

Introduzione allo studio della Bibbia

CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio
Julio Trebolle Barrera, Santiago Guijarro Oporto

PIANO DELL'OPERA

1. La Bibbia nel suo contesto
2. Bibbia e parola di Dio
3. Pentateuco e storiografia biblica
4. I libri profetici
5. Libri sapienziali e altri scritti
6. Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli
7. Scritti paolini
8. Scritti giovannei e lettere cattoliche
9. Letteratura giudaica intertestamentaria
10. Letteratura ed esegesi cristiana antica

Paideia Editrice

Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana
a cura di Antonio Zani

Paideia Editrice

Capitolo VIII

Il libro dei Salmi: aspetti letterari

I. PRIME IMPRESSIONI SUL SALTERIO

1. *Opera composita*

Un'occhiata superficiale al Salterio fornisce dati sufficienti per poter parlare del suo carattere composito. Anzitutto è composto di 150 poemi individuali,¹ che molto di rado coincidono nel contenuto – generalmente solo in singole espressioni o in versetti isolati. D'altra parte le intestazioni dei salmi, quasi la metà, suggeriscono presunte paternità (Davide, Asaf, Etan, ecc.). Anche supponendo, ragionevolmente, che si tratti di pseudepigrafie, questo semplice dato indica un'origine dilatata nel tempo. Un terzo elemento dello stesso genere, anch'esso situato all'inizio di alcuni poemi, è rappresentato dall'indicazione del presunto tipo di salmo probabilmente compilata a cura di un redattore: *šîr*, *mizmôr*, *miktâm*, *maskîl*, ecc.² Mentre alcuni salmi sono chiaramente collegati alla pietà individuale e al culto (v. sotto),³ altri presentano caratteristiche difficilmente omologabili da questo punto di vista. Che dire, ad esempio, degli acrostici o salmi alfabetici (9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145)? Date le caratteristiche generali di struttura – aspetti meccanico-formali – e la sequenza meccanico-alfabetica degli stichi, si dovrebbe pensare che si tratti piuttosto di «composizioni di studio» o poemi di scuola. Il *Sal.* 119, ad esempio, è composto da 176 variazioni sul tema «parola di Dio»; si tratta quindi di un'esposizione di teologia della parola in forma proverbiale, qualcosa di analogo a quanto possono offrire i moderni dizionari di teologia. D'altra parte vi sono nel Salterio brani poetici che sembrano essere stati composti da cantori o scrittori tendenti soltanto a far conoscere pubblicamente le loro qualità artistiche, come ad esempio in *Sal.* 45,2. Si osserverà infine che in numerosi salmi si

1. In ogni caso il loro numero risulta «obbligato»; cfr. sotto, 11,2: «La numerazione nel testo massoretico e nei LXX». 2. Cfr. sotto, 11,4a: «Termini relativi a raccolte».

3. Non è ragionevole semplificare la problematica dei salmi collegandoli esclusivamente, come fanno alcuni, all'ambito culturale. Nel Salterio ricorrono dati sufficienti per ricondurre taluni di questi poemi religiosi alla pietà personale. Al riguardo si veda in particolare S. Albetz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978; cfr., inoltre, anche se da una diversa prospettiva e secondo una differente metodologia, G.W. Anderson, «*Sicut Cervus*». *Evidence in the Psalter of Private Devotion in Ancient Israel*. VT 30 (1980) 388-397.

Questa terza e ultima parte studia il Salterio, il Cantico dei cantici e le Lamentazioni, tre opere qui raggruppate sotto il titolo di letteratura lirica, benché nella Bibbia non manchino molti altri poemi lirici. In considerazione della sua importanza nella vita d'Israele e della chiesa, uno studio più ampio e approfondito è dedicato al libro dei Salmi o Salterio.

notano tracce di rielaborazione, in particolare a motivo della mancanza d'uniformità, ad esempio nel caso di *Sal.* 19; 22; 29; 50; 108; 133; 136.

Si potrebbero citare numerosi diversi esempi di questo tipo, ma gli aspetti menzionati sono sufficienti per concludere che non è infondata la prima impressione secondo la quale il Salterio è un'opera composita, in cui si notano tentativi di rielaborazione, redazione ed edizione e che, d'altro canto, essa consente d'individuare una pluralità di sedi vitali.

2. Poesia culturale

Il *Sal.* 102 reca la dicitura: «Preghiera dell'afflitto che viene meno e sfoga il proprio lamento davanti a Jahvé». In questa nota si scopre qualcosa intorno all'uso di un salmo come formula liturgica in una circostanza particolare, quasi fosse un elemento di un «repertorio liturgico». Anche il testo di un salmo può fornire indicazioni preziose per precisare questa epigrafe. Prendendo un esempio in particolare, l'autore del *Sal.* 40 informa dell'inattesa liberazione ottenuta in risposta alla sua preghiera e del suo desiderio di proclamarla (vv. 2-4). La proclamazione è definita come «canto nuovo di lode», il cui contenuto si trasmette a coloro che accompagnano l'orante («molti vedranno»), suscitandone la fiducia in Jahvé. Il salmista è consapevole che la sua presenza spontanea nel tempio, nell'atto di proclamare pubblicamente la liberazione della quale è stato oggetto da parte di Dio (vv. 10 s.) è più importante dei sacrifici e delle offerte (v. 7). È improbabile che il «libro» (manoscritto/rotolo) ricordato in quest'ultimo versetto possa essere identificato con la torà. Verosimilmente va messo in relazione con le norme relative alla presentazione di sacrifici nel santuario, come informano le tradizioni culturali raccolte nel Levitico. L'orante conosce queste prescrizioni ma preferisce altro: presentare un documento («libro») relativo alla propria esperienza di salvezza. Così la proclamazione sostituisce il sacrificio; il salmo di lode sta al posto degli olocausti. Il «documento», di conseguenza, deve contenere l'inno composto per essere recitato nel tempio da parte dell'orante e del gruppo degli accompagnatori, il «cantico nuovo» (cfr. v. 4) che inizia certamente col v. 5. Probabilmente questi documenti erano conservati nel santuario sia come memoriale sia per poter essere utilizzati da altre persone in situazioni analoghe a quella descritta, ovvero per entrambe le ragioni. In sostanza si trovava nel tempio una raccolta di testi votivi a carattere devozionale e liturgico che intendeva mettere a disposizione della pietà e della fede di tutta la comunità le esperienze individuali in essi narrate. Un «cantico nuovo» composto per l'occasione, contribuiva all'incremento della raccolta di questi testi votivi.

Questi e molti altri riferimenti sparsi nel Salterio (ad es. 5,8; 35,18;

42,5; 43,4; 51,18; 66,13; 69,31 s.; 101,7, ecc.) mostrano il rapporto intrinseco di numerosi poemi salmici con il culto.⁴

3. Espressione dell'esperienza religiosa

Non vi è dubbio che i salmi sono frutto di esperienza religiosa, benché in certi casi non sia possibile determinarne con un grado accettabile di precisione la natura, l'oggetto e le circostanze che la provocarono. La continua (persino ossessiva) menzione del Signore (o di Dio) rivela il carattere profondamente religioso, addirittura tenero (si veda *Sal.* 131), del Salterio. Tuttavia non è possibile, a prima vista, cogliere la natura di questa esperienza, poiché si tratta dell'esperienza di alcune persone la cui visione dell'uomo, del mondo e di Dio certamente non condividiamo. L'oggetto della pietà dei salmisti, inoltre, non è circoscritto alla divinità (la sua vicinanza o la sua distanza, come può essere nel caso di *Sal.* 22; 23), ma comprende la legge (*Sal.* 1; 119), il cosmo (*Sal.* 8), la città santa e il suo tempio (*Sal.* 122), la fraternità (*Sal.* 133), l'unto regale (*Sal.* 2; 72), ecc. D'altra parte questa prima impressione comporta la scoperta che la suddetta esperienza religiosa non è omogenea nella maggior parte dei casi. In effetti lungo tutto il Salterio s'incontrano poemi che riflettono un'esperienza dolorosa per la cui soluzione si sollecita la presenza o l'intervento di Dio (*Sal.* 5 s.; 57); talora il salmista avverte la mancanza di questa presenza (*Sal.* 10; 22). È possibile che l'orante si riconosca colpevole (*Sal.* 50) o innocente (*Sal.* 73, 13). Al contrario vi sono salmi nei quali l'esperienza religiosa si esprime in una gioia incontenibile (cfr. l'esordio del *Sal.* 18), nella contemplazione (*Sal.* 8; 19), nella fiducia (*Sal.* 23; 27; 42), ecc. Tristezza e gioia, timore e fiducia, inquietudine e serenità, introspezione e contemplazione cosmica... tutti questi atteggiamenti derivano da una multiforme esperienza religiosa. Il contatto con il Dio vivente si rifrange, attraverso il cuore dell'uomo, in una ricca molteplicità di atteggiamenti e formule.

4. Crocevia teologico

Non è eccessivo affermare che il Salterio costituisce il più complesso crocevia teologico dell'intero Antico Testamento. Se i salmi furono composti, recitati e raccolti lungo un arco di quasi otto secoli, è facile dedurre che, oltre a essere testimonianze di esperienze religiose individuali o collettive, sono documenti in cui si riflettono le vicissitudini e l'evoluzione del pensiero religioso israelita. Accanto a sublimi e insuperabili descri-

4. La questione è discussa in E. Lipiński, *Psaumes*, in DBS IX, Paris 1973, 132-137.

zioni del mistero di Dio⁵ si possono individuare nel Salterio dure immagini antropomorfe dell'essere divino, tratte dal repertorio della più pura mitologia cananaica (cfr. *Sal.* 18,8-16; 29); accanto al fiducioso rifugio nel Signore di fronte alla persecuzione stanno incomprensibili espressioni di vendetta (cfr. *Sal.* 109,6-15; 137,7-9). È facile comprendere le diverse concezioni di Dio e dei suoi rapporti con l'uomo che si poterono coltivare nel pieno splendore del periodo monarchico e nel periodo di prostrazione e d'impotenza posteriore all'esilio; in quest'ultima fase, infatti, venne a mancare l'istanza monarchica e quella profetica, e Israele dovette «reinventare» il proprio essere-di-fronte-a-Dio e persino la propria pratica religiosa. Inevitabilmente i salmi sono testimoni eloquenti delle trasformazioni dello spirito israelitico e delle nuove esperienze e riletture dell'estenuante storia del popolo nelle mani di Jahvé.

Ovviamente il Salterio non è un trattato di teologia, giacché in nessun momento presenta al lettore un'esposizione teorica e sistematica su Dio, ma si limita a esporre il suo progressivo e poliedrico svelarsi in termini di rapporto.

II. CARATTERISTICHE GENERALI⁶

Bibliografia: J.N. Aletti - J. Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris 1983; L. Alonso Schökel, *I Salmi* 1, Roma 1992, 88-100; P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris 1958, 27-32; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, Brescia 1982, 243-261; J. Enciso, *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos*, in *Miscelánea B. Ubach*, Montserrat 1953, 185-200; J. Enciso, *Los títulos de los salmos y la historia de la formación del Salterio: EstBib* 13 (1954) 135-166; H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 453-480 (ed. or. Göttingen 1933; ²1966); H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, Neukirchen/Vluyn ⁴1972, XIII-XXX; R. Martin-Achard, *Approches des Psaumes*, Neuchâtel 1969; K. Seybold, *Beiträge zur Psalmenforschung: ThR* 46 (1981) 1-18; Idem, *Die Psalmen*, Stuttgart 1986; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 246-264; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ⁴1987, 447-461.

1. Titolo del libro

Il titolo «salmi» della tradizione cristiana risale al termine greco *psalmoi*, canti per strumenti a corda, impiegato dalla traduzione greca dei LXX. Nel Nuovo Testamento si incontra più di un'allusione al *biblos psalmon* in riferimento all'opera canonica (*Lc.* 20,42; 24,44; *Atti* 1,20;

5. Claudel definisce il Salterio un «ritratto mistico del volto di Dio»; cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* 1, Bologna 1981, 20.

6. Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms* (ICC), Edinburgh 1906, rist. 1976, LIV-CI offre considerazioni erudite di carattere generale.

13,33). Il termine, pure greco, di *psalterion*, strumento a corda o raccolta di canti, sopravvive nel nostro «salterio». Tra i giudei il libro dei salmi era conosciuto come *sefer t'hillim*, libro di canti, titolo alla base della tradizione greca.

2. La numerazione nel testo masoretico e nei LXX

Pur contenendo lo stesso numero di salmi, il T.M. e G, la versione greca dei LXX,⁷ non seguono la stessa numerazione.⁸ Il motivo è semplice. I salmi 9 e 10 e 114 e 115 del T.M. costituiscono, in entrambi i casi, un solo salmo in G; d'altra parte, i salmi 116 e 147 del T.M. sono suddivisi in due parti in G. Da queste differenze si ricava il seguente schema:

| T.M. | LXX |
|---------|---------|
| 1-8 | 1-8 |
| 9-10 | 9 |
| 11-113 | 10-112 |
| 114-115 | 113 |
| 116 | 114-115 |
| 117-146 | 116-145 |
| 147 | 146-147 |
| 148-150 | 148-150 |

Simili divergenze si fanno comprensibili considerando che, anche quando il T.M. e G coincidono di fatto, è possibile che l'estensione di un salmo sia stata trasmessa in modo scorretto. Così i salmi 42 e 43, considerati due poemi distinti in entrambe le versioni, formano in realtà un solo salmo.⁹ E viceversa, il *Sal.* 19, trasmesso come un'unità da T.M. e da G, è probabilmente suddivisibile in due poemi minori: vv. 2-7 (inno a Jahvé creatore) e vv. 8-15 (inno alla torà).

3. Testo e versioni¹⁰

a) Il testo

I salmi furono composti in ebraico. I manoscritti sono relativamente tardi, databili verso la fine del primo millennio d.C.¹¹ Il testo di nume-

7. Per la verità G presenta un salmo in più rispetto al T.M. (151), ma lo pone «al margine della numerazione» (*exotheten tou arithmou*).

8. Nelle versioni moderne viene proposta una doppia numerazione con G tra parentesi.

9. Lo stesso si può dire con relativa sicurezza dei salmi 50 e 51.

10. Al riguardo v. Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms*, XXII-LIV; L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* 1, Bruxelles 1975, 96-104.

11. Fatta eccezione per i materiali di Qumran, i cui frammenti datano al più tardi alla metà del primo secolo della nostra era.

rosi salmi, lacunoso in molti punti – come rivela l'apparato critico della BHS – documenta un complicato processo di trasmissione. Alle difficoltà estrinseche tipiche di qualsiasi tradizione testuale scritta, quali i dubbi relativi alla lettura del testo consonantico o alle alterazioni volontarie o involontarie di copisti ingenui o distratti, sono da aggiungere le difficoltà intrinseche relative all'origine e all'uso del Salterio. In effetti i salmi canonici, composti lungo un arco temporale di sei o otto secoli, furono originariamente cantati e trasmessi oralmente. Dopo la loro redazione scritta vennero sottoposti a un interminabile processo di copiatura e d'adattamento alle condizioni storiche e liturgiche del popolo d'Israele. Tutti questi elementi contribuiscono a fare del Salterio il libro dell'Antico Testamento che impegna più a fondo il critico testuale.¹²

b) *Le versioni*

La traduzione più antica e importante è quella greca dei LXX,¹³ risalente alla fine del II secolo a.C. La sua importanza consiste più nell'essere il testimone di un testo ebraico primitivo che nella qualità della traduzione. Oltre al piatto letteralismo rispetto all'originale, pare che i traduttori non conoscessero bene né l'ebraico né il greco: imprecisioni sticometriche, errori nella comprensione del sistema verbale ebraico, ripetuti spostamenti degli elementi della frase.¹⁴ Tuttavia molte presunte incongruenze dei LXX rispetto al nostro T.M. si possono spiegare se si riconosce, come più d'uno suggerisce, che il testo ebraico utilizzato dai traduttori greci fosse leggermente diverso dal T.M. Le grandi recensioni del testo dei LXX, risalenti all'incirca al 300 d.C., furono opera di Luciano ad Antiochia e di Esichio ad Alessandria.¹⁵

Dalle citazioni di alcuni Padri, e in particolare dalla testimonianza di Gerolamo, si sa che vi furono almeno altre tre versioni greche: quelle di Aquila (prima metà del II secolo), Teodoziona (seconda metà del II secolo) e Simmaco (intorno al 200). È probabile che a quell'epoca i LXX avessero cominciato a cadere in discredito.

La prima traduzione latina basata sui testi originali si deve a Gerolamo. Prima di procedere a quest'impresa egli si dedicò a una recensione della *Vetus Latina* servendosi in un primo momento del testo dei LXX e

in seguito degli *Hexapla* di Origene. La traduzione, compiuta in Palestina, è nota come *Psalterium iuxta hebraeos* o *Salterio di san Gerolamo*.

Riguardo alla loro utilità per la critica del testo ebraico, i LXX sono secondi per importanza alla versione *siriaca* (Peshitta) e a quella *aramaica* (Targum), caratterizzata dal frequente ricorso alla parafrasi.

c) *La trasmissione testuale*

La critica specialistica distingue quattro stadi di trasmissione testuale. Il primo, oggetto di studio della critica letteraria, corrisponde alla composizione del testo nella forma originale; si cerca di ricostruirlo «depurandolo» dalle alterazioni alle quali può essere stato sottoposto nel corso del tempo. Il secondo stadio, campo di lavoro della critica testuale, corrisponde alla forma testuale più antica. Poiché il testo, «redatto» in forma stabilita normativamente per una funzione determinata, è stato copiato molte volte, il critico deve cercare di fissare la forma più antica a partire dallo studio particolareggiato delle varianti testuali. Nel terzo stadio i rabbi portano a compimento la sistemazione del testo consonantico a partire dal 70 d.C. (*textus receptus*). L'importanza di tale «testo protomasoretico» è stata apprezzata paragonandolo alla tradizione testuale greca e ai testi di Qumran. Questo terzo stadio deriva dalla convinzione che i Salmi sono parte della sacra Scrittura e perciò è possibile una sola forma testuale. Il quarto stadio corrisponde all'opera dei massoreti (in particolare a Tiberiade, IX-X secolo d.C.): un sistema di vocalizzazione e di accenti tendente a proteggere il testo sacro da eventuali manipolazioni. I più antichi testimoni di quest'opera sono i codici di Aleppo e di Leningrado.

4. *Le intestazioni dei Salmi*¹⁶

Prima dell'inizio di un salmo propriamente detto il lettore trova una serie d'indicazioni che, per secoli, hanno richiamato l'attenzione di numerosi specialisti in materia. Attualmente è stato raggiunto un certo consenso sulla portata significativa di alcuni dei termini contenuti in queste

12. I frammenti rinvenuti a Qumran, certo molto utili alla ricerca, non sono stati purtroppo tenuti in sufficiente considerazione nell'edizione della BHS.
13. Ampie informazioni sulle sue caratteristiche sono reperibili in M. Flashar, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*: ZAW 32 (1912) 81-116. 161-189. 241-268.
14. Secondo alcuni questo è uno dei libri dell'Antico Testamento peggio tradotti nei LXX, fatta eccezione per i libri profetici. Cfr. L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* 1, 98.
15. Sui caratteri generali del Salterio dei LXX cfr. L. Mortari (ed.), *Il Salterio della Tradizione*, Torino 1983, 19-26.
16. Aspetti generali e considerazioni particolari si trovano in W. Staerk, *Zur Kritik der Psalmenüberschriften*: ZAW 12 (1892) 91-151; H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 477-480; S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship* II, Oxford 1967, 207-217; H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, Neukirchen 1961, XVIII-XXX; L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 (1964) 280-297; W. Brueggemann, *Psalms and the Life of Faith*: JSOT 17 (1980) 3-32; H. Seidel, *Untersuchungen zur Aufführungspraxis der Psalmen im altisraelitischen Gottesdienst*: VT 33 (1983) 503-509. Per quanto riguarda l'assenza d'intestazione in alcuni salmi cfr. G.H. Wilson, *The Use of «Untitled» Psalms in the Hebrew Psalter*: ZAW 97 (1985) 404-413; Idem, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico, Cal. 1985, 173-181.

intestazioni. Molti altri, però, si prestano solo alla formulazione di ipotesi o congetture. Fatte alcune eccezioni, le indicazioni che precedono i salmi possono essere ridotte a cinque categorie: *a)* termini relativi a raccolte; *b)* termini tecnici musicali e melodici; *c)* istruzioni per l'uso liturgico; *d)* nomi propri; *e)* dati storici.

a) Termini relativi a raccolte

I più comuni sono *šîr* e *mizmôr*, che ricorrono rispettivamente trenta e cinquantasette volte, talora insieme a designare lo stesso salmo (30; 65; 75, ecc.). Il primo termine, «canto», si riferisce probabilmente al canto culturale del tempio di Gerusalemme, luogo per eccellenza della presenza di Jahvé. Come indicano alcuni testi extrasalmici, questo tipo di canti era accompagnato da strumenti musicali (*Am.* 6,5; *1 Cron.* 16,42; *2 Cron.* 23,13). Il termine *šîr* compare talvolta accompagnato da specificazioni: *šîr hamma'âlôt*, canto delle salite, ad esempio *Sal.* 123. Non è individuabile con chiarezza la differenza tra *šîr* e *mizmôr*. A giudicare dalla traduzione dei LXX (*psalmos*), *mizmôr* era un «canto» o «salmo». Sulla base del significato fondamentale della radice *zmr*, in particolare nell'uso dell'accadico, si può congetturare che *mizmôr* ponga l'accento sull'accompagnamento musicale, mentre *šîr* alluda prevalentemente all'interpretazione vocale;¹⁷ oppure che i due termini siano intercambiabili.¹⁸

Un terzo termine relativo alle raccolte del salterio è ristretto al gruppo 120-134: *šîr hamma'âlôt* «canti delle salite» (*šîr lamma'âlôt* in *Sal.* 121). Sono state proposte molte spiegazioni per questo titolo. «Salita» non significherebbe uno spostamento nello spazio, ma uno «scagliamento» («canti in serie» o «canti in sequenza»). Un'interpretazione storica collega *ma'âlôt* con la «salita» a Gerusalemme degli esiliati a Babilonia, sulla base del significato di 'lh in *Esd.* 2,1 e 7,9.¹⁹ Un'interpretazione culturale traduce *ma'âlôt* con «gradini»:²⁰ si tratterebbe di un riferimento a una qualche scalinata del tempio o nelle sue vicinanze in cui si sarebbe recitato questo tipo di salmi. Ma più ragionevole pare l'interpretazione, largamente condivisa, che il termine «salite» (cioè a Gerusalemme) si riferisca alle attività dei pellegrini che «salivano» in processione al santuario di Gerusalemme in occasione di alcune festività.²¹

17. Si veda H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, XIX.

18. Cfr. S. Mowinckel, *Psalmstudien*, IV, *Die Technischen Termini in den Psalmenüberschriften*, Christiania 1922, 2-3.

19. Il significato è sopravvissuto nell'ebraico moderno, nel quale il termine 'olim «coloro che salgono», si applica precisamente agli immigranti.

20. Ricordiamo la traduzione della *Vulgata*: *canticum graduum*.

21. Quest'ipotesi non esclude la precedente, poiché *šîr hamma'âlôt* come «canto dei gradini»

Il termine *maskîl* compare tredici volte nelle intestazioni dei salmi (32; 42, ecc.). Basandosi sulla forma hifil della radice *škl*,²² alla quale risale il termine, alcuni traducono con «canto artistico» o «canto didascalico». Tuttavia, poiché la maggior parte dei salmi designati come *maskîl* manca di qualsivoglia caratterizzazione sapienziale e tenuto conto di *2 Cron.* 30,22, è da ritenere di trovarsi di fronte a un termine tecnico inerente la «qualità» del salmo in questione: «canto artisticamente concepito». L'interpretazione che sottolinea l'elemento didascalico è meno probabile.²³

Per *miktâm* (*Sal.* 16; 56-60) gli specialisti propongono due interpretazioni fondamentali possibili. Secondo il significato «coprire/occultare» della radice *ktm* in accadico, si dovrebbe tradurre quest'espressione con «salmo espiatorio», che espia o «copre» i peccati²⁴ o «preghiera segreta», non pubblicata.²⁵ Un'altra linea interpretativa si basa sulla traduzione dei LXX di *miktâm* con *stelographia* «iscrizione su pietra». In *Ger.* 2,22 vi è l'unica occorrenza della radice *ktm* nella Bibbia: «La tua colpa è ancora scritta (*niktâm*) davanti a me». È possibile dedurre il significato di «essere incancellabile»? In tal caso ci troveremmo di fronte alla menzione del salmo «scritto», un *ex voto*, in contrapposizione con la pratica abituale, consistente nella recitazione. Cionondimeno il significato del termine continua a essere oscuro.

Un altro termine dal significato incerto è *šiggājôn*. Per analogia con l'accadico viene di solito tradotto con «lamentazione» o «supplica». *T^c-hillâ*, che compare nell'intestazione del *Sal.* 145 e nel primo versetto di 33; 34; 65; 147 e 149, si riferisce tanto al canto di lode individuale (si veda 22,25; 65,1; 119,171) quanto all'inno (così in 100,4). Anche se *t^c-fillâ*, dalla radice *fl*, è ben attestato nell'Antico Testamento in rapporto alla supplica (cfr. *1 Re* 8,38; *Sal.* 35,13) e l'offerta (cfr. 142,2), il termine può riferirsi ai salmi in generale (si veda 72,20), perché esprime il carattere fondamentale della maggior parte di essi: la preghiera.

b) Termini tecnici musicali e melodici

Bingînôt, riscontrabile nelle intestazioni di *Sal.* 4; 6; 54; 55; 67 e 76, deriva da *n^egînâ*, strumento a corda. Per quanto riguarda *'el hamm^ehîlôt* (*Sal.* 5) si possono formulare due ipotesi: o si tratta di un'indicazione melodica, di cui ignoriamo lo schema, ovvero, per la sua connessione con il termine *hâlîl*, flauto, si può tradurre «con accompagnamento di flauto».

potrebbe implicare un riferimento topografico ai gradini che portavano alla città di Davide – cfr. *ma'âlôt* in *Neem.* 12,37 – sui quali i pellegrini accedevano in processione al tempio.

22. Piuttosto diffusa nella tradizione sapienziale col significato di agire bene / con abilità, comprendere, spiegare.

23. Contro questa ipotesi S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 5-7.

24. Cfr. *op. cit.*, 4 s.

25. Così R. Tournay secondo H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, XXII.

Anche l'indicazione 'al *māhālat*, presente solo in *Sal.* 53 e 88, costringe a limitarsi al campo delle ipotesi. Se il termine deriva dalla radice *hllh* «essere infermo», «provare pena», si potrebbe tradurre «con malinconia»; se invece è imparentato con *māhōl* «danza circolare», potrebbe contenere un'allusione a una danza culturale. Sebbene non compaia nelle intestazioni dei salmi, il termine *selā*, per la sua frequente ricorrenza (71 volte) merita una qualche attenzione. La *Vulgata* lo traduce con *semper*; in tal caso saremmo di fronte a una sorta di dossologia. Se ci si attiene all'etimologia, le ipotesi si moltiplicano. Chi lo collega alla radice *sll* «alzare/sollevarlo» lo interpreta come un'interruzione con elevazione della voce, un interludio dossologico. Se «alzare» viene inteso nella sfumatura di «tornare in alto / all'inizio», allora il termine equivarrebbe al nostro «da capo», cioè segnalerebbe una ripetizione. Se la radice è correlata all'aramaico *sl* «inchinarsi», il termine *selā* farebbe riferimento all'inchino reverenziale durante l'orazione. Alcuni esegeti, infine, vedono in questa indicazione un segnale d'intervento corale.²⁶

Nella categoria dei segni melodici posti in epigrafe includiamo 'al *jōnat 'ēlīm r'hōqīm* «secondo la colomba dei terebinti lontani» (*Sal.* 56); 'al 'ajjelet *haššāhar* «secondo la cerva dell'aurora» (*Sal.* 22); 'al *šōšan-nīm* «secondo i gigli» (*Sal.* 45 e 69); 'al *tašhēt* «non distruggere» (*Sal.* 57-59; 75); 'al *haggīt* «secondo il tono di Gat»²⁷ (*Sal.* 8; 81; 84). Le indicazioni 'al 'ālāmōt «per le fanciulle» o «per i segreti» (*Sal.* 46) e 'al *hašš'ēminīt* «secondo/sopra l'ottava» (*Sal.* 6; 12) si riferiscono, come i precedenti, a melodie di significato ignoto.

c) Istruzioni per l'uso liturgico²⁸

Del termine *lamnaššēāh*, presente nell'intestazione di 55 salmi, non è stata proposta sinora un'interpretazione soddisfacente. Se ci si basa su alcuni testi tardi (1 e 2 Cronache ed Esdra), la radice *nšh* significa «assalire», «prendere il comando» o «dirigere». In tal caso il nostro termine potrebbe far riferimento al «maestro del coro» o a «colui che eccelle (come poeta o cantore)». *L'ētōdā* (*Sal.* 100,1) si riferisce al sacrificio di ringraziamento. *L'annōt* (*Sal.* 88) è legato alla radice 'nh «cantare» o «suonare». Per quanto riguarda *l'hazkîr* (*Sal.* 38 e 70) si può pensare alla radice *zkr* «ricordare» o al testo di *Is.* 66,3 nel senso di «offrire», «canto per ricordare» o «canto per un'offerta».²⁹

26. Sull'argomento cfr. gli ampi ed eruditi studi di B. Jacob, *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen*: ZAW 16 (1896) 129-181. 265-291. Inoltre N.H. Snaith, *Selah*: VT 2 (1952) 43-56.

27. «L'(arpa) di Gat» o «la (melodia) di Gat».

28. Sull'uso liturgico dei salmi cfr. E. Lipiński, *art. cit.*, 137-149.

29. Sull'espressione cfr. B. Jacob, *Beiträge zu einer Einl. in die Psalmen*: ZAW 17 (1987) 48-80.

d) Nomi propri

Molto spesso nelle intestazioni dei salmi s'incontrano nomi propri di persona: Davide (73 casi), dodici volte Asaf (50 e 73-83), undici volte i figli di Core (42-49; 84 s.; 87 s.), due volte Salomone (*Sal.* 72; 127), in un caso Eman (*Sal.* 88), Etan (*Sal.* 89) e Mosè (*Sal.* 90).³⁰ La maggior parte di essi è preceduto dalla preposizione *l'* (*l'ēdāwîd*, *l'ēāsāf*, ecc.). Il valore di *l'* nelle intestazioni dei salmi ebraici è stato spesso oggetto di discussione. I LXX gli attribuirono un valore materiale di dativo («per Davide», ecc.); la *Vulgata* invece, ricorrendo a un genitivo («di Davide»), conferisce a *l'* un valore di paternità (*lamed auctoris*). A detta degli esperti, originariamente *l'* non si riferiva all'autore del salmo in questione, bensì alla categoria di appartenenza³¹ o alla sua affiliazione a una determinata raccolta.³² Il problema non si pone per Asaf,³³ Eman ed Etan, ricordati nel novero dei cantori del tempio (1 *Cron.* 15,19), né per i figli di Core, collegati ai leviti (*Esd.* 3,10; 1 *Cron.* 9,31; 2 *Cron.* 20,19) e agli assistenti del tempio (1 *Cron.* 26,1.19).³⁴ I salmi che recano nell'intestazione l'indicazione di questi nomi sono connessi, di conseguenza, con le corporazioni e i musicisti del secondo tempio, fossero autori, compilatori oppure supervisor del lavoro di composizione o di arrangiamento.³⁵

Il problema si pone in realtà con il titolo *l'ēdāwîd*: di Davide? per Davide? secondo lo stile di (in cui scriveva) Davide? o più semplicemente «della (raccolta) di Davide»? Certamente Davide non compose tutti i salmi compresi sotto il suo nome; è impossibile attribuirgli, in particolare, i salmi con allusioni a eventi storici o a concezioni teologiche sicuramente posteriori alla sua epoca. In effetti alcuni testi antichi riconoscono le doti musicali e poetiche di Davide (1 *Sam.* 16,16-18; 2 *Sam.* 1,19-27; 3,33-34); per questa ragione non si può escludere a priori che egli abbia quantomeno patrocinato questo genere di attività.³⁶ Tuttavia,

30. In proposito v. L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* 1, 83-96.

31. Tale era l'opinione di H. Cazelles, *La question du lamed auctoris*: RB 58 (1949) 93-101.

32. Nella letteratura ugaritica troviamo la formula analoga *lb'!* (a/di Baal) o *lkrt* (a/di Keret), che indica quasi certamente il ciclo letterario al quale appartengono i due scritti.

33. Per tutto quanto riguarda i salmi di Asaf si veda H.P. Nasuti, *Tradition History and the Psalms of Asaph*, Atlanta 1988.

34. Si veda J.M. Miller, *The Korahites of Southern Judah*: CBQ 32 (1970) 58-68; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966, 1-31. Diversamente orientato, ed eccessivamente fantasioso, il lavoro di M.D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, Sheffield 1982, spec. 51-84.

