



NUOVA VERSIONE
DELLA BIBBIA
DAI TESTI ANTICHI

Presentazione

NUOVA VERSIONE DELLA BIBBIA DAI TESTI ANTICHI

La *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi* si pone sulla scia di una Serie inaugurata dall'editore a margine dei lavori conciliari (la *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*), il cui primo volume fu pubblicato nel 1967. La nuova Serie ne riprende, almeno in parte, gli obiettivi, arricchendoli alla luce della ricerca e della sensibilità contemporanee.

I volumi vogliono offrire anzitutto la possibilità di leggere le Scritture in una versione italiana che assicuri la fedeltà alla lingua originale, senza tuttavia rinunciare a una buona qualità letteraria. La compresenza di questi due aspetti dovrebbe da un lato rendere conto dell'andamento del testo; dall'altro, soddisfare le esigenze del lettore contemporaneo.

L'aspetto più innovativo, che balza subito agli occhi, è la scelta di pubblicare non solo la versione italiana, ma anche il testo ebraico, aramaico o greco a fronte. Tale scelta cerca di venire incontro all'interesse, sempre più diffuso e ampio, per una conoscenza approfondita delle Scritture che comporta, necessariamente, anche la possibilità di accostarsi più direttamente ad esse.

Il commento al testo si svolge su due livelli. Un primo livello, dedicato alle note filologico-testuali-lessicografiche, offre informazioni e spiegazioni che riguardano le varianti presenti nei diversi manoscritti antichi, l'uso e il significato dei termini, i casi in cui sono possibili diverse traduzioni, le ragioni che spingono a preferirne una e altre questioni analoghe. Un secondo livello, dedicato al commento esegetico-teologico, presenta le unità letterarie nella loro articolazione, evidenziandone gli aspetti teologici e mettendo in rilievo, là dove pare opportuno, il nesso tra Antico e Nuovo Testamento, rispettandone lo statuto dialogico.

Particolare cura è dedicata all'introduzione dei singoli libri, dove vengono illustrati l'importanza e la posizione dell'opera nel canone, la struttura e gli aspetti letterari, le linee teologiche fondamentali, le questioni inerenti alla composizione e, infine, la storia della sua trasmissione.

Un approfondimento, posto in appendice, affronta la presenza del libro biblico nel ciclo dell'anno liturgico e nella vita del popolo di Dio; ciò permette di comprendere il testo non solo nella sua collocazione "ori-

ginaria”, ma anche nella dinamica interpretativa costituita dalla prassi ecclesiale, di cui la celebrazione liturgica costituisce l’ambito privilegiato.

I direttori della Serie

Massimo Grilli

Giacomo Perego

Filippo Serafini

Il testo in lingua antica

Il testo ebraico stampato in questo volume è quello della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), quinta edizione.

Le correzioni alla lettura di alcuni termini, indicate dai masoreti (*qerè* / *ketib*), sono segnalate da parentesi quadre, con il seguente ordine: nel testo compare la forma “mista” che si trova nel manoscritto, nelle parentesi si ha prima la forma presupposta dalle consonanti scritte (*ketib*) e poi quella suggerita per la lettura dai masoreti (*qerè*).

La traduzione italiana

Quando l'autore ha ritenuto di doversi scostare in modo significativo dal testo stampato a fronte, sono stati adottati i seguenti accorgimenti:

- i segni ֿ ֿ indicano che si adotta una lezione differente da quella riportata in ebraico, ma presente in altri manoscritti o versioni, o comunque ritenuta probabile;
- le parentesi tonde indicano l'aggiunta di vocaboli che appaiono necessari in italiano per esplicitare il senso della frase ebraica.

Per i nomi propri si è cercato di avere una resa che non si allontanasse troppo dall'originale ebraico o greco, tenendo però conto dei casi in cui un certo uso italiano può considerarsi diffuso e abbastanza affermato.

I testi paralleli

Se presenti, vengono indicati nelle note i paralleli al passo commentato con il simbolo //; i passi che invece hanno vicinanza di contenuto o di tema, ma non sono classificabili come veri e propri paralleli, sono indicati come testi affini, con il simbolo ❖.

La traslitterazione

La traslitterazione dei termini ebraici e greci è stata fatta con criteri adottati in ambito accademico e quindi non con riferimento alla pronuncia del vocabolo, ma all'equivalenza formale tra caratteri ebraici o greci e caratteri latini.

L'approfondimento liturgico

Redatto da padre Ezechiele Pasotti, sarà riportato alla fine del secondo volume e proporrà alcuni aspetti legati alla presenza dei Salmi nella prassi liturgica.

SALMI 1-72

Introduzione, traduzione e commento

a cura di
Fabrizio Ficco



Per il testo ebraico:

Biblia Hebraica Stuttgartensia, edited by Karl Elliger and Wilhelm Rudolph,
Fifth Revised Edition, edited by Adrian Schenker, © 1977 and 1997 Deutsche
Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission.

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2025

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

www.edizionisanpaolo.it

Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

ISBN 978-88-922-4704-8

INTRODUZIONE

TITOLO E POSIZIONE NEL CANONE

«La meditazione della nostra vita presente deve essere nella lode di Dio, perché la gioia eterna della nostra vita futura sarà proprio la lode di Dio [...]. Ora dunque lodiamo Dio, ma allo stesso modo lo supplichiamo, la nostra lode contiene letizia, la preghiera contiene il gemito. Infatti, ci è promesso ciò che ancora non abbiamo [...]. È bene quindi per noi perseverare nel desiderio finché venga ciò che è stato promesso, passi il gemito e subentri la sola lode» (Ago-stino, *Esposizioni sui Salmi* 148,1). Queste parole ci consentono di identificare un aspetto determinante per il libro dei Salmi. In esso infatti si esprime la voce di un salmista, e al tempo stesso del popolo di Dio, che si lamenta per il vissuto doloroso e gioisce di fronte alla sorpresa della salvezza, anticipando nella lode la beatitudine del cielo. Per questo carattere unico e straordinario, quindi, i salmi sono stati considerati come l'orazione liturgica ufficiale in Israele (cfr. Esd 3,10-11; Ne 11,17) e sono diventati il repertorio di base per la preghiera delle prime comunità cristiane (cfr. Ef 5,19; Col 3,16; Gc 5,13).

Per muovere i primi passi rispetto alla conoscenza del Salterio si deve riflettere anzitutto sul nome del libro¹. Nella Bibbia ebraica esso è denominato *seper t^ehillim*: «libro delle lodi (o “inni”)». Nella traduzione dei Settanta (da ora in poi, solo «la Settanta»), invece, il nome usato è *psalmoí*, plurale di *psalmós*, termine con cui si traduce l'ebraico *mizmôr* (Sal 3,1) e che indica un canto accompa-

¹ Per una recente introduzione al libro dei Salmi, cfr. J.F.D. CREACH, *Discovering Psalms. Content, Interpretation, Reception*, Discovering Biblical Texts, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020.

gnato da uno strumento a corda, denominato in greco *psaltérion*. Esso corrisponde alla lira usata da David per calmare Saul (cfr. 1Sam 16,14-23) e dai musicisti del tempio di Gerusalemme per la liturgia (cfr. 1Cr 15,16). Il nome *psalmoí* appare per la prima volta in un manoscritto greco del IV sec. d.C., il Codice Vaticano (B), mentre *psaltérion* è impiegato nel Codice Alessandrino (A) del V sec. d.C.; da essi derivano i termini latini *psalmi* e *psalterium*, da cui l'uso in italiano di «salmi» e «salterio».

La denominazione greca (*psalmoí*) si concentra soprattutto sulla forma, mettendo in risalto il carattere liturgico dei salmi e ricordando che la preghiera di Israele trova nel linguaggio poetico e nella musica degli alleati importanti. Un segnale scribale che conferma questa dimensione si può riconoscere nell'uso in diversi salmi del termine *selah*, con cui, probabilmente, si segnalava una pausa nella recitazione (come si evince in base alla traduzione con il greco *diàpsalma* nella Settanta) e che poteva indicare sia una cesura tra le parti di un salmo, sia un'articolazione importante all'interno della stessa strofa. L'ebraico *seper ^{re}hillim*, invece, si focalizza piuttosto sul contenuto: se è vero che il Salterio è formato da diversi generi letterari (vedi sotto) e che le suppliche sono molto più numerose degli inni, la lode può essere considerata per se stessa come una definizione di tutto l'insieme. E questo perché, come si vedrà, essa rappresenta il punto di arrivo del cammino tracciato nei salmi².

Il Salterio apre la terza parte della Bibbia ebraica, traducendo in poesia e in preghiera alcuni temi tipici che appaiono nella collezione degli Scritti di matrice sapienziale³, come, p. es., il rapporto con le ricchezze (cfr. Sal 49,8; Pr 11,4), il motivo del timore di Dio (cfr. Sal 19,10; Pr 1,7), la riflessione sulla condizione umana, segnata dal limite (cfr. Sal 90,10; Pr 10,27; Qo 12,1-7). Rispetto alla Legge e ai Profeti, inoltre, il libro dei Salmi ha un'indole sintetica: se si presenta come una meditazione sulla *Torà* (Sal 1,2), si riferisce costantemente all'istituto della monarchia (e quindi ai libri

² Cfr. C. WESTERMANN, *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox Press, Atlanta (GA) 1981.

³ A proposito dei salmi sapienziali, cfr. S. CHI-CHUNG CHEUNG, *Wisdom Intoned. A Reappraisal of the Genre "Wisdom Psalms"*, Bloomsbury, London – New York (NY) 2015.

di 1-2Sam, 1-2Re, 1-2Cr), impiegando alcune preghiere recitate dal sovrano di Israele o formulate in suo favore (cfr. Sal 2; 21), e adotta talvolta dei generi letterari propri della letteratura profetica (come, p. es., il *rîb* o disputa giuridica nel Sal 50⁴).

Infine, i salmi creano un ponte molto significativo con il Nuovo Testamento. Nel Vangelo secondo Luca, p. es., quando Gesù risorto appare ai discepoli, interpreta la propria passione e la risurrezione come l'adempimento di quanto prefigurato nelle Scritture; in questa occasione, Gesù Cristo si riferisce all'Antico Testamento a partire dalla divisione della Bibbia ebraica in tre parti: «bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24,44). Mentre per le prime due sezioni della Bibbia impiega la definizione comune, per quanto riguarda gli Scritti menziona solo i Salmi, quasi a indicare che per riferirsi all'intera collezione è sufficiente alludere al Salterio. Non c'è modo più eloquente per affermare che i salmi hanno un ruolo decisivo per comprendere il rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

ASPETTI LETTERARI

Struttura letteraria

Il primo dato significativo di cui si deve tenere conto per riflettere sulla struttura letteraria del Salterio si può ricavare dalla considerazione che quasi tutti i salmi sono introdotti da un'intestazione, un titolo in cui gli scribi inseriscono delle informazioni relative al poema, oppure elementi utili all'esecuzione del canto e all'interpretazione del testo (cfr. i salmi che alludono a un evento della vita di David: Sal 3; 18; 34; 51–52; 54; 56–57; 59; 60; 63; 142). I titoli saranno trattati nelle note filologiche o nel commento, a eccezione di quelli che elenchiamo di seguito perché più comuni.

Il titolo «Di David» (*l'dāwid*) appare in 74 salmi ed è alla base della tradizionale attribuzione dell'intero libro del Salterio al

⁴ Cfr. G. BARBIERO, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, G&B Press, Roma 2016, pp. 187-188.

sovrano di Israele (Mc 12,35-37; At 4,25-26). Una serie di salmi (Sal 42-49; 84-85; 87-88) sono riferiti ai discendenti del levita Qorah che si dedicavano al servizio liturgico (1Cr 9,19; cfr. 26,1-19); altri (Sal 50; 73-83) ad Asaf, un levita responsabile dei cantori nel tempio (1Cr 16,5; cfr. l'espressione «figli di Asaf», in Esd 2,41). Il sostantivo *mizmôr*, usato in 57 salmi (cfr. 3,1), è di origine incerta e si considera come un derivato di *zāmar* «cantare», «lodare», «suonare uno strumento»; lo abbiamo tradotto «salmo».

Il titolo «canto delle ascensioni» è usato per i Sal 120-134. Diverse sono state le interpretazioni di questa espressione e quelle più comuni sono le seguenti: il titolo indica lo stile graduale della collezione (ogni salmo riprende e sviluppa ciò che ha detto il precedente; cfr. Sal 121,1), una particolare tipologia metrica, o si riferisce all'uso liturgico dei salmi durante il pellegrinaggio a Gerusalemme (cfr. 2Cr 36,23) che si faceva nelle tre feste annuali; per altri, il termine «ascensione» allude al canto dei rimpatriati dopo l'esilio (cfr. l'uso di *'ālah*, «salire», in Esd 2,1 e Ne 7,6); esso può essere infine un riferimento ai quindici «gradini» veri e propri che nel tempio separavano il cortile delle donne da quello degli Israeliti (cfr. Vulgata: *canticum graduum*; Mishnà, *Sukkot* 5,4).

L'espressione *lamnaššēah* (4,1) deriva probabilmente da *nāšah*, «dirigere» (Esd 3,8) usato in 1Cr 15,21 per indicare colui che guida altri musicisti; per questo motivo essa viene resa: «al maestro del coro». La Settanta rende «sino alla fine» (*eis tò télos*), a partire da *nēšah*, «durata» e dalla costruzione *lānešah*, «per sempre» (cfr. 2Sam 2,26).

Il primo fenomeno strutturante del Salterio, quindi, è quello che si riconosce grazie alla divisione dei salmi in gruppi di componimenti legati dalla medesima intestazione. Le collezioni più evidenti sono quelle accomunate dal titolo «Di David» (Sal 3-41 e Sal 51-72); assieme a esse risaltano anche i salmi dei figli di Qorah (Sal 42-49; 84-85; 87-88) e i salmi di Asaf (Sal 50; 73-83). Infine, si menzionano normalmente i Sal 120-134, denominati «Canto delle ascensioni», che formavano un gruppo a sé stante. Oltre a queste suddivisioni, si deve anche ricordare che i Sal 111-118 sono accomunati dall'uso dell'imperativo «Lodate YHWH» e che la compo-

sizione formata dai Sal 42–83 è definita anche «Salterio elohista», per l'uso dell'ebraico *'ēlōhîm* (Dio) invece del nome Y_{HWH}.

