:
là costui è nato.

⁵Si dirà di Sion:
«L'uno e l'altro in essa sono nati
e lui, l'Altissimo, la mantiene
saldo».

⁶Il Signore registrerà nel libro dei
popoli:

«Là costui è nato».

⁷E danzando canteranno:

«Sono in te tutte le mie sorgenti».

La "maternità di Gerusalemme" e il grembo che è il suo Tempio diventano fonte di unità per la costruzione di un mondo nuovo; non è, invece, come la maternità delle *ziqurrat* babilonesi che, con il loro desiderio di potenza, hanno portato soltanto disgregazione (il pensiero rimanda a Gn 11,1-9, la Torre di Babele).

CONCLUSIONE

Questa è infatti la conclusione: il cammino nella luce e nella pace voluta dal Signore permette all'uomo di salire al monte del Tempio (cf Sal 15 e 24), di entrare in esso per "cercare Dio" e di uscirvi per continuare la propria vita, camminando con integrità davanti a Lui.

Un cammino completo di teologia biblica – attraversando tutti i temi toccati come il tempio, il nome, la Sapienza, la Parola, il Progetto... – porterebbe a comprendere che nel compimento cristologico questi temi convergono unitariamente in una sola conclusione: ciò che era originariamente il corredo simbolico per illustrare il "sacro" rispetto a tutto quanto si dà nella storia come "profano" si unifica in una sola realtà in tutto diventa *incarnazione di Dio* in Cristo Gesù. Nella sua carne si apre la via che porta a divinizzare la nostra carne e noi tutti diveniamo figli in Cristo Gesù, partecipando nella sua singolare identità di Figlio di Dio.

Gianantonio Borgonovo