35. Su parte di questa tematica si veda M.J. Buss, *The Psalms of Asaph and Korah*: JBL 82 (1963) 382-392.

36. Basandosi sui risultati della psicologia del profondo alcuni spiegano la menzione di Davide nell'intestazione dei salmi con il suo carattere archetipico nella società israelitica: l'eroe-bambino che sconfiggeva i nemici con la fiducia riposta nel Signore. Cfr. H. Jaschke, «Aus der Tie-

dovendo formulare un giudizio sul ruolo svolto da Davide nella tradizione dei salmi, non ci si può fondare sui dati forniti dal Cronista, nel quale la figura di Davide è eccessivamente idealizzata (egli emerge quale autentico fondatore del tempio e della sua liturgia) e le vicissitudini della ripresa del cerimoniale nel secondo tempio sono interessatamente retrodatate all'epoca davidica.

e) *Dati storici*

In numerosi salmi l'intestazione riporta le presunte circostanze storiche all'origine di questi poemi. In *Sal.* 3, affermata l'appartenenza del salmo a Davide, si dice: «Quando fuggì da Assalonne, suo figlio»; in *Sal.* 51: «Quando gli si presentò il profeta Natan a causa del suo peccato con Betsabea»; in *Sal.* 57: «Quando fuggì da Saul nella caverna». Informazioni analoghe si trovano in 7; 18; 34; 52; 54; 56; 59; 60; 63; 142. Per ragioni identiche a quelle esposte per la paternità davidica, è da osservare che tali «intestazioni storiche» non corrispondono all'epoca di composizione di questi salmi. Si tratta piuttosto di aggiunte posteriori, opera di esegeti giudei postesilici, che intendevano così contribuire alla loro comprensione. Si consideri inoltre che il genere midrashico, il quale associa eventi o personaggi storici con determinati testi biblici, può essere stato originato in parte da questa prassi interpretativa.³⁷

f) *Valore delle intestazioni dei Salmi*

Dopo averle presentate per sommi capi, è opportuno interrogarsi sul valore di queste indicazioni per la comprensione dei Salmi. Si consideri anzitutto che in origine i salmi erano privi d'intestazioni,³⁸ le quali sono il risultato d'iniziativa individuali di qualche compilatore.³⁹ Queste indicazioni possono tuttavia costituire degli indici-guida che aiutano il lettore a collocarsi nella storia della trasmissione e della raccolta dei Salmi, o che lo aiutano nella comprensione del loro contenuto? Diciamo subito che termini come *mizmôr*, *maskîl*, *miktâm* non intendono essere designazioni di generi letterari, poiché due salmi appartenenti allo stesso

fe rufe ich, Herr, zu Dir. *Psychotherapie aus den Psalmen*, Freiburg i.Br. 1990, 27-28. La stessa valutazione della figura di Davide, ma da una prospettiva esclusivamente biblica, è proposta da B.W. Anderson, *Out of the Depths*, Philadelphia 1983, 31. Altre motivazioni in P.R. Ackroyd, *Doors of Perception*, London 1983, 74-77; L.C. Allen, *Psalms*, Waco, Tex. 1987, 122-125.

37. Sulla problematica si veda E. Slomovic, *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms*: ZAW 91 (1979) 350-380.

38. Si veda L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, Montréal-Paris 1988, 33.

39. Di fatto Gunkel non le tenne in considerazione per stabilire il genere dei singoli salmi né sono tradotte da alcune versioni moderne.

genere possono essere denominati con uno qualsiasi di questi tre termini. Quanto al significato delle espressioni musicali e liturgiche, l'attuale ignoranza del loro significato nella ricerca biblica rende impossibile la determinazione del loro grado di utilità per una migliore comprensione dei salmi. Lo stesso può dirsi dell'uso di nomi propri. Di conseguenza questa terminologia serve tutt'al più a designare raccolte diverse. Se si dà per scontato che le intestazioni dei Salmi sono state composte da membri dei circoli levitici del secondo tempio, il loro contenuto è irrilevante tanto per la classificazione dei salmi quanto per la loro comprensione. Riguardo al ricorso ai nomi propri, tuttavia, è da osservare che esso corrisponde, probabilmente, a un processo di «reinterpretazione storica» dei Salmi all'interno della comunità giudaica.⁴⁰ Questa indicazione intendeva non solo identificare il presunto autore, ma soprattutto fornire una chiave ermeneutica.⁴¹ Tuttavia questo processo di storicizzazione non si limitava ai titoli dei Salmi. Così *Sal.* 18,2-21 divenne un salmo davidico quando gli furono aggiunti il titolo e i vv. 32-51.⁴²

5. *Raccolte e formazione del Salterio*

a) *Raccolta di raccolte*

A prima vista si può osservare che il Salterio non costituisce l'opera di un solo autore né è il risultato di un'unica compilazione. Si tratta piuttosto di una raccolta di raccolte.⁴³ È praticamente impossibile ricostruire gli stadi della formazione del Salterio, che fu certamente il frutto di un lungo e complicato processo all'interno del culto sinagogale, iniziato con probabilità intorno al 200 a.C. Queste affermazioni poggiano su diversi argomenti. Nel Salterio si può osservare una serie relativamente ampia di doppioni (ad es. *Sal.* 14 e 53; 40,14-18 e 70, ecc.). D'altra parte in alcune sezioni del Salterio si nota un uso non indiscriminato dei nomi del Dio d'Israele: Jahvé ed Elohim. In particolare nel blocco 42-83 si segnala l'uso quasi esclusivo di Elohim (200 occorrenze contro le 43 di Jahvé); questo dato è tanto più degno di nota se si considera che nel resto del Salterio viene impiegato di norma il nome Jahvé (642 occorrenze; Elohim ricorre soltanto 29 volte). Simili incongruenze non possono essere accidentali. Secondo alcuni sarebbero imputabili a una «re-

40. J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, Stuttgart 1975, 99-111, presenta una particolareggiata esposizione della problematica.

41. Cfr. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 521.

42. Questo processo è riscontrabile anche nel collegamento tra 1 *Sam.* 2,1-10 e la figura di Anna; tra *Is.* 38,10-20 ed Ezechia; tra *Gion.* 2,3-10 e Giona.

43. Sul tema cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 451-473; S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 193-206; P.D. Miller jr., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia 1986, 14-15; J. Day, *Psalms*, Sheffield 1990, 109-122.

visione elohista» del Salterio. Tuttavia bisogna supporre l'esistenza di almeno due raccolte, una jahvista l'altra elohista, altrimenti non si comprenderebbe come mai la revisione elohista si limiti al solo blocco 42-83. L'annotazione di 72,20 («qui terminano le preghiere di Davide») significa che l'editore non conosceva altri salmi di Davide oppure che questa particolare raccolta finiva in quel punto. In ogni caso non si deve dimenticare che altri salmi catalogati in seguito (ad es. 86; 138-145) sono del pari attribuiti a Davide. Un altro elemento importante è collegato ai titoli dei Salmi. Mentre il blocco 90-150 è in gran parte anonimo, in 1-89 i poemi sono attribuiti a Davide, Asaf, Etan e ai figli di Core. Tutta questa serie di dati confermerebbe che il Salterio, così com'è giunto a noi, costituisce una grande raccolta composta di raccolte minori.

b) Gruppi di salmi all'interno della raccolta

Il blocco 3-41 rappresenta evidentemente una raccolta di salmi attribuita a Davide.⁴⁴ Con l'eccezione dei *Sal.* 10 e 33, tutti sono contrassegnati dal nome del re di Gerusalemme. In realtà il *Sal.* 10 (da *lamed* a *tau*) è la seconda parte di un acrostico alfabetico che inizia con il *Sal.* 9 (da *'alef* a *kaf*) e quest'ultimo riporta la dizione «di Davide». Per quanto riguarda il 33, è probabile che esso abbia perso questo titolo nel corso del processo di redazione o di raccolta, poiché il titolo compare nella versione greca. Si è già parlato della «raccolta elohista» (*Sal.* 42-83). Il blocco 84-89, attribuito (con l'eccezione dell'86) a diversi cantori del tempio, che non compaiono più in seguito, costituisce un'altra raccolta. La dossologia finale di 89,52, segno della fine di una raccolta, dovrebbe indicare che anche questo piccolo gruppo fa parte del complesso 42-83. Essendo stati aggiunti più tardi, non sarebbero stati sottoposti alla «revisione elohista». All'interno del grande gruppo 90-150, forse la parte più disorganica dell'intero Salterio, si possono individuare quattro piccole raccolte: 90-104, in cui sono raccolti quasi tutti i salmi d'intronizzazione e terminerebbe con i salmi 105-107, del tipo *hōdû* «rendete grazie»; 108-110 («di Davide»), con una serie conclusiva di salmi in «alleluia» (che probabilmente fanno parte di un'altra raccolta); 120-134, canti di pellegrinaggio o salmi delle salite, che terminerebbe con un salmo in «alleluia» e altro del tipo «rendete grazie»; infine 138-145 («di Davide»), gruppo che si concluderebbe con i salmi in «alleluia» 146-150. Tutti questi grandi blocchi sono, a loro volta, probabilmente composti di raccolte minori.

44. Con i loro inviti a osservare la torà e a credere nel messia i salmi 1 e 2 rivelano l'intento di costituire una sorta di prologo all'intero Salterio. La loro collocazione risale, probabilmente, all'ultimo raccogliatore.

c) Evoluzione del Salterio

L'evoluzione del Salterio potrebbe essere descritta come una progressiva aggiunta di altre raccolte al nucleo 3-41, probabilmente il più antico. D'altra parte si tratta di poemi collegati in prevalenza più con le necessità dell'individuo che con interessi comunitari. Benché sia quasi impossibile ricostruire la storia della raccolta di questi poemi,⁴⁵ è lecita una ipotesi. Parallelamente al nucleo sopra menzionato circolava una seconda «raccolta davidica» (51-72), che probabilmente ha una storia indipendente e diversa dalla prima. Col passare del tempo fu aggiunto a quest'ultima il gruppo dei salmi «di Asaf» (74-82, inquadrato da 73 e 83); il *Sal.* 50 rappresenterebbe il salmo introduttivo all'unione di queste raccolte minori. In un terzo stadio editoriale venne incluso il blocco dei salmi «dei figli di Core» (42-49). L'insieme risultante (42-83) sarebbe stato sottoposto a una profonda rielaborazione, che comportò, tra l'altro, la sostituzione di Jahvé con Elohim («recensione elohista»). I salmi 84-89 costituiscono una sorta di appendice, mentre il *Sal.* 2 rappresenta un prologo. Il grande gruppo risultante (2-41 più 42-89) si ampliò gradualmente mediante l'incorporazione delle piccole raccolte (di diversa epoca e provenienza) ricordate in precedenza e di diversi salmi isolati. La storia del blocco 90-119 è piuttosto complessa. Come si è visto, si tratta di una miscellanea che comprende diversi tipi di salmi e alcune appendici inniche (111-114; 116-118).

In quest'ultimo blocco sorprende, per la sua eccezionale lunghezza, il *Sal.* 119 (serie di variazioni su uno stesso tema: la parola di Dio); ciò fa pensare a una regola aurea etico-religiosa offerta da un compilatore che intendeva apporre un «punto finale» al gruppo di salmi precedenti. Questi elementi sottolineano ancor più il significato e la portata del *Sal.* 119 se paragonato al *Sal.* 1. Si riscontrano tre punti di contatto: il carattere «sapienziale»; l'inizio di entrambi con un macarismo («Beato l'uomo» *Sal.* 1; «Beati gli uomini d'integra condotta» *Sal.* 119); il riferimento alla legge (1,2; 119,1b). Queste coincidenze formali e di contenuto, che caratterizzano i due salmi come formanti un'«inclusione», troverebbero spiegazione se il resto del Salterio (120-150) fosse stato incorporato gradualmente al grande blocco 1-119. Poco di più di quanto si è detto può essere proposto a titolo d'ipotesi.⁴⁶

Se, secondo quanto è stato esposto, si suppone che il Salterio conti-

45. Non si può negare, all'interno di questa prima collezione «davidica», la presenza di sottogruppi minori (3-5; 18-21; 26-28; 38-41).

46. Per tutto quanto riguarda la formazione e l'edizione del Salterio cfr. G.H. Wilson, *The Editing of Hebrew Psalter*, Chico, Cal. 1985. Si veda inoltre Idem, *The Use of Royal Psalms at the «seams» of the Hebrew Psalter*: JSTOT 35 (1986) 85-94.

nuò ad accrescersi dall'inizio alla fine e i gruppi di salmi con la numerazione più bassa sono i più antichi, si potrà osservare l'evoluzione dell'intento fondamentale che i vari redattori e compilatori hanno impresso al Salterio. È probabile che le «raccolte davidiche», nelle quali sono frequenti i poemi in prima persona singolare e presentano un numero relativamente ampio di circostanze della vita di Davide, fossero dirette alla coltivazione individuale della fede in Jahvé e avessero una funzione più didascalica che liturgica. Così s'impose l'eredità teologica e culturale della tradizione di Sion, città di Davide, che chiedeva al singolo di coltivare la fede preesilica nella salvezza emanata da Sion. La prospettiva cambiò con l'inclusione di modelli «corali» e liturgici provenienti dai circoli di cantori e leviti; il Salterio acquistò un nuovo profilo, divenendo un libro di preghiere e di canti più che di devozione.⁴⁷ L'inclusione dei salmi 1 e 119 comportava nuovi accenti. La nuova raccolta trascurava l'interesse liturgico e affrontava il Salterio come documento della rivelazione divina: un manuale che forniva istruzioni in ordine alla salvezza. Se il quadro qui delineato non è senza fondamento, probabilmente esso cominciava a essere considerato «sacra Scrittura». Con l'incorporazione delle ultime addizioni (120-150), per lo più di carattere innico, riprendono forza gli interessi liturgici. A quest'epoca risalgono verisimilmente le indicazioni musicali delle intestazioni di alcuni salmi, atte a facilitarne l'esecuzione nella pratica del culto.

A mano a mano andava imponendosi nell'uso della sinagoga, il Salterio prese a essere suddiviso in cinque libri (1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150),⁴⁸ conclusi da altrettante dossologie.⁴⁹ La ragione di questa suddivisione quinaria non è molto chiara, anche se è stato avanzato il sospetto di una certa arbitrarietà nella disposizione, perché il modello di cui ci si servì furono probabilmente i cinque libri della torà. Di fatto, una simile suddivisione non corrisponde a interessi di carattere letterario, come potrebbe essere la disposizione per tipi o generi, giacché questi ultimi sono disseminati lungo tutti i suddetti cinque libri.

47. Tuttavia è dubbio che queste caratteristiche abbiano avuto qualche crisma «ufficiale» in età intertestamentaria; cfr. N. Füglistler, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in J. Schreiner (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung*, Würzburg 1988, 350.

48. Sulle suddivisioni del Salterio cfr. G.H. Wilson, *Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter*: VT 34 (1984) 337-352.

49. Questo impiego liturgico contribuirebbe a spiegare il numero di 150, ricordando le 153 sezioni in cui la torà era suddivisa. Non sorprenderebbe che ciascuna della suddette sezioni terminasse con il canto di un salmo. Tuttavia alcuni ritengono che l'articolazione attuale del Salterio in 150 unità non ha probabilmente niente a che fare con i *s' dārīm* o sezioni liturgiche della torà e che, per quanto i salmi potessero essere letti in un ciclo triennale, ciò non implicherebbe necessariamente che il Salterio fosse organizzato su questa base; cfr. G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 203.

6. Datazione del Salterio⁵⁰

Preferiamo parlare di datazione del Salterio, anziché di salmi individuali, poiché di questi non è possibile conoscere neppure la data approssimativa di composizione. Gli sforzi in questa direzione si sono rivelati infruttuosi. Mentre alcuni ritengono che la maggior parte dei salmi sia stata composta nel periodo dei Maccabei,⁵¹ Mowinckel e la «scuola mito e rituale» pensano alla monarchia come epoca aurea dei salmi.⁵² Tuttavia nessuno dei principi metodologici presi in considerazione (eventi storici riscontrabili nei Salmi, presunte indicazioni liturgiche, uso di forme letterarie arcaiche, analisi linguistiche) ha condotto sinora a risultati nettamente convincenti. Se si riesce a dimostrare che un certo salmo riflette una situazione storica determinata,⁵³ si potrà tutt'al più dedurre di trovarsi di fronte al suo termine temporale *a quo*. Sarebbe parimenti incoerente dal punto di vista metodologico affidarsi all'analisi di arcaismi formali o di elementi linguistici per procedere alla datazione di un salmo,⁵⁴ dal momento che la poesia religiosa sia israelita sia medio-orientale è caratterizzata, tra l'altro, dalla tendenza a imitare modelli precedenti e dall'uso di un lessico arcaizzante.⁵⁵ D'altra parte, come si vedrà al momento opportuno, i salmi sono stati sottoposti a un complicato processo di sviluppo⁵⁶ e adattamento.⁵⁷

Non vi è dubbio che, prima di Davide, in Israele si coltivava – non si sa su quale scala – la poesia religiosa. Lo confermano esempi decisamente antichi come *Es.* 15,1-18 e *Giud.* 5. D'altro canto se la maggior parte dei salmi sono, almeno in origine, poemi cultuali, alcuni modelli potreb-

50. Nonostante il metodo discutibile e talune deduzioni inaccettabili, merita attenzione R. Tournay, *Recherches sur la chronologie des Psaumes*: RB 65 (1958) 321-357; 66 (1959) 161-190.

51. Cfr. B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1899. Studi recenti di stilistica comparata tra i salmi canonici e quelli di Qumran dimostrano l'impossibilità della presenza nel nostro Salterio di composizioni del periodo maccabaico. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 11, 154 s. assume una posizione critica al riguardo; cfr. A. Weiser, *I Salmi. Parte prima: Ps. 1-60*, Brescia 1984, 97.

52. Si veda, in particolare, S. Mowinckel, *Israel's Worship* 11, 146-158.

53. Su questo terreno viene messa alla prova la nostra prudenza. Non soltanto è molto difficile determinare rigorosamente quale sia l'evento storico adombrato nel salmo – per l'assenza di particolari e la descrizione stilizzata di «situazioni emotive» più che di «situazioni storiche» –, ma è pure da considerare che un fatto storico può essere assunto col tempo alla categoria di prototipo ermeneutico, come nel caso dell'esodo, ed essere utilizzato secoli dopo senza alcun riferimento a fattori di carattere storico.

54. Nonostante le argomentazioni di M. Dahood, *Psalms* III (AB), New York 1970, xxxiv-xxxvii.

55. In effetti lo stesso fenomeno è riscontrabile tanto nella poesia quanto nella narrativa.

56. Si veda L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, Montréal-Paris 1988, 35.

57. Alcuni drammatici avvenimenti storici – ad esempio la caduta della monarchia e la distruzione del primo tempio, l'esilio babilonese o la soggezione ai persiani – resero certamente necessaria la rilettura di alcuni salmi.

bero risalire ai primordi dell'istituzione del culto a Gerusalemme con Davide e Salomone. Altri parlano dell'esilio di Babilonia (*Sal.* 137). Alcuni, infine, sono a tal punto correlati con le preoccupazioni e i connotati letterari del mondo dei sapienti, da dover pensare necessariamente al periodo postesilico avanzato.⁵⁸ Di conseguenza il Salterio è una raccolta di poemi composti lungo un arco temporale di vari secoli. Come termine *ad quem* per la prima redazione si dovrà pensare al III/II secolo a.C.

Secondo quanto si è suggerito, è indubbia l'esistenza di un processo storico di reinterpretazione di questi poemi religiosi. Alcuni di essi rivelano chiaramente la loro natura di opere letterariamente riformulate, sia come risultato dell'unione di parti già esistenti⁵⁹ sia come segmenti di salmi reinterpretati alla luce di un nuovo contesto storico.⁶⁰ Numerosi salmi costituiscono senza dubbio il risultato dell'attività, durante il periodo esilico o postesilico, di scribi preoccupati degli aspetti pietisti della torà o della sapienza⁶¹ più che della dimensione culturale. Così si spieghano le «antologie» rappresentate da *Sal.* 25; 33; 34; 103; 119, ecc.

III. LA POESIA EBRAICA E IL SALTERIO⁶²

Bibliografia: L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963, spec. 195-230; Idem, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1985; R. Galdós, *La estrófica de los salmos y su utilidad en la crítica textual y en la exégesis*: EstBib 5 (1946) 215-230; P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris 1958, 33-41; H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 433-450; H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, Neukirchen/Vluyn 1972, xxx-xxxvii.

58. Probabilmente i salmi 90; 129 e altri che, come questi, implicano uno stato permanente di dolore e rispecchiano la necessità di un'immediata restaurazione.

59. Al riguardo è evidente il rapporto tra i salmi 18 e 144, o tra 115 e 135, così come l'identità dei salmi 70 e 40, 14-18 e la composizione del salmo 108 a partire da 57, 8-12 e 60, 7-14. Cfr. P.D. Miller, *Interpreting the Psalms*, 12.

60. Questo aspetto della reinterpretazione è riscontrabile nella trasformazione di poemi preesilici individuali in salmi comunitari, avvenuta durante il periodo esilico o postesilico, processo nel quale l'«io» individuale originario si è trasformato nell'«io» della comunità israelitica. Le diverse circostanze storiche produssero un nuovo significato di questi poemi. In proposito cfr. J. Begrich, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, Stuttgart 1967, 24-35.

61. Sulla progressiva influenza della tradizione sapienziale e della torà nella formazione del Salterio cfr. N. Fuglister, *art. cit.*, 354-365. Sulla torà e i salmi in particolare si veda B. De Pinto, *The Torah and the Psalms*: JBL 86 (1967) 154-174; J. Reindl, *Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen*: VTS 32 (1981) 333-356.

62. Sull'argomento si veda H. Gunkel, *Introducción*, 431-450; L. Alonso Schökel, *Poésie hébraïque*, in DBS VIII, Paris 1967, 47-90; E. Lipiński, *art. cit.*, 158-166. Cfr. inoltre L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* 1, 104-118; J.H. Eaton, *The Psalms come alive*, London-Oxford 1984, 11-42.

1. La poesia dell'Antico Testamento

Il Salterio è una raccolta di poemi religiosi; l'esperienza è stata plasmata in termini poetici. Non si tratta di un fenomeno isolato nella Bibbia quando si pensi che circa un terzo dell'Antico Testamento è scritto in forma poetica. Se i salmisti adottarono questa forma di espressione non lo fecero per semplice capriccio o per svago, ma perché individuarono nella poesia il veicolo espressivo religioso per eccellenza. Nel Vicino Oriente antico, d'altra parte, la forma poetica non era praticata per mere velleità estetiche; costituiva una vera e propria forma di conoscenza.⁶³ Se i salmi cercano di formulare e svelare i segreti dell'esperienza dell'uomo di fronte a Dio, la poesia non è, semplicemente, una gradita ospite, ma il mezzo più adatto per esprimerla e trasmetterla,⁶⁴ e perciò la via naturale di accesso all'interpretazione.⁶⁵

La poesia dell'Antico Testamento è diversa da qualsiasi tipo di poesia europea. La rima è virtualmente inesistente. Il ritmo non è scandito da piedi sillabici, ma da uno strano sistema tonale. A partire dagli studi di Lowth,⁶⁶ si può dire che l'elemento formale fondamentale della poesia ebraica è costituito dal parallelismo tra versetti o tra emistichi (*parallelismus membrorum*), conosciuto anche come parallelismo semantico perché fondato su corrispondenze di contenuti più che di forme.⁶⁷ Nonostante l'apparente ovvietà di questo dato, sembra che nell'antichità non se ne fosse consapevoli. Senza dubbio alcuni frammenti del cantico di Mosè (*Deut.* 32) e alcuni salmi rinvenuti a Qumran conservano una costruzione sticométrica, ma questa pratica fu eccezionale anche a Qumran.⁶⁸ I masoreti, che sembrarono consapevoli della struttura poetica dei salmi, dei Proverbi e di Giobbe, ignorarono completamente quella della letteratura profetica. Malgrado la vigorosa tradizione della poesia classica, le traduzioni greca e latina non offrirono una riproduzione sticométrica della poesia ebraica. Altrettanto può dirsi delle versioni siriana

63. Secondo G. von Rad «non si può considerare questa caratteristica [l'insegnamento in forma poetica] come un fatto accidentale privo di valore. Questa particolarità non può essere separata dal fenomeno della conoscenza in se stessa... È piuttosto attraverso e nella concezione poetica che ha luogo la conoscenza... La concezione essenzialmente soggettiva dell'estetica che in genere ha dominato nel secolo XIX non è in grado di rendere giustizia alla poesia» (*Sapienza*, 31).

64. Sull'importanza della conoscenza poetica per la comprensione dei salmi cfr. P.R. Ackroyd, *Doors of Perception*, 38-50.

65. Cfr. in proposito lo studio di P.D. Miller jr., *Interpreting the Psalms*, 29-47.

66. In particolare R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, Prelectiones academiae Oxonii habitae, Oxford 1753.

67. La poesia ebraica è incentrata sul significato. Suoni e forme non sono rigidamente vincolati; idee e frasi collegate in modo equilibrato sono più importanti di una metrica rigorosa.

68. Per queste opinioni cfr. N.K. Gottwald, *Poetry, Hebrew*, in IDB III, Nashville 1962, 829-838, spec. 829 s.

e aramaica. Personalità giudaiche e cristiane dell'antichità come Filone, Giuseppe, Origene, Eusebio e Gerolamo, affrontarono la poesia ebraica sulla base di fallaci analogie col metro classico. I compilatori del Talmud non dissero nulla dei tratti essenziali della poesia ebraica.

La perspicacia di Lowth costituì la base per lo sforzo di successive generazioni di studiosi, ancor oggi impegnati nel tentativo di raggiungere il cuore di una poesia così singolare.⁶⁹

2. *Parallelismo di membri*⁷⁰

Il metodo di lavoro del poeta ebreo consiste nel confrontare in forma parallela e successiva pensiero a pensiero e frase a frase. Se il parallelismo si sviluppa tra emistichi di uno stesso verso, si definisce interno; se si sviluppa tra versi, esterno. Il pensiero può essere ripetuto, contrastato o prolungato, dando così origine rispettivamente ai parallelismi sinonimico, antonimico e sintetico o formale.⁷¹

a) *Parallelismo interno*

Alcuni esempi basteranno a illustrare questo tipo di parallelismo. Si noti che gli emistichi sono separati da una barra semplice mentre gli stichi, o versi, sono separati da una barra doppia:

Signore, non riprendermi con ira |
non castigarmi con collera ||
Abbi pietà di me, Signore, ché sono distrutto |
guariscimi, Signore, sono seccate le mie ossa || (Sal. 6,2-3).

Si tratta di due versetti con parallelismo interno (tra emistichi) *sinonimico*: riprendere = castigare; ira = collera; aver pietà = guarire; essere distrutto = avere le ossa seccate. Come si può vedere, il parallelismo formale non è stretto in ogni caso; ciò che interessa il poeta è porre in risalto la sinonimia concettuale. Ecco un altro caso:

69. Tra gli studi più recenti sono da ricordare L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963; W.R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138), Berlin - New York 1976; S.A. Geller, *Parallelism in Early Hebrew Poetry*, Ann Arbor 1979; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake 1980; J. Krasovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (VTS xxxv), Leiden 1984, spec. 38-75; A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985; R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, 111-136; W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, Sheffield 1986; E.R. Follis (ed.), *Directions in Hebrew Biblical Poetry*, Sheffield 1987. Per una comparazione con la poesia ugaritica cfr. E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea* (BibOr 43), Roma 1987; D. Pardee, *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism* (VTS xxxix), Leiden 1988.

70. Sui salmi in particolare cfr. N.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, Berlin - New York 1972, 11-15.

71. Sui rapporti tra il parallelismo e il verso ebraico si veda E. Podechard, *Notes sur les Psalms*: RB 15 (1918) 297-335.

Non litiga in eterno |
non serba rancore per sempre ||
Non ci tratta secondo i nostri peccati |
non ci ripaga secondo le nostre colpe || (Sal. 103,9-10).

Litigare = serbare rancore; in eterno = per sempre; trattare = ripagare; peccato = colpa. Nei due esempi citati il parallelismo interno sinonimico è completo; la corrispondenza tra emistichi è quasi perfetta. Ma in generale il parallelismo non è sempre così chiaro. Il poeta, amante della varietà consentita da questo tipo di poesia, talvolta deroga al parallelismo strettamente inteso:

Inneggiate al Signore con l'arpa |
con l'arpa e al suono del salterio || (Sal. 98,5).

Ha rivelato a Mosè le sue vie |
le sue azioni ai figli d'Israele || (Sal. 103,7).

La tua luce e la tua verità mi guidino |
mi conducano al tuo santo monte || (Sal. 43,3).

Il Signore è sempre davanti a me |
se è alla mia destra non vacillerò || (Sal. 16,8).

Il parallelismo interno può essere *antonimico*:⁷²

Il Signore conosce il cammino del giusto |
ma il cammino del malvagio perirà || (Sal. 1,6).

Preferisco calpestare la soglia del mio Dio |
anziché abitare nelle tende degli empi || (Sal. 84,11).

Chi disprezza l'uomo abietto |
ma onora coloro che temono il Signore || (Sal. 15,4).

Nel parallelismo *sintetico* o formale il secondo emistichio va al di là del pensiero del primo, completandolo:

Ho invocato il Signore |
e sono salvo dai miei nemici || (Sal. 18,4).

Sei terribile; chi può resistere |
di fronte alla veemenza della tua ira? || (Sal. 76,8).

Com'è bello e piacevole |
che i fratelli vivano uniti! || (Sal. 133,1).

Si è talvolta osservato che il cosiddetto parallelismo sintetico o formale non è un vero e proprio parallelismo poiché manca tanto di corrispondenze lessicali quanto di ripetizioni significative caratteristiche di questa

72. Molto raro nei salmi, è molto frequente nella letteratura sapienziale.

forma poetica. Tuttavia tale definizione può essere mantenuta perché i due emistichi del versetto tendono a essere quantitativamente equilibrati e separati dagli stichi precedente e successivo per quanto attiene al contenuto e alla sintassi. Di fatto vi è un parallelismo di forma, anche se non si può parlare di parallelismo di pensiero.

b) *Parallelismo esterno*

Si tratta del parallelismo che si articola tra stichi successivi, ossia «al di fuori» dello stico, che funziona come unità di parallelismo. Anche questo può essere sinonimico, antonimico e sintetico.

Si dà il parallelismo esterno sinonimico a partire da due stichi in parallelismo interno sinonimico:

Liberami dai miei nemici, Dio mio, |
salvami dai miei aggressori ||
Liberami dai malfattori |
preservami dai sanguinari || (Sal. 59,2-3).

Due parallelismi interni sintetici costituiscono un parallelismo interno sinonimico:

I precetti del Signore sono retti |
rallegrano il cuore ||
Il comando del Signore è splendido |
dà luce agli occhi || (Sal. 19,9).

Un parallelismo interno sinonimico e un parallelismo interno sintetico formano un parallelismo esterno antonimico:

Non consegnerai la mia vita allo š'ôl |
non lascerai che il tuo servo scenda nella tomba ||
mi farai conoscere il cammino della vita |
gioia traboccante alla tua presenza || (Sal. 16,10-11).

Due parallelismi interni sinonimici formano un parallelismo esterno sintetico:

Dio ci sia propizio e ci benedica |
faccia splendere il suo volto sopra noi ||
perché si conoscano sulla terra le tue vie |
tra tutte le genti la tua salvezza || (Sal. 67,2-3).

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, presentando una notevole varietà di ibridi. Le possibilità del parallelismo sono virtualmente illimitate, almeno nella forma accettata ed elaborata dagli antichi poeti del Salterio, con una duttilità tale da far pensare a una certa dose di compiacimento estetico.

3. *Altre forme minori di parallelismo*

Dopo aver descritto in termini generali i meccanismi del parallelismo, in particolare dal punto di vista semantico, esamineremo altri elementi minori attinenti al piano grammaticale e lessicale.⁷³

a) *Aspetti grammaticali del parallelismo*

Sebbene non così degni di nota come quelli esposti in precedenza, questi aspetti costituiscono in certi casi la chiave di spiegazione di un verso. Il parallelismo *morfologico* comporta la corrispondenza equivalente o contrapposta tra alcuni singoli elementi degli emistichi.

Il rapporto si può stabilire tra parole appartenenti a diverse categorie grammaticali. Inoltre può intercorrere tra nome proprio e pronome,

Lodate *il Signore* con la cetra,
Cantatelo con l'arpa a dieci corde (Sal. 33,2);

tra espressione preposizionale e avverbio,

Benedico il Signore *in ogni momento*
la sua lode è *sempre* sulla mia bocca (Sal. 34,2);

tra sostantivo e verbo:

Perché tu, Signore, (sei) *Altissimo* su tutta la terra,
sei stato esaltato su tutti gli dèi (Sal. 97,9).

Il rapporto comprende in certi casi parole appartenenti alla stessa categoria grammaticale. Così il contrasto può concentrarsi sul tempo verbale (nell'esempio qatal/wajjiqtol),

Il Signore si è seduto (*jāšāb*) sul diluvio,
Il Signore si siede (*wajjēšeb*) come re eterno (Sal. 29,10);

oppure sulla coniugazione (nell'esempio qal/nifal),

Sollevate (*s'û*), porte, le vostre architravi,
tenetevi alzate (*w' hinnās'û*), porte eterne (Sal. 24,7);

oppure sulla persona grammaticale (in entrambi i casi si tratta di Jahvé):

Che irrighi i monti dalle *sue* alte dimore,
del frutto del *tu*o lavoro si sazia la terra (Sal. 104,13);

si possono avere contrasti di genere:

I nostri *figli* sono come piante...
le nostre *figlie* come pietre angolari... (Sal. 144,12);

e contrasti di numero:

73. Seguo da vicino A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985.

Li hai alimentati con pane di *lacrima* (pianto),
hai fatto loro bere *lacrime* in abbondanza (*Sal.* 80,6),

Il giusto *florirà* come la palma,
come il cedro del Libano *florirà*;
Piantati nella casa del Signore,
fiorenti negli atri del nostro Dio (*Sal.* 92,13 s.).

b) *Parallelismo sintattico*

Può aversi tra un sostantivo e un verbo, tra un elemento positivo e uno negativo, oppure tra i modi grammaticali:

Benedico il Signore in ogni momento,
la sua *lode* è sempre sulla mia bocca (*Sal.* 34,2);

Benedici, anima mia, il Signore,
non dimenticare i suoi benefici (*Sal.* 103,2);

Nel regno della morte nessuno t'invoca,
chi ti rende grazie nell'Abisso?

(nel secondo emistichio la negazione precedente è riformulata in termini interrogativi, *Sal.* 6,6).

4. *Procedimenti sonori*

Sebbene, come si è osservato, alla poesia ebraica manchi virtualmente ogni tipo di rima, la sua intensità sonora e d'immagini è tale che non si avverte questo supposto difetto. Il poeta ebreo possedeva un udito finissimo nell'apprezzare la struttura delle parole, sapeva come utilizzarle per produrre effetti brillanti. I virtuosismi raggiunti con l'ordito sonoro delle parole danno un'impressione più gradevole che se queste ultime fossero vincolate alla regolarità della rima.

a) *Allitterazione*

Con questo termine si definisce la consonanza fonica all'inizio di parole o di sillabe.⁷⁴ Così la traduzione italiana

Chiedete pace per Gerusalemme,
vivano sereni coloro che ti amano (*Sal.* 122,6)

è completamente inadeguata a rendere la cadenza sonora della quadruplice ricorrenza dei fonemi *š* e *l*:

74. In senso lato si può parlare anche di «allitterazioni non iniziali»; al riguardo cfr. L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963, 89 s.