Per quanto riguarda invece la struttura del libro intero, gli autori sono concordi nel ritenere che il Salterio sia formato da cinque grandi unità (considerate come veri e propri libri), riconoscibili a partire da quattro dossologie: Sal 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48. In questo quadro di insieme, i Sal 1–2 rappresentano una sorta di portale di ingresso che introduce al libro dei Salmi, mentre i Sal 146–150 chiudono il Salterio con una serie di inni in sequenza. Abbiamo quindi:

- Primo libro: Sal 1–41
- Secondo libro: Sal 42–72
- Terzo libro: Sal 73–89
- Quarto libro: Sal 90–106
- Quinto libro: Sal 107–150

L'articolazione in cinque sezioni consente di interpretare il Salterio come una meditazione sulla *Torà*, anch'essa formata da cinque libri⁵.

Per quanto riguarda la struttura letteraria del libro dei Salmi, ci limitiamo a menzionare due lavori specialmente dedicati a questa procedura esegetica e per l'approfondimento rinviamo alla loro bibliografia. Si deve anzitutto tener conto del commentario di Marc Girard, che si concentra proprio sullo studio della qualità letteraria di ogni singolo salmo e sulla sua organizzazione retorica⁶. Oltre a questo autore, non si può dimenticare l'opera di Roland Meynet il quale, applicando il metodo dell'analisi retorica semitica, ha analizzato a tutti livelli la composizione di ognuno dei cinque libri del Salterio⁷. Dopo il suo meticoloso esame, ha anche cercato di mostrare una struttura globale del libro dei Salmi, notando che il primo

⁵ Cfr. S. GILLINGHAM, «The Doxologies and the Editing of the Hebrew Psalter», in S.M. ATTARD – M. PAVAN (ed.), «*Canterò in eterno le misericordie del Signore*». Studi in onore del prof. Gianni Barbiero, G&B Press, Roma 2015, pp. 205-219.

⁶ Cfr. M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*. I. Ps 1–50. II. Ps 51–100. III. Ps 101–150, Bellarmin, Montréal 1996, 1994, 1994.

⁷ Cfr. R. MEYNET, *Le Psautier. Premier livre (Ps 1–41). Deuxième livre (Ps 42/43–72). Troisième livre (Ps 73–89). Quatrième livre (Ps 90–106). Cinquième livre (Ps 107–150)*, Peeters, Leuven 2017-2020.

libro corrisponde al quarto, il secondo è collegato al quinto e che il terzo libro ha un ruolo centrale nell'insieme. Egli conclude la sua opera descrivendo alcuni processi che si possono identificare alla luce della struttura reperita: p. es., nel Salterio si può riconoscere un passaggio dalla giustizia alla giustificazione, dall'elezione di alcuni alla salvezza di tutti, dalla stoltezza alla conoscenza, dall'antica alla nuova alleanza, dalla supplica alla lode⁸.

Generi letterari

Nel secolo scorso, lo studio dei salmi è stato condizionato dal grande interesse per la «storia delle forme» (*Formgeschichte*). Questa procedura metodologica, elaborata da Hermann Gunkel, tende a classificare i salmi a partire dall'identificazione del genere letterario (la *Gattung*). Tale ricerca si fonda sul convincimento che in antichità un testo venisse organizzato in virtù di una struttura formale riconoscibile, per le convenzioni letterarie e linguistiche utilizzate, e che essa fosse il prodotto di un ambiente vitale (*Sitz im Leben*) preciso⁹. Riconoscendo i salmi come una raccolta di poesie cultuali, Gunkel e i suoi successori hanno individuato nel Salterio alcuni generi letterari principali e altri generi minori.

La forma usata più frequentemente è quella del *lamento*; esso può essere sia individuale che collettivo (cfr. Sal 44; 74; 79; 80; 83) e presenta alcuni elementi convenzionali caratteristici: il lamento vero e proprio (spesso caratterizzato dal riferimento alla presenza di nemici minacciosi), in cui si descrive la difficile situazione che affronta il salmista o che travolge la sua comunità di fede; la supplica rivolta a Dio; l'imprecazione (cfr. Sal 69,23-29); la promessa di continuare a lodare (cfr. 61,6); l'affermazione di fiducia. In alcuni salmi, la dimensione dell'affidamento può essere così sviluppata da costituire un genere letterario autonomo,

⁸ Il risultato della ricerca sulla composizione dell'intero Salterio è pubblicato nel libro: *The Psalter. The Whole of the Book of Praises*, Peeters, Leuven 2022.

⁹ Cfr. H. GUNKEL – J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1933; si veda anche M. BAUKS, «A. Analisi delle forme e storia dei generi», in M. BAUKS – Ch. NIHAN (ed.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, pp. 87-119.

denominato «canto di fiducia» dallo stesso Gunkel (cfr. Sal 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131).

Per quanto riguarda gli *inni*, si tende a distinguere tra i canti di azione di grazie e le lodi vere e proprie. Nel primo caso, dopo un invito alla lode e il ricordo della situazione drammatica, si raccontano le meraviglie compiute da Dio, lo si ringrazia e lo si benedice per i benefici ottenuti (cfr. Sal 30; 32; 41; 118; 138). Gli inni sono invece identificabili a partire da alcuni stilemi piuttosto caratteristici: la descrizione delle qualità divine con delle frasi in cui si usa il participio (Sal 65,7; 103,3-6; 104,2-5.10-14; cfr. Am 4,13; 5,8; 9,5-6); l'invito alla lode formulato all'imperativo (cfr. Sal 22,24-25; 118,1-4) e seguito dal motivo per la lode, introdotto dalla congiunzione *kî*, «poiché».

La ricerca ha inoltre riconosciuto l'esistenza di alcuni generi letterari minori relativamente indipendenti, in cui tuttavia si possono spesso individuare anche gli elementi propri ai generi maggiori: i *canti di Zion*, in cui viene celebrata la città di Gerusalemme (Sal 46; 48; 76; 84; 87; 122; 137); i salmi di «*Yhwh-Re*» (Sal 47; 93; 96-99); i *salmi legati alla figura del re* (Sal 2; 18; 20-21; 45-46; 48; 76; 84; 87; 89; 110; 122; 132; 144; 147); i *salmi sapienziali* (Sal 1; 19; 49; 73; 119) in cui sembra che l'ambiente vitale non sia quello del culto e dove sono trattati alcuni temi comuni alla letteratura sapienziale; tra di essi si possono distinguere anche i salmi alfabetici, o acrostici, componimenti in cui un brano più o meno lungo è introdotto da una lettera dell'alfabeto in modo da formare una sequenza ordinata e progressiva (Sal 9-10; 25; 34; 37; 111-112; 119; 145).

L'importanza di uno studio dei generi letterari del Salterio può essere evidenziata ricorrendo a un adagio attribuito al poeta e filosofo Paul Valéry, «il lirismo è uno sviluppo di un'esclamazione»; se è vero questo principio, possiamo affermare che l'individuazione del genere letterario non è altro se non un modo per identificare l'esclamazione che sostiene il poema. Anche Jean-Michel Maulpoix affermava, infatti, che «l'opera lirica si costituisce così attraverso una sorta di processo dialettico che contrappone sviluppo ed esclamazione, scambiando i loro caratteri, sollecitandosi e affermandosi

a vicenda»¹⁰. In campo biblico, queste riflessioni sono state assunte da Herbert J. Levine, il quale ha analizzato il legame tra genere letterario e l'atto linguistico che si manifesta in esso, studiando, p. es., il rapporto tra la supplica e il grido «Aiuto!» («Salvami!», Sal 12,2; 69,2; «Pietà!», 56,2; 57,2), oppure quello tra la lode e l'imperativo «Lodate!»¹¹ (cfr. Sal 106,1; 111,1; 112,1).

Iconografia e letteratura del Vicino Oriente antico

Il diciannovesimo secolo, con le campagne in Egitto promosse da Napoleone, e con la decifrazione dei geroglifici (1823) e delle lingue semitiche più antiche (come l'accadico e il sumerico), ha segnato una tappa decisiva per la conoscenza della storia e della letteratura del Vicino Oriente antico. Nel quadro degli studi biblici, tali scoperte hanno aperto un vasto campo di ricerca, proprio perché il confronto con le immagini e con i motivi reperiti in questa letteratura si è rivelato molto prezioso per una maggiore comprensione del linguaggio biblico e della sua teologia, della religione di Israele e della storia redazionale dell'Antico Testamento¹². Per citare alcune delle scoperte più rilevanti, basti pensare al Codice di Hammurabi (LH), decisivo per il confronto con i testi legali dell'Antico Testamento, così come ai numerosi testi sapienziali che presentano alcune somiglianze con il libro dei Proverbi (cfr. *Istruzioni di Ptahhotep*, 2494-2324 a.C. ca.; *Insegnamenti di Amenemope*, XIII sec. ca.) e con quello di Giobbe (cfr. *Dialogo di un disperato con il suo bā*, 2000 a.C.; *Teodicea babilonese*, tra il 1400 e l'800 a.C.); non si possono inoltre dimenticare le opere mitologiche antiche in cui si riferisce della creazione dell'universo e del diluvio, come l'*Enuma eliš*, il *Gilgameš* e l'*Atrahasis*. Lo studio di queste e di numerose altre opere ha consentito agli esegeti di comprendere meglio il senso di molte

¹⁰ J.-M. MAULPOIX, «Exclamation et développement», *Littérature* 72 (1988) 55 (traduzione nostra).

¹¹ Cfr. H.J. LEVINE, *Sing Unto God a New Song: A Contemporary Reading of the Psalms*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1995, pp. 91-102. Per le riflessioni che riguardano il rapporto tra esclamazione e poesia, la poetica biblica e le considerazioni relative alla metafora, è stato prezioso il confronto con Jean-Pierre Sonnet e con i suoi appunti sulla poesia biblica.

¹² Cfr. J.J.M. ROBERTS, *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2002.

immagini bibliche e di riconoscere somiglianze e differenze tra le due produzioni letterarie¹³.

Nel commento al libro dei Salmi si farà talvolta riferimento ad alcuni di questi documenti e ad altri testi della letteratura vicino-orientale (si veda l'elenco delle opere citate in forma abbreviata). Oltre a ciò, in linea con gli studi più recenti, risulterà spesso utile il confronto con l'iconografia orientale¹⁴, perché diversi temi che hanno un ruolo importante nell'arte figurativa del Vicino Oriente antico sono evocati anche nel Salterio.

Salterio e poesia

La lettura del Salterio rivela, sin dall'inizio, una caratteristica della preghiera biblica: per modulare l'espressione del lamento e della gioia, essa ha scelto lo strumento della poesia e della musica. Il ritmo, p. es., è un ricorso letterario determinante per l'arte poetica; per questo motivo, nel libro dei Salmi è utile tenere presente il preciso numero di accenti (calcolando gli accenti di ogni membro: 3+3; 4+3; ecc.), perché talvolta può anche aiutare a identificare un genere letterario (si pensi, p. es., alla *qînâ*, «lamentazione», segnata dal ritmo 3+2). Lo studio della forma poetica dei salmi, quindi, risulta determinante per la comprensione del loro contenuto. In questa sede ci limitiamo solo a richiamare alcune coordinate essenziali rispetto a questo argomento, facendo riferimento alle monografie più rilevanti.

Gli studi di poetica hanno coinciso essenzialmente con la riflessione sul parallelismo, riconosciuto come lo stilema principale della poesia biblica. La prima analisi di questa figura di stile è di solito attribuita a Robert Lowth (1710-1787), professore di poetica a Oxford, e alla sua pubblicazione *Praelectiones Academicae De sacra Poesia Hebraeorum* (tradotto in inglese: *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*). Egli riconosce tre tipologie distinte di parallelismo: sinonimico, antitetico e sintetico. Queste categorie

¹³ A proposito della storia del Vicino Oriente antico, cfr. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Editori Laterza, Roma – Bari 2011; L. MILANO (ed.), *Il Vicino Oriente antico, dalle origini ad Alessandro Magno*, EncycloMedia, Milano 2012.

¹⁴ Cfr. O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1977.

sono state più volte aggiornate e approfondite grazie all'opera di diversi esegeti, considerati oggi come punto di riferimento per la ricerca; ricordiamo p. es. Luis Alonso Schökel, Adele Berlin, Robert Alter, Wilfred G.E. Watson¹⁵.

Tale categoria poetica, tuttavia, è stata recentemente sottoposta a una forte critica grazie all'opera di Robert D. Holmstedt, il quale considera cruciale il rapporto tra il versetto e la sintassi. La sua ipotesi di lavoro si riassume con poche parole: «la sintassi interlineare nella poesia che si trova nella Bibbia ebraica può essere ridotta a una scelta tra apposizione e non apposizione»¹⁶. L'apposizione è definita come l'associazione di uno stico a un altro da cui viene modificato e qualificato senza che tra loro ci sia uno specifico segnale linguistico che chiarisca il rapporto sintattico. Egli, approfondendo il lavoro di F.W. (Chip) Dobbs-Allsopp¹⁷, mette da parte il parallelismo, soprattutto a causa delle troppe eccezioni e precisazioni che si devono fare per poter descriverne a fondo il funzionamento, e ritiene che la poesia biblica sia costituita da uno stile appositivo, secondo il quale il rapporto tra i diversi stichi può essere segnato solo da due tipi di relazione: apposizione e non-apposizione.

Fatte salve queste considerazioni, tuttavia, quanto sosteneva Alter rimane ancora valido: le due parti di un versetto non sono solamente tenute insieme da un'associazione sintattica, ma sono collegate sul piano semantico secondo una logica di progressiva intensificazione. Riferendosi all'opera di James Kugel (oppositore della concezione sinonimica del parallelismo), Alter ricordava che la poesia biblica funziona in base a un "algoritmo" molto semplice e piuttosto riconoscibile: «La mia idea di ciò che accade a livello semantico è per certi versi simile a quella di James Kugel [...] il

¹⁵ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989; R. ALTER, *L'arte della poesia biblica*, San Paolo – G&B Press, Cinisello Balsamo – Roma 2011 (si tenga presente che in inglese esiste un'edizione rivista e ampliata proprio nel 2011); A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism. Revised and Expanded Edition*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008; W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques*, JSOT Press, Sheffield 1995.

¹⁶ R.D. HOLMSTEDT, «Hebrew Poetry and the Appositive Style: Parallelism, *Requiescat in pace*», *Vetus Testamentum* 69 (2019) 623 (traduzione nostra).