ša'ālū š'ôm j'rušālāim
jīšlāu...

Lo stesso si può dire di

diššantā baššemen rō'si
Hai unto con olio il mio capo (*Sal.* 23,5).

b) *Assonanza*

Si parla di assonanza quando si osserva una corrispondenza di suoni tra le vocali accentate. Un caso particolarmente noto si dà in presenza di suffissi pronominali o di verbi:

pirjô... b'ittô... lô' jibbôl
il suo frutto... a suo tempo... non cadrà (*Sal.* 1,3b);

bāhāntā libbî pāqādtā lājilā
Per quanto sondi il mio cuore, saggiandolo di notte,
*š'raftānî bal timšā'...*⁷⁵
anche se mi provi col fuoco, non troverai... (*Sal.* 17,3).

Un caso famoso al di fuori del Salterio è quello di *Giud.* 4,8, in cui la codardia di Baraq si manifesta nel continuo ricorso al suono *i*, che simboleggia la delicatezza femminile:

'im-tēl'kî 'immi w'hālāktî w'im-lō' tēl'kî 'immi
Se vieni con me, andrò, ma se non vieni con me...

c) *Paronomasia*

I poeti ebrei mostrano una certa predilezione per i giochi di parole:

'imārôt jhwh 'āmārôt t'hōrôt
Le parole del Signore sono parole pure (*Sal.* 12,7);

jhwh 'ōrî... mimmî 'irā'
Il Signore è la mia luce... di chi avrò timore? (*Sal.* 27,1);

rabbôt rā'ôt šaddîq...
Per quanti mali soffra il giusto... (*Sal.* 34,20).

Le paronomasie di *Am.* 8,2 e *Is.* 5,7 sono famose:

wā'ōmar k'lûb qājiš wajjō'mer jhwh 'ēlaj bā' haqqēs, «Risposi: Un canestro di frutta matura. Mi rispose il Signore: È giunta la fine».

Si noti come Amos gioca con i termini *qājiš/qēs*, frutta matura / fine.

waj^eqaw l'mišpāt w'hinnēh mišpāh
Si attendeva il diritto, ed ecco: omicidi;

75. Gli accenti sulle *a* hanno soltanto valore illustrativo.

liš^c dāqā w^e binnēh š^c āqā

Si attendeva giustizia, ed ecco: lamenti.

Si osservi la perfetta paronomasia *mišpāt/mišpāh*; *š^c dāqā/š^c āqā*.

d) Onomatopea

Si tratta di una particolarità descrittiva del linguaggio mediante la quale una parola imita il suono di ciò che descrive. Assai noto è l'esempio di *Sal.* 93,4 in cui l'allitterazione del suono *m* evoca un mare in tempesta, e la ripetizione del fonema *r* il frastuono furioso delle sue onde:

miqqōlōt majim rabbim

più del fragore di acque ingenti

'addirim mišb^e rē jām

più potente dei flutti del mare

'addir bammārōm jhwh

più potente nel cielo è il Signore.

Al di fuori del Salterio si può vedere il famoso testo di *Is.* 17,12, i cui effetti sonori coinvolgono l'udito del lettore, provocando nella sua immaginazione la comparsa di un grande esercito schierato (abbondanza di *m* e *b* e di terminazioni in *on* e *u*):

hōj hāmōn 'ammim rabbim

Ah, il frastuono delle moltitudini

kahāmōt jammim jehēmāun

come il frastuono delle acque che rimbomba

ūš'on l^e ummim

il fragore delle nazioni

kiš'on majim kabbirim jišša'un

come scroscio d'acque che scrosciano violente.

La multiforme plasticità dei suoni si combina con la duttilità e le risorse del parallelismo al punto da provocare nei sensi del lettore impressioni profonde e sensazioni inattese.

5. Poesia e Salmi

Per molti la «natura poetica» del Salterio costituisce un elemento accessorio che non reca alcun contributo alla comprensione dei singoli poemi. Niente di più lontano dalla realtà. La propensione occidentale per le idee chiare e distinte nella ricerca della verità ha portato allo sviluppo e alla coltivazione quasi esclusiva della facoltà intellettuale, perdendo pericolosamente di vista che la percezione della realtà è essenzialmente me-

diata dalle nostre esperienze vissute, dal nostro universo simbolico e anche dalla capacità di esprimerlo in termini linguistici e letterari. Riguardo ai Salmi il problema essenziale è il seguente: oltre all'evidente utilità della versificazione nei Salmi, poiché si tratta di poemi destinati al canto, quale contributo apporta al contenuto dei Salmi la forma poetica?⁷⁶ Anzitutto si deve considerare che la poesia, operando mediante un complesso sistema di suoni, ritmo, immagini, idee e sintassi,⁷⁷ costituisce il veicolo ideale per trasmettere strutture di significato compatte, difficilmente comunicabili mediante altri generi discorsivi. La lingua poetica è decisamente orientata alla creazione di orditure testuali molteplici, eterogenee e d'indiscutibile potenzialità semantica.

Se poi, oltre a queste precisazioni, si considera che i poemi del Salterio furono scritti *de profundis* e scanditi da una fede appassionata, si avrà una ragione di più per comprendere che la poesia costituì il tramite più adeguato per l'articolazione in solide strutture verbali dell'emozione di sentirsi di fronte a Dio e delle conseguenze morali di questa presenza, per esprimere in forma individuale o collettiva, talora in modo radicalmente nuovo, una particolare concezione del quadro spazio-temporale in cui l'essere umano affronta il proprio destino e una particolare visione della storia e della creazione. È impossibile esprimere in modo adeguato e completo emozioni e sensazioni religiose nella lingua convenzionale. Il *Sal.* 8 è un esempio eloquente di come una struttura poetica sia in grado di proporre una visione del mondo che comprende in modo straordinariamente lucido gli elementi fondamentali della fede israelitica. Nonostante l'affinità con *Gen.* 1, *Sal.* 8 non espone la creazione come un susseguirsi di atti (dall'apparizione della luce sino alla creazione dell'uomo in funzione di garante dell'ordine appena instaurato); parte dalla realtà totale del creato percepito in un istante mediante un'intuizione sintetica. Inoltre il poeta non necessita della luce primordiale per vedere e contemplare; gli basta il mistero del cielo stellato per volgere d'intorno uno sguardo estasiato («Quando contemplo il cielo... la luna e le stelle», v. 4). La poesia è il mezzo più adatto per ricostruire alla luce della fede il tempo e lo spazio, l'ordine della storia e della società.

Osserveremo, in conclusione, che le tecniche poetiche del salmista sono più vicine alla dottrina «fondamentale», all'elemento «convenzionale», rispetto agli altri poemi dell'Antico Testamento. L'autore del libro di Giobbe, ad esempio, si distingue dagli altri poeti per l'inventiva originale e l'audace gusto innovatore nella produzione di immagini. D'altra parte alcuni libri profetici sono caratterizzati da una complessa ela-

76. Per il contesto generale di questa domanda cfr. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, 111-113.

77. Sulle principali figure stilistiche del Salterio si veda N.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, 19-62.

borazione delle figure retoriche. È comprensibile la differenza che si riscontra nella maggior parte dei Salmi, i quali preferiscono ricorrere ai materiali poetici tradizionali e persino alla maniera tradizionale di ordinarli in sequenze. Un poema pensato per essere recitato davanti all'altare del tempio da un infermo o da un perseguitato, o per essere cantato in mezzo al frastuono della folla dei pellegrini a Gerusalemme, non aveva certo bisogno di una scelta d'immagini ricercata o di una complessa impalcatura retorica.

Capitolo IX

Generi letterari del Salterio

I. LA RICERCA SUI GENERI LETTERARI NEL SALTERIO¹

Bibliografia: L. Alonso Schökel, *I Salmi* 1, Roma 1992, 100-116; P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris 1958, 43-174; A. González, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1977, 28-38; Idem, *Liturgias proféticas: EstBib* 18 (1959) 253-283; M. de Tuya, *El problema bíblico de las imprecaciones: CiTom* 78 (1951) 171-192; 79 (1952) 3-29; H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 15-342; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1. *Psalmen* 1-63, Neukirchen/Vluyn⁴ 1972, xxxvii-lvi; M. Mannati, *Pour prier avec les psaumes* (CE 13), Paris 1975; A. Weiser, *I Salmi. Parte prima: 1-60*, Brescia 1984, 54-96.

1. L'opera pionieristica di Hermann Gunkel

La ricerca sui generi o tipi (*Gattungsforschung*) promossa da Gunkel ha rappresentato un evento decisivo nella storia dell'interpretazione biblica in generale e dei Salmi in particolare. Fino alla comparsa di questo esegeta tedesco il panorama della ricerca coeva offriva tre vie d'accesso alla salmodia biblica: letteraria, storica e psicologica. I Salmi erano stati considerati giustamente come straordinaria manifestazione dell'arte letteraria. L'interesse si era poi incentrato sul tentativo di determinare la situazione storica dell'autore (o degli autori) dei poemi biblici e gli eventuali accadimenti storici ad essi soggiacenti. In terzo luogo aveva acquistato una posizione di primo piano la preoccupazione per i sentimenti intimi dei salmisti e per le condizioni religiose in cui vissero. L'elenco degli studiosi di quell'epoca è lungo.²

Secondo Gunkel un genere è un paradigma o uno schema costituito da elementi formali e connesso a una situazione culturale determinata. La triplice condizione richiesta da Gunkel per decidere a quale genere appartenga un salmo³ è stata messa in discussione da alcuni contemporanei⁴

1. Per considerazioni di carattere generale si veda H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, xxxvii-lvi.

2. Si possono segnalare W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg³ 1856; H. Ewald, *Die Dichter des Alten Bundes* 1/2, Göttingen³ 1866; J. Wellhausen, *The Book of Psalms*, Leipzig 1898; T.K. Cheyne, *The Book of Psalms*, London 1888, rist. 1904; F. Baethgen, *Die Psalmen*, Göttingen 1892; R. Kittel, *Die Psalmen*, Leipzig⁶ 1909; B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen² 1922; Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms* 1-11 (ICC), Edinburgh 1906, rist. 1976.

3. Per la storia dell'interpretazione dei salmi si veda sotto, cap. XI, I.

o semplicemente sottoposta a revisione nel caso di particolari tipi di salmi.⁵ Tuttavia, per i risultati decisivi raggiunti dalla ricerca di Gunkel e in considerazione della classificazione per generi proposta dalla maggior parte dei commentatori moderni (che si rifanno nella sostanza all'esegeta tedesco), anche qui si seguirà la via tracciata dal maestro, riservandosi qualche valutazione leggermente critica o modificando taluni aspetti particolari della sua esposizione.

Gunkel,⁶ com'è noto, prende le mosse tra l'altro dalle forme linguistiche per la determinazione dei diversi generi,⁷ e li classifica secondo le seguenti categorie: inni (come sottogenere i canti d'intronizzazione di Jahvé); lamentazioni comunitarie; salmi regali; lamentazioni individuali; azione di grazie individuale. Ai generi da lui definiti «minori» ascrive: benedizioni e maledizioni; canti di pellegrinaggio; canti di vittoria; azione di grazie d'Israele; leggenda; torà. Nella sua erudita esposizione parla infine della poesia sapienziale e di alcune commistioni di tipi.

2. La ricerca posteriore

Prima di affrontare la nostra esposizione dei generi dei salmi è opportuno passare in rassegna i principali specialisti in materia. La comparazione servirà, da un lato, a porre in rilievo le modifiche proposte in tempi successivi allo schema generico di Gunkel e, dall'altro, consentirà al lettore una migliore comprensione delle novità da noi proposte.⁸ Mowinckel,⁹ ad esempio, suddivide i salmi nei seguenti generi o categorie: inni, salmi d'intronizzazione di Jahvé, lamentazioni nazionali – con la variante della lamentazione nazionale espressa in prima persona –, la-

4. Cfr. soprattutto i contributi originali di H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, xxxix-xli, secondo il quale Gunkel merita almeno tre osservazioni critiche. In primo luogo, nei salmi regali, ad es., non appaiono quelle forme letterarie comuni (*gemeinsame Formensprache*) indispensabili per costituire un genere; in tal caso occorrerà ricorrere anche allo studio del contenuto. In secondo luogo il tipo «lamentazione individuale», cui Gunkel ascrive numerosi salmi, non sembra pertinente né in quanto «lamentazione» né come «individuale». In terzo luogo le ricerche più recenti sulle liturgie israelitiche mettono in discussione la ricerca gunkeliana del «contesto vitale».

5. Cfr., ad esempio, sull'azione di grazie individuale, C. Westermann, *Lob und Klage*, 36-115, spec. 61-110; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen 1969, 225-284.

6. La teoria dei generi è esposta magistralmente nella *Introducción a los salmos*, Valencia 1983.

7. Cfr. *op. cit.*, 35.

8. Prima di proseguire è opportuno un chiarimento sulla terminologia dei generi per agevolare il lettore. Il termine italiano «inno» corrisponde a *Hymn* (inglese) e *Hymne* (tedesco), ma non è raro trovare anche *Song of Praise* e, rispettivamente, *Lobpsalm*. Per la supplica (lamentazione), l'inglese ricorre a *lament* (*lamentation*), benché talvolta s'incontri *complaint*; il tedesco *Klage(psalm)* è ovvio. Riguardo ai termini corrispondenti ad «azione di grazie» il lettore non dovrebbe avere difficoltà con l'inglese *thanksgiving* e il tedesco *Danklied*.

9. *Israel's Worship* 1, 81-246; II, 1-78.

mentazione individuale, azione di grazie pubblica, azione di grazie personale, benedizioni e maledizioni, salmi profetici, tipi misti. Weiser, tra gli altri, si attiene allo schema: inni, lamentazioni, azioni di grazie, poemi sapienziali e didascalici. Tuttavia aggiunge «benedizioni e maledizioni», precisando che non compaiono nei salmi come «tipo» indipendente, bensì in differenti contesti e in tipi diversi di salmi.¹⁰ Kraus,¹¹ dal canto suo, parla di canto di lode (*t^hillâ, mizmôr, zimrâ, šîr, šîrâ*, che coincide sostanzialmente con l'inno gunkeliano), lamentazione, azione di grazie e manifestazione di fiducia (*Vertrauenslied*) individuali, lamentazione, azione di grazie e manifestazione di fiducia nazionali, salmi regali, canti di Sion, salmi storici – da Gunkel denominati *Legende* –, poemi sapienziali, liturgie. Secondo Hempel¹² si deve parlare di salmi regali, inni, azioni di grazie, lamentazioni, tipi pedagogici (liturgie d'ingresso, benedizioni e maledizioni, salmi sapienziali). Anderson¹³ cataloga i salmi in salmi di lode (inni o lodi descrittive: lodi in genere, salmi del regno di Jahvé, canti di Sion; lodi narrative individuali o azioni di grazie individuali; lodi narrative nazionali o azioni di grazie nazionali); lamentazioni (individuali, nazionali, salmi di fiducia); salmi regali; tipi minori (liturgie d'ingresso, salmi sapienziali, salmi profetici o liturgie). Ravasi¹⁴ propone di suddividere i salmi nella famiglia innica (inni alla creazione, inni a Sion, inni alla regalità di Jahvé), nella famiglia delle suppliche (suppliche personali e suppliche comunitarie), nella famiglia della fiducia e della gratitudine (salmi di fiducia, salmi di azione di grazie), nella famiglia dei salmi regali, nella famiglia liturgica (salmi d'ingresso, salmi-requisitoria,¹⁵ salmi di pellegrinaggio), nella famiglia sapienziale (salmi sapienziali, salmi alfabetici) e nella famiglia storica. Sabourin,¹⁶ infine, fa riferimento a salmi di lode (inni propriamente detti, salmi della regalità di Jahvé, cantici di Sion), salmi di supplica, di fiducia e di azione di grazie individuale (supplica o lamentazione, salmi di fiducia, salmi di azione di grazie), salmi di supplica, di fiducia e di azione di grazie collettivi (salmi di supplica, salmi di fiducia, salmi di azione di grazie), salmi regali, salmi didascalici (salmi sapienziali, salmi storici, esortazioni profetiche), liturgie (in particolare i salmi d'ingresso).¹⁷

10. A. Weiser, *I Salmi* 1-60, 54-96. 11. *Die Psalmen* 1, xli-lvi.

12. *Psalms, Book of*, in IDB III, New York 1962, 942-958, spec. 947-954.

13. Soprattutto in *The Book of Psalms* 1, 29-40.

14. *Il libro dei Salmi* 1, 46-65. 15. Basati sullo schema del *rib* profetico.

16. *Le livre des Psaumes*, 60-76.

17. Per una classificazione definitiva ed esauriente dei generi dei salmi, per quanto un po' troppo complicata, cfr. E. Lipiński, *art. cit.*, 1-125.

3. Risultati della ricerca

Un riepilogo di questo panorama presenta i risultati seguenti. La maggior parte degli autori successivi a Gunkel segue l'esposizione dell'esegeta tedesco: inni, lamentazioni, azioni di grazie, salmi sapienziali. Le differenze, apparentemente marginali, corrispondono in realtà a diversi modi di considerare gli aspetti formali in vista della catalogazione per generi. Le formule linguistiche prevalgono sulle considerazioni liturgiche? Le divergenze sono più accentuate per quanto riguarda quelli che Gunkel definì «generi minori». Mentre lo studioso tedesco catalogava come «genere letterario minore»,¹⁸ collegato all'inno, il canto d'intronizzazione di Jahvé, Mowinckel gli attribuisce un posto rilevante tra i generi del Salterio. In realtà questa importanza si ricava dal rilievo che lo studioso norvegese conferiva all'ipotetica liturgia festiva d'intronizzazione di Jahvé.¹⁹ Se Gunkel considera i canti di Sion come un genere minore, Kraus attribuisce loro un'importanza eccessiva, a motivo del suo interesse per il culto israelitico e, in particolare, per la festa di Sion, della quale suppone l'esistenza. Ravasi, al contrario, cataloga questi canti tra gli inni. Il puntiglio di Gunkel nel voler considerare «genere minore» le azioni di grazie comunitarie («azione di grazie d'Israele») non è stato raccolto da quasi nessun autore.

È opportuno analizzare a parte il lavoro di Anderson. Nella sua catalogazione si avverte un elemento nuovo: la fusione del genere inno («lode descrittiva») con l'azione di grazie («lode narrativa»). In questa decisione metodologica si avverte l'influenza di Westermann. Questi, che dà per scontata la validità in questo campo del valore letterario e di quello cultuale, ritiene in effetti che l'essenziale di un genere consista nei «modi fondamentali» (*Grundweisen*) di ciò che accade quando l'uomo rivolge la parola a Dio: supplica e lode. Poiché tali «modi fondamentali» si modificano e si ampliano, i generi si comportano in maniera analoga.²⁰ Di conseguenza Westermann, notando che questi «modi» ricorrono tanto nell'inno quanto nell'azione di grazie, fonde i due generi suddividendo l'insieme risultante in «lode narrativa»²¹ e «lode descrittiva».²² È il principale elemento di novità introdotto da Westermann rispetto alla classificazione dei salmi in generi, poiché nel resto della tipologia egli si attiene essenzialmente a Gunkel.

18. *Introducción*, 111.

19. Cfr. sotto, cap. XI, II. 20. Cfr. C. Westermann, *Lob und Klage*, 116.

21. La lode dichiarativa esprime la consapevolezza dell'orante che la sua richiesta è stata ascoltata da Dio. Cfr. C. Westermann, *Lob und Klage*, 76.

22. La lode descrittiva è caratterizzata, tra l'altro, dall'invito alla lode espresso all'imperativo. Cfr. *op. cit.*, 87; si veda inoltre C. Westermann, *Der Psalter*, Stuttgart⁸ 1980, 43-77.

Poiché è opportuno adottare al riguardo una posizione che poggi non solo su ragioni di tipo letterario, cultuale o sull'esperienza e la fenomenologia religiose, secondo quanto si è osservato, ma soprattutto finalizzata a raggiungere la chiarezza espositiva, passiamo a esporre alcune questioni di principio. Bisogna considerare con un certo sospetto l'opinione secondo la quale i salmi in prima persona singolare (ad esempio le lamentazioni o le azioni di grazie individuali) siano in realtà preghiere nazionali interpretate dal re in veste di personalità collettiva in occasione di servizi culturali pubblici,²³ e che con l'andare del tempo si sarebbero «democratizzate» ed entrate a far parte del repertorio della pietà individuale.²⁴ D'altra parte vi è una tendenza così persistente e diffusa all'idealizzazione dei monarchi israeliti, soprattutto per quanto riguarda le loro funzioni nell'ambito del culto pubblico, che gli studiosi si trovano impediti a percorrere la via inversa rispetto a quella ricordata in precedenza e a cercare di dimostrare la possibilità che proprio la corte abbia utilizzato manifestazioni letterario-religiose destinate all'uso individuale. In tal caso non sarebbe appropriato parlare di «democratizzazione» ma, al contrario, di appropriazione «cortigiana».

La pietà è sempre stata vissuta in modo più intenso e drammatico tra gli strati popolari che tra gli amministratori della cosa pubblica. Per questa ragione noi propendiamo per catalogare le lamentazioni e le azioni di grazie in cui compare la figura del re tra le corrispondenti categorie «popolari». Riguardo ai cosiddetti «generi minori» o «mescolanze di generi»,²⁵ bisognerebbe superare il pregiudizio romantico di Gunkel che assume per buona l'equazione «tipo senza mescolanze = tipo antico», respingendo la possibilità che un poeta del secondo tempio abbia potuto benissimo imitare un «tipo puro». In questo senso propendiamo per classificare i «canti di vittoria» e i «canti di pellegrinaggio» come varianti dell'inno, perché questa è la loro tonalità di fondo.²⁶ Di conseguenza pro-

23. La scuola dei «cerimonialisti» d'ispirazione mowinckeliana è ben rappresentata da H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo 1955, che identifica i «nemici» di cui si parla nei salmi coi «gentili» e, di conseguenza, l'«io» del salmo con la figura del re. Si vedano, in particolare, pp. 9-16. Su questa linea interpretativa si colloca anche l'opera di J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, Sheffield 1986, spec. 135-197; sebbene concordi sostanzialmente con quest'ultimo, cfr. le postille alle sue conclusioni in S.J.L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms*, Sheffield 1987, 73-132.

24. Anche se è possibile che le cose siano andate effettivamente così nel caso concreto di qualche salmo, quest'ipotesi di lavoro non può assurgere al rango di categoria interpretativa ed essere applicata a tutti i salmi in prima persona singolare.

25. La definizione risale a H. Gunkel, *Introducción*, 309-342. 413-429, ma non è felice. Se un poema, dal punto di vista letterario, presenta i tratti specifici di un determinato genere, l'aggettivo «minore» è superfluo. Se invece Gunkel intende riferirsi a «formule» di tradizione cultuale o profetica inserite in un certo salmo, allora il termine «genere» è inadeguato.

26. Classificare, ad es., il *Sal.* 24 sotto l'epigrafe «liturgie» (in questo caso «liturgie d'ingresso» o «torà d'ingresso», sulla base dei vv. 3-10), significa trascurare che i vv. 1-2 conferiscono al sal-

poniamo la seguente catalogazione: suppliche (che altri chiamano tradizionalmente lamentazioni), azioni di grazie, inni, salmi didascalici.²⁷

II. DESCRIZIONE DEI GENERI LETTERARI

I. *Suppliche*²⁸

Prima d'intraprendere l'esposizione di questo genere salmico sono opportune alcune precisazioni terminologiche e strutturali. Rispetto al termine «lamentazione», frequentemente usato in questi casi, si dovranno tenere presenti le osservazioni di Gerstenberger²⁹ e Kraus.³⁰ A detta di costoro, parlare di «lamentazione» può essere ingannevole perché nel Salterio non esistono lamentazioni propriamente dette, ma poemi con due nuclei fondamentali, la descrizione della sofferenza e la pressante richiesta d'aiuto. Nel Vicino Oriente si trovano affiancati in epoche remote il «canto funebre» e la «lamentazione» vera e propria. La situazione vitale del primo era la celebrazione funebre, la risposta comunitaria al dolore provocato dalla morte. Vi erano occasioni in cui città e comunità intere soccombevano sotto le armi e il fuoco del nemico, scomparendo dalla scena della storia; regni in altri tempi fiorenti sprofondavano per sempre nell'abisso dell'oblio. In queste circostanze la «lamentazione» interveniva a infrangere il silenzio e lo stordimento. I due generi sono perciò affini: la lamentazione si sarebbe sviluppata a partire dal canto funebre e in analogia con esso.

Le componenti formali del canto funebre e della lamentazione si possono individuare nell'Antico Testamento: a) espressioni di dolore e di pianto introdotte da interiezioni come Ahimè!, Ah! Come! (così 2 *Sam.* 1,25.27; *Ger.* 22,18; 34,5; *Ez.* 19,1; *Am.* 5,16; *Lam.* 2,1); b) descrizione della catastrofe (2 *Sam.* 1,19.25; *Am.* 5,2; *Lam.* 1,6; cfr. *Is.* 14,4-21); c) allusione alla precedente situazione favorevole (2 *Sam.* 1,22 s.; *Is.* 14, 13 s.; *Ez.* 27,33); d) invito al compianto (2 *Sam.* 1,24; *Is.* 14,31; *Lam.* 2,18); e) lamento attenuato (*Lam.* 1,20-22; 2,20). Gli esempi analoghi del

mo un tono chiaramente innico. In termini analoghi il «modo fondamentale» – per usare la terminologia di Westermann – dei canti di vittoria e dei canti di pellegrinaggio è la lode.

27. Per il contenuto dell'esposizione seguì da presso (per la sua sensibilità pedagogica e l'intento di semplificazione) E.S. Gerstenberger, *Psalms*, in J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1977, 179-223; Idem, *Psalms I* (FOTL XIV), Grand Rapids 1988, 9-21.

28. Oltre alle introduzioni dei grandi commenti, cfr. E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, Neukirchen 1980, 113-160; L. Monloubou, *La prière selon les Psalmistes*: *EsprVie* 92 (1982) 385-398, continuato in 449-460; P.D. Miller jr., *Interpreting the Psalms*, 48-63; G. Ravasi, *I canti d'Israele*, Bologna 1986, 40-86; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986, 163-207; W.H. Bellinger jr., *Psalms*, Peabody, Mass. 1990, 44-73; J. Day, *Psalms*, 19-38. Su preghiere analoghe in altri strati letterari dell'Antico Testamento si veda T. Veijola, *Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration am Beispiel einiger Prosatexte*: *VTS* 36 (1985) 286-307. 29. *Psalms*, 10 s. 30. *Psalmen* I, XLV.

Salterio non si riferiscono, in genere, a situazioni di disgrazia o distruzione irreversibili (come nel caso della lamentazione propriamente detta), ma a situazioni che si limitano a presentare qualche somiglianza. Ecco perché, per quanto riguarda le lamentazioni salmiche, talvolta si preferisce parlare di «lamenti o proteste di sfogo».³¹ Benché assente dal Salterio, il genere «lamentazione» vi ha lasciato la propria impronta (cfr. *Sal.* 35,13 s.; 44; 74).

Per quanto concerne la struttura, lo schema formale della supplica o lamentazione individuale è piuttosto solido. In ogni caso, secondo il parere di alcuni, dal punto di vista culturale la supplica individuale non può essere dissociata dall'azione di grazie individuale. Nell'Antico Testamento vi sono resoconti in cui il fedele presenta la propria offerta di ringraziamento dopo essere stato ascoltato e soccorso da Dio. Prima o durante la presentazione dell'offerta i fedeli recitavano la loro azione di grazie (cfr. 1 *Sam.* 1,24-2,10). Di conseguenza si può senz'altro ammettere la profonda connessione tra la supplica e l'azione di grazie: quest'ultima è eseguita dopo che la supplica ha trovato ascolto (risposta favorevole da parte di Jahvé). L'elemento che collega strettamente questi due momenti sarebbe l'oracolo di salvezza.³² Ecco perché alcuni, colpiti più dall'ipotetica convergenza culturale dei due generi che dalla divergenza dei loro elementi formali, preferiscono trattarli simultaneamente.³³

Nonostante la presunta – e probabilmente certa – connessione culturale tra supplica e azione di grazie individuali, preferiamo presentarle separatamente (come è uso consolidato tra gli specialisti).

a) *La supplica individuale*³⁴

Questo tipo di preghiere esprime la necessità dell'aiuto divino percepita da una persona vittima di disgrazia o di grave infermità.³⁵ Non solo Jah-

31. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 11 ss. li definisce *complaints*. Tra gli specialisti anglofoni si va imponendo la distinzione tra *lamentation* (ted. *Klage*) e *lament* (la supplica vera e propria). Ricaviamo le argomentazioni a sostegno di questa distinzione da R.E. Murphy, *The Psalms. Job*, Philadelphia 1977, 16-17; si veda inoltre B.W. Anderson, *Out of the Depths*, 75-76.

32. Un'esposizione di questa teoria si trova in J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: *ZAW* 52 (1934) 81-92; si veda H.-J. Kraus, *Psalmen* I, XLV ss.; C. Westermann, *Lob und Klage*, 46-48; E. Lipiński, *art. cit.*, 60-65; E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 201.

33. Così, ad es., H.-J. Kraus, *Psalmen* I, XLV-LII; E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 198-207 (tuttavia egli li tiene distinti in *Psalms*, 11-16); L. Sabourin, *op. cit.*, 64-70.

34. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 191-275; S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 1-25; E. Lipiński, *art. cit.*, 35-68; C. Westermann, *Lob und Klage*, 48-60. 139-149; Idem, *Salmi. Genesi ed esegesi*, Casale Monf. 1990, 67-117; G. Gerleman, *Der «Einzelne» der Klage- und Dankpsalmen*: *VT* 32 (1982) 33-49; C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, Sheffield 1989, 84-95. 116-122.

35. Sui salmi di malattia e guarigione cfr. la monografia di K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, Stuttgart 1973.

vé è fatto oggetto di consultazione, ma lo s'invoca a gran voce come unica risorsa per superare la sventura. Il tipo di consultazione veniva suggerito da un profeta cultuale o da qualcuno dei cantori del tempio.

Elementi formali. Gunkel presentò per primo un disegno particolareggiato delle forme e dei motivi della supplica individuale.³⁶ Di seguito esponiamo gli elementi formali tipici di questo genere, con la precisazione che non sempre compaiono tutti e in questo preciso ordine; alcuni, poi, sono più elaborati di altri:

1. *Invocazione* del nome divino, cui può accompagnarsi una richiesta d'aiuto, quasi sempre all'imperativo, o un'espressione di fiducia con la quale l'orante dichiara ciò che Jahvé rappresenta per lui. Si tratta di una apertura per entrare in contatto con Jahvé. Talvolta è possibile scorgere una descrizione di sé da parte del fedele come «infelice» o «povero». Il contenuto di questa prima parte può essere ripetuto diverse volte nel corso del poema. Si possono vedere 6,2; 26,1 s.; 28,1 s.; 31,2-5; 54,3 s.; 83,2; 88,2 s.; 102,2 s.

2. L'inizio del corpo del salmo può comprendere una transizione letteraria nella quale il salmista dichiara che intende aprire la sua «anima» dinanzi a Jahvé. La supplica propriamente detta si amplia nella descrizione della sofferenza – infermità, false accuse, oppressione da parte dei nemici, abbandono alle forze distruttrici dello *š'ól*, oblio da parte di Dio, senso di colpa – accompagnata da rimproveri rivolti a Dio («perché?»; «fino a quando?»).³⁷ Si possono vedere 22,2 s.7 s.13-19; 35,7.11-16.20 s.; 38,3-9.11-13.18.20 s.; 69,3-5.8-13; 102,4-12.

3. L'orante, mediante la *confessione dei peccati* o l'affermazione della propria innocenza, intende passare in rassegna la propria vita passata, perché in questi momenti sa di essere in presenza del Dio onnisciente. Questo elemento è così importante che in certi casi occupa un intero salmo (ad es. 26 e 51). Si vedano 7,4-6; 26,4 s.; 38,19; 51,5-7.³⁸

4. Poiché il salmista intende recuperare il suo passato rapporto con Jahvé, moltiplica le *espressioni di fiducia* in lui. Come per l'elemento precedente, anche questo può costituire un salmo intero (ad es. 4; 11; 16;

36. H. Gunkel, *Introducción*, 227-262; cfr. S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 1-25; C. Westermann, *Lob und Klage*, 48-52; A. Weiser, *I Salmi 1-60*, 69-71; R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Torino 1939, spec. 81-141; E. Lipiński, *art. cit.*, 35-68; H.-J. Kraus, *Psalmen* I, XLV-XLVII.

37. Su queste espressioni e altre simili cfr. C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, Sheffield 1989, 99-105.

38. L'affermazione d'innocenza può accompagnarsi all'azione di grazie (*tôdâ*) come accade ad es. in 26,6b-7. Tuttavia questa forma letteraria non ha la stessa origine né la stessa funzione che nell'azione di grazie. Cfr. W. Beyerlin, *Die tôdâ der Heilsvergegenwärtigung in den Klage-liedern des Einzelnen*: ZAW 79 (1967) 208-224.

23; 62; 131).³⁹ Si vedano 13,6; 22,5 s.10 s.; 31,7-9; 56,4 s.; 71,5-7; 142,6.

5. La *richiesta d'aiuto* rivolta a Jahvé costituisce l'elemento centrale della supplica, insieme all'imprecazione contro i nemici. In realtà il resto delle forme e dei motivi del salmo sono orientati a questa richiesta.⁴⁰ Per tale ragione alcuni hanno proposto, senza motivi sufficienti, di sostituire la denominazione «supplica» (o lamentazione) con quella di «salmo di richiesta». La richiesta può essere formulata tramite imperativi,⁴² che cercano di accelerare l'intervento, o tramite iussivi (proposizioni al congiuntivo introdotte dalla congiunzione «che»). Si vedano 3,8; 7,7-10; 17,6-9; 26,11; 35,1-3.22-24; 51,9-14; 69,14-19; 86,2.

6. L'*imprecazione contro i nemici* costituisce, insieme all'elemento precedente, del quale rappresenta la controparte negativa, l'autentico nucleo di questo genere di salmi. È difficile trovare un esempio che ne sia privo.⁴³ Si possono vedere 5,11; 35,4-8.25 s.; 69,23-29; 109,6-20.

7. La *certezza della risposta divina* sembra fondarsi su un precedente oracolo favorevole o di salvezza (cfr. 12,6; 35,3; 91,3-13). Sebbene questa forma oracolare sia molto rara nell'Antico Testamento, alcuni l'hanno individuata nei profeti, in particolare nel Deutero-Isaia.⁴⁴ Si vedano 6,9 s.; 31,6; 140,13; 142,6.

La sezione finale della supplica può presentare i seguenti elementi:

8. La fiducia del fedele nell'aiuto di Jahvé, che egli ha sperimentato nella cerimonia cultuale, si manifesta, tra l'altro, nella *promessa di voto* e in una *azione di grazie* anticipata. Si vedano 7,18; 22,23-27; 56,13; 69,31 s.; 109,30.

9. *Elementi innici e benedizioni* possono rappresentare la conclusione del salmo. La finalità di questi elementi è probabilmente duplice: fare da risposta all'intervento di Jahvé e provocarne l'intervento. Si vedano 5,5-7; 31,20-25; 59,6a; 69,33-37.

Contesto vitale del genere. In maggioranza gli specialisti moderni seguono molto da vicino lo schema proposto a suo tempo da Gunkel. In ef-

39. Su questo punto la nostra posizione si differenzia da coloro che catalogano separatamente i «salmi di fiducia»: L. Sabourin, *op. cit.*, 64-67; A.A. Anderson, *The Book of Psalms* I, 39. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* I, 54 s. tratta i «salmi di fiducia» insieme alle azioni di grazie.

40. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 233; cfr. soprattutto E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (WMANT 51), Neukirchen 1980, 119-127.

41. Così W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen* (FRLANT 99), Göttingen 1970, 153 ss.

42. A. Aejmelacus, *The Traditional Prayer in the Psalms*, Berlin - New York 1986, spec. 15-53 rappresenta un interessante studio formale della richiesta espressa all'imperativo.

43. Il *Sal.* 88 è privo d'imprecazione, ma la richiesta d'aiuto è espressa indirettamente al v. 10b.

44. Si veda A. Schoors, *I Am Good Your Saviour* (VTS 24), Leiden 1973, 33-45; cfr. il più antico J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92.

fetti vi sono pochi motivi per metterlo in discussione. Tuttavia dai tempi di Gunkel si è dibattuto appassionatamente sui contesti vitali e le circostanze vitali delle suppliche individuali. In realtà dell'uso di queste preghiere, al di là degli indizi offerti da testi come *Lev.* 13-14; *Num.* 5,11-31; *Deut.* 17,8-13, si sa molto poco.⁴⁵

Sul punto concernente il contesto vitale dobbiamo abbandonare Gunkel, perché a parer suo le suppliche bibliche a noi note sono molto lontane dalla situazione culturale originaria, essendo state composte da una generazione tarda, più «spirituale» e meno «culturale».⁴⁶ Tuttavia gli studiosi moderni, superato questo pregiudizio, concordano nell'affermare che questo tipo di poemi costituiva una risposta a pericoli gravi che minacciavano il benessere e persino la vita della gente. Mowinckel fu il primo a fornire un'analisi approfondita delle possibili situazioni socio-religiose che s'indovinano sullo sfondo delle suppliche individuali.⁴⁷ Egli considerava queste preghiere come salmi recitati da una persona affetta da qualche infermità fisica o psicologica, in particolare forme di mania di persecuzione, o da entrambe. Gli sconvolgimenti psicologici potevano essere stati provocati mediante la parola (maledizione, maldicenza) o attraverso presunte arti magiche (stregoneria). Mowinckel basa le proprie affermazioni sull'analisi del sintagma ricorrente *pō'ālê 'āwen* («malfattori»; ad es. 6,9) e su alcuni paralleli della cultura babilonese.⁴⁸ Le suppliche individuali sarebbero quindi appartenute a un rituale sollecitato dalle vittime di questi mali, celebrato nel tempio e presieduto da un sacerdote esperto. Questa tesi gode dell'assenso della maggior parte degli specialisti.

Mentre Mowinckel elaborava e precisava la propria teoria, H. Schmidt proponeva la tesi secondo la quale nel Salterio sono descritti due tipi di sofferenza, ai quali corrispondono due tipi di suppliche individuali: preghiere in cui si sollecita il ristabilimento della salute (ad es. 6; 13; 22A; 28; 31B; 51; 61; 71; 102, ecc.) e preghiere nelle quali si chiede aiuto a

45. Cerimonie compiute davanti al sacerdote, comprendenti sacrifici e probabilmente orazioni. Anche le leggende taumaturgiche dei profeti includono la preghiera e le attività rituali o magiche (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,27-37). E.S. Gerstenberger (*Psalms*, 14) parla di paralleli babilonesi (sacerdoti impegnati in incantesimi, medici o pastori nei rispettivi ambiti di attività) che confermerebbero la supposizione secondo la quale anche in Israele esistettero servizi culturali di supplica e di «guarigione», in cui una persona oppressa dalla sofferenza (e accompagnata dai familiari) partecipava sotto la guida di un esperto a questo genere di cerimonie.

46. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 203.

47. Cfr. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, 1. *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Christiania 1921, spec. 76-159. Inoltre Idem, *Israel's Worship* II, 1-25. Sul linguaggio degli empi o dei «nemici» del salmista e sulla loro identità si veda O. Keel, *Feinde und Gottesleugner* (SBM 7), Stuttgart 1969, spec. 155-215.

48. Cfr. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* 1, 33-58. 81. 94; Idem, *Zwei Beobachtungen zur Deutung der pō'ālê 'āwen*. ZAW 43 (1925) 260-262.

Jahvé in occasione di un processo (preghiere di accusati e incarcerati, la cui colpevolezza o innocenza doveva essere stabilita come risultato di una ordalia o «giudizio di Dio»;⁴⁹ così *Sal.* 3-5; 26; 27; 31A; 54-57; 59; 62; 69; 70, ecc.).⁵⁰ I salmi d'infermità sono orazioni penitenziali (*Bussgebete*), con il consueto riconoscimento della propria colpa; quelli degli accusati sono invece vere e proprie proteste d'innocenza.⁵¹

Altri insistettero sugli aspetti giudiziari. Prendendo come punto di partenza alcuni studi dedicati al diritto d'asilo nel santuario,⁵² Delekat è dell'opinione⁵³ che nel Salterio vi siano sufficienti allusioni a persone perseguitate che cercavano rifugio nei templi, dando per scontato che molte suppliche sarebbero state iscrizioni incise sulle mura del santuario, nelle quali il rifugiato raccontava la propria vicenda. Il rifugiato si sottoponeva a un periodo d'incubazione durante il quale riceveva oracoli, faceva sogni o doveva soggiacere a un'ordalia. Se, dopo questo periodo la risposta divina non gli fosse stata propizia – o se, pur essendo favorevole, l'orante temeva che fuori gli sarebbe capitato qualcosa di male –, poteva trattenersi nel santuario (focolare inviolabile) esercitando mansioni subalterne, come portiere, cantore, ecc.⁵⁴ Il problema della teoria di Delekat non consiste nella sua concezione del diritto di asilo e nel rapporto di questo con il Salterio, ma nell'importanza di tale rapporto per la determinazione del contesto vitale delle suppliche individuali. In effetti è possibile che gli autori di molte di esse si siano limitati a ricorrere alla tradizione del diritto di asilo in cerca di formule convincenti. D'altra parte si deve considerare che il diritto d'asilo del santuario era previsto per i casi di omicidio involontario, particolare che riduce la portata della teoria di Delekat.⁵⁵ Su questa stessa linea «giudiziaria», seppure con diverse sfumature, si collocano anche alcuni studi di Beyerlin,⁵⁶ secondo i quali sarebbe esistita in Israele un'istituzione legata al tempio che promulgava e rendeva esecutiva una sorta di giurisdizione

49. A motivo dello scarso contributo dei testi citati da Schmidt (1 Re 8,31 s.; *Deut.* 17,8; *Es.* 22,6 ss.), W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 43-44, critica opportunamente gli eccessi di questa posizione.

50. Sull'esistenza di ordalie nell'Israele antico cfr. *Num.* 5,11-31. Si veda inoltre 1 Re 8,30-32.

51. Cfr. H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, VI. L'autore aveva già esposto in parte questa teoria alcuni anni prima in *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49), Gies-sen 1928.

52. Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 167-170. 278.

53. Soprattutto in L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum*, Leiden 1967.

54. Cfr. L. Delekat, *op. cit.*, 194-207 in cui queste idee vengono espone in relazione ad altri tipi di salmi, come 17,1-6; 118; 104,33-35.

55. Questi e altri argomenti sono alla base delle precisazioni critiche di W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 44-53.

56. W. Beyerlin, *op. cit.*, spec. 75-141, in cui, dopo uno studio di alcuni casi dubbi, l'autore punta l'attenzione sui salmi 3-5; 7; 11; 17; 23; 26 s.; 57; 63.

divina per certi casi particolari. Le suppliche individuali dovrebbero in parte essere intese come appelli rivolti a questa corte divina di giustizia nei servizi culturali del tempio.⁵⁷ Jahvé avrebbe rivelato il proprio verdetto durante una teofania culturale che avrebbe avuto luogo all'alba (3,6-8; 5,4; 57,9), al risveglio (17,15).⁵⁸ Tuttavia non si dovrebbe identificare questa «teofania giudiziaria» con altre teofanie ricordate nel Salterio, i cui beneficiari sono l'intera comunità orante. D'altra parte Beyerlin ritiene che questo tipo di salmi non siano in realtà suppliche, ma orazioni di richiesta.⁵⁹

Se si escludono alcuni eccessi di Delekat, non c'è dubbio che questa visione delle suppliche è più che accettabile. Le frequenti proteste d'innocenza del Salterio poterono essere usate nell'ambito di liturgie culturali o di cerimonie ordaliche, considerate appelli a Jahvé, giudice supremo. È difficile determinare quale tipo d'istituzione ne fosse responsabile. Per l'esiguità dei dati si può supporre che solo un sacerdote s'incaricasse della cerimonia di supplica e che la maggior parte dei termini giudiziari fosse un adattamento del repertorio d'immagini profano.⁶⁰

Bisogna onestamente riconoscere che tutte queste teorie sull'identificazione dei nemici del salmista sono puramente approssimative; di fatto nessuna di esse soddisfa pienamente.⁶¹ Non è possibile sapere con certezza chi fossero questi nemici, perché i poeti utilizzano un linguaggio convenzionale e artificiale,⁶² probabilmente impiegato per secoli nei servizi culturali, un linguaggio che descrive circostanze tipiche di qualsiasi persona posta di fronte a situazioni estreme di ostilità e di conflitto.

b) *La supplica regale*

Sebbene la maggior parte degli studiosi cataloghino i «salmi regali» come un modello a sé stante,⁶³ riteniamo che questi non si possano consi-

57. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 204. 58. Cfr. W. Beyerlin, *op. cit.*, 143-149. 59. *Op. cit.*, 150-159. 60. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 204 s.

61. La teoria che identifica i nemici (al plurale) del salmista con i «gentili» che perseguitano Israele non può essere accettata se non come «rilettura» storica (e non istituzionale) dei salmi che li menzionano. La sostiene H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo 1955, spec. 93-94, sulla scorta di E. Balla, *Das Ich der Psalmen*, Göttingen 1912. Questa interpretazione implica, tra l'altro, una scarsa conoscenza del linguaggio poetico e un intento di «concrezione storica» che finisce per soffocare il dinamismo interno e l'«apertura» dell'opera letteraria.

62. Questa conclusione risulta in parte (benché non fosse questo l'obiettivo dell'autore) dallo studio delle formule presenti nei salmi condotto da R.C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Toronto 1967, spec. 32-111.

63. Cfr. già H. Gunkel, *Introducción*, 159-190, benché ammetta che «nell'interpretazione di questi salmi regna non poca confusione» (p. 161). Inoltre L. Sabourin, *op. cit.*, 70 s.; concordano con questa opinione S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 42-80, sebbene con qualche riserva, ed E. Lipiński, *art. cit.*, 94-102.

derare un genere autonomo per diverse ragioni. In primo luogo è impossibile ricavare uno schema formale condivisibile da tutti i salmi così definiti.⁶⁴ Bisogna inoltre confutare, perché infondata, l'idea che, in quanto sede del culto statale, la corte fosse la «fucina» d'origine di questo tipo di salmodia e che solo un ipotetico processo di «democratizzazione»⁶⁵ avrebbe reso popolari tali «preghiere regali». Tuttavia, paragonando alcuni esempi individuali (o singole parti di essi) con le loro contropartite «regali» (ad es. 89,47-52; 101,3-4; 141), osserviamo che probabilmente il processo fu inverso.⁶⁶ Di fatto, prima che esistessero regni o fossero state stabilite le basi amministrative del protocollo cortigiano, erano già in uso rituali che prevedevano la supplica. Soltanto il passare del tempo (quando alcune tribù o parti di tribù conobbero una evoluzione verso le magistrature e la società statale) portò alla formalizzazione dei sistemi rituali, quasi sempre sulla base di prototipi di cerimonie praticate da piccoli gruppi.⁶⁷

c) *La supplica comunitaria*⁶⁸

Per quanto riguarda la struttura formale e il contesto vitale, le suppliche comunitarie possono essere paragonate alle preghiere individuali della stessa categoria:⁶⁹ invocazione, supplica vera e propria, istanza o richiesta, affermazione di fiducia, confessione della colpa o protesta d'innocenza, elementi innici. La differenza fondamentale consiste nella categoria e nelle dimensioni della situazione vitale della supplica comunitaria: guerre con tutte le loro conseguenze: annientamento di grandi masse, deportazioni, fame, peste, siccità, ecc.⁷⁰ Si possono considerare suppliche comunitarie i salmi 44; 74; 79; 80; 89 e parti di 60; 85. Il contesto liturgico era rappresentato principalmente dal digiuno, che era pro-

64. Si vedano al riguardo le osservazioni di W. Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Schule* (FRLANT 100), Göttingen 1969, 255.

65. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 78-80 si esprime in questi termini.

66. In effetti lo stesso Gunkel si vede obbligato a riconoscere che «esistono salmi regali molto vicini ai generi di carattere privato» (*Introducción*, 167).

67. Secondo la fondata opinione di E.S. Gerstenberger le cerimonie regali sono, in ultima analisi, un adattamento di riti popolari e di preghiere alle necessità della corte, cfr. *Psalms*, 19.

68. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 133-157; S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 193-246; E. Lipiński, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969, 43-81; Idem, *art. cit.*, 86-92; C. Westermann, *Lob und Klage*, 39-48. 132-138; Idem, *Salmi. Genesi ed esegesi*, 23-44; C.C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience*, 95-99. 113-116.

69. Sulla struttura formale della lamentazione comunitaria cfr. C. Westermann, *Lob und Klage*, 39-48. Le differenze religiose tra la supplica individuale e quella comunitaria sono espresse in R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 23-49.

70. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 135-157; E. Lipiński, *art. cit.*, 86-92.

clamato in anticipo (cfr. *Giud.* 20,26-28; 21,2-3; *Is.* 58,3 ss.; *Ger.* 14,2; *Neem.* 9,1); inoltre era richiesta l'astinenza sessuale e la cessazione di qualunque attività civile. I partecipanti si strappavano le vesti, si battevano il petto, si vestivano di sacco, si radevano il capo, si cospargevano di cenere e adottavano altre manifestazioni di dolore o di costernazione, rappresentative della miseria in cui era precipitato il popolo.⁷¹ Senz'altro era prevista l'esecuzione di sacrifici. La supplica vera e propria era cantata da cori, dai sacerdoti o da tutta l'assemblea, nel quadro di una cerimonia del cui sviluppo non si conosce nulla. Per questa ragione non è facile determinare la scansione delle idee dominanti nella celebrazione di una supplica o lamentazione pubblica. Probabilmente il digiuno e la confessione dei peccati erano rivolti a sostenere la supplica dei partecipanti. È possibile che quest'ultima fosse recitata da un sacerdote (cfr. *Gl.* 2,17). Inoltre è possibile che alla supplica facesse seguito un oracolo, di liberazione o di conferma della situazione presente. Questo tipo di liturgia penitenziale compare nel Salterio: il rapporto tra la preghiera e l'oracolo si trova in *Sal.* 32; 60.⁷² Se è vero che questi poemi sono formulari utilizzati per molti secoli senza alcun cambiamento sostanziale, la datazione di questo tipo di poesia risulta praticamente impossibile.⁷³

È poi da segnalare la possibilità che alcune suppliche formulate alla prima persona singolare («io») fossero utilizzate in servizi comunitari, senza che avessero propriamente in essi il proprio contesto vitale.⁷⁴ Come nelle nostre liturgie attuali si riscontra una mobilità di testi per cui canti in prima persona singolare sono utilizzati da una collettività (e viceversa), uno scambio identico può essere ammesso nell'Israele antico. Tuttavia deve restare chiaro che i salmi in prima persona singolare sono essenzialmente personali; i poemi in prima persona plurale, invece, sono fondamentalmente comunitari.⁷⁵

2. Azioni di grazie⁷⁶

Prima di esaminare i diversi tipi di azione di grazie giova ricordare che dal punto di vista del culto israelita è inopportuno separare le suppliche

71. Per tutti questi particolari cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 136 s.

72. Anche i profeti seguirono questo schema nell'elaborazione di alcuni «poemi liturgici»; cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 155. 73. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 156.

74. D'identica opinione è K. Seybold, *Introducing the Psalms*, Edinburgh 1990, 159.

75. L'interpretazione collettiva dell'«io» dei salmi fu proposta originariamente in un ampio e ben documentato articolo di R. Smend, *Über das Ich der Psalmen*: ZAW 8 (1888) 49-147. La teoria è esposta in S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 42-46.

76. Si vedano i lavori di F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, spec. 155-284; L. Monloubou, *La prière selon les Psalmistes*: EsprVie 93 (1983) 392-399. 641-644; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986, 208-227.

dalle azioni di grazie; si veda quanto è stato già osservato a proposito delle suppliche. Si tratta delle due facce della stessa medaglia, tenute insieme dall'«oracolo di salvezza». L'azione di grazie presuppone una supplica seguita da un oracolo favorevole.

a) L'azione di grazie individuale⁷⁷

Siamo debitori a Gunkel anche della formulazione della struttura formale di questo tipo di salmo:⁷⁸

1. Invito a cantare Jahvé, a lodarlo o a rendergli grazie⁷⁹ (ad es. *Sal.* 30,2-5; 34,4; 107,1; 118,1-4). Risulta chiara l'analogia con l'inizio dell'inno.

2. Racconto della passata disgrazia e della successiva salvezza, rivolto alla comunità culturale (ad es. 18,5-20; 30,9-12; 32,3-4; 40,2b-4; 116,3-4).

3. Lode a Jahvé, con riconoscimento della sua azione liberatoria (ad es. 18,47-49; 30,2-4; 40,6; 118,28).

4. Formula di offertorio (annuncio del sacrificio: 66,13-15; 138,2; cfr. *Gion.* 2,10).

5. Sollecitazione di benedizioni sui partecipanti alla cerimonia (ad es. 118,26).

6. Elementi innici (lodi di carattere generale a Jahvé: 30,5-6; 138,8).

Questo schema formale – sul quale conviene, nei suoi tratti generali, la maggioranza dei critici – è stato rielaborato secondo una diversa prospettiva da Westermann⁸⁰ e Crüsemann.⁸¹ Secondo il primo si dovrebbe fondere l'azione di grazie individuale con l'inno (e lo stesso vale per i loro correlativi comunitari) essenzialmente per due motivi. In primo luogo uno sguardo superficiale ai rispettivi schemi formali mette in rilievo le somiglianze tra i due, se non la loro coincidenza. In secondo luogo si deve essere consapevoli che «i tipi di salmi non rappresentano primariamente categorie letterarie o culturali. In un certo senso lo sono, ma non è questo l'elemento essenziale. Piuttosto designano le disposizioni fondamentali di ciò che accade quando l'uomo si rivolge colla parola a Dio».⁸² D'altra parte, sostiene Westermann, poiché in ebraico non c'è un termine specifico per ringraziare,⁸³ ciò che noi denominiamo «azione di gra-

77. Si veda lo studio di E. Lipiński, *art. cit.*, 72-86; inoltre H. Gunkel, *Introducción*, 277-306; S. Mowinckel, *Israel's Worship* 11, 31-43; C. Westermann, *Lob und Klage*, 76-84.

78. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 279-306; cfr. E. Lipiński, *art. cit.*, 72-86.

79. L'invito può essere rivolto ai presenti o all'«io» (*nefes*) del salmista.

80. Soprattutto in *Lob und Klage*, 20-28 e *Der Psalter*, Stuttgart 1980, 43-45. 61-77.

81. *Hymnus und Danklied*. 82. C. Westermann, *Lob und Klage*, 116.

83. Il termine *tôdâ*, che potrebbe essere il più vicino (ricordiamo che in ebraico moderno si usa appunto per ringraziare), in realtà può significare «lode», «confessione» o «riconoscimento».

zie» non è altro che una forma di lode, ossia una espressione innica.⁸⁴ Dopo la fusione dei due generi Westermann stabilisce una nuova suddivisione: lode descrittiva e lode narrativa, distinguendo se la lode si riferisce all'essere o all'agire divini in generale o invece a un'azione determinata di Dio.⁸⁵ Sebbene si possa accettare la fusione dell'azione di grazie con l'inno, non è ammissibile l'ulteriore articolazione di Westermann basata sulla distinzione tra l'attività generale e quella particolare di Jahvé. Una simile distinzione è formalmente superflua e teologicamente ingiustificata. Anche Crüsemann respinge i tentativi di Westermann,⁸⁶ e propone una nuova distinzione su cui riflettere: l'azione di grazie rivolta dall'orante a Jahvé in «stile tu»⁸⁷ oppure in «stile egli». Si vorrebbe coniugare la forma linguistica e il rituale dell'azione di grazie. Entrambi gli stili si riferiscono alla stessa cerimonia. Così la parte espressa nello «stile egli»⁸⁸ rappresenterebbe un'allocuzione rivolta alla comunità culturale prima del sacrificio;⁸⁹ la parte in «stile tu»⁹⁰ sarebbe rivolta a Jahvé quando il sacrificio di azione di grazie è già stato offerto. La persona guarita o che ha sperimentato la salvezza di Dio invita parenti e amici a partecipare con lui a una cerimonia culturale di azione di grazie.

Indubbiamente, come già aveva osservato Westermann, risulta chiaro il rapporto tra l'azione di grazie e l'inno.⁹¹ Tale rapporto è probabilmente dovuto al fatto che i due generi furono reciprocamente scambiati nel quadro delle liturgie israelitiche. Tuttavia, nonostante il valore del contributo di Crüsemann, la struttura formale proposta a suo tempo da Gunkel può essere considerata ancora valida. Consideriamo azioni di grazie i salmi 30; 32; 41; 118; 138; *Is.* 38,10-20; *Gion.* 2,3-10; *Sir.* 51,1-12.⁹²

b) L'azione di grazie regale

Come si è chiarito in precedenza a proposito della supplica regale, pare che molto probabilmente in Israele non abbia mai avuto luogo, diversamente da quanto talvolta si ritiene, un processo di «democratizzazione» grazie al quale alcuni modelli di salmodia cortigiana siano entrati a far parte del patrimonio comune e siano stati imitati dal popolo. La cor-

84. *Lob und Klage*, 21. 85. *Op. cit.*, 25. 86. F. Crüsemann, *op. cit.*, 9-11.

87. Questo tipo di allocuzione si manifesta soprattutto nella lode a Jahvé propriamente detta e nelle formule di offertorio, ossia nel nucleo essenziale dell'azione di grazie individuale.

88. «Er-Teil»; cfr. F. Crüsemann, *op. cit.*, 264-266.

89. Dove sono frequenti gli inviti a rendere grazie e lo stile proclamatorio; il racconto della sofferenza subita e della salvezza offerta da Jahvé; le benedizioni, ecc.

90. «Du-Teil»; cfr. F. Crüsemann, *op. cit.*, 266-282.

91. Se si eccettua il racconto della sofferenza e della successiva salvezza, pressoché tutti gli elementi formali dell'azione di grazie sono riscontrabili nell'inno di lode.

92. Altri aggiungono *Sal.* 18; 34; 92; 111; 116.

te, al contrario, avrebbe adottato queste manifestazioni religiose per soddisfare le proprie necessità in quest'ambito. Ne consegue che le azioni di grazie regali (*Sal.* 18; 89; 144) sono da classificare senz'altro tra le azioni di grazie individuali. La categoria «salmi regali», proposta già da Gunkel⁹³ e accettata dalla maggioranza dei critici, non corrisponde a peculiarità formali; in ogni caso è basata su criteri storico-religiosi e teologici. In effetti *Sal.* 89,2-19, ad esempio, è un «salmo regale» solo per l'allusione alla promessa alla dinastia davidica nei vv. 4-5; il resto del salmo, invece, potrebbe essere pronunciato da qualsiasi israelita. Se i critici si attengono alla categoria di «salmo regale», ciò si deve all'importanza dell'ideologia regale, che concepiva il monarca come figlio e rappresentante della divinità davanti al popolo.⁹⁴ Tuttavia tali considerazioni storico-religiose non giustificano una classificazione di genere autonomo.

c) L'azione di grazie comunitaria⁹⁵

L'azione di grazie comunitaria è paragonabile in tutto a quella individuale, ad eccezione delle dimensioni dell'evento interpretato come salvifico.⁹⁶ L'esistenza di questo tipo di salmi è stata dibattuta appassionatamente senza che, a tutt'oggi, si sia pervenuti a un accordo su quali e quanti casi meritino tale definizione.⁹⁷ Conosciamo già le opinioni di Westermann e Crüsemann in proposito.⁹⁸ Non si può tuttavia dimenticare che, come vi erano in Israele giorni di digiuno pubblico accompagnati da liturgie lamentatorie, così dovettero esservi celebrazioni pubbliche di ringraziamento. Non può essere presa sul serio l'affermazione secondo cui Israele non aveva bisogno di cerimonie particolari perché lodava continuamente Jahvé.⁹⁹ Diverso è credere che queste giornate

93. *Introducción*, 161-190.

94. Sul problema cfr. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 50-61.

95. Un'esposizione articolata in E. Lipiński, *art. cit.*, 92-94. Cfr. inoltre S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 26-30.

96. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 329-338, il quale tuttavia classificò l'«azione di grazie d'Israele» tra i generi minori.

97. Si veda la breve rassegna storica di F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 155-159.

98. Cfr. sopra, quanto si è osservato riguardo all'«azione di grazie individuale».

99. È l'opinione, ad esempio, di F. Crüsemann che, ricorrendo a un'argomentazione non teologica ma «dogmatica», afferma che dalle formule di *Sal.* 79,13; 80,19b non si deduce l'esistenza di una specifica festività del ringraziamento con un tipo particolare di cantico per l'azione di grazie, ma piuttosto che tali formulazioni riprendono la lode abitualmente usata nel culto, il cui impiego costante si spiega soprattutto con la connessione esistente tra lode e vita; cfr. *Hymnus und Danklied*, 204. Questa concezione «dogmatica» dell'esistenza d'Israele era già stata esposta da G. von Rad: «Tocchiamo qui uno dei principi più caratteristici dell'antropologia veterotestamentaria: la lode è la forma di esistenza più peculiare dell'uomo. Lodare Dio e non lodarlo si contrappongono come la vita e la morte... Di generazione in generazione fluiscono ('zampillano') gli inni di ringraziamento della comunità. La lode trova nella vita e solo nella

speciali di ringraziamento costituissero la situazione vitale di un particolare genere di salmi. Possiamo definire azioni di grazie comunitarie o nazionali i salmi 66; 67 e 129 (resta in dubbio il salmo 124), che lasciano scorgere rituali di dimensioni superiori al singolo individuo.

3. *Inni*¹⁰⁰

Il ricorso alla propria conoscenza del linguaggio religioso o a un vocabolario non sono utili al lettore moderno per comprendere la portata della categoria salmica di «inno». L'uomo attuale, figlio della cultura greco-romana, possiede un repertorio d'immagini e di esperienze, tipiche di questa cultura, che poco o nulla hanno a che vedere con l'inno biblico. Per un occidentale il termine «inno» è immediatamente associato a grandi riunioni di fedeli, alla musica organistica, a un atteggiamento di lode e di adorazione di Dio, a un clero ornato con i migliori paramenti che officia tra nubi d'incenso, ecc. Simile rappresentazione non coincide necessariamente con il mondo biblico. Un inno del Salterio può essere concentrato in un paio di versetti e non rinviare a nessuna delle emozioni qui ricordate.

Dal punto di vista tematico gli inni sono canti di lode a Jahvé. La sua benevolenza si è manifestata lungo il corso di tutta la storia d'Israele in favore di tutti gli strati sociali. Sebbene talvolta l'inno sembri benedire oggetti o intermediari, di fatto è Jahvé l'unico destinatario della lode: per la creazione del cosmo o dell'uomo, per il rapporto con il suo popolo, per il suo regno esteso a tutto l'universo e a tutte le nazioni, per la sua elezione di Sion e della dinastia davidica e anche per la sua parola.

Già Gunkel si rese conto delle difficoltà che questo genere comporta. Benché l'inno tragga la propria origine nella liturgia,¹⁰¹ questo dato è di scarsa utilità. Da un lato è chiaro il rapporto tra l'inno e l'azione di grazie e la supplica, con la prima in particolare;¹⁰² dall'altro questo termine è sovraccarico di connotazioni emotive, quali la consapevolezza dell'assemblea di trovarsi in presenza di Jahvé, e questo crea nel fedele un

vita il suo posto» (*Teologia dell'Antico Testamento* 1, 417-418). Su questa stessa linea si trova C. Westermann, *What does the Old Testament say about God?*, Atlanta 1979, 65-70.

100. Oltre alle introduzioni dei grandi commenti si vedano gli studi di H. Gunkel, *Introducción*, 45-108; S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 81-105; A. Barucq, *La lode divina nei Salmi*: BeO 1 (1959) 66-77; F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, spec. 19-154, 285-306; E. Lipiński, *art. cit.*, 8-16; C. Westermann, *Lob und Klage*, 87-115; L. Monloubou, *La prière des Psalmistes*: EsprVie 94 (1984) 401-405; H.G. Reventlow, *Gebet im Alten Testament*, 119-162. P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël* (OBO 34), Göttingen 1981, presenta uno studio di alcune strutture letterarie in comparazione con gli inni egiziani.

101. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 73-79.

102. Si veda H. Gunkel, *Introducción*, 96 ss.; S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 95-97.

atteggiamento di timoroso rispetto.¹⁰³ Di conseguenza, il carattere mobile, dal punto di vista del genere, dell'inno e la sua eccessiva carica emotiva non facilitano uno studio formale obbiettivo. In terzo luogo «non si è ancora adempiuta la prima condizione della ricerca critico-formale, ovvero l'individuazione di un evento ricorrente che possa essere considerato la fonte di un genere».¹⁰⁴ Tale affermazione è fondata, perché nell'inno biblico si osserva un'ampia gamma di possibili eventi che possono costituirne la base sociologica (vittorie militari, nozze, raccolto, ecc.). Chi cerchi di arrivare all'inno seguendo il percorso delle festività e delle liturgie israelitiche, troverà altrettante vie parallele quante furono le generazioni d'Israele. Sfortunatamente il passare del tempo non solo modificò la forma esteriore delle celebrazioni festive israelitiche, ma gli stessi testi salmici, attualmente in nostro possesso, attraversarono probabilmente situazioni vitali diverse.¹⁰⁵

Le difficoltà potrebbero essere moltiplicate, ma già Gunkel si sforzò di dedurre una struttura elementare che potesse servire come categoria generale per tutti i tipi di inni.¹⁰⁶ Questo tipo di salmo inizia, in genere, con una *introduzione* esplicita (invito alla gioia e al canto) all'imperativo:¹⁰⁷ *hall'lu* (lodate, 113,1; 117,1, ecc.), *zamm'ru* (suonate, 33,2; 66,2, ecc.) e verbi analoghi, che rinviano alla condivisione della gioia. L'invito è rivolto probabilmente da un direttore del coro a un gruppo determinato o all'intera assemblea.¹⁰⁸ Il *corpo dell'inno*, o parte centrale, costituisce un resoconto delle azioni o delle qualità di Jahvé, che lo rendono degno della lode proposta. Il principale elemento formale, introduttivo di questa parte, è la congiunzione *kî* (che/perché), che intende motivare la lode.¹⁰⁹ Le qualità di Jahvé sono incentrate in particolare sulla sua grandezza, la sua giustizia, i suoi decreti e le sue azioni salvifiche (passate e presenti). La parte *finale* dell'inno¹¹⁰ ricorre a espressioni presenti anche nell'introduzione (lode, giubilo), a petizioni generiche, alla sollecitazione di benedizioni, ecc. (ad es. 29,11; 65,5; 104,33-35).¹¹¹

103. Cfr. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 81.

104. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 208.

105. Cfr. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten*, 154-158.

106. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 48-73; inoltre R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali*, spec. 197-216.

107. Più raro lo iussivo plurale (del tipo «lodino», «dicano», ecc.) o il coortativo plurale («lodiamo», «acclamiamo»).

108. È evidente negli inni questo «elemento corale»; cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 50.

109. Altre formule di passaggio dall'introduzione alla parte centrale sono illustrate in H. Gunkel, *Introducción*, 58-60.

110. Non si tratta propriamente di una «conclusione»; cfr. L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, 62.

111. Alcuni (ad es. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17) parlano di una prima parte dell'inno che precederebbe i tre elementi fondamentali qui descritti: la menzione o invocazione di Jahvé (cfr.