¹⁷ Cfr. F.W.C. DOBBS-ALLSOPP, *On Biblical Poetry*, Oxford University Press, Oxford – New York (NY) 2015.

quale parla di “carattere *enfatico*” del secondo versetto [B], che funziona “come una sorta di consolidamento e di rinforzo”. La generalizzazione che egli opera circa il rapporto tra il secondo e il primo segmento è appropriata, anche se lungi dall’essere esaustiva: “B era connesso ad A, avendo qualcosa in comune con esso, ma non era previsto (o considerato) essere una mera riaffermazione... poiché la natura duale di B è di venire *dopo* A e quindi di aggiungergli qualcosa”¹⁸. Nel commento ai singoli salmi si cercherà a più riprese di mostrare la pertinenza di queste osservazioni.

La prospettiva di Alter, quindi, consente di recuperare gli aspetti positivi degli studi classici sul parallelismo, senza tuttavia squalificare del tutto le critiche di Holmstedt, perché si fonda sul convincimento che la poesia biblica ha uno stile essenzialmente paratattico. Per *paratassi* si intende: «la giustapposizione degli elementi espressivi, senza una formalità linguistica che regoli in modo univoco il loro rapporto»; questa impostazione ha quindi il merito di riconoscere che associando gli elementi, la poesia biblica lascia «aperto uno spazio, che l’interprete riempirà, prospettando diverse possibilità di collegamento, taciute dal testo, ma dal testo stesso sollecitate con discrezione, offerte alla genialità intuitiva dell’uomo dotato di spirito»¹⁹.

La metafora dello spazio aperto non deve però far dimenticare che la poesia biblica è essenzialmente un fenomeno di carattere sequenziale: «A è così, e per di più B» (Kugel). Il poema biblico non è statico, ma si svolge in una sequenza che è caratterizzata da attese e da sorprese, da un «movimento dinamico da un segmento al successivo»²⁰. Per questo motivo Alter riconosce in molte composizioni un dinamismo in crescendo, «una struttura narrativa fatta di minuziose concatenazioni» e una «struttura in crescendo di in-

¹⁸ R. ALTER, *L’arte della poesia biblica*, cit., p. 37; nel testo si rimanda a J.L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, Yale University Press, Binghamton (NY) 1981, p. 51.

¹⁹ P. BOVATI, «Il centro assente. Riflessioni ermeneutiche sul metodo dell’analisi retorica, in riferimento specifico alle strutture prive di centro», in R. MEYNET – J. ONISZCZUK (ed.), *Retorica Biblica e Semitica 1: Atti del primo convegno RBS*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, p. 117.

²⁰ R. ALTER, *L’arte della poesia biblica*, cit., p. 24.

tensificazioni tematiche»²¹. Un esempio molto significativo in cui si può riconoscere un tale movimento di progressiva intensificazione è il Sal 13, caratterizzato dalla quadruplice ripetizione anaforica dell'espressione «Fino a quando?» (vv. 2-3) e da un movimento poetico che culmina nell'affermazione di fiducia del v. 6.

Metafora

In quanto testo poetico, il Salterio «ha nel simbolo la sua matrice espressiva fondamentale» perché esso, come tutta la Bibbia, «non può che servirsi del simbolo quale veicolo rispettoso dell'ineffabilità del divino (della sua irriducibilità a qualsiasi concetto) e, al tempo stesso, quale prezioso strumento comunicativo della sua verità»²². Risulta quindi utile riferire brevemente dello stato attuale della ricerca relativa al linguaggio metaforico, dal momento che tale campo appare molto promettente ed è stato ampiamente approfondito in ambito biblico.

La metafora, secondo Heinrich Lausberg²³, è un tropo (§§ 558-560), vale a dire una parola o una frase trasferita dal suo contesto più proprio a un altro contesto («Francesco è un leone!») per migliorare la bellezza dell'elocuzione (l'*ornatus*) come rimedio contro la noia (*taedium*; § 552; cfr. § 257). La linguistica contemporanea, dal canto suo, tende a esaltare il valore *cognitivo* della metafora. In questo ambito di ricerca, si possono ricordare gli studi relativi alla *conceptual metaphor* e alla *blended metaphor*. La teoria della metafora concettuale si basa su una struttura duale e cerca di chiarire il senso dei predicati metaforici analizzando il rapporto tra il campo semantico di cui fa parte il soggetto della frase (*target domain*) e quello del predicato (*source domain*); p. es., nella frase «le categorie sono contenitori» il dominio dei «contenitori» (oggetti finiti che servono per contenere alcuni elementi ed escluderne altri) è usato per definire metaforicamente il dominio delle «categorie» (suddivisioni in classi che escludono alcuni elementi e ne includono altri)²⁴.

²¹ R. ALTER, *L'arte della poesia biblica*, cit., p. 104.

²² BOVATI, «Il centro assente», cit., pp. 116-117.

²³ Cfr. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden 1998.

²⁴ Cfr. N.L. TILFORD, *Sensing World, Sensing Wisdom. The Cognitive Foundation of Biblical Metaphors*, SBL Press, Atlanta (GA) 2017.

La teoria della *blended metaphor*, invece, cerca di spiegare l'enunciato metaforico, elaborando una struttura a quattro termini in cui ai due concetti già usati per la *conceptual metaphor* si aggiunge lo spazio generico (*generic space*), che corrisponde al campo semantico comune tra il soggetto e il predicato metaforico (*tertium comparationis*), e il *blended space*, in cui si riportano le prospettive nuove che sono il risultato della fusione (*blending*) tra le due realtà paragonate; questa impostazione ha il merito di mostrare che la metafora crea un predicato che per certi versi è inedito²⁵. Quando si afferma che Dio è roccia, lo spazio generico è formato da ciò che Dio e la roccia hanno in comune (stabilità, altezza, ecc.), mentre il predicato metaforico crea un concetto composto in cui il Dio-roccia è più della roccia stessa; proprio per questo motivo, p. es., Dio può essere definito allo stesso tempo «roccia» e «padre» (Sal 89,27), perché la sua stabilità ha un carattere “personalistico” e non solo materiale.

In questo campo, non si può dimenticare l'opera del filosofo Paul Ricoeur. A suo parere, infatti, la metafora non è mera rappresentazione, ma si fonda su una predicazione che contiene un'innovazione semantica e si riferisce alla realtà ridefinendola e comprendendola con l'attribuzione di predicati non immediatamente pertinenti²⁶. La riflessione sulla metafora è quindi particolarmente utile quando si fa riferimento al discorso poetico, in quanto forma di linguaggio che si spoglia della funzione descrittiva per accedere a un livello più profondo, senza per questo perdere la sua intenzione realista, ma descrivendo la realtà con altri termini²⁷.

LINEE TEOLOGICHE FONDAMENTALI

Dopo aver riconosciuto la qualità poetica del Salterio e analizzato alcune delle sue componenti essenziali, si deve ricordare, con le

²⁵ G. FAUCONNIER – M. TURNER, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York (NY) 2002.

²⁶ Cfr. P. RICOEUR, «Biblical Hermeneutics», *Semeia* 4 (1975) 29-148.

²⁷ Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 311.

parole di Gregorio di Nissa, che: «il grande David mescolò canto e filosofia della virtù riversando, per così dire, il piacere del miele sui dogmi più profondi» (*Sui titoli dei Salmi* I,3,8). Se la poesia è una caratteristica rilevante per la comprensione dei salmi, non si può dimenticare che la forma poetica è in funzione della teologia. Le piste di riflessione che si presentano di seguito non hanno la pretesa di esaurire il contenuto teologico del Salterio, ma intendono solo offrire un primo orientamento in questo insieme così complesso.

La Parola di Dio in parole umane

In primo luogo, il Salterio non è un libro di meditazioni individuali, perché esso è costitutivamente segnato dalla forma dialogica. Sebbene il linguaggio della meditazione sia ampiamente attestato nei salmi (cfr. *hāgâ*, «meditare», Sal 1,2; 35,28; 37,30; 63,7; 71,24; 77,13; 143,5; *hāgîg*, Sal 5,2; 39,4; *hāgût*, Sal 49,4 e *śîhâ*, Sal 119,97.99, «meditazione»), si deve riconoscere che essi non sono monologhi ma «dei poemi dialogici, poemi dell'io, ma di un io che si trova in una mutua relazione con l'altro»²⁸.

Il dialogo, tuttavia, non è perfettamente simmetrico, la replica di Dio si fa molto spesso attendere: «Il posto della risposta di Dio rimane come un posto vuoto, una tavola fuori testo, una lacuna. [...] La risposta di Dio non arriva che a intermittenza»²⁹. Nonostante ciò, il libro dei Salmi non esita a riferire esplicitamente delle parole divine. Diversi sono i casi, infatti, in cui il Signore interrompe la preghiera e interviene con un vero e proprio oracolo (cfr. Sal 32,8-9; 46,11; 60,8; 91,14-16; si veda anche 50,7-23), rivolgendosi direttamente al salmista e introducendo una svolta nel corso della preghiera. In altre circostanze l'orante menziona la parola di Dio senza citarla (cfr. Sal 62,12; 85,9) o la evoca in modo indiretto, affermando che Dio ha risposto alla sua supplica (Sal 22,22-23; 118,21) o che ha ascoltato (Sal 6,9; 28,6). Questo tipo di fenomeno sembra coerente con una caratteristica comune dei salmi: il passaggio brusco dalle lacrime alla gioia (cfr. Sal 54,3-6). Un tale

²⁸ H. FISCH, *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1988, p. 108 (traduzione nostra).

²⁹ P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, Cittadella, Assisi ³2004, p. 132.

salto, infatti, si spiega perché «sottolineando la discontinuità tra il pianto e la gioia, la risposta di Dio è una rottura; non c'è bisogno che il salmista si consoli da solo, si faccia una ragione, si dica che ha pianto abbastanza, s'inventi un lieto fine. La gioia di Dio non ci arriva da nessuna parte se non da Dio»³⁰.

Il carattere dialogico dei salmi, inoltre, permette di riconoscere un'altra singolare qualità del Salterio. A proposito del Sal 27, Agostino affermava: «Se dicessimo che queste parole del salmo che abbiamo appena udito e in parte cantato sono nostre, ci sarebbe da temere che non diciamo il vero; sono infatti più parole dello Spirito di Dio che nostre. E per contro se dicessimo che non sono nostre, certamente mentiremmo: non vi è gemito infatti se non di coloro che soffrono» (*Esposizione sui Salmi* 26, II, 1). I salmi, dunque, sono Parola di Dio e rivelano qualcosa di Dio stesso, della sua bontà e del suo amore, ma, allo stesso tempo, essi devono essere parole di uomini, da usare per rivolgersi a Dio e dialogare con Lui. Per questo motivo, pregando i salmi succede qualcosa di simile a ciò che avviene quando un bambino impara a parlare, apprendendo il lessico familiare e fondando la propria scienza sulle parole ascoltate dai genitori. In famiglia, la persona non acquisisce semplicemente un insieme di dati linguistici, non si limita ad accrescere progressivamente il proprio vocabolario, ma accoglie una serie di elementi che appartengono alla vita spirituale del proprio ambiente vitale, un modo di pensare e una forma di essere nel mondo. Nei salmi, quindi, Dio offre al popolo di Israele e alla sua Chiesa le sue stesse parole per insegnarci un linguaggio che, mentre diventa parola nostra, ci apre l'accesso alla verità di Dio stesso³¹.

La Torà, il messia e il vangelo

L'attribuzione di molti salmi a David crea un'identificazione significativa tra ogni singolo orante e «il prototipo regio»: «il re è delegato a essere l'uomo perfetto affinché ogni uomo sia un re e

³⁰ P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*. Prefazione di Paul Ricoeur, Qiqajon, Magnano 2007, p. 40.

³¹ Cfr. B. COSTACURTA, «Gli Scritti: una Parola che viene da Dio», in P. DUBOVSKÝ – J.-P. SONNET, *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, San Paolo – G&B Press, Cinisello Balsamo – Roma 2013, pp. 62-73.

prenda la parola come tale»³². Questo è vero sin dalle prime battute. I Sal 1–2, infatti, presentano al credente due figure importanti: il sovrano-messia (Sal 2) e il giusto che medita ogni giorno la *Torà* (Sal 1), trovando in essa la propria soddisfazione. La corrispondenza tra di loro è doppia: il messia potrà compiere la sua missione di intermediario, solo se, come il giusto, fonderà la sua regalità sul rapporto con Dio («Chiedi a me, e ti darò in eredità le genti...», Sal 2,7); dal canto suo, il giusto che medita la *Torà* (Sal 1,2) non è troppo diverso dal sovrano-scriba di Dt 17,18-20 che, come un credente modello, deve produrre per sé una copia di essa, per leggerla tutti i giorni. In questi salmi introduttivi, dunque, il Salterio collega insieme due temi molto significativi per la sua teologia: la *Torà* e il regno³³.

Tale associazione si riconosce anche nel cuore del primo libro del Salterio, grazie all'alternanza tra salmi regali (Sal 18.20–21) e il Sal 19, in cui si celebra proprio la *Torà*, perfetta e dolce come il miele³⁴. Nel prosieguito, invece, il libro dei Salmi si esprime con toni molto più drammatici rispetto alla monarchia, proprio perché si riferisce in maniera più esplicita al trauma dell'esilio³⁵; si pensi alla domanda del salmo con cui si introduce il secondo libro del Salterio: «Perché triste me ne vado per l'oppressione del nemico?» (Sal 42,10). Gli aspetti traumatici di questo evento sono piuttosto evidenti: il tempio è profanato e distrutto, la monarchia è cancellata, le promesse fatte al re sono state infrante (Sal 89,39-40). Il quarto e il quinto libro del Salterio, quindi, si presentano come una risposta a questa crisi che ruota attorno all'annuncio che YHWH è re³⁶ (Sal 93; 96–99). Nonostante ciò, la distinzione tra Sal 1–89 e 90–150 non è così netta, visto che il riferimento alla regalità di Dio non è assente nei primi libri (cfr.,

³² P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, p. 164.

³³ Cfr. G. BARBIERO, *Il regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 382-384.