Se si accetta questo schema formale di lavoro, adottato dalla maggioranza degli studiosi, e s'incentra l'indagine sulle possibili situazioni vitali, si ottiene la seguente catalogazione:

a) *Canti di vittoria*¹¹²

Gunkel percepì acutamente lo stretto rapporto tra l'inno e il canto di vittoria. Questo rapporto, a suo parere, si spiega con il fatto che in un certo momento della storia d'Israele le feste celebrative delle vittorie cominciarono a servirsi della cornice del tempio, il luogo tradizionalmente più appropriato per l'inno. Il canto di vittoria adottò l'introduzione dell'inno e anche la sua parte centrale.¹¹³

La forma fondamentale di qualsivoglia inno genuinamente israelita è rappresentata dal canto di Miriam (*Es.* 15,21):¹¹⁴ «Cantate al Signore: perché sublime è la sua vittoria; ha gettato in mare cavallo e cavaliere». Qui si trovano i due primi elementi dello schema tripartito ricordato in precedenza: invito alla lode e corpo dell'inno, che canta le qualità o le imprese di Jahvé.¹¹⁵ Del canto di vittoria è impossibile stabilire una sede vitale determinata, poiché si tratta di un tipo di lode spontanea (v. anche *Giud.* 5; *Sal.* 68,13-15), virtualmente perduta. Se *Giud.* 5 si è conservato, lo si deve probabilmente al fatto che, per l'importanza del suo contenuto, entrò a far parte della tradizione storica affidata alla memoria. *Sal.* 68,13-15 riflette probabilmente un evento storico determinato; esso è giunto fino a noi grazie all'inclusione nella liturgia di una qualche festività ricorrente, come suggeriscono gli elementi processionali dei vv. 25-28.¹¹⁶ Secondo Westermann si trovano elementi di questo genere di poesia spontanea anche in *Giud.* 16,23 s.; *Sal.* 18,33-49; 118,15 s.; 149; *Gdt.* 16; *Deut.* 32.¹¹⁷ Tutti questi esempi possono derivare dalla celebrazione di battaglie vittoriose, nella quale l'interpretazione di antichi inni poteva accompagnarsi all'espressione spontanea di un qualche bardo popolare. Non è tuttavia difficile osservare che tutti questi poemi,

8,2; 65,2-3; 139,1). Ma, pur riconoscendone l'assenza nella maggior parte degli inni, forse non hanno colto che questa forma letteraria rappresenta un tipo particolare di inno ammirativo e descrittivo con tematiche diverse, in cui di solito manca la prima e la terza parte da noi esposte: l'invito alla lode e la richiesta di benedizioni.

112. Si veda C. Westermann, *Lob und Klage*, 67-69.

113. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 328 s.

114. L'antichità e la forma esemplare del canto furono notate già da H. Gunkel, *Introducción*, 57. 103; F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 34 lo studia in un quadro più ampio.

115. Subito prima di «sublime...» si trova la particella *ki*, la quale apre il ritornello della comunità. Qui è resa con «perché», anche se sarebbero altrettanto corrette le traduzioni «certo», «allora», «davvero».

116. Su queste idee cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 210.

117. Cfr. C. Westermann, *Lob und Klage*, 67-69.

sorti da una circostanza storica determinata, con il passare del tempo si svincolarono agevolmente dalla tradizione.

Nonostante l'esiguità delle nostre informazioni non c'è ragione di escludere altre possibili situazioni vitali, oltre a quella bellica. Qualsiasi occasione è buona per lodare Jahvé: il termine del raccolto, un viaggio commerciale compiuto con successo, l'arrivo della pioggia, un evento fausto per una città o per il paese, ecc.

In effetti la lode spontanea non costituisce la forma innica più comune, poiché in Israele, come nella maggior parte delle culture, le attività di tipo culturale, quadro più adatto allo sviluppo dell'inno, sono determinate dal ciclo stagionale.¹¹⁸ Questa constatazione corrisponde alle prescrizioni dei calendari festivi israelitici (*Es.* 23,14-17; 34,22-24; *Lev.* 23; *Deut.* 16,1-17).

b) *Canti di pellegrinaggio e inni processionali*

Anche se *stricto sensu* si tratta di due tipi di inni, l'analogia dei contesti vitali e della loro struttura formale spingono ad esaminarli insieme.

Benché molti inni, per il loro rapporto con la liturgia, fossero recitati nel tempio, questi canti erano probabilmente recitati dai pellegrini in cammino verso Gerusalemme o durante una processione intorno all'area del tempio o alla città. Nelle intestazioni di alcuni salmi si conserva letteralmente il ricordo di queste «salite» a Gerusalemme (*šir ham-ma'alôt*, 120-134 al v. 1). I canti di pellegrinaggio erano intonati all'inizio e alla fine del pellegrinaggio, che coincideva con l'arrivo a Gerusalemme. Benché sia rimasto un solo canto di pellegrinaggio propriamente detto (122; alcuni elementi sono presenti nell'84; resti si trovano in *Is.* 2,3; *Ger.* 31,6; *Mich.* 4,2), il che impedisce una descrizione esatta del genere, i sentimenti e le idee in esso presenti sono chiari: rimpianto di Sion, desiderio di contemplare Jahvé, allusione al difficile viaggio cui hanno dovuto sottoporsi i pellegrini e gioia per essere giunti alla meta. Si veda, ad es., 84,2-3.8; 122, in cui il pellegrino esprime desideri di benedizioni e di pace, e lodi della città santa (84,5-6; 122,6-9).¹¹⁹ L'allusione a queste attività festive in altri salmi (87; 121; 126) rende plausibile l'ipotesi della situazione vitale del «pellegrinaggio».

Si può supporre che alcuni di questi salmi, composti in vista di un'occasione determinata, abbiano col tempo abbandonato il proprio conte-

118. Anche nella nostra cultura odierna sopravvivono residui di liturgie popolari fossilizzate che, pur perduto il contesto vitale originario, testimoniano come l'uomo abbia manifestato la propria religiosità secondo la scansione dei cicli naturali: il carnevale, il calendimaggio, la notte di San Giovanni, le feste dell'autunno, Santa Lucia, le feste natalizie, ecc.

119. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 324-326.

sto storico originario e siano entrati a far parte della liturgia delle festività religiose ufficiali.

Le processioni avevano un ruolo molto importante nell'antico culto israelita. Come esempi di questo sottogenere si possono citare i salmi 48, 68 e 132. Le cosiddette «liturgie d'ingresso» o «liturgie della torà», nella forma ricordata in *Sal.* 15 e 24,3-10, erano collegate al pellegrinaggio e alla processione. Questo genere di riti si sarebbe svolto all'arrivo della processione al tempio. La loro struttura è semplice: *a)* dialogo tra chi guida la processione e i portieri del tempio: domanda dall'esterno («Chi può salire al monte del Signore? chi può stare nel santo recinto?», 34,3; cfr. 15,1); risposta dall'interno, volta a stabilire le condizioni d'ingresso, di natura etica (24,4 s.; 15,2-6); *b)* richiesta di apertura delle porte del santuario (24,7-10), affinché coloro che avanzano la richiesta adempiano queste condizioni.¹²⁰

c) *Inni del ciclo festivo*

È noto che nell'Israele primitivo si celebravano tre grandi feste stagionali, azimi, settimane e raccolto o capanne, ma s'ignorano i particolari delle liturgie relative. Ciò di cui si può esser certi è che questo ritmo stagionale e le corrispondenti festività costituivano lo scenario della maggior parte degli inni israelitici. Il contenuto di questa tradizione innica è connesso tanto alla necessità degli agricoltori di conservare e ravvivare le forze della natura quanto alla storia, luogo d'incontro di Dio e dell'uomo secondo la fede israelita. Perciò, e per quanto riguarda Israele, non sembra legittimo distinguere tra una mentalità mitico-religiosa e una fede storica. Introdurre tale distinzione implica una distorsione del carattere della fede israelita, perché rappresenta un elemento estraneo nel corpo della fede jahvista.¹²¹

In effetti gli elementi seminomadi che entrarono per la prima volta in Palestina finirono per condividere le preoccupazioni degli indigeni, soprattutto dopo che ne ebbero adottato il modo di produzione agricola. Essi si sentivano «religiosamente» obbligati a sollecitare dalla divinità pioggia e fertilità per i propri campi e armenti. Indubbiamente i salmi 65 e 67 sono esempi di inni di azione di grazie dopo un buon raccolto. Ma, d'altra parte, è altrettanto vero che Jahvé, oltre a dimostrare la

120. Questa formula interrogativa era indubbiamente molto antica. I numerosi santuari sparsi sul territorio di Canaan avevano speciali *leges sacrae*, una sorta di «diritti» della divinità locale. Alcuni crimini e ogni tipo d'impurità rituale vietavano l'accesso a essi. Col tempo quei tabù lasciarono il posto a norme di carattere etico e il culto dei santuari finì per trasformarsi in uno spazio d'istruzione religiosa e morale.

121. Quantomeno nell'espressione di fede del *corpus* dei salmi quale abbiamo di fronte; cfr. E. S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 212.

propria potenza agli agricoltori israeliti con una buona annata agraria, era il Dio che aveva fatto il cielo e la terra: creazione e ri-creazione si fondevano. Jahvé era il creatore del cosmo e insieme concedeva «grano, vino e olio» (*Os.* 2,10), facendo così prosperare la terra e l'uomo. Lo studio delle tradizioni di Ugarit ha confermato i sospetti sull'entità del debito culturale contratto da Israele verso i cananei.

Da questo punto di vista Israele loda negli inni tutte le facoltà e le qualità di Jahvé. Accanto al teologumenò della creazione si trova la tradizione della teofania; esso, tra l'altro, presenta Jahvé in atto di rivelarsi negli elementi più violenti e temibili della natura: la tempesta, il lampo e il fuoco. Anche questi elementi compaiono spesso nella struttura degli inni. Tutti questi tratti, tuttavia, non esauriscono le possibilità di descrizione della natura e delle qualità di Jahvé. Con il passare del tempo le sue gesta storiche entrarono a far parte degli inni. Il creatore dimostra la sua potenza nella storia in due modi, ricreando il vecchio mondo al ritmo delle stagioni e ricreando le condizioni dell'esistenza dell'uomo in questo mondo, le sue esigenze di nutrizione ma anche sociali e politiche. Da questo punto di vista i *salmi storici* (ad es. 78 e 105) rappresentano il correlativo socio-politico degli inni della natura. Entrambi hanno il loro contesto originario nelle grandi feste israelitiche.

d) *Inni del regno di Jahvé e salmi regali*¹²²

Pochi salmi hanno attirato l'attenzione quanto i cosiddetti «salmi d'intronizzazione» (47; 93; 96-99). A partire dalle ricerche di Mowinckel e della scuola «mito e rituale», a lui ispirata,¹²³ il panorama degli studi sui salmi è venuto modificandosi profondamente. La struttura, i motivi, le immagini pongono questo gruppo di salmi in un sottogenere all'interno della categoria degli inni.

Tutti questi poemi proclamano l'intronizzazione di Jahvé come re cosmico¹²⁴ tra le acclamazioni del popolo. L'intronizzazione è descritta in

122. Sui salmi regali in generale e sui salmi con contenuto regale in particolare si veda, benché qui si dissenta dalla sua prospettiva, J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, Sheffield 1986. Cfr. inoltre S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 61-76; E. Lipiński, *art. cit.*, 32-35, 94-102; J. Day, *Psalms*, 88-108.

123. Si veda il cap. XI sulla storia dell'interpretazione dei salmi. Inoltre K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (VTS VIII), Leiden 1961, 183-290.

124. Sull'origine e lo sviluppo del concetto della regalità di Jahvé cfr. J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979, spec. 39-116; con risultati diversi J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1987, spec. 149-165; specificamente dedicato ai salmi O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Göttingen 1984, 91-102; per quanto riguarda la teologia di Sion cfr. B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*, Sheffield 1987, spec. 23-52.

termini mitici (teologia della creazione, lotta contro il drago primordiale). Sappiamo che Mowinckel ipotizza una peculiare situazione vitale per questi salmi: una festa per l'intronizzazione di Jahvé celebrata nel contesto della festa delle capanne o dell'anno nuovo al termine dell'annata agraria, cioè nel nostro autunno, che coincide in Palestina con l'inizio del periodo delle piogge.¹²⁵ Questa teoria è stata spesso duramente criticata o messa in discussione con l'ausilio di un ricco apparato argomentativo. Alcuni rifiutano l'idea d'«intronizzazione», riducendo questi salmi a proclamazioni della «regalità» di Jahvé; altri arrivano a negare l'esistenza stessa del genere.¹²⁶ Tuttavia i paralleli di questa festa, individuati in Mesopotamia e a Ugarit,¹²⁷ obbligano a concederle almeno il beneficio della possibilità.

Nonostante la peculiarità di questo tipo di salmi, gli elementi formali che lo caratterizzano corrispondono perfettamente al modello generico di inno esposto in precedenza: 1. esortazione alla lode, rivolta alla natura e alle nazioni (47,2; 96,7-9; 98,4-9); 2. lode di Jahvé come signore del mondo. Questa seconda parte include un ampio ventaglio di motivi: il suo dominio (47,3; 96,5), la sua gloria (96,6), la sua giustizia (97,6; 99,4), la sua vittoria (98,2), la sua epifania (97,2-5), le sue gesta storiche (99,6 s.).

A questa categoria di inni sono da ascrivere anche i cosiddetti «salmi regali», che celebrano il re davidico di Gerusalemme e solo in parte sono collegati agli inni della regalità di Jahvé. In generale i motivi e le immagini di questi cerimoniali d'intronizzazione corrispondono al protocollo regale e cortigiano tipico delle culture del Vicino Oriente.¹²⁸ Il punto di contatto tra questi salmi e quelli della regalità di Jahvé è costituito dalla presa di possesso della carica: la descrizione della gloria dell'intronizzazione di Jahvé e quella del suo unto sono simili. Si possono ricordare poemi correlati con l'intronizzazione vera e propria (*Sal.* 2; 110; cfr. 21; 72; 101) e con le nozze regali (*Sal.* 45).

125. Ampia esposizione in S. Mowinckel, *Psalmstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania 1922; Idem, *Israel's Worship* 1, 106-192.

126. Cfr., tra l'altro, H. Gunkel, *Introducción*, 116-131; H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, XLIII-XLIV; A. Weiser, *I Salmi* 1, 64-66; C. Westermann, *Lob und Klage*, 110-115; L. Sabourin, *op. cit.*, 62. Questa teoria è stata tuttavia accettata in tutto o in parte da H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, Tübingen 1927; Idem, *Die Psalmen*, Tübingen 1934; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1967; D. Anders-Richards, *The Drama of the Psalms*, London 1968; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979, spec. 7-116; J.H. Eaton, *The Psalms come alive*, London-Oxford 1984; Idem, *Kingship and the Psalms*, Sheffield 1986, spec. 102-111. Per le diverse posizioni v. E. Lipiński, *Les Psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne*, in R. de Langhe (ed.), *Le Psautier*, Louvain 1962, 133-272; Idem, *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles 1965, 11-90.

127. Su possibili paralleli egiziani cfr. D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*: VT 6 (1956) 40-68.

128. Sull'importanza dell'ideologia regale nel Vicino Oriente v. K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (VTS VIII), Leiden 1961, 67-90.

La maggior parte di questi salmi risale innegabilmente al periodo della monarchia. Tuttavia alcuni esegeti cattolici, interpretando questi salmi in senso messianico-escatologico, assegnano loro una data postesilica.¹²⁹ Nonostante la legittimità di una «lettura» messianica, certo praticata nell'epoca del giudaismo, non è però corretto postulare tale significato già nella loro origine.¹³⁰

e) *Inni a Sion*¹³¹

Di fronte a questo tipo di salmi avvertiamo il disagio di chi, pur avendo dedicato un notevole sforzo allo studio degli inni, non riesce a individuarne la chiave di classificazione. In effetti molti studiosi hanno classificato a parte questo piccolo gruppo di poemi, che sono, in senso stretto, i salmi 46, 48 e 76. Tuttavia, perché non includere anche 126 e 129? perché la catalogazione suggerita dall'intestazione (*šir hamma'ālôt*) spinge alcuni a considerarli «canti delle salite o di pellegrinaggio»?¹³² Evidentemente la famiglia degli inni presenta confini tanto vaghi e indefiniti dal punto di vista formale, da rendere impossibile una classificazione relativamente rigorosa. Non resta che rifarsi a una rassegna della critica.¹³³

Si deve riconoscere che i salmi 46, 48 e 76 sono privi della struttura tipica dell'inno. In particolare manca in essi l'esortazione introduttiva alla lode. Quest'assenza, tuttavia, può essere accidentale; in qualche caso, infatti, si nota un invito rivolto all'assemblea (46,9; 76,12). Il corpo dell'inno celebra la presenza di Jahvé in Sion, la «città di Dio» (46,5 s.; 48,2,9), collina identificata con un mitico monte sacro («vertice del cielo», 48,3), invincibile fortezza di Jahvé e del suo popolo (48,9b).¹³⁴ Malgrado le irregolarità formali questi salmi si segnalano per il contenuto e i sentimenti che lasciano trasparire, soprattutto l'affermazione della fiducia e della sicurezza. La lode propriamente detta affiora nell'appello

129. Cfr. L. Sabourin, *op. cit.*, 70 s.

130. Lo stesso può dirsi di quanti interpretano i salmi regali in senso collettivo. Si potrebbe tutt'al più parlare di rilettura o reinterpretazione posteriore. Sul problema cfr. J. Becker, *Die kollektive Deutung der Königspsalmen*: ThPh 52 (1977) 561-578.

131. Si veda E. Lipiński, *art. cit.*, 23-32. S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*: VTS 29 (1978) 149-164 presenta un'interpretazione originale di questi inni. Sul culto di Jahvé-re a Sion in rapporto con i salmi d'intronizzazione si veda B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*, Sheffield 1987.

132. Al contrario un tipico salmo di pellegrinaggio come il 122 è catalogato come «inno a Sion» da S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 90; L. Sabourin, *op. cit.*, 63.

133. Mentre H.-J. Kraus considera, ad esempio, il canto a Sion come un genere a sé stante, a margine degli inni (*Psalmen* 1, LIII-LIV), altri lo includono tra gli inni: S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 90 s.; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi* 1, 48.

134. Sul tema cfr. J.H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability*: JBL 82 (1963) 419-426.

diretto («Tu sei terribile...», 76,8) o nella formulazione alla terza persona («Grande è il Signore...», 48,2).¹³⁵

Rispetto al contenuto, tutti quanti parlano di una sorta di attacco a Sion, con caratteristiche mitiche o teofaniche, della lotta di Jahvé contro potenze avverse e della sua vittoria (46,3 s.7.10; 48,3.6.8; 76,4.7).¹³⁶ L'allusione a scene processionali in 48,13 s. ha indotto alcuni a postulare l'esistenza di una festività particolare in onore di Sion.¹³⁷ Purtroppo, al di fuori di questi salmi niente nell'Antico Testamento conforta tale ipotesi. In ogni caso non è stata finora individuata la chiave interpretativa di questi poemi: a quale attacco si riferiscono? I critici possono essere suddivisi in base all'adesione a tre interpretazioni: storica, escatologica, culturale. Secondo Krinetzki¹³⁸ i poeti avrebbero alluso – tra immagini di potenza e colori mitici, elaborazioni tipiche della poesia – a situazioni storiche determinate in cui la comunità sociale israelita sarebbe stata liberata da un attacco nemico. Gunkel¹³⁹ propone la teoria escatologica: questi inni cantano proletticamente la vittoria definitiva di Jahvé sui nemici della città santa. Mowinckel, patrocinatore della spiegazione culturale, si basa sulla comprensione drammatica del culto. La tonalità mitica che riveste l'attacco primordiale in questi salmi non può essere spiegata ricorrendo alla storia o all'escatologia. L'evento è descritto come appartenente al passato e al presente, ma con risultati decisivi per il futuro. L'unica interpretazione che può corrispondere all'unione di questi segmenti temporali e al tempo stesso conciliare l'elemento storico con quello mitico-cosmico è quella culturale. Il partecipante all'azione culturale sperimenta come contemporanee le realtà mitiche che accompagnano questa azione.¹⁴⁰

Per determinare l'epoca di questi salmi occorre considerare un elemento. Se queste tradizioni sacre di Sion sono preisraelitiche (nel senso che sono state adottate dopo la conquista della fortezza gebusea di Sion da parte di Davide), allora perdono consistenza gli argomenti favorevoli a una datazione esilica o postesilica.¹⁴¹

135. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 217.

136. Cfr. G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* (BZAW 97), Berlin 1966, 70-99.

137. V. sotto, nel cap. XI sulla storia della ricerca, la sezione II, 4.

138. *Zur Poetik und Exegese von Psalm 48*: BZ 4 (1960) 70-97.

139. *Introducción*, 359 s.

140. Anche se riprese da un altro contesto si possono riscontrare queste idee in S. Mowinckel, *Israel's Worship* I, 109-116, spec. 110-112.

141. Per ulteriori informazioni si veda H. Schmidt, *Jahwe und die Kulturtraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197.

f) Altri salmi innici

Oltre a tutti i salmi fin presentati qui, ne resta ancora un buon numero sui quali le interpretazioni proposte divergono. Si tratta di poemi con caratteristiche inniche, ma nei quali il tipico invito di apertura alla lode è stato sostituito da esclamazioni ammirative con la menzione del nome di Jahvé: 8,1 («Signore Dio nostro, com'è mirabile il tuo nome su tutta la terra!»); 65,2 («O Dio, tu meriti un inno in Sion!»); 139,1 («Signore, tu mi scruti e mi conosci!»). D'altra parte il corpo del poema è caratterizzato non tanto dalla lode esplicita, tipica dell'inno, quanto dal tono riflessivo, meditativo e contemplativo. In effetti il *Sal.* 8 ricorre alla lode (vv. 2 s.), ma il «modo» in generale è ammirativo: «Quando contemplo il cielo... che cos'è l'uomo (mi domando)?» (vv. 4 s.). Il *Sal.* 65 potrebbe essere un inno del ciclo festivo, a giudicare dalla menzione di Sion (v. 2) e, soprattutto, dai vv. 10-14. Tuttavia l'assenza di elementi formali laudativi e la tonalità generale di carattere contemplativo costringono il classificatore a sospendere il giudizio. Allo stesso modo il *Sal.* 139, in cui si sfoggia l'introspezione psicologica. Che dire di questi salmi? Il *Sal.* 8 è catalogato come «inno» da Mowinckel, Kraus, Westermann, Gerstenberger, Sabourin;¹⁴² come «azione di grazie» da Rewentlow.¹⁴³ Sul *Sal.* 65 le divergenze sono maggiori.¹⁴⁴ Neppure sul *Sal.* 139 c'è accordo. Gerstenberger lo considera un inno, benché vi noti una certa vicinanza ai salmi didascalici; Sabourin esita tra «supplica» e «sapienziale», pur propendendo per la seconda ipotesi, e Kraus è incerto tra «azione di grazie» e «sapienziale».¹⁴⁵

La categoria «inno», come si è potuto notare, necessita ancora di chiarimenti dal punto di vista formale. Tuttavia il problema non è circoscritto a una mera «questione di tempo», ma dipende da diversi fattori che i critici letterari non colgono o ignorano deliberatamente: non è dimostrabile la persistenza nel tempo delle forme letterarie; il poeta ha potuto rielaborare liberamente un poema, creando, ricreando o imitando forme, senza doversi sottomettere a un rigore formale obbiettivo; in definitiva, sforzarsi per costringere un poema in uno schema della misura

142. S. Mowinckel lo definisce «inno in stile descrittivo» (*Israel's Worship* I, 86); H.-J. Kraus lo cataloga come «inno individuale alla creazione» (*Psalmen* I, XLII); cfr. C. Westermann, *Lob und Klage*, 105, in cui tuttavia si riconosce in *Sal.* 8 l'assenza di una forma rigida; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17-19, 70; L. Sabourin, *op. cit.*, 62, 99.

143. H.G. Rewentlow, *Der Psalm 8: Poetica* I (1967) 304-332.

144. Da quanti lo catalogano come inno (cfr. F. Crüsemann, *Hymnus und Danklied*, 201 s.; E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17) a quelli che preferiscono considerarlo un'«azione di grazie collettiva» (cfr. L. Sabourin, *op. cit.*, 75, 298).

145. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 17, 20; L. Sabourin, *op. cit.*, 76, 579 s.; H.-J. Kraus, *Psalmen* II, 915 s.

sbagliata comporta gravi conseguenze: lo deforma e impedisce di cogliere i contorni che in ultima analisi ne rendono possibile la comprensione.

4. Salmi didascalici o sapienziali¹⁴⁶

Nel mondo dei critici è *communis opinio* che la maggior parte dei salmi rispecchi attività di tipo culturale o liturgico.¹⁴⁷ Il problema si pone con la scoperta nella salmodia ebraica di poemi che non sembrano composti per l'uso culturale. Già Gunkel e Mowinckel¹⁴⁸ notarono che non tutti i salmi sono chiaramente connessi con interessi cerimoniali di tipo rituale o liturgico. Secondo i due studiosi, dopo una prima scorsa al Salterio si potrebbe dedurre che alcune persone originariamente impegnate in circoli sapienziali finalizzati all'educazione privata passarono poi ad altri ambiti d'interesse.¹⁴⁹

In effetti non si può trascurare l'impronta dei sapienti presente in certi poemi caratterizzati da un discorso più riflessivo e un tono più meditativo rispetto a quello abituale nei poemi di tipo culturale (così nei *Sal.* 1; 39; 90; 139). Gli argomenti a favore di questa concezione si deducono dal ricorso di alcuni salmi a elementi propri dell'ambito sapienziale: linguaggio, elementi formali, concetti e concezioni teologiche ed etiche.¹⁵⁰ Per questa ragione i critici ritengono che un simile tipo di salmodia rappresenti un tramite tra i salmi e l'insegnamento sapienziale.¹⁵¹ In ogni caso, se si accetta la teoria (piuttosto diffusa) secondo la quale la sapienza è quasi un sinonimo di attività aculturali separate dalla pratica religiosa, prodotto di circoli culturali e cortigiani,¹⁵² non è possibile evitare le domande: come poterono introdursi nel Salterio queste composizioni «ibride»? come poterono esercitare la loro influenza su poemi di carattere decisamente culturale?¹⁵³

146. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 393-410; E. Lipiński, *art. cit.*, 120-123; W.H. Bellinger, *Psalms*, Peabody, Mass. 1990, 124-134; R. Davidson, *Wisdom and Worship*, Philadelphia 1990, 31-46.

147. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 25 ss.; S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 1-22; H.-J. Kraus, *Psalmen* 1, LXI-LXIII; C. Westermann, *Der Psalter*, 14-18; A. Deissler, *I Salmi*, Roma 1986, 9-12; L. Sabourin, *op. cit.*, 41-45; G. Ravasi, *op. cit.* 1, 24 s.

148. Cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 395-410; S. Mowinckel, *Israel's Worship* II, 104-125, spec. 106-108, 111-114.

149. Cfr. S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom: VTS* 3 (1955) 205-244.

150. Opportune in proposito le considerazioni di R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTS 9 (1963) 156-167; R. Davidson, *Wisdom and Worship*, 17-30.

151. Cfr. C. Westermann, *Der Psalter*, 93.

152. Si veda E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 220.

153. Su questi problemi cfr. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 218.

a) Influenza sapienziale nei Salmi

Per rispondere con maggior precisione ai due quesiti ci si deve domandare in quale misura sia possibile determinare l'influenza sapienziale nei salmi, per passare, in un secondo momento, alla questione della situazione vitale di tali poemi quali si sono conservati nel Salterio.

Vi sono elementi sufficienti per decidere, con un relativo grado di certezza, quali salmi ebbero origine nel vasto campo di attività dei sapienti. In primo luogo in alcuni poemi compaiono formule ed elementi formali tipici della letteratura gnomica. Anzitutto il modo di rivolgersi al popolo pare mutuato dall'istruzione; ad esempio: «Venite, figli, ascoltate; vi istruirò nel timore del Signore» (34,12; si veda 49,2-5; 78,1 s.). Nel Salterio sono frequenti i macarismi o felicitazioni: «Beato l'uomo che ...» (1,1; 112,5); i proverbi numerici (62,12; cfr. *Prov.* 30,15 s. 18 s. 21-23. 24-28. 29-31); apoftegmi che paiono ricavati dai Proverbi (si confronti *Sal.* 37,16 con *Prov.* 15,16); esortazioni consuete nel mondo dei sapienti (*Sal.* 34,14 s.; 37,1-8). Rifacendoci a un esempio concreto, una scorsa al *Sal.* 37 presenta una serie di dati, formule e idee ricavati dall'ambito sapienziale. Nel salmo si riscontrano pure proverbi isolati di un solo stico (vv. 21.22) o materiale proverbiale elaborato in unità più ampie (ad es. vv. 16 s. con la motivazione). Nel Salterio s'incontrano anche interi poemi che non sarebbero fuori posto nel libro dei Proverbi (ad es. *Sal.* 127: elogio della famiglia ideale; 128,1-3: vantaggi del timore del Signore). Tipici della sapienza, inoltre, sono lo stile autobiografico (*Sal.* 37,35 s.: «vidi... passai... cercai»; cfr. *Prov.* 7,6 ss.; 24,30 ss.) e le prescrizioni all'imperativo (*Sal.* 37,37 s.: «osserva... guarda»; cfr. *Prov.* 6,6 ss.). Il cosiddetto acrostico alfabetico,¹⁵⁴ presente in *Sal.* 9/10; 25; 34; 37; 111/112; 119; 145, consiste in un artificio poetico di superficie, che non interessa il contenuto, molto vicino al gusto dei circoli illuminati, che mirava non solo a facilitare la memorizzazione ma anche a dilettere la vista e a ricreare l'udito. Se i *Sal.* 127 e 128 presentano una più netta «indipendenza sapienziale», il *Sal.* 37, come si è potuto osservare, presenta un non dissimulato rapporto con la lamentazione o supplica individuale. Dietro gli empi che prosperano si possono facilmente riconoscere i «nemici» del salmista.

Oltre alle formule e agli elementi formali sono individuabili nei Salmi interessi e intenti chiaramente didascalici, sia nell'introduzione di un poema (*Sal.* 49 e 78) sia nel complesso del tono e della struttura (*Sal.* 1; 19; 34; 119). Un terzo aspetto non va trascurato: i luoghi comuni e i

154. Consiste nel disporre gli stichi del poema attenendosi alla successione delle lettere dell'alfabeto ebraico, in modo che il primo stico sia introdotto da 'alef e la prima parola del verso inizi con la medesima lettera, e così di seguito.

motivi di questi salmi sembrano tratti dalla letteratura sapienziale, ad esempio il binomio giusto-malvagio (*Sal.* 1; 37; 49; 73) o la prosperità temporanea o apparente dell'empio.¹⁵⁵

A giudicare da questa osmosi di ambiti, si può pensare che, nell'epoca tarda del secondo tempo, salmodia e sapienza abbiano intrapreso un avvicinamento reciproco, in modo tale che si potrebbe parlare di una sapienza teologica. Del pari la lode della legge, che si osserva in *Sal.* 1; 19B e 119, corrisponde a un processo di teologizzazione, legato al mondo dei sapienti, di un'antica tradizione ebraica.

Nonostante le osservazioni fin qui esposte, sarebbe sbagliato pensare che questi salmi siano stati composti e usati in ambiti educativi privati, estranei a interessi culturali. Pensiamo piuttosto che i cosiddetti salmi sapienziali fossero originariamente veri e propri brani liturgici.¹⁵⁶ Le peculiarità formali e di contenuto sono dovute soprattutto ai mutamenti delle condizioni culturali durante e dopo l'esilio babilonese, favoriti senza dubbio dai cambiamenti socio-politici. Dopo l'esilio le guide religiose della nuova comunità (soprattutto scribi e leviti) cercarono di riunire intorno alla parola di Dio le comunità giudaiche che, in altre circostanze più favorevoli, avrebbero goduto della protezione di uno stato indipendente. Mantenere la dinamica della tradizione e studiarne lo sviluppo e le ripercussioni sarebbe divenuto il nucleo dell'esistenza individuale e comunitaria. Un simile sforzo centripeto comportava non solo l'esclusività di Jahvé e dei suoi decreti (torà, shabbat, ecc.), ma anche l'attenzione a idee più immediatamente politiche: restaurazione politica (dinastia davidica), rivincita nazionale contro gli oppressori (cfr. *Sir.* 36,1-22). Probabilmente è necessario postulare un tale schema sociale e ideologico per spiegare l'influenza sapienziale nella vita e nel culto giudaici.

b) Il contesto vitale

Come vennero impiegati questi salmi nelle liturgie culturali del giudaismo primitivo? Ovviamente vi si possono cogliere agevolmente elementi d'origine sapienziale, come il proverbio, il macarismo, ecc. Tuttavia essi sono fusi con elementi estranei al mondo dei sapienti e vanno a costituire ampie unità incentrate su altri motivi d'interesse, che lasciano scorgere un atteggiamento e una finalità esortativi e istruttivi. Se gli elementi originariamente sapienziali compaiono, ad esempio, in una supplica, questa non riferisce l'esperienza di un individuo né vi resta circoscritta: i problemi assumono una portata generale. In definitiva, si tratta del de-

155. Sul problema della ricompensa in questo tipo di poemi cfr. J.K. Kuntz, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*: ZAW 89 (1977) 223-233.

156. Cfr. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 20.

stino della nazione. Una guida spirituale, dotata di una buona formazione letteraria e teologica, presenta il salmo all'assemblea in atteggiamento di ascolto. Il tono generale dei salmi sapienziali si avvicina a quello del *counseling* pastorale. Si può quindi supporre che per la maggior parte questi salmi nacquero in rapporto con l'istruzione comunitaria e liturgica, la quale rappresentò certamente un elemento vitale del culto giudaico più antico. Erano destinati all'edificazione e all'orientamento dei membri dell'assemblea sinagogale. Dei servizi culturali della sinagoga purtroppo si sa ben poco. A giudicare dagli stessi salmi sapienziali è presumibile che questi testi fossero usati come letture liturgiche in combinazione con la lettura della torà, pur senza dimenticare che si tratta di preghiere rivolte a Dio. Con ogni probabilità l'officiante liturgico (certo istruito e formato in ambienti sapienziali) componeva questi salmi e li recitava in qualità di rappresentante dell'assemblea, come nel passato avevano fatto il sacerdote e il profeta culturale. Perciò non c'è motivo per escludere a priori l'impiego e la collocazione culturale dei salmi sapienziali. Cercando un elemento di quest'ipotetica connessione Gerstenberger menziona l'opera sapienziale conosciuta sotto il titolo di *Teodicea babilonese*,¹⁵⁷ costruita come un acrostico le cui lettere formano la frase seguente: «Saggil-kinam-ubbib, il sacerdote incantatore (ossia esorcista), che venera dio e re».¹⁵⁸ Se l'autore, come si può dedurre, era un sacerdote, è da domandarsi se gli autori dei salmi sapienziali israeliti non siano da cercare tra i sacerdoti responsabili delle cerimonie di supplica o di azione di grazie.

Come si è potuto mostrare, lo studio di questo gruppo di salmi conferma una volta di più l'idea secondo la quale Gunkel, con la sua proposta di farne un genere letterario, introdusse involontariamente nell'esegesi dei salmi una categoria solo relativamente utile e certamente assai problematica.¹⁵⁹ Si può parlare, da un punto di vista rigorosamente formale, di «genere sapienziale»? I cosiddetti salmi didascalici presentano gli elementi formali indispensabili – oltre alla possibilità di articularli in una struttura – che consentano di parlare di genere, o ci si dovrà piuttosto limitare ad affermare che nella salmodia ebraica è possibile individuare materiali sapienziali?¹⁶⁰ Se negli altri generi letterari è necessario

157. E.S. Gerstenberger, *Form Criticism*, 221.

158. Nel testo originale: *a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-[i-na-am-u]b-bi-ib ma-āš-ma-šu ka-ri-bu ša i-li ú šar-ri* (Castellino 493; ANET 601).

159. Faccio mie le notazioni di Alter sull'importanza relativa del genere letterario, soprattutto se si considerano la libertà con cui il poeta utilizza il materiale tradizionale disponibile e il modo di ordinare e articolare questo stesso materiale; cfr. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 112.

160. Secondo molti autori l'influsso sapienziale è riscontrabile nella maggior parte dei generi dei salmi; cfr. R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»*: VTS 9 (1963) 156-167.

ammettere la mobilità e il «cosmopolitismo» di numerose forme letterarie – ad esempio l'esistenza di punti di contatto tra l'inno e l'azione di grazie, tra quest'ultima e la supplica; o la persistenza d'incertezze assai diffuse circa la classificazione degli inni –, tale ammissione assume una evidenza emblematica nel caso dei salmi sapienziali.

Capitolo x

Teologia del Salterio

Bibliografia: R. Arconada, *La escatología mesiánica en los salmos ante dos objeciones recientes*: Bib 17 (1936) 202-229. 294-326. 461-478; P. Beauchamp, *Salmi notte e giorno*, Assisi 1983; A. Colunga, *El mesianismo de los salmos reynos*: StAns 27 (1951) 208-230; J.M. González Ruiz, *Las teofanías en los salmos*: EstBib 13 (1954) 267-287; H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, Neukirchen/Vluyn⁴ 1972, LXIV-LXXX; Idem, *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989; M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus. Jésus et les Psaumes*, Paris 1978; N. Füglistner, *Das Psalmengebet*, München 1965.

Parlare di «teologia del Salterio»¹ può implicare un errore di metodo, dal momento che i salmi non si propongono come un trattato di teologia ma sono espressioni poetiche di una peculiare esperienza di fede.² Con «esperienza» intendiamo il complicato processo di assimilazione di visioni, osservazioni e atteggiamenti definibili genericamente come «religiosi» e che si mobilitano quando si tratta di giudicare l'essenza della vita, i principi fondamentali del mondo e, in ultima istanza, il senso della stessa esistenza umana. D'altro canto, anche se i salmi sono stati impiegati come «libro di preghiere» nel giudaismo tardo, la loro distribuzione su un vasto arco temporale vi è venuta accumulando diversi strati teologici, corrispondenti alle epoche della loro composizione. La molteplice esperienza di fede della comunità israelitica nel corso dei secoli ha lasciato la propria impronta su questo tipo di letteratura. Se ricorriamo alla formulazione «teologia del Salterio» è dunque più per comodità espositiva e per rispetto a una convenzione teologica³ che per rigore metodologico.

Affermare che i salmi sono composizioni poetiche religiose è indice di un atteggiamento riduzionista che li appiattisce alla categoria di opere

1. Oltre alla *Teologia dei Salmi* di H.-J. Kraus, sull'argomento si può vedere W. Brueggemann, *Israel's Praise*, Philadelphia 1988; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen 1989.

2. Nell'intraprendere questa sistematizzazione del pensiero teologico dei salmi sono consapevole del carattere artificioso dell'intento; in questo senso faccio mie le osservazioni e le considerazioni dell'esegeta contemporaneo P.R. Ackroyd espresse in *Doors of Perception*, 51.

3. Pensiamo al titolo dell'opera di H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989. Altri preferiscono il termine meno tecnico di «insegnamento»; si veda il compendio dottrinale di L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme 1*, 123-159.

letterarie meramente umane. D'altra parte, sostenere che si tratti di poemi divinamente ispirati non dispensa dall'esame critico del loro aspetto umano. Questi due elementi convergono nei concetti d'ispirazione e di alterità. Un salmo è un'opera poetica composta nella contemplazione, nel dolore o nella gioia. In ogni caso, il salmista agisce per impulso di un estro appassionato. Ma è anche vero che a questo aspetto dell'interpretazione letteraria dei salmi è sottesa sempre l'interpretazione decisiva e determinante dell'unico e solo Altro. La passione del poeta si muove secondo il ritmo divino: prossimità o lontananza di Dio, contemplazione del suo operato storico e del suo essere e, infine, il modo in cui tutte queste condizioni si ripercuotono sull'uomo, sono le radici dell'esperienza e del poema. I salmisti presentano riflessioni e affermazioni sull'uomo e su Dio, meglio: sull'uomo in Dio e su Dio per l'uomo. Si tratta di un'alterità teologica. Nei salmi l'uomo dice perché in precedenza «si è sentito detto» da Dio.

I. L'UOMO SOGGETTO/OGGETTO DELL'APPELLO

1. *Il quadro naturale dell'appello*

a) *Idee sull'universo*

Come si andrà illustrando, le idee sulla natura dell'universo condivise dai salmisti sono importanti alla stessa stregua delle tradizioni strettamente teologiche perché, quasi sempre in modo inconsapevole, il loro messaggio è condizionato da una determinata cosmologia, condivisa da quasi tutte le culture del Vicino Oriente antico.⁴ I poeti ricorrono alle immagini e ai simboli derivanti dalla loro idea del cosmo. Se l'autore di *Sal.* 19,5c-7 si esprime in quei termini è perché, secondo la visione del cosmo israelita, il sole «si alzava», percorreva la sua orbita e «si posava»; il giorno seguente tornava a percorrere imperturbabile la propria orbita (cfr. *Eccl.* 1,5). Dal momento che immaginavano la terra piatta e immobile, non potevano esprimersi altrimenti.

Secondo i salmisti Israele costituiva probabilmente il centro del mondo. Di conseguenza gli israeliti non immaginano se stessi ai «confini della terra» (cfr. *Sal.* 22,28): «Dio governa Giacobbe e fino ai confini della terra» (*Sal.* 59,14; cfr. 65,9; 67,8). A partire da questo centro geografico (e teologico) viene tracciato il «cerchio della terra»: la linea costiera che separa la terra ferma dal mare. Così dice il *Sal.* 104,9: «Tracciasti una frontiera che (le acque) non oltrepasseranno». L'acqua che circonda la terraferma può essere chiamata in diversi modi: mare, acque abbondanti, fiumi, torrenti dell'abisso, ecc. In questo modo la terra è descritta

4. Cfr. G. Rinaldi, *L'universo nei Salmi*: BeO 15 (1973) 229-238.

come un'immensa piattaforma circondata e sostenuta dalle acque («stabili la terra sulle acque», *Sal.* 136,6), marittime e sotterranee. Queste ultime cercano l'uscita attraverso le sorgenti.

In coincidenza con il cerchio della terra, sui suoi limiti estremi, sorgevano montagne (cfr. *Sal.* 90,2a; 18,8b; 36,7a). In alcuni casi, probabilmente per la prossimità al mare primordiale, vengono dette «isole» (cfr. *Sal.* 97,1). Esse svolgono la funzione di colonne sulle quali poggia la volta dei cieli. Nei salmi si danno poche informazioni sul mondo celeste; in qualche caso le scarse descrizioni sono vaghe e astratte. Sopra le «acque superiori», che traspaiono azzurre attraverso la volta del cielo (cfr. *Gen.* 1,6) si trova «il cielo più alto» (*Sal.* 148,4) o «le stanze superiori» (*Sal.* 104,3), l'ambito proprio della divinità.

Anche lo š'ôl, mondo sotterraneo e dimora dei morti, costituisce una entità cosmica. Nonostante la frequente menzione nel Salterio, non ne sono molto chiari né i limiti né il rapporto con il resto della struttura dell'universo. Talvolta i salmisti ne parlano come della «terra» o la «polvere» (*Sal.* 44,26). In ogni caso si tratta di una sorta di grotta sotterranea, dimenticata da Dio e dagli uomini, silenziosa e lugubre.

b) *Cosmo e caos*

Come la terra è abitata da uomini e animali, così il mare pullula di esseri viventi. In esso vivono Leviatan, drago marino, e Behemot, il mostro del caos, che nella mitologia israelita rappresentano il potere avverso, le forze ostili a Jahvé creatore, che minacciano continuamente l'ordine cosmico. Sebbene *Gen.* 1 affermi velatamente che il caos marino (le acque primitive come mitema relativo a questo caos) fu sottomesso da Jahvé nel suo atto creatore, l'israelita concepisce il mondo in cui si sviluppa la sua esistenza come un'entità ordinata costantemente minacciata. Il mostro del caos conferisce particolare drammaticità al mitema delle acque primordiali. Di fatto il conflitto tra caos e cosmo è rappresentato dalla lotta tra il drago marino e la divinità.⁵ Certamente Israele adottò queste rappresentazioni tramite l'eredità cananaica della Gerusalemme gebusea.⁶

Il Salterio, in alcuni esempi probabilmente preesilici, riecheggia questi motivi mitologici connessi al tempio di Gerusalemme. Jahvé risulta vin-

5. Si veda G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten* (BZAW 97), Berlin 1966, 68-70.

6. Nella mitologia cananaica Baal, figlio del dio supremo El, affronta Jam, dio del mare e Mot, dio della morte. Dopo una lotta complessa e accanita conquista la regalità e il palazzo situato su una montagna mitica del lontano settentrione. Tale mito cananaico, probabilmente recitato in rituali stagionali, cercava di attualizzare il trionfo sul caos e la morte, assicurando fertilità alla natura e alle persone.

citore nella lotta contro le potenze del caos e ottiene il regno. Nei salmi questa vittoria è collegata alla creazione del mondo, connessione riscontrabile anche nell'epopea babilonese della creazione *Enuma Eliš*.⁷ A questo proposito è noto l'esempio di *Sal.* 74,12-15:

Ma tu, Dio mio, sei re da sempre,
hai vinto in mezzo alla terra;
hai diviso il mare con potenza,
hai spezzato la testa del drago marino;
hai schiacciato la testa del Leviatan,
l'hai dato in pasto alle bestie del mare.
Tu hai fatto scaturire fonti e torrenti,
hai inaridito fiumi inesauribili.

È il testo più esplicito, all'interno del Salterio, riguardo al materiale mitologico che stiamo esponendo: le acque primordiali e i loro mostri, la vittoria di Jahvé su di essi, che ne rende possibile l'atto creatore e la proclamazione a re. Di fronte a una sconfitta, forse definitiva, caotica, nelle mani del nemico (vv. 4-9), l'israelita ricorda nel culto, appellandosi così a Dio, le antiche gesta di Jahvé. Il *Sal.* 89,7-15 presenta una prospettiva analoga: Jahvé al di sopra di tutti gli dèi, dominatore delle «acque», vincitore del mostro (Rahab), creatore e re. La menzione del «mare» e delle «onde» aiuta a comprendere espressioni come quella di *Sal.* 65,7 s.:

Tu, che rendi saldi i monti con la tua forza,
cinto di potenza;
tu, che reprimi il fragore del mare,
il fragore delle onde
e il tumulto dei popoli.

Si tratta dei monti primordiali, situati al confine della terra e delle acque devastanti e caotiche che continuamente minacciano l'ordine e l'esistenza stessa del cosmo. In questa stessa chiave si può leggere *Sal.* 104,2-9.

Una serie di tradizioni ricorrenti nei salmi, connesse alla lotta contro il drago primordiale, risulta così coerente: la creazione (*Sal.* 104), la regalità di Jahvé (*Sal.* 93) e la tradizione di Sion (*Sal.* 74).

Se ragionevolmente si suppone che molti salmi riecheggianti queste tradizioni sono preesilici o esilici, ci si deve chiedere, di conseguenza, se a Gerusalemme in epoca preesilica non si coltivasse una tradizione di teologumeni perfettamente strutturata definibile come «mito». Benché non ci si possa muovere se non sul terreno delle congetture, una simile ipotesi spiegherebbe perfettamente la complessa struttura del culto salomonico (cfr. *1 Re* 6-8).

Naturalmente questo schema mitico si trasformò col tempo in sem-

7. Tuttavia nei testi mitologici cananaici della tradizione di Ugarit non compare in relazione esplicita con il mito di Baal.

plice repertorio d'immagini, utilizzato dai salmisti per descrivere poeticamente la protezione esercitata da Jahvé rispetto a qualunque pericolo. Jahvé difende il suo popolo da Sion, fortezza naturale identificata con la montagna mitica della tradizione letteraria cananaica relativa a Baal.⁸

Questa è la concezione del mondo condivisa dai salmisti e questo il quadro naturale all'interno del quale l'israelita si sente oggetto dell'appello di Dio. Il lettore moderno dei salmi dovrà procedere a una lettura critica. Accettare acriticamente la cosmologia soggiacente al Salterio sfocia in un'interpretazione perniciosa e conduce a un funesto fondamentalismo.

c) *L'essere umano nel cosmo*

Parlare del quadro naturale nel quale l'uomo si sente oggetto dell'appello divino non è sufficiente per cogliere la natura e le dimensioni di questo appello, se nel contempo si trascurano l'autocomprensione del soggetto interpellato in tale contesto. L'uomo biblico – anche l'autore e il recitatore israeliti dei salmi – si concepiva immerso nella trama del cosmo, non prigioniero né confuso con esso, ma come anello di una catena che iniziava con la separazione della luce dalle tenebre, delle acque superiori dalle acque inferiori (cfr. *Gen.* 1,3 ss.). L'uomo appartiene all'ordine delle creature al punto che uno sconvolgimento cosmico pregiudica le possibilità di sopravvivenza dell'essere umano per una sorta di comunanza di destino. Se la creazione è concepita come cosmo, come ordine, il deterioramento di un anello potrebbe spezzare la catena delle creature. Anche l'israelita è minacciato dal caos. Le festività agrarie cananaiche, che celebravano la vittoria di Baal, dio della fertilità, su Mot, dio della morte, non si prefiggevano solo di conservare nel suo «giusto ordine» e di ravvivare la natura inanimata durante la siccità; anche l'uomo doveva partecipare a questo sforzo e a questa esigenza di fertilità e di rigenerazione. L'israelita divideva tale aspetto dell'antropologia cananaica. Un bell'esempio di corrispondenza tra rigenerazione sociale e rigenerazione della natura è rappresentato da *Sal.* 72,12-16; 85,2-6.13. La verità di queste osservazioni è confermata dal fatto che i poeti del Salterio, soprattutto i compositori di suppliche o lamentazioni, esprimevano le disgrazie o i mali dei quali erano vittime ricorrendo a immagini mitiche ricavate da un presunto sconvolgimento della natura. Le espressioni di *Sal.* 18,5 s. sono ben note:

Mi circondavano i lacci della morte,
mi travolgevano torrenti impetuosi,

8. Al riguardo si veda G. Wanke, *op. cit.*, 64-66.

mi avviluppavano i lacci dell'Abisso,
mi aggredivano le reti della morte.

Il salmista in pericolo mortale paragona la sua situazione estrema a «torrenti impetuosi», un'immagine inequivocabile delle acque del caos primordiale. L'immagine è ripresa nel v. 17:

Dall'alto protese la mano e mi afferrò,
per sottrarmi alle acque ingenti.

Sal. 42,8 si pone nella stessa prospettiva:

Un abisso urla a un altro con voce di cascate:
i tuoi torrenti e le tue onde mi hanno travolto.

In questa chiave può essere letto anche *Sal.* 69,15 s.

Quando l'uomo è testimone della distruzione irreparabile dell'ordine sociale e delle istituzioni, ricorre appassionatamente a Dio, creatore dell'ordine cosmico. Com'è possibile che Sion sia stata distrutta e il cosmo sopravviva? (cfr. *Sal.* 74).

Anche negli inni il salmista può esprimere la propria fiducia descrivendo con tonalità mitiche i pericoli che lo circondano. *Sal.* 46,3 recita:

Perciò non temiamo anche se si sconvolge la terra
e i monti crollano nel mare.
Fremano e muggiscano le sue onde,
scuotano i monti con la loro furia.

L'uomo si sente in comunione con la natura al punto che, riconoscendosi creatura, invita la natura a condividere la sua lode: 96,11-14; 98,4-7 s.; 100,1. Quando il salmista esprime la sua fede nell'inamovibilità del cosmo (cfr. 104,5), nel contempo proclama la propria fiducia nella permanenza dell'uomo sulla terra. Al riguardo la lettura delle parole dell'alleanza con Noè si rivela significativa: «Questo è il segno del patto che stringo con voi e con tutto ciò che vive con voi, per tutti i secoli» (*Gen.* 9,12 e contesto).

Tuttavia l'israelita sa di essere signore di tutto il creato, fatto a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen.* 1,26), e di aver ricevuto un alito divino di vita (cfr. *Gen.* 2,7). In questo senso non solo si sente superiore al resto dell'ordine delle creature, ma l'unico essere capace di elevare il proprio sguardo alla sfera del trascendente; è, di fatto, la sola creatura capace di contemplazione e di lode, e l'alito divino di vita lo attrae irresistibilmente verso l'ambito soprannaturale. È l'unico interprete della presenza di Dio nel cosmo. Quest'idea è espressa con contenuta emozione dall'autore del *Sal.* 8. Inoltre l'uomo soltanto sa che l'opera della creazione di Jahvé fu a suo favore (*Sal.* 66,5 ss.).

2. Il quadro sociale dell'appello

Se da un lato l'israelita si sente in comunione con il cosmo, dall'altro questa volontà di comunione si manifesta eminentemente nell'ordine sociale. Come si è visto poc'anzi, una delle forme letterarie della supplica e dell'azione di grazie è la sollecitazione di benedizioni per coloro che partecipano al rituale (ad es. *Sal.* 118,26). D'altra parte abbondano nel Salmeterio formule in cui l'orante, consapevole della propria appartenenza a una comunità socio-religiosa, s'impegna a confessare e a proclamare la propria liberazione davanti all'assemblea (si veda *Sal.* 7,18; 69,31) oppure a lodare Dio in pubblico (cfr. 109,30). Per l'israelita nascondere agli altri la riabilitazione fisica o la rigenerazione interiore costituisce al tempo stesso un tradimento della sua vocazione comunitaria e della dignità di Dio (cfr. *Sal.* 40,10 s.). *Sal.* 22,23-26 afferma in modo paradigmatico:

Parlerò di te ai miei fratelli,
nel mezzo dell'assemblea ti loderò:
«Lodatelo, fedeli del Signore;
stirpe di Giacobbe, glorificatelo;
veneratelo, stirpe d'Israele;
perché non ha provato disprezzo o ripugnanza
verso il povero disgraziato,
non gli ha nascosto il suo volto;
quando chiese aiuto, lo ascoltò».
Tu ispiri la mia lode nella grande assemblea,
scioglierò i miei voti dinanzi ai suoi fedeli.

a) L'unto di Sion

Di questo quadro sociale dell'appello fanno parte alcuni aspetti dell'ideologia regale. Secondo la sensibilità israelita già durante il primo periodo monarchico il mondo abitabile è governato dal re di Gerusalemme. Questa concezione non è basata su considerazioni meramente intramondane di politica sociale, ma sul presupposto teologico,⁹ ampiamente diffuso nel Vicino Oriente, della natura semidivina del re. Egli è l'unto, il «figlio di Dio». Così il dominio che il monarca esercita sul mondo naturale rientra nell'ideologia regale. La terra e le nazioni appartengono all'unto di Sion per concessione divina (cfr. *Sal.* 2,8); ma non soltanto la terra d'Israele, bensì tutto il mondo conosciuto (cfr. *Sal.* 72,8; 89,26).

Con l'unzione il re d'Israele diventava sacrosanto (cfr. 2 *Sam.* 1,14. 16; 1 *Sam.* 26,9). Ma era Jahvé ad aver stabilito un'alleanza perpetua

9. «La divinizzazione del re non è una follia, né pura e semplice adulazione cortigiana, bensì una manifestazione di religiosità viva», osserva in modo pertinente S. Mowinckel, *Psalmenstudien* 11, Christiania 1922, 302.

con la dinastia davidica (*Sal.* 89,20-38; cfr. 2 *Sam.* 7,8-16).¹⁰ Di conseguenza i re di Giuda erano eredi naturali di questa promessa e figli di Dio (2 *Sam.* 7,14). Questa «filiazione» non era frutto della nascita divina del re, come in Egitto, né si riteneva che la monarchia fosse scesa dal cielo nell'epoca primordiale, come a Babilonia. Il re di Gerusalemme era discendente di Davide per via naturale. La sua filiazione divina era espressa in termini di adozione (*Sal.* 2,7), di primogenitura (*Sal.* 89,28). La sua vicinanza a Jahvé era tale che gli spettava un seggio alla sua destra (cfr. *Sal.* 110,1). Inoltre l'autore del salmo 45, in preda a un'emozione non contenuta nella contemplazione di un matrimonio regale (o forse di una incoronazione) arriva a chiamare il re «dio» (45,7).¹¹ Grazie a questa vicinanza al divino il re gode della benedizione di Jahvé, che comporta prosperità, ordine, benessere, pace e fecondità per tutta la comunità israelitica e per i suoi campi (si veda *Sal.* 72). Orbene, questa prossimità alla divinità non può né deve essere interpretata come identità, nemmeno funzionale.¹² Al massimo il monarca israelita era considerato viceré di Jahvé in Israele e nel mondo. La regalità cosmica di Jahvé è chiaramente attestata lungo tutto il Salterio (*Sal.* 89,19; 93,1 s.; 95,3 s.; 96,10; 97,1).

b) Obblighi dell'unto

All'atto dell'intronizzazione l'unto s'impegna ad agire come rappresentante di Jahvé, accettando gli obblighi che comporta il suo carisma regale in favore del suo popolo. In questo senso era un sacro dovere del re la difesa del diritto e della giustizia, soprattutto in favore dei più deboli (cfr. *Sal.* 72,1 ss.12 ss.). Il monarca doveva sottomettersi alla volontà di giustizia di Jahvé. Tuttavia queste funzioni non si limitano al corretto esercizio della giurisprudenza ma, come si è detto, si estendono alla prosperità della terra e del popolo, alla fertilità del suolo e all'abbondanza

10. L'operatività dell'unzione, di conseguenza, non corrispondeva a una pura concezione meccanica: «Si ridurrebbe l'unzione ad un concetto magico di tabù, se non si tenesse continuamente presente che essa è un atto di scelta di Jahvé, mediante il quale il re d'Israele riceveva la sua dignità e il suo incarico» (H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 178).

11. I lessicografi mostrano un certo disagio nel tradurre questo versetto perché, benché chiaro (*kis'ākā 'ēlōhīm* «Il tuo trono, o dio, ...»), il testo ebraico si presta a una duplice traduzione. Così alcuni attenuano l'espressione: «Tu trono, come el de un dios...» (NBE); «Your throne is like God's throne» (NEB); «Your divine throne» (RSV); «Dein Thron, du Göttlicher, ...» (EÜ), o la riferiscono a Jahvé: «In eterno e per sempre sta il tuo trono, o Dio» (NVB). È possibile, tuttavia, che sia nel giusto Kraus quando afferma: «'ēlōhīm [riferito al re] non è un'apoteosi consapevole e responsabile, ma un abuso dello stile di corte che esalta il 'divino'... È molto probabile che simili esaltazioni siano nate dalle tradizioni cananaiche» (H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 179-180).

12. La filiazione divina del re, inquadrandosi nella teologia dell'elezione, risulta radicalmente demitologizzata.

dei raccolti. La missione del re in questo ambito della prosperità del paese si estendeva alla difesa nazionale di fronte a eventuali attacchi nemici. Se nel passato era stato Jahvé in persona a provvedere alla proclamazione della guerra santa in favore del suo popolo, nell'Israele monarchico è il re, dotato della stessa forza di Jahvé, a portare il vessillo della difesa del popolo. In un certo senso la missione del re traduce sul piano sociale e politico l'operato stesso di Jahvé, la sua potenza e l'estensione della sua sovranità.

c) Funzione culturale

Per quanto attiene alla teologia dei salmi è importante considerare che il monarca di Gerusalemme svolgeva funzioni culturali, quantomeno in origine. Secondo alcune testimonianze testuali in determinate occasioni il re arrivò a offrire sacrifici a Jahvé (cfr. 1 *Sam.* 13,9; 14,34; 2 *Sam.* 6,13.17 s.; 24,25; 1 *Re* 3,4.15; 8,62; 9,25; 12,32; 2 *Re* 16,12 s.) e a consacrargli altari (cfr. 1 *Sam.* 14,33 s.; 2 *Sam.* 24,21). Queste funzioni, tipicamente sacerdotali, furono esercitate anche da altri membri della famiglia di Davide (cfr. 2 *Sam.* 8,18; 1 *Re* 1,9). Talvolta i re convocavano e presiedevano cerimonie di supplica nazionali (cfr. 1 *Re* 8,22-53). Il re Davide, svolgendo funzioni chiaramente sacerdotali, danzò davanti all'arca vestito con un *efod* e in seguito benedisse il popolo (cfr. 2 *Sam.* 6,14.18).

Gli obblighi dell'unto, luogotenente di Jahvé, erano di tale importanza che alcuni, affascinati dai parallelismi offerti dalle letterature mesopotamiche, ne hanno dedotto che la prima funzione culturale del monarca consistesse nella sua partecipazione al rituale della festa dell'anno nuovo.¹³ Poiché non c'è nell'Antico Testamento alcuna prova diretta dell'esistenza in Israele di questa festività del Vicino Oriente, questi studiosi si sono rifatti soprattutto ai cosiddetti «salmi d'intronizzazione» (in particolare 47; 93; 96-99) per ricostruirne le ipotetiche caratteristiche. La cosiddetta «scuola mito e rituale», convinta che nelle religioni del Vicino Oriente il mito e il rituale siano organicamente vincolati, e di fronte all'evidenza che, tanto in Babilonia quanto a Ugarit, il rituale dell'anno nuovo consiste nella «messa in scena» del mito della creazione, concluse che anche in Giuda sarebbe stato adottato questo modello rituale, vuoi direttamente vuoi attraverso un'analoga festa in onore di El Eljon celebrato nella Sion gebusea pre-davidica. Gli elementi fondamentali di questo rito consistevano nella rappresentazione paradrammatica della battaglia e della successiva vittoria di Jahvé sulle forze del caos (dando origine alla creazione) e nella processione con l'arca, simbolo del trono del creatore, da cui veniva elargita vita e prosperità al popolo. Accanto

13. Ampie informazioni sono reperibili nel cap. XI, 11,2, dove si parla di S. Mowinckel.

a questi elementi fondamentali si deve segnalare anche l'umiliazione e la sofferenza culturale del re (drammatizzazione della morte), che incarnava Jahvé, e il combattimento rituale contro i suoi nemici, che erano allo stesso tempo nemici di Jahvé e del popolo. Tralasciando il problema storico dell'esistenza della festa dell'anno nuovo in Giuda, è certo che non vi sono basi sufficienti che consentano di accettare la presenza del monarca in questi riti che rappresentano la divinità. Pur prescindendo da altre possibili esagerazioni, non vi è motivo per negare che il re possa aver guidato la processione con l'arca in una commemorazione culturale di ciò che è narrato in 2 Sam. 6, *hieros logos* fondamentale della tradizione dell'arca-santuario a Gerusalemme.¹⁴ In conclusione si può affermare che la funzione del monarca in queste e altre occasioni consisteva essenzialmente nel fungere da intermediario sacerdotale e nel rappresentare il popolo davanti a Jahvé in cerimonie penitenziali e suppliche pubbliche.

d) Conclusioni

Questo è, a grandi linee, il quadro sociale nel quale l'israelita faceva appello a Dio e si sentiva da lui interpellato. Tuttavia non bisogna esagerare l'importanza di questo quadro, tanto da trarne l'impressione che l'individuo risultasse confuso nel corpo socio-politico e il suo valore personale assorbito nella categoria di comunità nazionale o religiosa. I salmi, in effetti, sono testimonianze dell'importanza centrale dei valori comunitari nell'Israele antico. Non è meno vero, però, che il rapporto dell'individuo con Dio risulta con grande evidenza scorrendo le pagine del Salterio. Osservando con attenzione le peculiarità delle suppliche individuali e di quelle comunitarie o nazionali si può dedurre che, a differenza di queste ultime, chiaramente integrate nella storia della salvezza e associate alla teologia nazionale, le suppliche individuali affondano le proprie radici nella storia dell'individuo, nel suo rapporto personale con Dio e nell'ambito familiare o di un piccolo gruppo. Per la precisione, nella supplica individuale l'orante cerca, nella maggior parte dei casi, di rivolgersi a Dio e sollecitarne la protezione e la reintegrazione all'interno del piccolo gruppo sociale del quale in precedenza aveva fatto parte.¹⁵

3. Il quadro trascendente dell'appello

Proseguendo il percorso dell'appello attraverso cerchi concentrici di ampiezza crescente, si giunge all'ambito della trascendenza: dall'uomo, attraverso la comunità e il suo vertice (il monarca) fino a Jahvé.

14. Cfr. H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 187.

15. È la tesi di R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 23-49.

a) Spazio sacro: Sion, santuario di Dio

Nel paragrafo precedente, trattando della regalità israelita e del suo carattere sacro, siamo giunti alla conclusione che la dignità e la funzione del monarca terreno dipendono intrinsecamente dalla regalità di Jahvé. Il re di Gerusalemme è re «per delega». Questa nozione si ricava dalla maggior parte dei salmi regali e dei salmi della regalità di Jahvé. Il Dio d'Israele «regna in Sion» (*Sal.* 9,12; cfr. 76,3; 99,2). L'israelita sa che Jahvé regna nel cielo (*Sal.* 2,4; 11,4; 93,1 s.; 103,19), che tutta la terra gli appartiene (*Sal.* 47,3) in quanto creatore (*Sal.* 24,1 s.; 96,10) ed egli può penetrare tutto il creato (*Sal.* 139,7-12), cioè è onnipresente. Ma questa «dispersione spaziale» di Jahvé è solo apparente, perché il fedele è consapevole di poter contare sulla presenza di Jahvé in Sion, nel santuario della città di Davide. Di qui ascolta le suppliche degli israeliti e qui riceve la lode che merita.

L'inizio del salmo 48 presenta forse la più bella, poetica ed emozionante descrizione di Sion dell'intero Salterio:

Grande è il Signore e degnissimo di lode
nella città del nostro Dio, sul suo monte santo.
Altura stupenda, gioia di tutta la terra,
è il monte Sion, vertice del cielo, capitale del grande sovrano.
Tra i suoi palazzi, Dio svetta come una fortezza.

I termini «grande», «altura», «vertice» e «svettare» cercano di descrivere l'indescrivibile. Benché l'elemento più appariscente di Sion siano i torrioni dei suoi palazzi, l'elemento che più colpisce è il loro più importante inquilino, immaginato sotto le spoglie di un baluardo difensivo. Il poeta deve ricorrere a elementi mitici come il «vertice del cielo» (v. sopra, 1,1, «Il quadro naturale dell'appello»); questo è il procedimento più adatto per esprimere che Sion è «divina». «Da Sion, modello di bellezza, Dio risplende» (50,2).

In mezzo a Sion si trova il santuario, la santa dimora di Jahvé, che infonde fiducia e sicurezza ai propri fedeli (*Sal.* 46,6; 68,6; 76,3). Il luogo più recondito e sacro è il *d'bîr*, il cuore dell'abitazione di Jahvé, verso la quale gli israeliti rivolgono le loro preghiere (cfr. *Sal.* 5,8; 28,2; 138,2). Questo santuario fu il luogo sacro della primitiva popolazione gebusea di Gerusalemme, prima della conquista di Davide. È probabile che, con il passare del tempo, le sue tradizioni siano state adattate alla fede jahvista dai monarchi di Giuda: per questa ragione il tempio di Sion divenne la meta obbligata del pellegrinaggio di tutto Israele, come si può dedurre da *Sal.* 122. Tuttavia è opportuno precisare alcuni aspetti per completare questo quadro.

Parlare di adattamento delle tradizioni culturali di Sion alla fede jahvi-

sta non dispensa dall'interrogarsi sulle circostanze che favorirono tale adattamento e fecero di Gerusalemme il «centro dell'universo» geografico e religioso. Al riguardo è legittimo, dal punto di vista della religiosità popolare, supporre che il collegamento a Sion di alcune tradizioni specificamente israelite facilitasse necessariamente la fusione teologico-religiosa. Tutti gli studiosi concordano sul ruolo decisivo svolto dall'arca dell'alleanza in questo processo. Secondo la tradizione letteraria israelita l'arca, sgabello del «Signore degli eserciti, seduto su un trono di cherubini» (1 Sam. 4,4), era anticamente custodita nel santuario di Silo anche se, dopo le lotte con i filistei, era finita nella casa di un certo Abinadab (1 Sam. 7,1). Da 2 Sam. 6, «documento fondativo» dell'elezione di Gerusalemme, sappiamo che quell'oggetto sacro di culto fu trasferito ufficialmente da Davide nella nuova capitale, dopo l'unione politica d'Israele e Giuda. Da allora il re si propose di costruire un santuario centrale che custodisse l'arca e servisse da luogo privilegiato di culto per «tutto Israele». Tale decisione fu fondamentale perché, mentre Davide consolidava l'unità politica recentemente ottenuta, la presenza a Gerusalemme del palladio del dio della guerra santa obbligava tutti gli israeliti a rivolgere qui i loro sguardi, favorendo così l'unità religiosa.