³⁴ Cfr. G. BARBIERO, *Il regno di JHWH*, cit., p. 385; riferendosi al rapporto tra *Torà* e regno afferma: «Si pensi, per citare un solo esempio, al ruolo dei due temi, torah e regno, nel cuore della seconda raccolta dei salmi, 15–24: il tema del regno è rappresentato dai tre salmi regali (13 e 20–21), e quello della torah dal Sal 19, il centro della raccolta».

³⁵ Cfr. G. BARBIERO, *Perché, o Dio, ci hai rigettati?*, cit., pp. 523-531.

³⁶ Cfr. G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL, Chico (TX) 1985, p. 215.

p. es.: Sal 29 e 47) e David viene menzionato anche nei Sal 101; 103; 108–110; 122; 124. La *Torà*, d'altra parte, è molto rilevante anche nelle due ultime collezioni: si pensi al fatto che il salmo più lungo del Salterio è proprio una meditazione sulla *Torà* (Sal 119), che risale a un'epoca in cui la monarchia è certamente cessata e la Legge ha assunto un ruolo decisivo per Israele. La risposta della fede di fronte alla catastrofe dell'esilio è quindi duplice: proclamazione del regno di Dio e ascolto della *Torà*, cioè della sua parola.

Alla luce di queste considerazioni, si può riprendere quanto affermato in precedenza a proposito del rapporto tra i vangeli e i salmi (cfr. Lc 24,44) per ricordare che nel Salterio si realizza una rilevante sovrapposizione tra l'esperienza di ogni uomo e la vita di Gesù Cristo: «L'io dell'uomo umiliato, circondato, morente, è quello di Gesù Cristo»³⁷. Il Salterio è il libro biblico più citato nel Nuovo Testamento³⁸ e questo dato fa pensare che «i Salmi sono indispensabili per comprendere il destino di Gesù Cristo»³⁹, essi sono, per così dire, un rituale in cui riconoscere i tratti della sua vita. In questo senso non stupisce il fatto che Gesù Cristo riprenda in modo unico le due linee direttrici identificate nel Salterio e le realizza in maniera perfetta⁴⁰; egli è il «figlio di David» (Mt 20,31; 21,9), il messia che annuncia il regno di Dio (Mt 3,2), il giusto per eccellenza (Mt 27,19; Lc 23,47; At 3,14), la *Torà* in persona (cfr. Mt 5,22), unito al Padre mediante un legame unico (Gv 10,30).

Gesù Cristo ha assunto la natura umana per affrontare la sofferenza, la passione e la morte, e la preghiera dei salmi ha accompagnato tutta la sua vita, specialmente il momento della crocifissione. Se è vero che sulla croce Gesù prega con le prime parole del Sal 22, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (cfr. Mt 27,46), l'evangelista riconosce che questo salmo si è compiuto proprio dopo la risurrezione, quando, inviando i discepoli ad annunciare ai fratelli di andare in Galilea (cfr. Mt 28,10), Gesù non fa altro che citare il Sal 22,23: «Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli».

³⁷ P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, cit., p. 25.

³⁸ G. DORIVAL et al. (ed.), *Les Psaumes. Livre I*, Cerf, Paris 2021, pp. 145-152.

³⁹ P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, cit., p. 35.

⁴⁰ Cfr. P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, cit., pp. 46-47.

La vittoria sulla morte

L'articolazione tra supplica e lode, già affrontata nel paragrafo dedicato ai generi letterari, è un elemento essenziale per comprendere la grammatica di base del Salterio: «la lode e la supplica sono i due elementi che, da soli, bastano a descrivere la totalità della preghiera»⁴¹. La preghiera biblica, infatti, nasce dall'esperienza della sofferenza e del dolore, e si compie nella lode di Dio e nella celebrazione della salvezza.

Il presente del salmista, infatti, è spesso segnato da un'esperienza dolorosa che sembra contraddire quanto si è già conosciuto di Dio; egli non è solo vittima di sventure dolorose, ma il suo tormento si esprime nella constatazione che «è mutata la destra dell'Altissimo» (Sal 77,11), Dio sembra non essere più lo stesso. La sua sofferenza viene di solito descritta con delle tinte molto forti: i nemici sono molti (cfr. Sal 3,2-3; 22,13; 55,19), circondano da ogni parte (cfr. Sal 17,11; 22,17; 88,18), si sollevano minacciosi (cfr. Sal 3,2; 27,12; 35,11), cospirano in segreto (cfr. Sal 35,6; 54,2), sono paragonati a delle bestie feroci (cfr. Sal 22,13.17; 35,17; 57,5), a crudeli oppressori che feriscono con la lingua (cfr. Sal 5,10), a cacciatori che si appostano per sorprendere la debole preda (cfr. Sal 10,8-9), a un accusatore in un processo (cfr. Sal 35,1.11). Agli avversari esterni si sovrappongono anche altre forze ostili, come la malattia (cfr. Sal 31,10-11; 38,8; 102,4-6) e il peccato (cfr. Sal 32,1-6). In fin dei conti, nella descrizione della minaccia si evoca il nemico più grande che si cela dietro tutte queste circostanze negative: la morte (cfr. Sal 68,21). Chiedendo aiuto, il fedele riconosce la propria debolezza e si apre alla fiducia.

Per molti, quindi, il Salterio traccia un *cammino* che conduce l'orante dalla supplica alla lode⁴². Tale convinzione, in realtà, è antica. Commentando i Salmi, Gregorio di Nissa afferma che le cinque parti del Salterio formano una serie ordinata che ha un orientamento progressivo verso la lode: «in ciascuna delle sezioni

⁴¹ P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, cit., p. 98. Molte delle riflessioni di questo paragrafo, si basano sulle intuizioni di tale autore.

⁴² Cfr. W. BRUEGGEMANN, «Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon», *Journal for the Study of the Old Testament* 50 (1991) 63-92.

[...] la parola ha fatto contemplare un bene particolare per mezzo del quale acquisiamo la beatitudine che viene da Dio, secondo una progressione ordinata di beni in ogni sezione, avendo elevato l'anima sempre più in alto, fino a giungere alla più alta cima dei beni. Questa cima è la lode di Dio che si realizza in tutti i santi»⁴³. Gregorio, infatti, riteneva che la relazione con Dio non fosse una realtà statica, ma dinamica, poiché l'ascesa dell'uomo verso il Signore è costituita da una «tensione» (*epéktasis*, cfr. Fil 3,13) e da un protendersi continuo.

Se la minaccia vissuta prefigura il morire e se la salvezza è in fondo una vittoria riportata contro la morte, si deve riconoscere che il segno di tale vittoria è proprio *la lode*. Trattando dei generi letterari, si è visto che essa si identifica anzitutto con il rendimento di grazie per i beni ottenuti (la liberazione, la sconfitta degli avversari, ecc.), con il «canto nuovo» (Sal 33,3; 40,4; 96,1; 144,9; 149,1) della persona sopravvissuta all'abisso che riformula le lodi ricevute dalla tradizione alla luce dell'esperienza personale di salvezza.

D'altra parte, la lode non si fonda solo su una liberazione già vissuta ma può essere frutto di affidamento; un esempio molto significativo di questa dimensione si può ricavare dagli appelli in Sal 118,2-4 («dica», «dicano») e 124,2 («lo dica Israele»), nei quali la lode è caratterizzata come *un atto di obbedienza* che anticipa la salvezza prima ancora che avvenga⁴⁴. Questa caratteristica risulta evidente se si considera che la forma verbale privilegiata negli inni è proprio l'imperativo («Lodate!», «Cantate!», ecc.).

La lode, inoltre, è una celebrazione liturgica della vittoria di Dio e, per questo, ha una chiara *dimensione comunitaria*. Essa non è il canto solitario della persona che è scampata al pericolo, ma consiste in una proclamazione gioiosa che tende a implicare gli altri. Tale aspetto diffusivo coinvolge anche i lontani, invitati spesso a partecipare all'esultanza di Israele (cfr. Sal 86,9; 117,1; 126,2); significative da questo punto di vista, sono le ultime parole del Salterio, con le quali la gioia si estende sino a raggiungere «ogni vivente»

⁴³ GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei salmi* 1,9,27.

⁴⁴ Cfr. B. COSTACURTA, *Il laccio spezzato. Studio del Salmo 124*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 54-58.

(Sal 150,6). Come si è visto, l'inno è la declinazione poetica di un annuncio di vittoria; per questo motivo, l'orante che si rivolge a chi non conosce Dio si trasforma in un messaggero di liete notizie che preconizza la sconfitta del grande nemico, la morte.

Infine, la lode ha anche un carattere puramente *teologico*, vale a dire che si concentra sulla relazione con Dio, dimenticando la circostanza dolorosa; per questo, il Signore viene celebrato per la sua magnificenza (cfr. Sal 71,8), la sua gloriosa maestà (cfr. Sal 145,5), la sua grandezza (cfr. Sal 150,2), per la sua fedeltà (cfr. Sal 71,22), per il suo amore (cfr. Sal 31,8), per il suo braccio (cfr. Sal 71,18) e per le sue meraviglie (cfr. Sal 9,2; 105,2.5). Dunque, la lode, oltre a esprimere gratitudine e a manifestare un riconoscimento umile della propria condizione di creatura, diviene un mezzo con cui l'orante esprime il desiderio di unione con Dio e manifesta il proprio amore: «La lode, infatti, accentua ancora, se è possibile, l'aspetto disinteressato dell'amore, l'oblio di sé. Impossibile amare Dio senza lodarlo, impossibile lodare Dio senza amarlo»⁴⁵.

Nel libro dei Salmi, dunque, si esprime la passione subita ingiustamente dal fedele e si presenta come modello la figura del giusto tradito. In esso si manifesta anche la salvezza straordinaria realizzata da Dio mediante un sorprendente rovesciamento di situazione (cfr. Sal 22,22). Anche la passione e la morte di Gesù si fondano su un'ingiustizia, come ricorda il Vangelo secondo Giovanni citando proprio il Sal 69,5: «Mi hanno odiato senza ragione» (Gv 15,25; cfr. Lc 20,20; Mt 22,15; Gv 11,56-57); d'altra parte esse seguono un programma preciso, prefigurato nelle Scritture (cfr. Gv 13,18; 15,25; 19,24.28.36). La risurrezione è il compimento di quanto si riconosce nell'esperienza del giusto liberato dalla morte (cfr. Sal 40,3-4; 86,13; 116,8), perché Gesù Cristo ottiene la salvezza attraversando la via della morte e prepara una via di uscita (cfr. Sal 68,21: «A YHWH Signore appartengono le vie di uscita per la morte») per condurre con sé tutta l'umanità.

⁴⁵ P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, cit., p. 113.

DESTINATARI, AUTORE E DATAZIONE

La storia della redazione del Salterio è stata oggetto di molti studi e le ipotesi relative alla sua composizione sono diverse.

Storia della redazione del Salterio

Erich Zenger⁴⁶ è ancora riconosciuto come l'autore che ha offerto il contributo recente più significativo per la ricostruzione della storia della composizione del Salterio⁴⁷. Egli ha ipotizzato che il libro dei Salmi sia stato composto in maniera coerente grazie a una serie di interventi redazionali riconoscibili. Ha quindi cercato di identificare nel Salterio le «sistematiche campagne di “riletture”, corrispondenti all'una o all'altra fase dell'edizione della raccolta»⁴⁸.

La parte più antica del Salterio sarebbe formata da alcuni *salmi di epoca pre-esilica* risalenti al periodo monarchico⁴⁹: i cosiddetti Salmi regali, legati al rituale di corte (Sal 2*; 18*; 21*; 45*; 72*; 110*), alcuni inni di YHWH Re (Sal 24*; 29*; 60*; 93*), alcuni inni di Sion (Sal 46*; 48*)⁵⁰ e delle suppliche individuali (Sal 3–7.11–14). Tali poemi sarebbero stati impiegati nella liturgia del tempio di Gerusalemme⁵¹.

Nel *periodo esilico* sarebbe quindi avvenuta una prima rilettura in base alla quale si sarebbero formate quattro raccolte (Sal 3–14, senza Sal 9/10; Sal 15–24, senza Sal 16; 19; 23; Sal 26–32; Sal 35–41, senza Sal 37, 39 e 40). Questa redazione è espressione di una comunità che si considera povera e perseguitata. A questa

⁴⁶ E. ZENGER, «Il libro dei Salmi», in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 527–560.

⁴⁷ Per lo stato attuale della questione relativa alla composizione del Salterio, cfr. J.-M. AUWERS, «Dai salmi al Salterio», in *Il Salterio e il libro di Giobbe. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura* (Roma, 20–24 gennaio 2020), G&B Press, Roma 2020, pp. 1–24.

⁴⁸ J.-M. AUWERS, «Dai salmi al Salterio», cit., p. 5.

⁴⁹ Si veda J.F.D. CREACH, *Discovering Psalms*, cit., pp. 48–60; l'autore riflette sul collegamento tra David e il Salterio.

⁵⁰ Usando l'asterisco, si intende affermare che solo parte del passo biblico a cui ci si riferisce è stato composto nell'epoca di cui si sta parlando.

⁵¹ Anche se si tratta di testi composti in epoca tardiva (cfr. 1Cr 16; 2Cr 29,29–30; Sir 50,15–21), in alcuni passi biblici si possono intravedere dei riferimenti all'uso dei salmi nel culto del tempio in epoca monarchica. I salmi, accompagnati dal coro dei leviti e dalla musica, venivano recitati durante il sacrificio quotidiano e nelle feste.

epoca, quindi, si devono associare le lamentazioni nazionali dei Sal 74* e Sal 79* e parte dei Salteri davidici (Sal 3–41 e 51–72), in cui il popolo esiliato vedeva in David una figura con cui identificarsi e in cui trovare speranza.

Un discorso a parte si deve fare a proposito del *Salterio elohista* (Sal 42–83). Se per Zenger questa composizione è successiva a Sal 3–41, per Rösel e Rose i Sal 42–83 sono il nucleo più antico da cui poi si è formato il Salterio⁵². In ogni caso, questa composizione sarebbe nata durante l'esilio, quando David viene assunto come modello per ogni orante; tale affermazione si giustifica tenendo conto del fatto che molti salmi sono legati a episodi significativi della sua vita (Sal 51; 52; 54; 55; 56; 57; 59; 60; 63). Il nucleo esilico è composto dai Sal 51–72, a cui sarebbero stati aggiunti, al rientro in patria, i Sal 50 e 73–83 (Salmi di Asaf) e alcuni Salmi di Qorah (Sal 42–49). Anche l'uso molto più ampio del nome generico *'ēlōhîm* (Dio) si spiegherebbe in base al periodo storico: in epoca persiana la cultura dominante tendeva a favorire gli dei internazionali e non quelli nazionali (YHWH). La collezione si unisce in una fase successiva ai Salmi di David (3–41) e agli altri Salmi di Qorah (Sal 84–85.87–88). Questo insieme riceve una nuova introduzione con il Sal 2 e una conclusione con il Sal 89.

I Salmi che sono considerati come testi certamente *post-esilici* sono: 16; 19; 23; 25; 33; 34; 37; 39; 40 nel primo libro; il Sal 9-10 e il Sal 22,28-32 sarebbero aggiunte al primo libro appartenenti alla fine dell'epoca persiana. Il tempio ricostruito fu teatro di alcune composizioni di carattere liturgico, come, p. es., il Sal 136 e altri poemi che si adattano bene al nuovo contesto: Sal 50; 81; 95; 113-118. Infine, in epoca persiana sono stati elaborati molti dei salmi che formano il quarto e il quinto libro del Salterio⁵³; in questo momento la categoria dei «poveri» assume un significato

⁵² Cfr. CH. RÖSEL, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89**, Calwer, Stuttgart 1999; M. ROSE, «Salmi», in T. RÖMER et al. (ed.), *Guida di lettura all'Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 447-462.

⁵³ E. ZENGER, «Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–150», *Biblische Notizen* 82 (1996) 97-116; B. GOSSE, «Le quatrième livre du psautier, Psaumes 90–106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique», *Biblische Zeitschrift* 46 (2002) 239-252.

religioso e diviene un modo per riferirsi al prototipo della persona che prega.

La redazione finale del Salterio, infine, sarebbe di *epoca ellenistica*, tra il 200 a.C. e il 150 a.C.; questa operazione letteraria e teologica è riconoscibile soprattutto nei passi in cui è più evidente il carattere sapienziale (cfr. Sal 1; 119). Tale redazione riflette una certa distanza dalla sensibilità sacerdotale e collega spesso la menzione della sapienza con quella della *Torà*.

Le riflessioni sulla storia redazionale, infine, hanno portato molti esegeti a ritenere che il Salterio sia costituito da un'unità coerente di elementi che formano un vero e proprio «libro»⁵⁴ anziché una semplice «antologia»; esso sarebbe organizzato in base a due criteri principali: l'associazione consapevole di salmi vicini e il collegamento realizzato grazie a ripetizioni lessicali più o meno complesse. In questo modo, negli ultimi anni si è passati da un'esegesi esclusivamente concentrata sull'analisi dei salmi singoli, allo studio del Salterio inteso come un'opera letteraria organica e coerente, con un prologo, uno svolgimento e una conclusione.

Una voce fuori dal coro e l'attestazione di Qumran

La monografia di Willgren Davage (2016) ha scosso la certezza delle teorie elaborate negli ultimi anni, proponendo una soluzione alternativa (e per certi versi più classica): a suo parere il Salterio non è un libro, ma un'*antologia* di testi raccolti e associati in base a degli elementi paratestuali (soprascritte, titoli): «Essendo un'antologia di salmi, il “Libro” dei Salmi non racconta una storia (lineare), ma tesse una rete intricata costituita da molteplici tradizioni»⁵⁵.

Quanto ai *titoli*, egli riconosce che, mentre le soprascritte dei Salmi di Asaf e Qorah potrebbero indicare delle collezioni indipen-

⁵⁴ Molteplici sono stati gli studi che si sono concentrati sullo studio del Salterio considerato come un libro; si rinvia esclusivamente a due monografie recenti in cui è possibile reperire la bibliografia pertinente; cfr. E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, Peeters, Leuven 2010; G. BARBIERO *et al.* (ed.), *The Formation of the Hebrew Psalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021.

⁵⁵ D. WILLGREN DAVAGE, *The Formation of the “Book” of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 391-392.

denti, il titolo «di David» è aggiunto ai Salmi in epoche differenti. Inoltre, solo nel Sal 72,20 appare una sorta di *colofone*, mentre le dossologie presentano alcune rilevanti differenze: quelle dei Sal 72 e 106 possono essere lette assieme al salmo e sono integrate nel corpo del testo, mentre quelle dei Sal 41 e 89 sono state aggiunte per creare la divisione del Salterio in cinque libri. I salmi conclusivi (Sal 146–150), associati in base alla ripetizione di «lodate YHWH» (*hal'êlûyāh*), rispecchiano una visione del tempio diversa rispetto a quella che si esprime in 1-2 Cronache e sembrano quindi composti in un periodo successivo. Inoltre, nella Bibbia ebraica (cf. 2Sam 22; Is 40–55; 1-2 Cronache) si trovano molte citazioni di Salmi che, per questo motivo, dovevano già essere parte di un repertorio di testi trasmessi per iscritto prima della stesura di Is 40–55⁵⁶.

Secondo questo autore, la storia della formazione del testo avviene in tre momenti differenti: Sal 1–119, nel primo post-esilio; Sal 1–136, risalenti all'epoca di composizione di 1-2 Cronache; Sal 1–150, II-I sec. a.C. I dati raccolti lo portano a ritenere che non si può ricavare una teologia dalla macro-struttura del Salterio. Alla luce di queste considerazioni, propone di ritornare all'esame dei salmi singoli, senza dedicare troppe energie all'analisi del contesto e della collezione in cui essi sono inseriti⁵⁷.

Tale impostazione sembra confermata anche dagli studi dedicati ai salmi scoperti a Qumran. I rotoli rinvenuti nel mar Morto, infatti, sono ritenuti come dei testimoni privilegiati di un periodo formativo per il Salterio in cui i testi dei salmi individuali sono relativamente stabili, ma ci sono notevoli variazioni per quanto riguarda la sequenza dei poemi⁵⁸. Inoltre, si è notato che nei manoscritti di Qumran in cui sono riportati dei salmi tratti dall'insieme dei Sal 1–89, le differenze con il Testo Masoretico sono meno rilevanti, mentre le discrepanze sono molto maggiori nei manoscritti che han-

⁵⁶ Cfr. D. WILLGREN DAVAGE, *The Formation*, cit., pp. 172-314.

⁵⁷ J. SCHNOCKS, «Die Psalterexegese und die Handschriften. Überlegungen zum IV. Psalmenbuch (Ps 90–106) als Komposition und in Qumran», in G. BARBIERO *et al.* (ed.), *The Formation of the Hebrew Psalter*, cit., pp. 309-330.

⁵⁸ D. WILLGREN DAVAGE, «What Could We Agree On? Outlining Five Fundaments in the Research of the “Book” of Psalms», in G. BARBIERO *et al.* (ed.), *The Formation of the Hebrew Psalter*, FAT 151, Mohr Siebeck, Tübingen 2021, 83-117.

no salmi tratti dal quarto e quinto libro del Salterio (Sal 90–150). Per questo, partendo dal presupposto che la redazione del Salterio sia avvenuta in più tappe, Flint⁵⁹ ha ipotizzato che i Sal 1–89 fossero un'unità già stabile prima del I sec. a.C. (perché a Qumran risultano più stabili), mentre ha supposto che i Sal 90–150 si siano stabilizzati più avanti, verso il I sec. d.C. Dunque, nell'arco di tempo che va dal II sec. a.C. sino al I sec. d.C. non si può parlare di una sequenza canonica fissa, ma di *singoli salmi autorevoli*. Questi dati confermano l'ipotesi che il Salterio non sia un libro in senso stretto, ma piuttosto un'antologia in cui i poemi sono associati in base a elementi tematici.

Rispetto ai dati riportati da Willgren, tuttavia, diversi esegeti sono più cauti, perché i rotoli del mar Morto non offrono una visione completa della situazione testuale dei Salmi, considerando anche le loro lacune e la natura frammentaria dei manoscritti. Non tutti, infatti, sono dell'opinione che la redazione del Salterio sia stata ultimata nel I sec. d.C., ma si pensa che essa sia avvenuta molto prima. Se questo fosse vero, le attestazioni rinvenute nel mar Morto si dovrebbero annoverare tra i testimoni di una prima traccia della recezione del Salterio: essi sarebbero da considerare per la storia degli effetti del testo e non per ricostruire la storia della sua formazione. Inoltre, non si è completamente sicuri della *funzione* dei Salmi nella comunità che si trovava a Qumran: tali collezioni potevano servire per un uso liturgico interno oppure potevano avere scopo didattico. Per questo, molti affermano ancora che si può identificare nel Salterio un processo redazionale riconoscibile e coerente⁶⁰.

TESTO E TRASMISSIONE DEL TESTO

La trasmissione testuale del libro dei Salmi è molto complessa; questo aspetto rende ardua la lettura e la traduzione dei singoli sal-

⁵⁹ P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Brill, Leiden – New York (NY) 1997, pp. 148-149.

⁶⁰ M. PAVAN, «The Psalter as a Book? A Critical Evaluation of the Recent Research on the Psalter», in G. BARBIERO *et al.* (ed.), *The Formation of the Hebrew Psalter*, cit., pp. 11-82.

mi. Di seguito proponiamo una breve disamina dello stato testuale del Salterio, fondata sul confronto con i recenti studi dedicati alla critica testuale⁶¹.

Il testo ebraico

Per quanto riguarda la forma del *testo ebraico*, i manoscritti più antichi in cui si ritrovano i 150 salmi sono di epoca medievale. Il Codice di Aleppo (925-930 d.C.) comprende il libro dei Salmi, ma in modo incompleto (non ha la parte che va dal Sal 15,1 al Sal 25,2). Il Codice di Leningrado (L o Firkovich B19A) invece è il manoscritto completo in cui si riporta il Testo Masoretico conservato in modo migliore; esso è denominato in questo modo a partire dal nome dei copisti (masoreti) che hanno trascritto il testo impiegando il sistema di vocalizzazione tiberiano.

Tra i manoscritti che riportano testi biblici scoperti a Qumran, il libro più attestato è certamente il Salterio, presente per lo meno in 36 esemplari⁶². Oltre a questi testimoni, si devono ricordare i frammenti ritrovati nella valle di *Nahal Hever* (5/6HēvPs)⁶³ e a Masada⁶⁴ (Masada Salmi^a [MasPs^a o Mas1E] e Masada Salmi^b [MasPs^b o Mas1F]). Tutti i manoscritti rinvenuti sono parziali: alcuni riportano parte di un unico salmo (cfr. 1QSalmi^c [1QPs^c o 1Q12] in cui si trova il Sal 44) o di due salmi (cfr. 2QSalmi [2QPs o 2Q14]: Sal 103–104; 4QSalmiⁿ [4QPsⁿ o 4Q95]: Sal 135–136),

⁶¹ A proposito del testo del Salterio ci riferiamo spesso allo studio di V. BABOTA, «Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche», in *Rivista Biblica* 71 (2023) 5-41.

⁶² Per la pubblicazione dei diversi manoscritti si vedano P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, cit.; D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK (ed.), *Qumran Cave I*, Discoveries in the Judean Desert 1, Clarendon Press, Oxford 1955, pp. 69-71; M. BAILET – J.T. MILIK – R. DE VAUX (ed.), *Les 'Petites Grottes' de Qumran*, Discoveries in the Judean Desert 3, Clarendon Press, Oxford 1962, pp. 69-70; 94; 112; 148; 174; J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave II*, Discoveries in the Judean Desert 4, Clarendon Press, Oxford 1965, pp. 17-49; F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR – A.S. VAN DER WOUDE, A.S. (ed.), *Qumran Cave II. II. 11Q2–18, 11Q20–31*, Discoveries in the Judean Desert 23, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 29-78; E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 7-170.

⁶³ J. CHARLESWORTH *et al.* (ed.), *Miscellaneous Text from the Judean Desert*, Discoveries in the Judean Desert 38, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 141-166.

⁶⁴ S. TALMON (ed.), *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports: The Hebrew Fragments from Masada*, Israel Exploration Society – The Hebrew University, Jerusalem 1999.

altri invece sono formati da un gruppo di più salmi (cfr. 4QSalmi^a [4QPs^a o 4Q83] in cui si trovano frammenti di circa venti salmi); il manoscritto più lungo è 11QSalmi^a [11QPs^a o 11Q5] in cui sono trascritti 57 salmi (dal Sal 101 al 150, per quanto riguarda i salmi canonici). A proposito dei salmi ritrovati a Qumran si devono notare due fenomeni rilevanti: solo pochi manoscritti collegano insieme i primi tre libri al quarto e al quinto (per la precisione: 1QSalmi^a [1QPs^a o 1Q10]; 4QSalmi^e [4QPs^e o 4Q87]; 4QSalmi^f [4QPs^f o 4Q88]; 11QSalmi^b [11QPs^b o 11Q6]; 11QSalmi^d [11QPs^d o 11Q8]); in diversi manoscritti l'ordine dei salmi è diverso rispetto a quello del Testo Masoretico, come si nota, p. es., in 11QSalmi^a (11QPs^a o 11Q5) in cui i molti salmi canonici attestati sono riportati con un ordine differente e, talvolta, sono accostati a scritti non canonici.

A partire da questi dati, i rotoli del mar Morto dimostrano l'esistenza di diverse forme del Salterio tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.: il Salterio di Qumran (11QSalmi^a [11QPs^a o 11Q5]; 11QSalmi^b [11QPs^b o 11Q6]; 4QSalmi^e [4QPs^e o 4Q87]) e il Salterio proto-Masoretico, vale a dire un testo che corrisponde a quello attestato dai manoscritti medievali (rotoli di Masada e alcuni manoscritti di 4Q); oltre a questi, gli studiosi identificano anche altre due forme diverse del Salterio in 4QSalmi^f (4QPs^f o 4Q88) e 11QSalmi apocri^a (11QApPs^a o 11Q11). Flint ha elaborato una lista delle varianti tra i salmi del Salterio Masoretico e quelli di Qumran⁶⁵.

Il testo greco

La disposizione e la numerazione dei salmi nella Bibbia ebraica e quella della tradizione greca sono leggermente differenti. Di solito le Bibbie tradotte in lingua moderna seguono la numerazione della Bibbia ebraica (riportando tra parentesi quella greca; cfr. versione CEI), mentre la Liturgia delle Ore e il Lezionario usano la numerazione greca senza fare alcun riferimento a quella ebraica. Fissando come punto di partenza la numerazione dei salmi ebraici, la traduzione greca interpreta il Sal 9 e il Sal 10 come se fossero un

⁶⁵ P.W. FLINT, «Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter», in A. AEJMELEAUS – U. QUAIST (ed.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 337-365.

salmo unico; legge insieme il Sal 114 e il Sal 115; divide il Sal 116 in due salmi (vv. 1-9 e vv. 10-19); divide il Sal 147 in due salmi (vv. 1-11 e vv. 12-20).