Da questo punto di vista è facile supporre, come sopra si è detto, che le tradizioni religiose dell'antico santuario gebuseo si siano amalgamate con la teologia israelita connessa all'arca. Jahvé guerriero, «pastore di Israele» e «guida di Giuseppe» (cfr. Sal. 80,2), fa propri gli epiteti che nell'antica tradizione di Sion appartenevano a El Eljon: «Dio altissimo», «creatore», «re» e «giudice». D'altra parte l'interpretazione mitica dello spazio, condivisa dai popoli semitici di quell'area geografica, facilita la fusione delle idee relative al regno celeste e al regno terrestre di Jahvé. Sion rappresenta non solo il centro del mondo, ma anche il centro del cosmo, in modo tale che la cella del santuario (*d'bir*) appartiene in senso proprio allo spazio celeste. Non si spiegherebbe altrimenti perché le porte del tempio ricevano il sorprendente epiteto di «porte eterne», cioè le porte del santuario celeste (cfr. Sal. 24,7.9). Il tempio di Gerusalemme trascende così le dimensioni dello spazio umano. I salmi sono testimoni indiretti di quanto siamo venuti osservando (si veda, tra l'altro, Sal. 9,12; 11,4; 103,19; 123,1; 132,13 s.).

I «salmi delle salite» (120-134) testimoniano l'ammirazione e la pietà dimostrate dagli israeliti per il santuario di Sion e l'emozione e il timore che suscitava in loro la sua vicinanza. La partecipazione ai tre pellegrinaggi annuali costituiva la massima aspirazione dell'israelita pio e la manifestazione più eloquente della sua fede (si veda, al cap. IX, 11,3, la sezione dedicata agli inni).

b) Tempo sacro: culto, ritmo naturale e storia

Il popolo d'Israele concepiva se stesso come popolo eletto ed eredità di Jahvé. Ma, allo stesso tempo, sapeva che questo privilegio comportava un impegno culturale. Lo spazio sacro del tempio implicava una concezione sacra del tempo; il ciclo delle stagioni regolava il ritmo delle festività israelitiche e della loro dedica al servizio di Jahvé.¹⁶ Quantunque non si possa parlare di vera e propria concezione mitica del tempo nella società israelitica, è sbagliato e pericoloso dimenticare che il ritmo stagionale facilitava all'israelita l'apprendimento di un quadro simbolico di vita-morte dalle potenzialità incalcolabili. Non sorprende quindi che nel Salterio abbondino espressioni e immagini tratte dall'ambito dell'agricoltura ed è significativo che i poeti del Salterio costruiscano a partire di qui i loro poemi più felici e ispirati (ad es. Sal. 65).

Tutte queste concezioni profondamente radicate nella cultura israelita, certamente frutto della sedentarizzazione in Canaan e dell'adozione di modelli di produzione agraria, non possono far dimenticare che la fede jahvista aveva un solido fondamento storico. I salmi sono testimoni delle implicazioni storiche di questa fede. Basta rifarsi, tra altri, ai Sal. 78; 105; 106 e 136. In essi possiamo individuare, dalla semplice allusione alla recitazione esplicita, le tradizioni storico-salvifiche d'Israele: i patriarchi, l'esodo dall'Egitto, la rivelazione sul Sinai e la dimora nel deserto (in seguito vengono inclusi il passaggio del Giordano e l'ingresso in Canaan). Tutto questo repertorio di tradizioni fu chiaramente attualizzato nel culto del santuario di Sion. Come si può osservare, si tratta delle tradizioni antiche raccolte nel complesso letterario conosciuto come Pentateuco. Si deve tuttavia riconoscere che, accanto a questo complesso originario di tradizioni, si trovano nel Salterio numerosi esempi delle tradizioni relative a Davide, fondatore del culto a Gerusalemme e punto di riferimento obbligato della dinastia monarchica di Giuda.

Riprendendo quanto fin qui si è osservato, sembra ovvio pensare che i gruppi seminomadi provenienti dal deserto palestinese fossero portatori del nucleo fondamentale di tradizioni storiche documentato nel Pentateuco; che la loro presa di contatto con la terra coltivata e l'adozione di modi di produzione agricola li avvicinasse non solo alla salmodia cananaica, ma anche ai miti della fertilità; che la conquista della fortezza gebusea da parte di Davide (cfr. 2 Sam. 4,6-16) facilitasse l'iniziale fusione delle tradizioni storiche d'Israele con la teologia autoctona (il Dio

16. «La successione delle grandi feste d'Israele era determinata originariamente dal ritmo naturale dell'anno palestinese. Il calendario israelita delle feste è di origine cananaica e, come tale, è l'espressione di una religione agreste che concepisce la semina e il raccolto come realtà direttamente sacrali» (G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* II, 129).

altissimo, creatore, re, giudice e dispensatore di *šālôm*) e l'instaurazione di un santuario nazionale; che l'alleanza di Jahvé con la casa di Davide (cfr. 2 *Sam.* 7) e l'ideologia regale in essa implicita entrassero a far parte delle restanti tradizioni storiche. Sebbene questo quadro risenta di un certo schematismo e di un'eccessiva semplificazione strutturale, certamente l'israelita interpretava il proprio servizio culturale a Jahvé e si sentiva oggetto di un appello nel quadro delle tradizioni mitologiche di Canaan e come risposta ai suoi interventi storici di liberazione e consolidamento. Domandarsi quale dei due aspetti prevalga nella teologia del Salterio è privo di fondamento e di fatto superfluo. Israele non era un popolo dalla mentalità rigidamente storica, né Canaan un paese ancorato esclusivamente al pensiero mitico. Questi due aspetti rappresentano due modalità complementari di autocomprensione dell'uomo, due risposte alle necessità elementari dell'essere umano. Il profeta Osea sapeva che Jahvé era intervenuto efficacemente nella storia d'Israele, ma insieme poté mostrare ai suoi contemporanei che egli era la fonte del grano, del vino e dell'olio (cfr. *Os.* 2,10).

Santuario e culto, con la teologia che vi si riferiva, rappresentavano il quadro trascendente nel quale l'israelita si sentiva oggetto dell'appello divino e dal quale si appellava a sua volta a Jahvé.

II. DIO SOGGETTO/OGGETTO DELL'APPELLO

1. *L'ambito naturale di Dio*

Può rivelarsi infruttuoso, e fino a un certo punto illegittimo secondo i criteri di una sana metodologia biblica, parlare dell'ambito naturale di Dio. Il Dio dell'Antico Testamento non è concepito come un essere personale statico, come una realtà *in se* e *per se*, passibile dell'analisi della speculazione filosofica di matrice greca e occidentale. Il Dio della tradizione biblica definisce se stesso ed è percepito come alterità. Da questo punto di vista risulterebbe ozioso interrogarsi sul suo ambito naturale in senso cosmico. Il Salterio non ama le speculazioni cosmologico-teologiche. Se afferma qualcosa, lo fa per suggestioni. Di fatto le descrizioni salmiche dell'ambiente celeste di Dio corrispondono direttamente a *clichés* di matrice mitica, luoghi comuni adottati dall'ambito culturale cananaico. I poeti se ne servono per suggerire l'ineffabile.

a) *La dimora di Dio*

Fatta questa precisazione basterà sottolineare alcuni particolari. Sopra, in 1,1, si è potuto individuare il quadro naturale nel quale l'israelita si sente oggetto dell'appello. La concezione biblica del cosmo quale habi-

tat umano comporta l'idea di creazione e creatore. I «cieli più elevati» o «i cieli dei cieli» (*Sal.* 148,4) costituiscono la dimora della divinità. In essi Jahvé siede in trono (cfr. *Sal.* 11,4). Nei salmi l'immagine del palazzo celeste, che fa parte del repertorio d'immagini connesse all'ideologia regale applicata a Jahvé, «sovrano di tutti gli dèi» (*Sal.* 95,3), ha esercitato un influsso decisivo sulla descrizione della dimora di Jahvé, rendendola più vivace. A questo persistente teologumeno del Salterio sembra, a prima vista, contrapporsi l'antica tradizione israelita che collega Jahvé con il Sinai-Horeb, la montagna di Dio (*Giud.* 5,5). D'altra parte, quando Elia, in preda a una profonda crisi personale, vuole ritrovare se stesso e il proprio Dio, intraprende un lungo viaggio verso «l'Horeb, il monte di Dio» (*1 Re* 19,8 ss.). Tuttavia, nonostante l'impegno profuso da qualche scuola di ricerca nel sostenere che Jahvé, agli albori della fede israelita, non aveva la propria dimora nel cielo, non si può addurre un solo testo dell'Antico Testamento che confermi categoricamente questa asserzione.¹⁷ Altrettanto può dirsi della teoria che circoscrive la presenza della divinità allo spazio del santuario. Secondo i suoi sostenitori gli israeliti avrebbero fatto propria e applicato a Jahvé la credenza cananaica nella costante presenza di El nei santuari in cui era venerato. Ma questa teoria rivela una fondamentale ignoranza della teologia cananaica e un'interpretazione forzata della tradizione biblica. Secondo l'Antico Testamento in generale e i Salmi in particolare, Jahvé aveva la propria dimora in cielo, anche se la sua presenza in esso era essenzialmente dinamica. Questo è un problema diverso. Dal cielo Jahvé ascolta le suppliche degli individui e del popolo; al cielo i fedeli volgono lo sguardo in cerca di aiuto e protezione (cfr. *Sal.* 123,1). Come già si è osservato, tali allusioni all'ambito «naturale» di Jahvé non corrispondono a interessi metafisici. Si tratta, piuttosto, di espressioni plastiche che cercano soltanto di porre in evidenza l'onnipresenza e onnipotenza divine (cfr. *Sal.* 11,4; 14,2; 29,10; 33,13 s.; 102,20; 113,5 s.).

b) *I servi di Dio*

Tra la servitù del palazzo del re celeste si annoverano i messaggeri divini, i cherubini e gli eserciti (*s^cbā'ôt*); talora sono ricordati gli altri dèi (cfr. *Sal.* 82,1; *Giob.* 1,6) o «figli di Dio» (cfr. *Sal.* 29,1).

Messaggeri divini. Questi messaggeri (*mal'ākîm*, chiamati anche «santi», cfr. *Sal.* 89,6.8) sono gli esseri che la tradizione greco-latina trasformò in «angeli», esecutori degli ordini del sovrano dell'universo (cfr.

17. Per una critica v. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II, Leipzig 1939, 98-103.

Sal. 34,8; 35,5 s.; 91,11; 103,19-20; 148,2). I salmi non offrono percorsi chiari che conducano alle origini di questa credenza. Tuttavia è possibile che questi messaggeri siano connessi con i culti degli astri e dei fenomeni celesti, ampiamente diffusi nel Vicino Oriente. Gli astri, divinizzati ad esempio nell'antica Babilonia, furono concepiti dagli israeliti non come divinità autonome, ma come personificazioni sottomesse al servizio di Jahvé. Non si può addurre alcun passo del Salterio in grado di confermare quest'idea, facilmente deducibile da altre fonti della letteratura religiosa vicino-orientale. Tuttavia vi sono due passi che potrebbero costituire un indizio del processo di demitologizzazione ispirato in questo campo dalla fede jahvista. In *Sal.* 35,5 si dice: «Siano pula al vento, quando il messaggero del Signore li sbaraglia». Questo chiaro parallelismo suggerisce la possibilità che, nella sua origine storico-religiosa, un uragano distruttore fosse percepito come forza divina autonoma. Che dire, a questo proposito, di *Sal.* 104,4a: «i venti ti servono da messaggeri»? Anche *Sal.* 103,2 ss. potrebbe convalidare questa ipotesi: «messaggeri» ed «eserciti» sono ricordati insieme agli astri e ai fenomeni celesti.

Gli eserciti di Dio. Il titolo *yhwh š'ēbā'ōt* «Signore degli eserciti», ovvero la forma composta e certo più recente *yhwh 'ēlōhē š'ēbā'ōt* «Signore, Dio degli eserciti», relativamente frequente nel Salterio, presenta alcune difficoltà interpretative dal punto di vista storico-religioso.¹⁸ Qual è la natura degli eserciti al servizio del sovrano del cielo? Il primo elemento da considerare è che si tratta di un'epiclesi cultuale certamente primitiva.¹⁹ La formula più ampia compare in 1 *Sam.* 17,45 riferita agli eserciti israeliti. Tuttavia, a motivo dell'impiego nella letteratura profetica (certamente non favorevole al potere politico-militare israelita; cfr. *Is.* 1,9; 2,12; 3,1; 10,23; *Ger.* 2,19; 9,14; 19,15, ecc.), difficilmente si può ammettere che i profeti l'abbiano interpretata in senso meramente militare. D'altra parte testi come *Sal.* 103,21; 148,2 (cfr. *Gen.* 2,1) hanno indotto numerosi specialisti a fornire una spiegazione mitologica: all'origine, e al di là delle ulteriori applicazioni religiose di questa formula nell'ambito della tradizione biblica,²⁰ questi «eserciti» erano gli esseri celesti, gli astri; si trattava insomma di una concezione cosmico-dinamica. Di conseguenza si deve ritenere che la formula *yhwh ('ēlōhē) š'ēbā'ōt* è connessa tanto alle mitiche potenze soprannaturali della religiosità cananaica quanto agli eserciti israeliti nel quadro della guerra santa.²¹

18. Tra altri si veda J.P. Ross, *Jahweh šeba'ōt in Samuel and Psalms: VT 17 (1967) 76-92.*

19. Cfr. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* 1, 39.

20. Di fatto le possibilità interpretative di questa formula sono condizionate dai diversi strati di tradizione che si colgono nell'Antico Testamento. Cfr. H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 22-23.

21. L'opinione di Kraus, secondo cui 'ēlōhīm potrebbe servire come «concetto sintetico» del-

I cherubini. Nel Salterio compaiono alcuni esseri fantastici collegati all'ambito «naturale» della divinità: i *k'ērūbīm* «cherubini». Nella teofania del *Sal.* 18 si dice che Jahvé «volava a cavallo di un cherubino» (v. 11). Sebbene nei Salmi s'incontrino soltanto tre menzioni di questi esseri (18,11; 80,2; 99,1), il resto dell'Antico Testamento ne parla in più di ottanta occasioni. A chi o a che cosa si riferisce *Sal.* 18,11? A giudicare dal libro di Ezechiele (in particolare il cap. 10) in cui il termine appare 29 volte, i cherubini erano esseri compositi, metà uomo e metà essere alato, immagine deducibile, d'altra parte, da certe raffigurazioni murali della cultura babilonese. La funzione di questi esseri consisteva nel fare la guardia accanto al trono della divinità e servire da sentinelle e da scorta.²² Ora, in alcuni testi della tradizione letteraria babilonese questi cherubini alati erano considerati spiriti del vento o delle nubi tempestose. Se adesso si ritorna a *Sal.* 18,11 si osserva che una tanto originale cavalcatura di Jahvé compare in un contesto di fenomeni celesti. Che dire allora di *Sal.* 104,3: «Le nubi ti fanno da carro, cammini sulle ali del vento»? (cfr. *Sal.* 68,5). Si può quindi dedurre che in Israele sopravviveva, almeno come rappresentazione letteraria, l'idea che i cherubini erano esseri appartenenti alla sfera della divinità, identificati con la nube tempestosa, mitica cavalcatura di Jahvé. È interessante notare che gli altri due testi del Salterio che ricordano i cherubini (80,2; 99,1) li collegano alla tradizione dell'arca. Solo 18,11, un salmo probabilmente molto antico, sembra conservare resti di una tradizione mitologica cananaica. Ciò può essere spiegato come frutto di un intervento di «censura» praticata nel corso del processo di raccolta e redazione definitive del Salterio?

I figli degli dèi. Nel mondo celeste, ambito della divinità, vi sono altri esseri o potenze al servizio di Jahvé: i *b'ēnē 'ēlīm* «(figli degli) dèi» (*Sal.* 29,1; 89,7). Nell'intento di precisarne la natura si tende a pensare che «Israele ha ricevuto la rappresentazione di un panteon di dèi e di esseri celesti che circondano la divinità suprema, che rappresenta il vertice della monarchia. Questa rappresentazione penetrò in Israele a partire dall'ambiente siro-cananaico... Si tratta di potenze celesti subordinate, prive di potere, tutte rivolte a Jahvé e del tutto prive di un'essenza divina autonoma».²³ Nel Salterio, in effetti, alcuni testi confermano questa teo-

l'insieme di forze cosmiche della religione naturale cananaica e Jahvé implicherebbe *š'ēbā'ōt* nell'accezione militare già riferita, è una mera ipotesi di lavoro (*Teologia dei Salmi*, 23).

22. Poiché il giardino dell'Eden era concepito come dimora di Jahvé, i cherubini di *Gen.* 3,24 appaiono come i guardiani dello spazio divino. D'altra parte nella tradizione letteraria dell'Antico Testamento i cherubini sono ricordati spesso in relazione con l'arca dell'alleanza, simbolo del trono e della presenza di Jahvé nell'epiclesi liturgica: «Signore degli eserciti, assiso sui cherubini» (1 *Sam.* 4,4; cfr. 2 *Sam.* 6,2; 2 *Re* 19,15; *Is.* 37,16; 1 *Cron.* 13,6).

23. H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 73-74.

ria. In *Sal.* 8,6 si trova la sorprendente affermazione che Jahvé ha fatto l'uomo «di poco inferiore a Dio / agli dèi» ('*ēlōhîm*); *Sal.* 82,6 descrive Dio ('*ēlōhîm*) mentre esercita il giudizio nell'«assemblea degli dèi», nella «cerchia degli dèi»; *Sal.* 86,8 afferma: «Nessuno è come te tra gli dèi (*bā-ēlōhîm*), Signore». In questo senso si potrebbe citare anche *Sal.* 58,2: «Davvero rendete giustizia, o dèi?».²⁴ Sembra dunque opportuno concludere che effettivamente la teologia cananaica lasciò la sua impronta nel Salterio. La religione di Canaan è stata meglio conosciuta attraverso la letteratura di Ugarit.²⁵ Secondo alcuni testi di questa civiltà i *bn 'ilm* (i *b'nē 'ēlîm* biblici) erano una sorta di dèi che facevano parte del pantheon locale, alla cui guida si trovava El, del quale essi erano figli.²⁶ In ogni caso, e a giudicare da alcuni testi salmici, non si può ammettere l'esistenza di un'ideologia mitica nel Salterio. Sembra che gradualmente si sia imposta la tendenza a sopprimere questi personaggi, indubbiamente fastidiosi all'interno dello schema teologico jahvista.²⁷ *Sal.* 96,4 s. recita: «Grande è Jahvé e degnissimo di lode, più mirabile di tutti gli dèi, perché gli dèi delle nazioni sono apparenza,²⁸ mentre Jahvé ha fatto i cieli». Solo Jahvé è il creatore e perciò è Dio e giudice sommo.

2. L'ambito dinamico di Dio

Come sopra si è accennato, l'A.T. non ha una concezione statica della divinità. Dalla prima pagina della Genesi Dio viene definito secondo l'alterità, non in senso metafisico ma dinamico-religioso. A partire dal primo appello rivolto da Dio all'uomo (cfr. *Gen.* 3,9) la Bibbia incentra decisamente la propria teologia sulla nozione di alterità. Dio è Dio-per-l'uomo. Ciò non significa che l'israelita evitasse la questione dell'essenza di Dio; semplicemente siamo del tutto all'oscuro al riguardo.

24. Il T.M. presenta la forma '*ēlem*, che la maggior parte dei lessicografi legge '*ēlim* «dèi».

25. Per tutto ciò che riguarda i rapporti Ugarit-Israele sul piano della teologia si veda O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990. In italiano si può consultare P. Xella, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1982, dove una considerevole antologia di testi ugaritici è preceduta da un'introduzione in cui si delineano i rapporti tra Israele e le divinità cananaiche (pp. 15-35).

26. Interessante per questa tematica è l'opera di J.L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976.

27. «Tutte [queste] affermazioni dei salmi... necessitano di una interpretazione demitologizzante, in quanto si tratta sempre di individuare e spiegare i rudimenti di rappresentazioni mitologiche e metaforico-divinatorie nel loro contesto riferito a Jahvé. Nell'Antico Testamento non esiste la immagine mitica del mondo, bensì una quantità di frammenti che indicano, a stadi diversi di diffusione, la loro origine, che può essere ricostruita dal punto di vista storico-religioso». È l'opinione di H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 75.

28. Si osservi un aspetto stilistico: il termine ebraico tradotto con «apparenza» è '*ēlîm*. Indubbiamente il poeta ha inteso suggerire un'allitterazione implicita: '*ēlîm* ricorda '*ēlîm* «dèi».

a) La teofania

Nella sezione precedente si è visto come l'ambito naturale di Dio sia abitato da altri esseri, che gli servono da sentinelle, consiglieri o messaggeri. Questi residui di rappresentazioni mitologiche di origine cananaica si trovano anche nell'ambito dinamico della divinità. Jahvé può autocomunicarsi all'uomo attraverso i propri messaggeri (cfr. *Gen.* 18,2-14; *Num.* 22,22; *Giud.* 6,11; *1 Re* 19,5-7; *2 Re* 19,35). Tuttavia è chiaro che Dio può comunicare se stesso direttamente all'uomo o alla comunità israelita. Numerosi testi dell'A.T. lo confermano. Questo tipo di manifestazioni, di evidente tono mitico, sono note come teofanie. Ricordiamo che, secondo la tradizione religiosa e letteraria veterotestamentaria, l'ambito «naturale» di Jahvé è connesso con elementi ignei, com'è deducibile da *Ez.* 1,4.13; 10,2.6 s.; 28,14.16. Si potrebbe arrivare a parlare di natura ignea della divinità (cfr. *Es.* 24,17; *Deut.* 4,24; *Is.* 30,27; *Sal.* 18,9). Se ciò corrisponde al vero, è ovvio osservare che il fuoco costituisce un elemento concomitante alla percezione della presenza di Jahvé nei diversi tipi di manifestazione: il fuoco del santuario nel deserto (*Es.* 40,38; cfr. *Is.* 4,5), la colonna di fuoco (*Es.* 13,21 s.; *Num.* 14,14; cfr. *Sal.* 78,14; 105,39).²⁹ Se l'ambito naturale della divinità e persino la sua natura partecipano delle qualità del fuoco, anche l'ambito dinamico in cui Jahvé si colloca per manifestarsi (teofania) è dominato da immagini identiche.³⁰ Jahvé attraversa lo spazio avvolto nel fuoco, tra nubi tempestose e vento fortissimo, lanciando terribili fulmini; il suo spostamento è causa di sconvolgimenti nella natura: tremano i monti primordiali e traballano le fondamenta dell'orbe. A conferma di queste osservazioni è sufficiente confrontare testi come *Sal.* 18,8-16; 29,3-9; 50,3; 68,8 ss.; 77,18 ss.; 97,2-5; 104,4; 144,5 s. Tutti questi passi mostrano che la teofania era un procedimento letterario utilizzato da alcuni poeti per presentare la rivelazione come qualcosa di dinamico, come evento.³¹

Tuttavia la manifestazione è accompagnata dalla parola. La teofania non può essere relegata a servire da trasposizione letteraria della concezione mitologica, come qualcosa d'inutile, perché se Jahvé «scende» all'ambito dell'uomo, lo fa per rivelare la propria volontà e agire di conseguenza, liberando o condannando. Queste ragioni rendono pertinente, a nostro avviso, la severa reprimenda espressa da Kraus contro il con-

29. Per tutte queste idee cfr. V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística*, Valencia-Bilbao 1988, 54-57.

30. Dal punto di vista letterario è esemplare la teofania del Sinai (*Es.* 19,16-23), benché non si possa ritenerla il modello utilizzato dalle altre rappresentazioni di questo tipo riscontrabili nell'Antico Testamento.

31. Sulla teofania, in particolare nei Salmi, cfr. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen/Vluyn 1977 e H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 55.

retto di «rivelazione come storia» di Pannenberg.³² Opporre la storia alla teofania significa intraprendere un percorso sbagliato nell'elaborazione di una teologia biblica.

b) La parola

La parola costituisce un altro elemento essenziale dell'ambito dinamico di Jahvé, sia isolata sia legata alla rappresentazione letteraria della teofania. Parlare di «rivelazione» nell'Antico Testamento obbliga a collocarsi non tanto nella sfera del discorso teorico, quanto in quella dell'evento dell'autocomunicazione da parte di Jahvé. La mancanza di un termine tecnico ebraico, corrispondente al nostro concetto di rivelazione, è supplita dal costante riferimento biblico all'antropomorfismo della parola. Si può affermare, senza pericolo di semplificare, che i vari aspetti dell'autocomunicazione da parte di Jahvé si cristallizzano nella teologia del nome. Il nome di Jahvé (*šēm jhwḥ*) rappresenta la quintessenza della rivelazione. Non è concepibile un servizio liturgico in cui sia ignorato il nome della divinità, oggetto di tale servizio. Se il popolo guidato da Mosè vuole rendere un culto al suo dio nel deserto (cfr. *Es.* 5,1; 7,16; 8,23), lo si deve al fatto che in precedenza Jahvé aveva comunicato al liberatore il proprio nome (cfr. *Es.* 3,13-15). Quest'autopresentazione da parte di Jahvé rappresenta il nucleo della propria autocomunicazione. La parola riceve una conferma e una convalida dall'essenza (nome) del parlante. Perciò la presentazione di sé da parte di Jahvé («Io sono Jahvé»; cfr. *Sal.* 50,7; 81,11) è posta alla base della sua volontà di comunicarsi all'uomo. Nei salmi dire *šēm jhwḥ* equivale a proclamare «tutto ciò che egli è»; è un segno della sua identità³³ e garanzia della sua presenza salvatrice. Così il santo nome di Jahvé (cfr. *Sal.* 11,9) è conosciuto (*Sal.* 9,11; 72,2), invocato (79,6; 80,19; 116,4), celebrato (122,4), amato (5,12) e venerato (86,11) perché è degno di fiducia (33,21; 54,3) e perché lo stesso Jahvé lo ha confidato al suo popolo. Il nome (*šēm*) e la parola (*dābār*) svolgono la funzione d'intermediari; Jahvé vi ricorre per farsi conoscere.

Nella tradizione dell'Antico Testamento la parola di Jahvé risuona già nel silenzio del caos primordiale, agli albori dell'esistenza del cosmo (*Gen.* 1; cfr. *Sal.* 33,9; 147,18); si fa udire dalla cortina di fuoco e fumo nella teofania del Sinai. Jahvé si comunicò in diversi modi a patriarchi, giudici, re e profeti. Ma, se restringiamo la nostra attenzione ai salmi, scopriamo che il santuario di Sion costituisce il luogo privilegiato della

32. Cfr. H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 56-57.

33. «Identità significa: Jahvé non 'si chiama' soltanto, ma è realmente così come egli si presenta e così come viene invocato», H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 26.

parola di Jahvé. Non si tratta di una concezione esclusivista (come abbiamo potuto osservare presentando l'ambito naturale di Dio). Poiché i salmi sono poesia culturale e dialogo religioso, il tempio, dimora di Jahvé (cfr. *Sal.* 76,3; 84,8; 132,13; 135,21), spicca come luogo naturale della proclamazione del dolore o della gioia. A esso ricorre l'orante per ascoltare una parola che spieghi, e così allevii, la sua sofferenza; una parola intesa come oracolo di salvezza,³⁴ perché sa che il Signore benedice da Sion (cfr. *Sal.* 128,5; 134,3). Tuttavia questa parola di Jahvé può avere caratteristiche negative di giudizio di condanna, che chiude una vertenza presentata dall'orante nel santuario.

c) La santità di Dio

Come già si è detto, l'israelita non mostra grande interesse per conoscere l'essenza di Jahvé (almeno nel senso delle categorie occidentali); la percezione del carattere dinamico delle sue manifestazioni gli offre una via d'accesso alle sue qualità. Jahvé non solo dice se stesso nella sua parola; il dispiegarsi della sua potenza nella teofania rende meglio comprensibile all'israelita pio il suo «essere-per-l'uomo».³⁵ In questo senso le qualità di Jahvé sono attributi della sua autorivelazione. La santità rappresenta l'attributo per antonomasia del dio d'Israele: Jahvé è santo (*qādōš*, 22,4; 71,22; 78,41; 89,19; 99,3.5.9; 111,9). Prescindendo dalla possibile origine siro-palestinese,³⁶ il concetto di santità applicato a Jahvé ha assunto una configurazione peculiare nel quadro della teologia israelita. Da questo punto di vista storico-religioso non è possibile tentare un saggio di comprensione asettica del concetto biblico di santità a partire dalla moderna teologia occidentale. Jahvé è il Santo *d'Israele*, che ha scelto il popolo e ne ha fatto l'oggetto delle sue promesse; santo perché eminente, eccelso e temibile, aggettivi che esprimono la sua peculiarità di «essere-altro», la sua assoluta sovranità e la sua incoercibile libertà. D'altro canto si tratta di aspetti dinamici e non di proprietà essenziali o statiche.³⁷ Certo non si può sostenere che questo concetto di santità sia fondamentale nel tessuto verbale del Salterio (di fatto il termine *qādōš* compare solo in otto casi in esplicito riferimento a Jahvé). La frequenza di concetti analoghi conferma tuttavia l'impressione che sia questa la «grandezza» più rilevante di Jahvé, quella che meglio definisce il suo «essere-per-Israele».

34. Sull'oracolo sacerdotale di salvezza nel quadro del culto cfr. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92.

35. Una combinazione paradigmatica di questi due elementi si trova in *Es.* 33,18-23 e 34,6 ss.

36. Per questo dibattito si veda H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 36-37.

37. Su queste concezioni cfr. H. Wildberger, *Jesaja 1-12* (BK x/1), Neukirchen 1980, 249.

d) La gloria di Dio

La santità di Jahvé, sentita come irraggiungibile per i sensi, trova la propria manifestazione «materiale» nello splendore della sua gloria (*kābôd*). Il santo Re d'Israele (cfr. *Sal.* 89,19) si manifesta nel simbolo luminoso della sua gloria. Jahvé è il Re della gloria. (*Sal.* 24,7 ss.). Benché sia uno stereotipo letterario profondamente radicato nella tradizione biblica, è probabile che l'espressione «gloria di Jahvé» (*k^cbôd jhw^h*) si riferisse originariamente, agli albori della sua evoluzione storico-religiosa, ai primi raggi del sole nascente nell'equinozio precedente il giorno dell'anno nuovo nel calendario israelita. La gloria di Jahvé non è altro originariamente che l'espressione simbolica e la realtà luminosa visibile della santità stessa di Jahvé.³⁸ Da questo punto di vista si comprende facilmente il repertorio di affermazioni del Salterio a proposito di questa gloria. Il *k^cbôd jhw^h* si eleva sui cieli (*Sal.* 113,4) i quali, essendone colmi, si sentono spinti a proclamarla (*Sal.* 19,2). Tuttavia la gloria di Jahvé non è una dimensione divina estatica, ma essenzialmente dinamica. Perciò si effonde per riempire la terra (*Sal.* 57,6.12; 72,19b; 108,6), arrivando a prendervi dimora (*Sal.* 85,10). Ma il destino che l'uomo condivide con la terra nell'ambito creaturale rende pure lui destinatario di questa gloria divina (*Sal.* 8,6; 84,12; 62,8; 73,24); ciò vale in particolare per il re (*Sal.* 21,6). Tuttavia questa comunanza di destino tra l'uomo e la realtà creata non si limita alla ricezione della gloria; come i cieli proclamano la gloria di Jahvé, anche l'israelita deve cantarla, proclamarla e celebrarla (*Sal.* 66,2; 72,19a; 96,7 s.; 145,11; 149,5) e non solo tra i suoi correligionari, ma a beneficio di tutte le nazioni (*Sal.* 96,3; 145,12). La gratuità e la pienezza devono essere condivise perché anche le nazioni hanno la capacità di contemplare la gloria di Jahvé (*Sal.* 97,6). Questa gloria di Jahvé, grande (*Sal.* 138,5) ed eterna (*Sal.* 104,31), si trasforma in elemento *kyrgmatico*, poiché si manifesta essenzialmente come presenza salvifica (cfr. *Sal.* 102,17).

3. L'ambito storico di Dio

Descrizioni plastiche come quelle di *Ez.* 1 e 10 sono estranee agli interessi degli scrittori dell'Antico Testamento. La passione per la questione dell'essenza di Dio appartiene a noi occidentali; alla domanda sull'essenza di Dio un israelita risponderebbe recitando la *parenese catechetica* di *Deut.* 6,20-25. La natura del Dio dell'Antico Testamento, e del Salterio in particolare, si coglie a partire dalle sue «dimensioni».