La traduzione dei salmi in greco è stata realizzata tra il III sec. e il I sec. a.C. a scopo liturgico e didattico in Alessandria d'Egitto per le comunità ebraiche di lingua greca⁶⁶. I manoscritti più importanti per il Salterio sono il Codice Vaticano (B) del IV sec. d.C., il Codice Sinaitico (Ⲱ), del IV sec. d.C., e il Codice Alessandrino (A), del V sec. d.C. I manoscritti greci del Salterio, tuttavia, sono moltissimi, il loro numero è più o meno dieci volte superiore a quello dei manoscritti della Genesi (se ne calcolano circa 650, anche se solo un centinaio risalgono a un'epoca precedente al VII sec.)⁶⁷.

Nella versione greca, tutti i salmi (con l'unica eccezione dei Sal 1-2) hanno un titolo, mentre nel Testo Masoretico molti salmi non hanno alcuna sovrascritta (Sal 1-2; 33; 43; 71; 93; 94; 95; 96; 97; 99; 137). Tutto il materiale del Testo Masoretico si trova nella Settanta, mentre la versione greca riporta degli stichi che non ci sono in ebraico (cfr. Sal 24,14b; 32,10c; 36,28d; 37,21c). La Settanta, infine, include il Sal 151 che non appare nella Bibbia ebraica e che non è considerato canonico nella tradizione cristiana.

La traduzione in greco risulta particolarmente letterale e in generale le differenze con il Testo Masoretico non sono eccessive⁶⁸. Il confronto con le varianti dei rotoli di Qumran, tuttavia, ha consentito di riconoscere alcuni punti minori in cui esse si accordano con il testo greco; si è, inoltre, notata la presenza del Sal 151 sia nella versione greca che in 11QSalmi^a (11QPs^a o 11Q5). Queste differenze permettono di ipotizzare che la Settanta dipenda da un modello ebraico leggermente diverso da quello del Testo Masore-

⁶⁶ Cfr. G. DORIVAL *et al.* (ed.), *Les Psaumes. Livre 1*, cit., pp. 214-219.

⁶⁷ L'edizione critica di riferimento è A. RALPHS – R. HANHART (ed.), *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1935; 2006. Questa edizione manifesta alcune lacune considerevoli: non tiene conto di tutte le citazioni patristiche e non considera attentamente le varianti testuali, così da recuperare la traduzione greca più antica (cfr. V. BABOTA, «Dai salmi al Salterio», cit., p. 30). Per questo in ambito accademico si manifesta spesso l'esigenza di una nuova edizione; il progetto lanciato dalla *Septuaginta Gottingensis* cerca di colmare questa lacuna, ma richiederà certamente molti anni di lavoro.

⁶⁸ Cfr. G. DORIVAL *et al.* (ed.), *Les Psaumes. Livre 1*, cit., pp. 87-95.

tico e in certi casi anche superiore, in quanto più antico.

Il Salterio greco è piuttosto rilevante perché da esso sono tratti i salmi citati nel Nuovo Testamento; tale affermazione, tuttavia, non può essere generalizzata e deve essere verificata caso per caso, perché alcune citazioni avrebbero potuto essere tradotte direttamente dall'ebraico. Gli autori del Nuovo Testamento mettono in risalto soprattutto il carattere messianico dei salmi e la loro apertura universalistica.

La prima traduzione dei salmi in greco fu percepita come una versione un po' imperfetta; si sentì quindi l'esigenza di affiancare a essa diverse traduzioni e revisioni del testo greco, tra le quali le più note sono quelle di Teodozione e Aquila, della prima metà del II sec. d.C. e la revisione di Simmaco, della seconda metà dello stesso secolo. Queste opere hanno la tendenza ad avvicinare il testo greco alla versione ebraica proto-Masoretica. Per la consultazione di queste versioni, è decisivo l'apporto delle Esapla (III d.C.) realizzate da Origene, un'opera in cui erano disposti in sinossi, su sei colonne, diversi testimoni: da sinistra a destra si trovava un testo ebraico in caratteri ebraici, una traslitterazione in greco, le versioni di Aquila, Simmaco, la versione dei Settanta conosciuta da Origene e Teodozione. Per il Salterio, Origene aggiunse altre due colonne con altre due traduzioni greche supplementari: la cosiddetta *Quinta*, ritrovata a Nicopoli e la *Sexta*, rinvenuta vicino a Gerico in una giara⁶⁹.

Le versioni latine, la Peshitta e il Targum

Le prime traduzioni dei salmi in latino sono denominate comunemente *Veterae Latinae* e risalgono al II sec. d.C.; poiché furono condotte a partire dalla Settanta, sono testimoni importanti per risalire al testo greco più antico. Di esse ci sono pervenuti solo manoscritti frammentari, e per questo una versione denominata *Vetus Latina* è ricostruita a partire dalle citazioni dei Padri della Chiesa di lingua latina. La pubblicazione dell'edizione critica dei salmi non è ancora avvenuta⁷⁰.

⁶⁹ L'edizione di riferimento è F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum fragmenta*, Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1875.

⁷⁰ L'edizione critica dei salmi secondo la *Vetus Latina* rientra nel progetto intitolato

Nel IV sec., Girolamo elaborò ben tre versioni del Salterio in latino. La prima di queste è denominata Salterio Romano (384 d.C.) e la seconda è una revisione dei salmi della *Vetus Latina* a partire dal testo greco delle Esapla di Origene, il cosiddetto Salterio Gallicano. Sia il Salterio Romano che il Gallicano dipendono dalla versione greca del Salterio, ma solo il Salterio Gallicano fu inserito nella Vulgata, e quindi divenne di uso comune nella Chiesa d'occidente, dopo la revisione realizzata da Alcuino nell'VIII secolo. Negli anni 390, Girolamo produsse una terza traduzione del Salterio, basandosi questa volta sull'ebraico, ma mantenendo la numerazione della Settanta. Esso viene denominato Salterio Ebraico (o *Iuxta Hebraeos*) ed è un prezioso testimone che consente di risalire a un testo ebraico del IV sec. d.C. (nel commento quando citiamo la traduzione di Girolamo ci riferiamo a quest'ultima versione)⁷¹.

La traduzione siriana, denominata *Peshitta*, fu ultimata a Edessa tra il 150 e il 200 d.C. circa; alcune differenze tra la *Peshitta* dei salmi e il Testo Masoretico hanno spinto a ipotizzare che si basasse su un testo ebraico proto-Masoretico in fase di stabilizzazione⁷². Il valore di questa versione per la critica testuale è quindi molto grande⁷³.

Concludiamo la rassegna delle fonti impiegate nel commento, riferendoci brevemente al Targum del Salterio, vale a dire alla traduzione aramaica dei salmi⁷⁴. La versione del testo ebraico in aramaico si rese necessaria in epoca persiana, quando l'aramaico

Vetus Latina. Die Reste der altlateinische Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.

⁷¹ L'edizione critica più completa della Vulgata dei Salmi è ABBATIAE PONTIFICIAE SANCTI HIERONYMI IN URBE ORDINIS SANCTI BENEDICTI (ed.), *Biblia Sacra. Iuxta latina Vulgatam versionem ad codicum fidem*. Vol. X. *Psalmi*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1953. L'edizione di Weber è più limitata, ma è utile perché comprende sia il Salterio Gallicano (*Iuxta Graecos*) che quello Ebraico (*Iuxta Hebraeos*): R. WEBER – B. FISCHER (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983.

⁷² Cfr. I. CARBAJOSA, *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150*, Brill, Leiden – Boston (MA) 2008.

⁷³ L'edizione critica del Salterio è stata curata dal Peshitta Institut in Leiden: D.M. WALTER, – A. VOGEL – R. Y. EBIED (ed.), *The Book of Psalms*, Brill, Leiden – Boston (MA) 1980.

⁷⁴ Cfr. T. EDWARDS, *Exegesis in the Targum of the Psalms. The Old, the New, and the Rewritten*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007.

divenne per Israele una sorta di *lingua franca*. Il Targum sui Salmi è stato ultimato sicuramente a partire dal V sec. d.C. Secondo una caratteristica comune ai Targumim, esso costituisce un ponte tra il Salterio (la *Torà* scritta) e l'interpretazione rabbinica (la cosiddetta *Torà* orale), riconoscibile in diversi supplementi inseriti nel testo (cfr., p. es., Sal 68,10). Quando segue il testo ebraico in maniera più stretta, riporta una versione vicina al Testo Masoretico; quando introduce delle aggiunte, è rilevante per lo studio della storia degli effetti del Salterio⁷⁵.

Elenco dei manoscritti citati nel commento

Ebraici

4QSalmi^a (4QPs^a o 4Q83), datato alla metà del II sec. a.C.; pubblicato in E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judaean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 7-21.

4QSalmi^c (4QPs^c o 4Q85) datato nella seconda metà del I sec. d.C.; pubblicato in E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judaean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 49-61.

4QSalmiⁱ (4QPsⁱ o 4Q91), datato alla metà del I sec. d.C.; pubblicato in E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judaean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 117-121.

4QSalmi^q (4QPs^q o 4Q98), datato tra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del I sec. d.C.; pubblicato in E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judaean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 145-149.

4QSalmi^s (4QPs^s o 4Q98b), datato nella seconda metà del I sec. d.C.; pubblicato in E. ULRICH – F. MOORE CROSS *et al.* (ed.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*, Discoveries in the Judaean Desert 16, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 153-154.

⁷⁵ Per il testo aramaico, si è fatto riferimento alla versione elettronica riportata nella banca dati online *The Comprehensive Aramaic Lexicon* (<https://cal.huc.edu/index.html>: accesso 18 febbraio 2024); si veda anche D.M. STEC, *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, T&T Clark, London 2004.

11QSalmi^c (11QPs^c o 11Q7), datato alla prima metà del I sec. d.C.; pubblicato in F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR – A.S. VAN DER WOUDE, A.S. (ed.), *Qumran Cave 11. II. 11Q2–18, 11Q20–31*, Discoveries in the Judaean Desert 23, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 49-61.

Rotolo dei Salmi di Naḥal Hever (5/6HevPs) datato nella seconda metà del I sec. d.C.; pubblicato in J. CHARLESWORTH *et. al.* (ed.), *Miscellaneous Text from the Judean Desert*, Discoveries in the Judaean Desert 38, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 141-166.

Codice di Leningrado (Firkovich B19^A), datato al 1008/1009, conservato presso la biblioteca nazionale russa di San Pietroburgo (già Leningrado).

Greci

Codice Sinaitico (Ⲙ) proveniente dal monastero di S. Caterina al Sinai, risale al IV sec. d.C. ed è conservato presso la British Library di Londra.

Codice Alessandrino (A), del V sec. d.C., anch'esso conservato presso la British Library di Londra.

Testi del Vicino Oriente antico

ANET

PRITCHARD, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1969.

Keel

KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1972, ²1977.

KTU

DIETRICH, M. – LORETZ, O. – SANMARTÍN, J. (ed.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8, Ugarit Verlag, Münster 1995.

PARKER, S.B. (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, WAW.SBL 9, Scholars Press, Atlanta (GA) 1997.

LH (Law of Hammurabi)

ROTH, M.T. (ed.), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, WAW.SBL 6, Scholars Press, Atlanta (GA) ²1997.

RINA

GRAYSON, A. K. – NOVOTNY, J. (ed.), *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1*, The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2012.

LEICHTY, E. (ed.), *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2011.

NOVOTNY, J. – JEFFERS, J. (ed.), *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part 1*, The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 5/1, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2018.

SAA

LIVINGSTONE, A. (ed.), *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria 3, University Press, Helsinki 1989.

HUNGER, H. (ed.), *Astrological Reports to Assyrian Kings*, State Archives of Assyria 8, University Press, Helsinki 1992.

BIBLIOGRAFIA

Commenti

- AGOSTINO, *Esposizione sui Salmi*, in E. DEKKERS – J. FRAIPONT (ed.), *Enarrationes in Psalmos*. I-III, Brepols, Turnhout 1956.
- ALLEN, L.C., *Psalms 101–150*, Word Books, Waco (TX) 1983.
- ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I Salmi*. Vol. I-II, Commenti biblici, Borla, Roma 1992, 1993.
- BERLIN, A., *Psalms 120–150*, JPS, Philadelphia (PA) 2023.
- CRAIGIE, P.C., *Psalms 1–50*, Word Books, Waco (TX) 1983.
- DELITZSCH, F., *Die Psalmen*, Dörffling und Frabnke, Leipzig 1859–1860, ⁵1894.
- GOLDINGAY, J., *Psalms*. I. *Psalms 1–41*. II. *Psalms 42–89*. III. *Psalms 90–150*, Grand Rapids (MI) 2006, 2007, 2008.
- HOSSFELD, F. – ZENGER, E., *Die Psalmen*. Vol. I. *Psalm 1–50*, Echter-Verlag, Würzburg 1993.
- , *Psalmen 51–100. Psalmen 101–150*, Herders, Freiburg im Breisgau 2000, 2008.
- KIMCHI, D., *Commento ai Salmi*. Vol. I. *Salmi 1–50*. Vol. II. *Salmi 51–100*. Vol. III. *Salmi 101–150*, Città Nuova, Roma 1991.
- KRAUS, H.-J., *Psalmen*. Vol. I. *Psalmen 1–59*. Vol. II. *Psalmen 60–150*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1961, 1961.
- LORENZIN, T., *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2000.
- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi: commento e attualizzazione*. Vol. I. *Salmi 1–50*. Vol. II *Salmi 51–100*. Vol. III. *Salmi 101–150*, LPB 12, 14, 17, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, 1982, 1984.
- STRICKMAN, H.N. (ed.), *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the First Book of Psalms: Chapter 1–41. Abraham Ibn Ezra's Commentary on the Second Book of Psalms: Chapter 42–72*, Academic Studies Press, Boston (MA) 2009, 2009.

- , *Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms. Chapters 73–150*, Touro College Press, New York (NY) 2016.
- TATE, M.E., *Psalms 51–100*, Word Books, Waco (TX) 1990.
- VESCO, J.L., *Le Psautier de David. Traduit et Commenté*. Vol. I-II, Le Cerf, Paris 2006.

Studi

- Aa.Vv., *Il Salterio e il libro di Giobbe. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura* (Roma, 20-24 gennaio 2020), G&B Press, Roma 2020.
- BEAUCHAMP, P., *Salmi notte e giorno*, Cittadella Editrice, Assisi 1983.
- BARBIERO, G., *Il regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, Città Nuova, Roma 2008.
- , *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, G&B Press, Roma 2016.
- BARBIERO, G. – PAVAN, M. – SCHNOCKS, J. (ed.), *The Formation of the Hebrew Psalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4. Psaumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- CREACH, J.F.D., *Discovering Psalms: Content, Interpretation, Reception*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020.
- MONTI, L., *I Salmi: preghiera e vita. Commento al Salterio*, Qiqajon, Magnano (BI) 2018.
- WILLGREN, D., *The Formation of the "Book" of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- ZENGER, E. (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, Peeters, Leuven 2010.

תהלים

SALMI

1 אֲשֶׁר־הָאִישׁ אֲשֶׁר | לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חָטָאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשָׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חָפְצוֹ²

1,2–2,12 – Alcuni scritti rabbinici hanno considerato i Sal 1–2 come un unico salmo (Talmud Babilonese, *Berakhot* 9b-10a) e certi manoscritti ebraici li riportano senza alcun segno di separazione. Inoltre, diversi codici di At 13,33, dopo la citazione di Sal 2,7 non hanno la frase «come sta scritto nel salmo secondo», ma «come sta scritto nel salmo primo». La maggioranza dei testimoni, tuttavia, considera i due salmi come composizioni separate.

1,1 Beato (אֲשֶׁר־י) – Il termine ebraico è usato spesso nei Salmi (ventisei occorrenze su quarantacinque totali nella Bibbia ebraica; cfr. Sal 32,1-2; 34,9). La Settanta

e la Vulgata traducono «beato» (μακάριος e *beatus*), mentre il Targum usa טוב, «bene», rivelando un aspetto del suo significato (cfr. Sal 128,2): la beatitudine è la condizione di chi ha raggiunto il fine a cui tende la volontà e il desiderio, il bene.

Non ha camminato (לֹא הָלַךְ) – Traduciamo al passato (cfr. Settanta) i *qatal* del v. 1, resi spesso al presente: il rapporto con il v. 2, in cui si mette in risalto l'abitudine alla meditazione della *Torà*, fa pensare che il v. 1 alluda a decisioni passate.

Degli empi (רְשָׁעִים) – L'aggettivo può riferirsi al colpevole (Es 23,7) o al malvagio (Ez 18,20); nei salmi assume spesso un si-

PRIMO LIBRO DEL SALTERIO (1,1–41,14)

La prima grande unità di cui è composto il Salterio è formata dai Sal 1–41 ed è delimitata dalla dossologia conclusiva del Sal 41,14. Per alcuni esegeti, il primo libro è strutturato in base a una chiara articolazione interna (Sal 1–2; 3–14; 15–24; 25–34; 35–41): dopo la sezione introduttiva (Sal 1–2), la prima e l'ultima raccolta (Sal 3–14; 35–41) sono costituite da molti salmi di supplica, mentre le collezioni centrali (Sal 15–24; 25–34) sono caratterizzate dalla presenza di diversi salmi di lode e inni di ringraziamento.

1,1–2,12 Il giusto e il messia

I primi due salmi del Salterio si distinguono da quelli successivi soprattutto perché non hanno nessun titolo e sono stati interpretati come un dittico risalente all'ultimo stadio della redazione del Salterio, inserito all'inizio del libro per formare una sorta di grande portale d'ingresso. Il riferimento alla *Torà* (Sal 1,2) consente di collegare il Sal 1 ai due brani (Gs 1,8 e MI 3,19-22) che costituiscono la cornice della seconda unità canonica della Bibbia ebraica, i Profeti, e dove si trova ugualmente un riferimento alla *Torà*; ciò rende il Sal 1 una vera e propria introduzione a tutta la collezione degli Scritti.

1,1-6 La delizia della *Torà*

Il Sal 1 è annoverato tra i salmi sapienziali (cfr. Sal 37; 49) e manifesta la pretesa di essere un'istruzione che intende fornire una conoscenza perfetta, «dalla A alla Z» (la prima lettera del Sal 1 è una *ālep*, l'ultima una *tāw*, vale a dire la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico). Secondo questo poema il deposito della sapienza viene identificato con la *Torà* (v. 2), come avviene anche nel Sal 19 e nel 119; la

1 ¹Beato l'uomo, / che non ha camminato / nel consiglio degli empi,
nella via dei peccatori non si è fermato, / nel seggio
dei beffardi non si è seduto.

²Ma nella Legge di YHWH è la sua delizia, /

gnificato teologico (Sal 10,4) e viene reso dalla Settanta ἀσεβής, «empio».

Beffardi (לְצִיִּים) – Il termine denota colui che non è disposto all'ascolto (Pr 13,1) e non accetta la correzione (Pr 9,7-8), un presuntuoso (Pr 21,24) che semina discordia (Pr 22,10) e non sopporta il giusto (Sal 119,51). La Settanta traduce l'espressione ebraica לְצִיִּים וְבַמִּוֶּשֶׁב con ἐπὶ καθεδρᾷ λαμῶν, «sulla cattedra degli appestati».

1,2 Nella Legge di YHWH (בְּתוֹרַת יְהוָה) – Il termine תוֹרָה deriva dal verbo יָרָה, che significa sia «tirare» (cfr. Gs 18,6) che «insegnare» (cfr. 2Re 12,3); indicando spesso l'insegnamento di Dio (cfr. Es 16,4;

Is 5,24), תוֹרָה non evoca solo l'aspetto normativo della rivelazione, ma anche quello didattico. Nel Sal 1, può riferirsi sia all'insegnamento, sia al Pentateuco, sia al Salterio (composto anch'esso da cinque libri).

La sua delizia (חֲפִצּוֹ) – Il verbo חִפֵּץ significa «desiderare, volere» e può essere usato per l'amore tra uomo e donna (Gen 34,19), così come per la predilezione e l'amicizia (1Sam 18,22); con soggetto divino esprime il favore di Dio (Nm 14,8). Traduciamo «delizia» perché verbo (Is 62,4) e sostantivo (Qo 12,1) possono designare anche l'effetto piacevole del desiderio realizzato.

medesima associazione tra sapienza e Legge appare spesso nei libri sapienziali più tardivi (cfr. Sir 24) e questo contatto ha spinto alcuni a supporre che il Sal 1 sia di epoca ellenistica (III-II secolo a.C.). Il poema è diviso in due parti, vv. 1-3 e vv. 4-6, segnate dalla brusca cesura del v. 4 («Non così!») che divide la via dei giusti da quella degli empi (il termine *ʿēšā'im*, «empi», appare tre volte nella seconda parte, vv. 4-6, una in ciascun versetto). Il v. 6 è considerato da alcuni come una parte a sé stante, perché raccoglie e sintetizza quanto si è detto in precedenza.

Il progresso dei giusti (1,1-3). L'ordine dei verbi usati nel v. 1 è preciso e crea un movimento progressivo: i malvagi camminano (*hālāk*), si fermano (*ʾāmad*) e infine si siedono (*yāšab*). I vv. 1-3, inoltre, sono collocati sull'asse delle tre dimensioni temporali: la decisione di non percorrere la via dei malvagi è presa nel *passato* (v. 1); la meditazione della *Torà* è una condizione *presente* e stabile (v. 2); la straordinaria fecondità annunciata nel v. 3 si costituisce come promessa *futura*.

La prima parola del Salterio, «Beato», enuncia il fine ultimo di tutta la composizione: la felicità e la beatitudine. Essa non è altro che la sazietà (Sal 65,5) raggiunta da chi ha acquisito il vero bene. Il cammino comincia con alcuni «No!» difficili, che oppongono il singolo alla maggioranza (Sap 2,15-16). Il termine *ʿēšā*, «consiglio», ha un tono sapienziale (Pr 12,15) e il suo impiego dimostra che gli empi non sono privi di logica, ma decidono («camminano») in base a una sapienza differente. L'orante, tuttavia, non è stato condizionato nelle sue decisioni dai loro ragionamenti distorti. L'espressione «via dei peccatori», poi, è ancora più paradossale, perché con essa si fa riferimento a una via in cui non si cammina, ma ci si ferma. Infine, la successione dei tre verbi dimostra che questo itinerario conduce allo stallo e all'immobilità («non si è seduto»); il fascino dinamico della vita di peccato non è altro che un'illusione.

וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלָה:
 יִהְיֶה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל-פְּלִי מִים
 אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעָלְהוּ לֹא-יָבוֹל
 וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:
 לֹא-כֵן הָרִשָּׁעִים
 כִּי אִם-כְּמֶזֶץ אֲשֶׁר-תִּדְפְּנוּ רוּחַ:
 עֲלֵיכֶן לֹא-יִקְמוּ רַשָּׁעִים בַּמִּשְׁפָּט
 כִּי-יִינָדַע יְהוָה דֶּרֶךְ צְדִיקִים וְדֶרֶךְ רַשָּׁעִים תִּאבֹּד:

Medita (יְהִיגָה) – La radice הגה significa «recitare» e indica la ripetizione a bassa voce delle parole di un testo per la memorizzazione (con זָכַר, «ricordare», in Sal 63,7).

L'yiqtol viene tradotto con un presente, per insistere sull'aspetto durativo dell'azione, ripetuta «giorno e notte».

1,3 *Piantato* (שָׁתוּל) – Si evoca l'azione del

Il v. 2 rincara la dose rispetto al v. 1 e descrive ciò che condiziona la vita del fedele in modo stabile: la meditazione della *Torà*. L'orante non considera questa lettura continua come un peso, ma come un vero piacere, perché in essa può avere tra le mani una ricchezza preziosissima e un bene inestimabile (Sal 19,8-11). L'espressione «la sua Legge medita giorno e notte» è ambivalente, perché il possessivo «sua» si può riferire sia a Dio che all'uomo: la *Torà* di יהוה diventa una parola che l'orante assimila attraverso la meditazione e fa propria; rileggendola «giorno e notte» questi coltiva le stesse buone abitudini del re giusto (Dt 17,19-20) e di Giosuè (Gs 1,7-8). Ma com'è possibile dedicare tanto tempo a Dio senza trascurare le attività quotidiane? La tradizione ebraica, per la quale due uomini che non leggono la *Torà* sono considerati un «consesso di beffardi» (Mishnà, 'Avot 3,2), spiega questo versetto ricordando che la *Torà* deve essere meditata nei momenti più rilevanti della giornata, mattino e sera (cfr. *Midrash Tehillim* 1,23; si allude alla recita dello *Shemà*, Dt 6,6-7) e che la parola deve occupare ogni istante libero (Kimchi).

La persona che medita la *Torà* avrà una vitalità simile a quella di un albero da frutto; in questo modo il salmista ammette di non essere la fonte della propria fecondità: è Dio che, come un agricoltore sapiente, lo ha «piantato lungo corsi d'acqua», metafora per la Legge che irriga e fa crescere il fedele (Sir 24,25-26). Significativo il legame tra il v. 3 ed Ez 47,12: quando la Gloria divina torna a risiedere nel tempio, dal lato destro dell'edificio sgorgano acque che producono un effetto sovranaturale simile a quello descritto dal salmo, perché le foglie degli alberi non appassiscono mai. Il v. 3, quindi, può essere anche allusione all'albero della vita (Gen 2,9; Pr 3,18): negato ad Adamo, a causa della sua disobbedienza e della bramosia istigata dal serpente, che lo spinge a desiderare e a mangiare dell'albero della conoscenza del

e sulla sua Legge medita giorno e notte.

³Sarà come albero / piantato lungo corsi d'acqua,
che darà frutto a suo tempo, / le sue foglie non appassiranno,
tutto ciò che farà, riuscirà.

⁴Non così gli empi,
ma come pula / che il vento disperde.

⁵Perciò non potranno alzarsi gli empi durante il giudizio /
né i peccatori nell'assemblea dei giusti.

⁶Perché YHWH conosce la via dei giusti, / ma la via degli empi
si perderà.

«trapiantare» (cfr. Ez 17,22-23; Girolamo, *transplantatum*).

1,4 *Non così* (לֹא כֵן) – La Settanta raddoppia l'esclamazione (con un doppio οὐχ οὕτως)

e aggiunge «dalla faccia della terra» (ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς) alla fine del versetto. Il Testo Masoretico è da preferire in quanto *lectio brevior*.

bene e del male (Gen 3,1-7), viene raggiunto grazie all'obbedienza. La conclusione del brano è polisemica, il successo dei giusti è descritto sia come effetto dell'azione divina che come frutto della meditazione della *Torà*.

La via degli empi (1,4-6). La prima parte del salmo dedica molto spazio al cammino del giusto, la seconda, invece, è molto più concisa; la sorte dei malvagi si risolve con un semplice «Non così» (v. 4). Alla stabilità dell'albero (v. 3) e all'asse verticale della relazione con Dio (vv. 1-3) si oppone l'asse orizzontale creato dal movimento dell'empio (v. 4), simile a quello della pula, metafora con cui si allude alla sua inconsistenza (Is 17,13; 41,15). Il v. 5 evoca l'ambito giudiziale: le persone riunite per il giudizio presso la porta rimanevano sedute, mentre colui che prendeva la parola, per difendere l'imputato (Is 54,17) o per accusarlo (Dt 19,15), si alzava in piedi (*qûm*). Alla luce di queste considerazioni, il v. 5 afferma che di fronte alle scelte dei malvagi Dio non rimarrà inerte, farà giustizia senza che essi abbiano la possibilità di alzarsi per controbattere all'accusa.

Il v. 6 è segnato dal chiasmo che si ottiene grazie alla ripetizione di *derek*, «via», con la contrapposizione fra quella dei giusti e quella degli empi. Il verbo *yāda'*, «conoscere», può indicare la speciale relazione che Dio stringe con alcune persone elette (Es 33,12.17; Dt 34,10; 2Sam 7,20; Ger 1,5) e che sfocia in un rapporto di profonda intimità; la via dei giusti è quindi determinata da due fattori, l'iniziativa di Dio (che li «conosce») e il legame con Lui. Il secondo stico, inaspettatamente, non rispetta tutte le corrispondenze del parallelismo, dato che non compare in esso un'azione divina; la via degli empi, infatti, è un itinerario solitario in cui non c'è spazio per Dio; per questo si presenta come un cammino che ha un unico destino, la perdizione, lontano dal Signore e da se stessi (Sal 73,27). Rifiutare il rapporto con Dio equivale a perire.

2 ¹לִמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וְלֹא־אִמִּים יִהְיוּ־רִיק:
 וְיִתְצָבוּ מַלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נֹסְדוֹ־יַחַד
 עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ:
 3 נִנְתָּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵינוּ וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵינוּ:
 4 יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק אֲדֹנָי יִלְעֹג־לָמוֹ:

2,1 *Si agitano* (רָגְשׁוּ) – Il verbo occorre solo qui nella Bibbia ebraica e probabilmente deriva dall'aramaico. La Settanta traduce ἐφφύζαν, «fremettero».

Tramano (יָהֲגוּ) – Usando הָגָה si richiama Sal 1,2, in cui lo stesso verbo designa la meditazione della *Torà*, mentre qui indica il complotto organizzato (Sal 38,13; Pr 24,2).

2,2 *Si schierano* (יִתְצָבוּ) – Il verbo può riferirsi allo schieramento militare (Ger 46,4).

Cospirano (נֹסְדוּ) – Poiché יָסַד abitualmente significa «fondare», si ipotizza l'esistenza di una radice יָסַד II, «consigliarsi» (cfr. Sal 31,14). I verbi dei vv. 1-2 sono coniugati al *qatal* (רָגְשׁוּ e נֹסְדוּ) e allo *yiqtol* (יִהְיוּ־רִיק e יִתְצָבוּ); tale alternanza tra forme diverse che si possono rendere con il presente è comune nella poesia biblica. Il Targum traduce con il participio, esaltando l'aspetto durativo delle azioni e riconoscen-

2,1-12 *Il re, figlio di Dio*

Il poema è stato riconosciuto come uno dei salmi regali (cfr. Sal 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144), la cui composizione viene spesso fatta risalire al tardo post-esilio, soprattutto perché in esso si esprime una forte attesa messianica ed escatologica. Il riferimento all'elezione del messia è accompagnato da alcuni stilemi tipici del canto di fiducia (la minaccia nemica nei vv. 1-2 e l'affermazione di fiducia al v. 12). Il Sal 2, quindi, non è solo una celebrazione del privilegio di un individuo speciale, ma intende rafforzare la fede di ogni fedele. La ripetizione del termine *melek* consente di collegare i «re» ribelli che si rivoltano contro il Signore e il suo messia (v. 2) a quelli che alla fine sono invitati a servire Dio (v. 10); al centro del salmo, invece, troviamo l'intervento sovrano di Dio che governa la realtà con la sua parola, specialmente in rilievo grazie alla citazione di due discorsi diretti (v. 6 e vv. 7-9). Il poema è quindi costituito da quattro parti organizzate secondo una composizione speculare: A, vv. 1-3; B, vv. 4-6; B', vv. 7-9; A', vv. 10-12.

Perché si agitano le nazioni? (2,1-3). La prima parte del salmo comincia con una domanda retorica pronunciata da un locutore difficile da identificare. Alcuni ritengono si tratti del messia, altri di una sorta di coro simile a quello della tragedia greca, diversi infine pensano al salmista stesso che si presenta come maestro di sapienza. Formulando tale questione, la voce del salmista si interroga sul senso degli eventi e accusa i ribelli per convincerli dell'assurdità delle loro scelte (cfr. vv. 10-12). Una terminologia simile a quella dei vv. 1-2 si trova anche in testi assiri in

2¹Perché si agitano nazioni / e popoli tramano invano,
²si schierano re della terra / e principi cospirano insieme,
 contro YHWH e contro il suo messia?

³«Spezziamo i loro legami / e gettiamo via da noi
 le loro funi!»

⁴Colui che è assiso nei cieli ride, / il Signore li canzona.

do il tono universale delle domande. *Messia* (מָשִׁיחַ) – Il nome deriva da מָשַׁח, «ungere» con olio, usato spesso per la pratica della consacrazione del re (cfr. 1Sam 10,1); מָשִׁיחַ, quindi, designa colui che è consacrato re (cfr. 1Sam 26,9). Il verbo e il termine sono legati a David in modo speciale: la sua unzione è frutto di elezione divina (cfr. 2Sam 23,1). Il Sal 2 allude a David, ma il riferimento al regno universale (v. 8) fa pensare

che il salmo evochi anche la liberazione escatologica, legata al destino ultimo di ogni uomo; per questo traduciamo: «messia».

2,3 *Le loro funi* (עֲבֹתֵיהֶם) – Il suffisso di terza persona plurale מוֹ- è una forma arcaica (cfr. מוֹסְרוֹתֵיהֶם, «i loro legami»).

2,4 *Li canzona* (לִיעַגְלָמוֹ) – Il verbo לִיעַג, «deridere», ha una sfumatura di significato negativa; p. es., è usato assieme a בֹּזָה, «disprezzare» in Na 2,19.

cui si fa riferimento alle aspirazioni imperialiste del re (cfr. l'oracolo di Ninlil per il re Assurbanipal, *ANET*, 450); tuttavia, i vv. 1-2 hanno un carattere teologico, i ribelli che si sollevano contro il sovrano si oppongono a Dio e al messia.

Nel v. 1 l'uso di *hāgā*, «tramare, meditare», crea un contrasto con Sal 1,2: mentre il giusto del Sal 1 medita la *Torà*, i nemici meditano un piano per affrancarsi dal sovrano. Tuttavia, per il salmista è chiaro che ribellandosi a Dio, le nazioni si sforzano «invano» (*riq*, cfr. Lv 26,20), la loro fatica è sprecata. Il v. 2, allora, sviluppa un crescendo: non si fa solo un riferimento generico alle nazioni, ma sono direttamente i capi che si schierano in battaglia e cospirano insieme. Nella letteratura assira i vassalli erano descritti come persone sottoposte a un giogo (RINA 5,65.71), mentre l'iconografia egizia li rappresenta come degli uomini legati al re con una fune (Keel, figg. 406-407). Dunque, il grido che si esprime nel v. 3 («Spezziamo i loro legami») manifesta un desiderio di emancipazione e un atteggiamento opposto rispetto a quello del giusto: mentre questi si lascia condizionare dal giogo della *Torà* (Sal 1,2; cfr. Mt 11,30, in cui Gesù parla del suo giogo), essi rifiutano qualsiasi tipo di vincolo (Sal 2,3).

Io ho costituito il mio re (2,4-6). I vv. 4-5 sono organizzati in base a una progressiva intensificazione. Dio governa la storia seduto nei cieli, sicuro della sua autorità; dal luogo della sua dimora manifesta la sua superiorità ridendo delle nazioni (Ab 1,10) e, ancora di più, schernendole. Il riferimento ai «cieli» (v. 4) crea un forte contrasto tra il luogo della residenza di Dio e la «terra» (v. 2) in cui si trovano i re, una distanza che rende il loro sforzo ridicolo. Inoltre, Dio non si

אֲזַיִדְבַּר אֱלִימוֹ בְּאָפוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ יִבְהַלְמוּ⁵

וְאֲנִי נִסְכָּתִי מִלְכִּי עַל-צִיּוֹן הֶרֶקְדָּשִׁי⁶

אֲסַפְּרָה אֶל חֶק יְהוָה אֲמַר אֵלַי⁷

בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדָּתִיךָ⁸

שְׁאֵל מִמֶּנִּי וְאַתָּנָה גּוֹיִם נַחֲלָתֶךָ וְאַחֲזָתֶךָ אֶפְסֵי-אָרֶץ⁹

תָּרַעַם בְּשִׁבְטֵי בְרוֹזל כִּכְלִי יוֹצֵר תִּנְפָצָם⁹

2,5 *Li sgomenta* (יִבְהַלְמוּ) – Il verbo בהל denota un terrore mortale, paralizzante (Gen 45,3), che si prova di fronte alla propria finitudine (1Sam 28,20) e alla grandezza di Dio (Sal 83,16).

2,6 *Io stesso ho costituito* (וְאֲנִי נִסְכָּתִי) – Il ו iniziale ha valore avversativo e l'uso del pronome pleonastico אֲנִי ai vv. 6-7 contribuisce a creare questo contrasto (cfr. nota a 9,9). La Settanta (κατεστάθην) rende נִסַּךְ con il pas-

sivo, «sono stato stabilito», cambiando il soggetto e ipotizzando che sia il re a pronunciare le parole del v. 6; le altre versioni traducono נִסַּךְ in modo diverso: «ho intessuto» (Girolamo, *orditus sum*, alla luce di סִכַּךְ, «intessere»; Gb 10,11); «ho unto» (Simmaco, ἔγκρισα, perché נִסַּךְ significa anche «versare», cfr. Os 9,4). Traduciamo «costituire» alla luce dell'unica altra occasione in cui נִסַּךְ ha come oggetto una persona (Pr 8,23).

limita a farsi beffe di loro, ma reagisce esprimendo la sua ira attraverso la parola (v. 5). Essendo padrone della sua forza (Sap 12,18), tuttavia, Dio non si adira per annientare i sovrani, ma per intimorirli, per renderli consapevoli dei propri limiti (secondo il senso di *bāhal*; cfr. nota a 6,11) e per favorirne il ravvedimento.

I vv. 6-9 creano un forte contrasto tra l'autorità di Dio e le parole degli avversari, attraverso la duplice ripetizione nei vv. 6-7 del pronome *'ānī*, tradotto con «Io stesso» perché usato in modo enfatico. La sovranità del messia è frutto di un'azione divina originaria e fondante («Io stesso ho costituito», v. 6), riferimento con cui si anticipa il motivo della figliolanza divina del re, esplicito nel v. 7; inoltre, Dio ha stabilito il re (2Sam 7,14) in base a una speciale relazione con sé («il mio re»). Anche il monte ha una forte carica simbolica, perché indica uno spazio intermedio tra cielo (di Dio, v. 4) e terra (dei re, v. 2), stabile perché abitato da Dio («il mio santo monte»; cfr. Is 2,2-5).

Il re, figlio di Dio (2,7-9). Nella terza parte, si ricorre a una forma di comunicazione complessa: il salmista cita il discorso del re che, a sua volta, si riferisce alla parola ricevuta da Dio; facendo questo, il messia riconosce che la propria identità non si fonda su delle qualità personali, ma su una parola divina che lo ha radicalmente riconfigurato a partire dal nuovo legame con Lui («mio figlio», v. 7): per definirsi, il messia deve riportare ciò che Dio ha detto su di lui. In questo modo, la voce dell'orante e quella del sovrano sembrano fondersi in un solo suono; la poetica del Salterio non può esprimere in maniera più eloquente il destino regale

⁵Allora parla loro con la sua ira / e con la sua collera li sgomenta:

⁶«Io stesso ho costituito il mio re / sul Zion, mio santo monte».

⁷Voglio raccontare di un decreto, / YHWH mi ha detto:

«Tu sei mio figlio, / io stesso, oggi, ti ho generato!

⁸Chiedi a me e farò delle nazioni la tua eredità, / e dei confini della terra il tuo possesso.

⁹Le spezzerai con scettro di ferro, / come un oggetto di vasaio le frantumerai».

Zion (צִיּוֹן) – Rocca a sud est di Gerusalemme conquistata da David (2Sam 5,6-10), il nome «Zion» sarà associato alla città di David (Is 2,3) e al monte del tempio (Is 8,18).

2,7 *Un decreto* (חֶקֶת) – Molti legano il v. 7 a un protocollo che il re riceveva all'incoronazione per legittimare il suo mandato. È meglio interpretare חֶקֶת come un atto normativo non revocabile, legato all'ambito dell'alleanza (Gs 24,25); se riferito a Dio,

חֶקֶת può evocare l'atto creativo (Sal 148,6).

2,8 *Chiedi a me* (שְׁאַל מִמֶּנִּי) – Il sintagma שְׁאַל + מִן, «chiedere a» (Es 3,22), è spesso usato per la supplica (1Sam 1,20; Zc 10,1).

2,9 *Spezzerai* (תִּרְעַם) – La radice רעע (Ger 11,16) deriva dall'aramaico; la Settanta traduce «li pascerei» (ποιμανεῖς αὐτοὺς), leggendo תִּרְעַם, da רעה, «pascere». Il Testo Masoretico, confermato dal Targum, si adatta meglio al contesto.

di ogni fedele che recita i salmi. La parola divina è definita «decreto», una decisione irrevocabile che costituisce un vincolo il cui fondamento risiede nell'azione creatrice di Dio: il sovrano diviene figlio per decisione divina e tale legame non può essere più cancellato. Per questo, tale pronunciamento ha valore performativo, realizza sul momento l'azione espressa («oggi ti ho generato»). Frasi come questa sono comuni nel Vicino Oriente antico e sono legate all'istituto giuridico dell'adozione (LH 170); tale riferimento rimarca il carattere gratuito dell'elezione divina e, al contempo, esalta la nuova dignità riconosciuta al sovrano, «adottato» da Dio come figlio (2Sam 7,14).

L'atto del chiedere a cui ci si riferisce nel v. 8 manifesta e realizza la relazione che lega il figlio al Padre divino, trasformando la supplica in un elemento indispensabile per l'esercizio della regalità (Is 7,11; Sal 21,5): invocando Dio, il sovrano confesserà implicitamente che «al Signore appartiene la vittoria» (Pr 21,31). La supplica consente al re-figlio di ottenere il dono dell'eredità (cfr. nota a 47,5). Quindi, rispetto all'ideologia regale del Vicino Oriente antico, il dominio universale («i confini della terra») non si fonda sull'azione militare, ma è un dono ricevuto da Dio che si basa sulla preghiera. Il v. 9, poi, evoca delle immagini comuni in ambito orientale: lo scettro di ferro, simbolo del potere regale (Keel, figg. 358.400; cfr. Sal 110,2), e l'atto di frantumare cocci d'argilla in cui erano scritti i nomi dei nemici (RINA 4,21). Per garantire la stabilità del regno (v. 9), il figlio di Dio dovrà combattere i nemici; saranno tuttavia i vv. 10-12 a chiarire la portata di queste affermazioni.