38. Si veda soprattutto J. Morgenstern, *The Fire upon the Altar*, Leiden 1963, 7 ss.; Idem, *Biblical Theophanies: Zeitschrift für Assyriologie* 25 (1911) 139-193; 28 (1913) 15-60.

a) Dimensione di memoriale

Risulta chiaramente che nel corso dell'evento che chiamiamo «rivelazione» il Dio d'Israele comunica se stesso. Come si è potuto osservare, questo è l'obiettivo della formula di autopresentazione «Io sono Jahvé» (*Es.* 6,2; cfr. *Sal.* 50,7; 81,11). Non si tratta della definizione di un'essenza, bensì della percezione di una presenza. Nel testo dell'Esodo appena ricordato la rivelazione del nome è accompagnata dalla sua dimensione storica: «Io apparvi...; io strinsi alleanza...; mi ricordai dell'alleanza...; vi sottrarrò...; vi riscatterò...; vi redimerò facendo giustizia...; vi adotterò...; vi condurrò alla terra...; ve la darò in eredità. Io, il Signore» (cfr. *Es.* 6,2-8). I verbi descrivono azioni storiche; i tempi al passato e al futuro rinviano al compimento e alla speranza. Passato e futuro si spiegano a partire dal nome che forma un'inclusione letteraria. Il nome di Dio ne definisce la natura, percepibile nella dimensione storica della sua attività in favore dell'uomo, un'attività concepita come compassione e misericordia (cfr. *Es.* 34,6 ss.). La lode del nome di Jahvé risuona in ogni pagina del Salterio. Il salmista proclama spesso la dimensione storica e protettiva del nome. La parola di Jahvé rappresenta la chiave della storia della salvezza.³⁹

Nel Salterio il ricordo delle gesta di Jahvé non si limita al mero esercizio della memoria storica ma, nel quadro del servizio cultuale, si trasforma in un autentico memoriale.⁴⁰ Non a caso la maggior parte dei testi «storici» del Salterio sono formulati ricorrendo a un'inequivoca fraseologia cultuale. Il servizio divino costituisce il quadro della «riattivazione» delle gesta storiche di Jahvé in favore del suo popolo. L'intensa caratterizzazione cultuale delle tradizioni storiche raccolte nel Salterio, accanto alle sue frequenti categorizzazioni mitologiche, impedisce tuttavia di cogliere la portata teologica di queste tradizioni e inducono alcuni a definire il Salterio «astorico»,⁴¹ nel senso che l'orante israelita non è interessato direttamente alla storia ma al suo significato, cioè a una concezione della storia intesa come contesto dell'azione liberatrice attuale, unica e globale di Jahvé. In questa prospettiva, a parere di questi autori, si spiegherebbe la profonda caratterizzazione mitologica delle narrazioni «storiche» nell'ambito del culto. La nuova sperimentazione della salvezza storica di Jahvé nel servizio cultuale cerca, naturalmente, una modalità d'espressione tramite categorie mitiche, metastoriche. In questo modo si preserva il carattere attuale e contemporaneo delle azioni

39. Cfr. G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen 1974, 199.

40. Cfr. con cautela B.W. Anderson, *Out of the Depths*, 56.

41. Su questa libertà dei Salmi dal vincolo del tempo e della storia cfr. P.D. Miller jr., *Interpreting the Psalms*, 22-26.

storico-salvifiche recitate nel culto. La caratterizzazione storico-mitica di queste azioni ne facilita la comprensione da parte dei partecipanti come di qualcosa che allo stesso tempo appartiene al passato, si sperimenta nel presente e avrà risultati decisivi nel futuro.⁴²

Sulla base di questa concezione dei rapporti tra storia e liturgia risulta in larga misura superflua la discussione sull'importanza e i contenuti della *historia salutis* nel Salterio da un lato, e il ruolo della teologia della creazione all'interno dello schema storico-salvifico dall'altro. L'importanza cruciale che questa tematica riveste in altri strati letterari, narrativi e profetici, dell'Antico Testamento si diluisce nell'esperienza religiosa vissuta nel quadro della liturgia.

Questa fusione di aspetti e temi teologici ha tuttavia la propria fondamentale ragion d'essere nel salmo come espressione di un'esperienza religiosa. Il salmista parla sotto l'influsso della disperazione o della gioia, dell'umiliazione o della ricomposizione interiore, della prostrazione o della libertà. In ogni caso la sua parola è strettamente legata alla sua esperienza presente. Se nella sua preghiera evoca elementi della teologia della creazione o della *historia salutis*, non lo fa per volontà speculativa, ma per il desiderio d'illuminare la propria fede nella potenza salvifica del suo Dio, una potenza sempre attiva dalla quale attende la propria riabilitazione. Per questa ragione l'esperienza stessa del salmista funge da catalizzatore dei grandi temi teologici, paradigmatici della potenza storico-salvifica di Jahvé qui e ora. Ne farà un uso libero, in quanto possono illuminare la sua vicenda personale o quella del suo popolo.

b) La creazione

La teologia della creazione occupa una posizione rilevante nel Salterio.⁴³ Talvolta ci si limita a una lieve allusione; in altri casi s'incontra un ampio sviluppo tematico. Ma l'interesse è sempre incentrato sul paradigma «Dio per l'uomo» / «l'uomo per Dio». Se il salmo 19 si apre con la proclamazione «Il cielo narra la gloria di Dio», per allargarsi poi in un inno al sole, del quale si considera l'orbita docile e immutabile, la luce e il calore, non si deve pensare che il poeta sia direttamente interessato a fare teologia della creazione. In realtà il salmista vi ricorre partendo dalla propria preoccupazione per un adempimento imperfetto della legge del Signore. Come il sole, essa è perfetta nella sua funzione (v. 8), è fonte di luce (v. 9) e illumina (v. 12). Ma l'uomo, debole e incline alla disobbedienza, può intenzionalmente ignorare tali caratteristiche.⁴⁴

42. Cfr. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 112.

43. Si può vedere B.C. Ollenburger, *Zion the City of the Great King*, 54-58. 155-158.

44. Secondo questa lettura del salmo è teologicamente inconcludente e letterariamente inutile

Nemmeno l'esordio di *Sal.* 24,1 s. ha una spiegazione *a se*, ma solo in funzione della liturgia d'ingresso che il poeta sviluppa subito dopo. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma basterà rifarsi alle considerazioni sulla teologia della creazione fatte a proposito dell'interpretazione dei salmi d'intronizzazione da parte di Mowinckel.⁴⁵

c) Memoria storica

I «salmi storici» probabilmente evidenziano con maggiore chiarezza le due chiavi ermeneutiche sopra ricordate: l'esperienza storica propria del salmista e il rivestimento mitico-letterario di questi poemi. Gli elementi tradizionali della *historia salutis* – liberazione dall'Egitto, attraversamento del mare, traversata del deserto, rivelazione sinaitica, ingresso nella terra e occupazione della Palestina – occupano un posto relativamente importante nel Salterio, sia come sistema completo (*Sal.* 78) sia come singoli elementi (*Sal.* 44,2-6). In quest'ultimo esempio viene affrontato solo l'elemento dell'occupazione della Palestina. Ma in realtà il salmista non ha pretese né interessi da storico. Il ricorso alla memoria storica si spiega solo con la situazione presente di oppressione e di abbandono che il popolo sta soffrendo. Il poema è drammatizzato dal poeta mediante la contrapposizione di «un tempo» (v. 2) e «ora» (v. 10); il braccio liberatore di un tempo (cfr. v. 4) è lo stesso che ora respinge il popolo (cfr. v. 10). Jahvé si è addormentato o si è nascosto? (cfr. vv. 24 s.).

La catechesi del *Sal.* 78 contiene organicamente gli elementi della *historia salutis*. L'afflato parenetico dei vv. 7-8 gli conferisce un sapore inequivocabilmente deuteronomico. È un esempio di teologia deuteronomica espressa in chiave poetica. Si tratta di una teologia della storia in cui prevale il primo termine (teologia). Per il poeta la *historia salutis* non è un'opera conclusa. Le azioni salvifiche compiute da Jahvé nel passato hanno un senso solo a partire dall'anello presente di questa stessa unica storia. Non si deve solo ascoltare, ma anche trasmettere (cfr. vv. 3-4). Se non recupera la propria importanza nelle preoccupazioni e nei progetti del presente dell'israelita, la storia delle imprese di Jahvé non solo non merita di essere ricordata, ma la sua stessa ipotetica esistenza è priva di senso. L'importanza del presente in questo salmo si coglie in un particolare: «l'ampliamento della *historia salutis*» ottenuto ricorrendo alle tradizioni proprie della teologia di Sion (vv. 67-72): elezione di Giuda lo sforzo di numerosi specialisti i quali hanno tentato di dimostrare che il salmo 19 è composto in realtà da due poemi, un inno al sole e una lode della torà. Il salmista intende affermare che l'ordine cosmico, rappresentato in modo emblematico dal sole, ha la sua contropartita nell'ordine storico, rappresentato eminentemente dalla legge divina.

45. Per approfondire il contenuto della teologia della creazione nel salterio cfr. H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 52-55.

come centro dell'unità politica; elezione dell'unico santuario come centro d'irradiazione religiosa; elezione di Davide come depositario delle promesse dinastiche. Questo ampliamento non sta a indicare una mera contiguità temporale, ma il carattere ininterrotto della storia delle imprese salvifiche di Jahvé in favore del suo popolo. Osservazioni analoghe si potrebbero fare per il salmo 68, in cui si notano, inoltre, gli elementi mitologici ricordati in precedenza e un'elaborazione delle immagini che pongono la storia al di là del tempo, elevandola quasi alla categoria di paradigma religioso.⁴⁶

d) Le qualità di Dio

Se ci si chiede quale sia la forza in grado di mantenere la stabilità dell'opera della creazione e la dinamica sempre aperta al futuro della *historia salutis*, secondo il Salterio, sarà necessario rifarsi, una volta di più, alle qualità di Jahvé. Nei paragrafi precedenti si è accennato alla santità e alla gloria di Jahvé come elementi dinamici del suo essere per le creature, in particolare per l'uomo. Indubbiamente si tratta del nucleo e della fonte di tutte le sue perfezioni. Ma quando il salmista vuole descrivere l'azione di Jahvé nella sua vita personale, o talora in quella del suo popolo, non ricorre a speculazioni sulla sua santità o sulla sua gloria; egli riserva queste qualità alla descrizione delle peculiarità generiche del rapporto tra Jahvé e l'ambito creaturale. La santità e la gloria di Jahvé, in quanto disposizioni dinamiche, sono meglio connesse con dimensioni «istituzionali» e sopraindividuali che con le vicende particolari dell'individuo. Jahvé dimostra la sua santità o la sua gloria in modo particolare nelle «realità ordinate o ordinatrici»: cosmo, Israele, monarchia, santuario di Sion e legge. Israele e la sua permanenza sono un riflesso dell'ordine cosmico e della sua immutabilità.

Tuttavia vi è un nucleo di qualità di Jahvé di carattere essenzialmente storico che, incentrate sulla santità e la gloria, si rifrangono attraverso l'anima del credente israelita. Jahvé si mostra vicino all'uomo nella sua giustizia, fermezza, sincerità, misericordia e compassione.

Giustizia. Jahvé è giusto (*šaddîq*) in rapporto ai suoi progetti (*Sal.* 145, 17) che rivelano il suo amore per la giustizia (cfr. *Sal.* 11,7). Ma la giustizia di Jahvé non si realizza solo nell'essenza della sua legge (*Sal.* 119,

46. Per un'analisi approfondita della natura e della funzione dei motivi storici nel salterio si veda A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki 1945, spec. 11-127; J. Kühlwein, *Geschichte in den Psalmen*, Stuttgart 1973, spec. 130-164; C. Westermann, *Lob und Klage*, 165-194; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, Stockholm 1984, spec. 10-114.

137) o nei suoi castighi (*Sal.* 7,12), bensì prevalentemente nell'appoggio che assicura all'innocente (*Sal.* 7,10) e nella sua disposizione favorevole verso gli onesti (*Sal.* 112,4). Il carattere equilibrato, imparziale della giustizia di Jahvé porta i malvagi al fallimento (*Sal.* 129,4) e suscita la fiducia dei semplici (*Sal.* 116,5). La fede nella retribuzione provoca allo stesso tempo l'inquietudine degli ingiusti e la pace interiore degli onesti.

Fedeltà. Jahvé è inoltre noto per la sua fedeltà e sincerità (*'emet*).⁴⁷ Grazie a essa l'israelita pio si sente guidato (*Sal.* 25,5), riscattato (*Sal.* 31,6), salvato (*Sal.* 69,14) e protetto (*Sal.* 40,12). La fedeltà di Jahvé si rivela nella sua parola (*Sal.* 119,160) e nei suoi comandi (*Sal.* 119,142.151). Tutto il suo agire può essere definito a partire da questo concetto (cfr. *Sal.* 111,7). Le dimensioni della *'emet* abbracciano spazio e tempo: spunta dalla terra (*Sal.* 85,12) e raggiunge le nubi (*Sal.* 57,11; 108,5); essa è eterna (*Sal.* 117,2). Di conseguenza, l'uomo consapevole che la sua rettitudine dipende da questa qualità di Jahvé (*Sal.* 26,3; 86,11), rende grazie per essa (*Sal.* 71,22). Vi è un solo testo in cui il termine *'emet* abbandona la sfera privata per collocarsi nel quadro istituzionale delle tradizioni relative alla promessa davidica (*Sal.* 132,11). Jahvé si definisce, inoltre, per la sua fermezza e fedeltà (*'emûnâ*). Le dimensioni di questa qualità nel Salterio si collocano a un livello più descrittivo che operativo. La fedeltà che cinge Jahvé (*Sal.* 89,9) è fissata nel cielo (*Sal.* 89,3), luogo della sua proclamazione (cfr. *Sal.* 89,6). Come per *'emet*, si tratta di una qualità eterna (*Sal.* 100,5; 119,90), manifesta in tutte le opere di Jahvé (*Sal.* 33,4). Se ci si pone nella sfera umana, la fedeltà si rivela tanto nei comandamenti (*Sal.* 119,86) quanto nei giudizi (*Sal.* 96,13) divini. Il suo rapporto con alcuni elementi della *historia salutis* si coglie in *Sal.* 89,50 e 98,3. Come si può osservare, il termine *'emûnâ* è più vicino al contenuto di *kâbôd*, dal punto di vista funzionale, che alle sfumature di *'emet*: il salmista lo usa per descrizioni di tipo generico e per sottolineare alcuni aspetti di ordine cosmico e sociale. Jahvé è inoltre misericordioso e compassionevole, *rahûm w'ḥannûn* (*Sal.* 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8). In virtù di queste qualità dispensa benevolenza e bontà (*Sal.* 112,4; 145,8), che manifesta nel perdono (*Sal.* 78,38) e nell'assenza di rancore (*Sal.* 103,8). Solo in *Sal.* 111,4 l'aggettivo *rahûm* travalica l'ambito della storia individuale per collegarsi al concetto di alleanza.

Bontà, lealtà. Ma è soprattutto il termine *hesed* (bontà, lealtà) il più idoneo a definire la dimensione storica dell'essere e dell'operare divino nel Salterio. In generale il *hesed* di Jahvé è connesso alla sua promessa

47. Questo sostantivo, come *nomen rectum*, presenta il valore aggettivale di «genuino», «fedele», «sincero».

(*Sal.* 119,41.76),⁴⁸ perché fondamentalmente costituisce una qualità divina (cfr. *Sal.* 130,7). Le dimensioni del *hesed* ci ricordano analoghi valori individuati in qualcuno dei termini esaminati in precedenza. Poiché si tratta di una «grandezza» divina, il *hesed* di Jahvé riempie la terra (*Sal.* 33,5; 119,64) e giunge fino al cielo (*Sal.* 36,6; 57,11; 108,5; oppure è inviato dal cielo secondo *Sal.* 57,4). Ma, pur trattandosi di una realtà celeste (*Sal.* 89,3), sorta di luogotenente di Jahvé (*Sal.* 89,15), il *hesed* accompagna l'uomo (*Sal.* 33,22; 89,25) e lo segue (*Sal.* 23,6), mettendolo in contatto con il suo Dio (cfr. *Sal.* 69,14.17; 119,149). Questa dimensione spaziale s'intreccia inestricabilmente con la temporalità: il *hesed* di Jahvé è perpetuo (*Sal.* 100,5; 106,1; 107,1; 118,1 ss.; 136; 138,8). Cielo e terra, passato, presente e futuro sono pieni della sua bontà/lealtà. Il giusto è consapevole che il *hesed* divino gli procura la salvezza (*Sal.* 6,5; 17,7; 31,17; 86,13; 109,26), lo protegge, sostiene e redime (*Sal.* 32,10; 40,12; 44,27; 94,18; 103,4). Il *hesed*, in definitiva, definisce Jahvé come misericordioso e degno di fiducia (*Sal.* 51,3; 52,10).⁴⁹ È la virtù opposta alla collera (cfr. *Sal.* 86,15; 103,8; 145,8), la sorgente del perdono (cfr. *Sal.* 25,7; 86,5). Chi sperimenta così la presenza di Dio sente che la propria vita è piena, senza frustrazioni (*Sal.* 21,8): il *hesed* dà vita (*Sal.* 119,88.159; cfr. 88,12); meglio, vale più della vita (*Sal.* 63,4). Perciò l'israelita fedele spera e confida nella bontà/lealtà di Jahvé (*Sal.* 13,6; 33,18; 147,11), pieno di gioia (*Sal.* 31,8). Tuttavia, secondo l'essenza propria dei salmi, l'uomo giusto non si accontenta di coltivare dentro di sé gli effetti benefici del *hesed* divino nella sua esistenza (*Sal.* 48,10; 107,43). La sua pienezza trabocca in modo tale che egli si sente obbligato a cantarla e a proclamarla (*Sal.* 61,8; 89,2; 92,3; 101,1). L'elemento kerygmatico è consustanziale all'essenza credente dell'uomo.

Excursus. *Salmi ed escatologia*

Apparentemente sarebbe stato più logico presentare questa tematica nel quadro generale della teologia del Salterio. Preferiamo tuttavia trattarla come *excursus* per una ragione fondamentale: il disaccordo tra gli esegeti contemporanei. Mentre per molti di essi (forse la maggioranza) non si può mettere in discussione la presenza dell'escatologia nel Salterio, per altri non c'è in questa raccolta nessun elemento che debba essere necessariamente interpretato in questo senso. Per illustrare questa polemica sarà sufficiente rinviare a due autori. Mowinckel afferma:

48. Dal punto di vista della promessa ci si aspetterebbe il termine *hesed* strettamente collegato alla *historia salutis*. Tuttavia nel Salterio questa qualità di Jahvé è connessa alla pietà individuale più che alla religione ufficiale. Il rapporto tra il *hesed* e la storia d'Israele o le promesse davidiche è presente solo in *Sal.* 89,50; 98,3; 106,7.45.

49. Su questa stessa linea di pensiero si trova la nota coppia di epiteti applicata a Jahvé, *rahûm w'hanûm* «misericordioso e compassionevole» (*Sal.* 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8).

«Altri hanno cercato d'interpretarli (i salmi d'intronizzazione) in chiave escatologica: il poeta e l'assemblea cantano in anticipo un poema relativo alla salvezza finale, quando Jahvé annienterà il potere del male e libererà il suo popolo... Quando il Deutero-Isaia, ad esempio, descrive la salvezza altrettanto vicina del giorno dell'intronizzazione di uno Jahvé cosmico, segue lo stile dei salmi... Il contesto in cui appaiono queste espressioni liriche dei profeti rivela che si tratta di una visione spettacolare della profezia stessa... Ma questa escatologia ha ricavato le proprie idee dalla stessa fonte dei salmi d'intronizzazione e le ha interpretate secondo il proprio stile. Può considerarsi assodato che in questa raccolta *non ci sono salmi propriamente escatologici*».⁵⁰ Tuttavia in un altro autore si legge: «Secondo la *Bibbia di Gerusalemme* 'i salmi propriamente escatologici celebrano il regno universale di Jahvé, lo splendore della nuova Sion e l'avvento dell'era messianica'. Alcuni salmi sembrano essere ispirati a oracoli meno antichi che preludono all'apocalittica, ma è possibile che questa influenza sia stata esercitata in senso inverso. I salmi della regalità di Jahvé e i canti di Sion figurano tra quelli più profondamente escatologici dell'intero Salterio... I salmi riflettono numerosi elementi dell'escatologia dell'Antico Testamento in generale».⁵¹

Come si può vedere, la polemica verte intorno al contenuto di alcuni tipi specifici di salmi, in particolare e soprattutto i salmi d'intronizzazione o della regalità di Jahvé. La portata della polemica può essere riassunta in una duplice domanda: nei salmi esiste realmente materiale escatologico? in caso affermativo, questo materiale corrisponde alla visione del cosmo e alla teologia dei compositori originali dei poemi o si deve pensare a riformulazioni redazionali tarde? Sabourin esamina approfonditamente due aspetti del pensiero del Salterio, che a suo giudizio confermano l'esistenza di materiale escatologico: le idee sull'oltretomba («la discesa allo š'ól») e una riformulazione della teodicea («il diverso destino dei giusti»).⁵² Tuttavia il suo sforzo non risulta del tutto convincente. Da una parte egli non coglie la portata metaforica di termini come «fossa», «pozzo», «abisso», che nei salmi non alludono mai all'aldilà, ma rappresentano iperboli poetiche. Dall'altra la speranza del giusto in una vita migliore, che lo liberi da quelle che giudica ingiustizie divine del presente, non rinvia affatto nel Salterio a un'immortalità beata. È nel giusto Vawter quando afferma che il concetto di vita formulato in questi salmi si riferisce a un'esistenza piena di senso in questo mondo.⁵³

È più probabile ritenere che i tratti decisamente escatologici, peraltro pochi, riscontrabili nel Salterio siano opera di redattori che, attirati dall'irrinunciabile speranza di una restaurazione nazionale, hanno sottoposto a un'opera di attualizzazione quegli aspetti, formulazioni, teologumeni o immagini che si prestavano naturalmente a una lettura escatologica.⁵⁴ Nel *Targum* dei Salmi e nel *Mi-*

50. S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 110-111 (corsivo nostro).

51. L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, Montréal-Paris 1988, 50.

52. Cfr. L. Sabourin, *op. cit.*, 51-52.

53. Cfr. B. Vawter, *Intimations of Immortality and the Old Testament*; JBL 91 (1972) 158-171.

54. Secondo la tesi di J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart 1967, il Salterio contiene esempi di strati redazionali che reinterpretano alcuni salmi in prospettiva escatologica. Questa prospettiva pare abbia portato a una redazione proto-apocalittica compiuta da alcuni cir-

drash T^ehillim si può notare chiaramente la tendenza del tardo giudaismo a una lettura escatologica e messianica dei salmi. Spesso il termine dei salmi, secondo il T.M., *melek* «re», è tradotto nel *Targum* con *malkā' m^ešihā'* «re messia». ⁵⁵ Ecco quanto osserva Tournay: «Ci pare ragionevole concludere che nessuno dei testi controversi [del Salterio] contiene l'idea di una vita futura beata o di una risurrezione individuale. Tutti i salmisti professano le credenze tradizionali sull'aldilà... Solo a partire dal II secolo, cioè dalla grave crisi maccabaica che commosse gli spiriti e lacerò il paese, questa credenza cominciò a esprimersi... Il problema consisteva nel salvare la giustizia divina». ⁵⁶

coli proprio in seguito al fallimento delle attese escatologiche di restaurazione; così S.L. Cook, *Apocalypticism and the Psalter*: ZAW 104 (1992) 82-99, spec. 91.

55. Su queste concezioni cfr. K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (VTS VIII), Leiden 1961, 13-15.

56. R. Tournay, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*: RB 56 (1949) 481-506, spec. 501-502.

Capitolo XI

Storia dell'interpretazione del Salterio

Come potremo osservare, gli atteggiamenti critici riguardo al Salterio e il suo studio propriamente scientifico presero a manifestarsi solo a partire dall'età dell'Illuminismo. Le possibili ragioni di ciò sono molteplici, ma sarà sufficiente sottolineare la profonda influenza della teologia patristica e medievale, quanto di quella della stessa esegesi giudaica.

Bibliografia: J. Aldazábal, *Salmos del Antiguo Testamento para los cristianos de hoy*: Phase 23 (1983) 109-122; L. Alonso Schökel, *El lenguaje imaginativo de los salmos*, in *Hermenéutica de la palabra* II, Madrid 1987, 271-284; Idem, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989; Idem, *Interpretación de los salmos hasta Casiodoro. Síntesis histórica*: EstBib 47 (1989) 5-26; Idem, *Interpretación de los salmos desde Casiodoro hasta Gunkel*: EstBib 47 (1989) 145-164; Idem, *I Salmi* I, Roma 1992, 5-70.

I. PRIMA DELL'ESEGESI CRITICA

1. Le prime generazioni cristiane

Gli scrittori del Nuovo Testamento interpretarono i Salmi secondo le direttrici esegetiche del giudaismo: in modo letterale o allegorico. In generale la prospettiva era cristologica. Il messaggio dei salmi rappresentava una sorta di premonizione profetica del significato della vita e dell'opera di Gesù. Talvolta s'incontrano letture ecclesiologiche o orientamenti di tipo etico.

Per le prime generazioni di cristiani l'Antico Testamento in generale tende, per sua propria natura, a Cristo e trova in lui il proprio centro. In Cristo si rivela all'uomo la verità più profonda dell'Antico Testamento. Secondo i vangeli egli rivelò il senso dei Salmi a partire dalle proprie circostanze vitali. In lui si compiva ciò che era scritto nella torà, nei profeti e nei Salmi (cfr. *Lc.* 24,44 ss.). Gesù, secondo quanto affermano gli evangelisti, usò il Salterio più spesso di qualunque altro libro dell'Antico Testamento: per manifestare i suoi stati d'animo (*Mt.* 27,46; *Lc.* 23, 46; *Gv.* 15,25), presentare un insegnamento autorevole (*Mt.* 5,33-35), spiegare un fatto storico (*Gv.* 6,31), argomentare secondo lo stile halakico *a minore ad maius* (*Gv.* 10,34) e persino definire la propria funzione di pietra angolare nella nuova economia (*Mt.* 21,42). Gli stessi evan-

gelisti citano spesso il Salterio, leggendolo in chiave cristologica (*Mt.* 4, 6; 13,35; 21,9; 23,39; 27,39; *Mc.* 11,9; 15,36; *Lc.* 1; 13,35; 19,38; 23, 36; *Gv.* 2,17; 19,24.36). Lo stesso si può dire degli Atti (1,20; 2,25-32. 34 s.; 4,25 s.; 7,46; 13,22.33.35). San Paolo impiega il Salterio con relativa libertà. Anche se in alcuni casi lo applica a Cristo o all'esperienza cristiana (*Rom.* 8,36; 15,3; *1 Cor.* 15,27; *Ef.* 1,22), non di rado se ne serve in funzione esortativa o parenetica (*2 Cor.* 4,13; 9,9; *Ef.* 4,26) o anche per esporre un insegnamento col crisma dell'autorevolezza (*Rom.* 3,4.10-18; 4,7 s.; *1 Cor.* 3,20; 10,26). Analoghe considerazioni valgono per la lettera agli Ebrei (1,5 ss.8-13; 2,6 ss.12 s.; 3,7; 5,5 s.; 6,20; 7,17. 21; 10,5 ss.30; 13,6). Un elemento nuovo è la lettura allegorica di *Sal.* 95,7-11 presentata in 4,1-11. Le lettere di Pietro ricorrono al Salterio essenzialmente come mezzo di esortazione o come supporto autorevole (*1 Pt.* 3,10 ss.; 5,7; *2 Pt.* 3,8), benché non vi manchi il riferimento all'esperienza cristiana (*1 Pt.* 2,3).

In generale si può affermare che in questo periodo il ricorso ai salmi in rapporto a Gesù - vita, passione, morte e risurrezione - rappresenta il principio e la meta dell'interpretazione cristiana. Non si deve cercare nel Nuovo Testamento ciò che non può esservi: una risposta scientifica ai problemi del Salterio secondo la linguistica, la storia delle religioni o la critica storica. Di questi problemi si faranno carico le generazioni future.

2. L'età patristica¹

A partire dal II secolo gli scrittori cristiani (Padri apostolici, Apologeti, Padri della chiesa) utilizzarono prevalentemente il Salterio con finalità pratiche, seguendo così l'esempio tracciato nel Nuovo Testamento.² In molti di loro (Ireneo e Cipriano tra gli altri) si nota una spiccata tendenza all'interpretazione allegorica, anche se l'esponente più illustre di questa scuola fu l'«alessandrino» Origene (circa 185-254). Questi ricorse a tredici regole del metodo allegorico di Filone.³ La maggior parte dei commentatori greci del Salterio si avvicinò maggiormente alla tendenza er-

1. I limiti del presente lavoro ci obbligano a un'esposizione concisa. Per un ulteriore approfondimento dell'interpretazione dei salmi nel periodo patristico cfr. soprattutto J.-C. Nesmy (ed.), *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Torino 1983; inoltre J. Day, *Psalms*, 139-141; L. Alonso Schökel - C. Carniti, *Salmi* 1, Roma 1992, 17-38.

2. Due sono le scuole principali: quella di Alessandria, che patrocinò e coltivò il metodo allegorico (valore simbolico letterario di un personaggio o di un avvenimento) e quella di Antiochia, più proclive alla lettura tipologica (rapporto di somiglianza tra due eventi).

3. In linea generale Filone interpretava la Bibbia, i LXX, in modo allegorico e mistico. A causa dell'influenza della spiritualità ellenistica la sua opera fu emarginata dai circoli giudaici, mentre godette di un'accoglienza relativamente generalizzata tra gli scrittori cristiani; sul tema si veda R. Arnaldez, *La Bibbia di Filone d'Alessandria*, in Aa. Vv., *La Bibbia alle origini della chiesa*, Brescia 1990, 37-62.

meneutica antiochena, fondata su due principi essenziali: il significato letterale, evidente, proprio di ciascun versetto, e il significato tipologico, desumibile dal rapporto tra l'Antico Testamento e il Nuovo. Alcuni Padri praticarono la cosiddetta interpretazione prosopologica (da *prosopon*: maschera teatrale o personaggio rappresentato sulla scena).⁴ Se inoltre si considera che molti rappresentanti della tradizione patristica ricavano dai salmi applicazioni di carattere etico, si può dire che in questa tradizione convivessero, e in alcuni autori si integrarono, almeno quattro tendenze interpretative: letterale, allegorica, prosopologica ed etica. L'unico scrittore latino ad aver insistito sull'importanza delle questioni grammaticali e storiche del Salterio fu Gerolamo (347-419), benché nella pratica esegetica riprenda il metodo allegorico.⁵

D'altra parte è opportuno considerare che nella chiesa primitiva nessuno conosceva l'ebraico, ad eccezione di Origene e Gerolamo, essi pure in misura insufficiente. In questa situazione l'inevitabile dipendenza dai LXX indusse tutti quegli scrittori a commettere più di un errore.

Di Origene si sono conservati alcuni frammenti di un commento e di alcune omelie sui salmi. Gerolamo afferma di aver composto dei *commentarioli* al Salterio;⁶ non sembra però opera sua il *Breviarium in Psalterium*. Eusebio († 339), pur vissuto in Palestina, non conosceva l'ebraico. Il suo commento ai Salmi, quasi completo, pecca di superficialità e d'interpretazioni forzate e bizzarramente allegoriche; ciononostante esercitò una profonda influenza sugli scrittori successivi. Atanasio († 373) nel suo breve commento dipende in larga misura dall'esegesi filoniana. Di Gregorio di Nissa († 394) si tramanda un trattato sulla disposizione e sui titoli dei Salmi contenente alcune preziose informazioni, anche se la sua ricerca in genere manca l'obiettivo, certamente per l'influenza dei LXX. Nella chiesa occidentale Ilario († 367) scrisse un *Tractatus in librum Psalmorum*, orientato allegoricamente secondo lo stile di Origene. Le sue osservazioni non sono prive d'ingegnosità, anche se in generale rende un servizio migliore alla teologia dogmatica che all'esegesi. Di Ambrogio († 397) si conoscono le *Enarrationes in Psalmos*, commento limitato a sessantatré salmi.

4. Come in un'opera teatrale l'autore parla tramite il suo personaggio, così lo Spirito santo, autore dei salmi, comunica attraverso i personaggi che in essi appaiono, compiendo sul piano lirico un'identificazione tra l'«autore» e l'io del salmo in questione. Così Davide, come «io» di un salmo, può rappresentare Cristo sul piano prosopologico (*ek prosopou Christou*). Approfondito studio in M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, II. *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.

5. Riguardo all'opera di Gerolamo sul Salterio si veda C. Estin, *Les traductions du Psautier*, in J. Fontaine - Ch. Pietri, *Le monde latin antique et la Bible* (BTT 2), Paris 1985, 77-88 («Les trois Psautiers latins de Jérôme. Formation et évolution d'une méthode»).

6. Cfr. *Contra Rufinum* 1,19.

Nell'ampio panorama patristico fu forse Teodoreto († 466) il primo a sottolineare di fatto l'importanza del senso letterale storico dei salmi, ponendosi a metà strada tra questa tendenza e l'esegesi allegorica. Teodoreto, uno dei migliori esegeti tra i padri greci, utilizza liberamente la tradizione e adotta un metodo rigoroso d'interpretazione biblica: esame del testo dei LXX (ma comparato, quando lo ritiene necessario, con le versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona e con la Peshitta siriana); ricerca del senso letterale storico mediante l'ausilio della grammatica, dell'analisi letteraria e della storia. La ricerca del senso letterale (primo livello esegetico) lo porta in qualche caso all'interpretazione figurata (secondo livello), che costituisce l'autentico significato di un testo, e persino all'interpretazione tipologica (terzo livello).⁷ Questi primordi scientifici sono tuttavia insufficienti, senza considerare che l'opera di Teodoreto è priva dello spessore mistico che in altri autori compensa la carenza di atteggiamenti e attitudini critiche.

Tra i Padri ci limiteremo a Giovanni Crisostomo (345-407) in Oriente e Agostino (354-430) in Occidente. Del primo resta soltanto il commento a circa 60 Salmi, affrontati secondo il genere omiletico. Lo stile è brillante e appassionato; il contenuto è più etico che dogmatico. Nonostante la formazione antiochena, in lui non è particolarmente accentuata la tendenza filologica e storica tipica di quella scuola. L'equivalente occidentale di Giovanni Crisostomo è Agostino. Nelle sue magnifiche *Enarrationes in Psalmos*,⁸ pure di genere omiletico, egli non adotta come base il testo latino di Gerolamo ma la *Vetus Latina* e i LXX.⁹ L'opera di Agostino, molto più ricca e profonda di quella di Giovanni Crisostomo, esercitò un'influenza fondamentale sui successivi scrittori occidentali, come ad esempio Cassiodoro (485-583) con le sue *Expositiones in omnes psalmos*.

Dovendo far sentire la voce critica di un anticonformista in questo ampio panorama, s'indicherà l'antiocheno Teodoro di Mopsuestia († 428), che si scagliò, tra l'altro, contro il presunto valore storico dei titoli dei Salmi e contro il carattere «profetico» di alcuni dei loro testi in rapporto al Nuovo Testamento. A suo avviso non si deve parlare di profezia salmica quanto di «adattamento» di un testo alle circostanze della nuova economia cristiana.

7. L'interpretazione tipologica non costituisce tanto la comprensione immediata del testo, quanto la scoperta della sua portata (*telos, ekbasis, peras*), la sua finalità messianica o neotestamentaria. Sul tema si veda J.-N. Guinot, *Un évêque exégète: Théodoret de Cyr*, in C. Mondésert, *Le monde grec ancien et la Bible* (BTT 1), Paris 1984, 335-360.

8. Segnaliamo l'edizione italiana del commento agostiniano: *Esposizione sui Salmi* (NBA xxxv-xxviii), Roma 1982-1993.

9. Sul rapporto di Agostino con i LXX v. A.-M. la Bonnardière, *Augustin a-t-il utilisé la «Vulgata» de Jérôme?*, in Eadem (ed.), *Saint Augustin et la Bible* (BTT 3), Paris 1986, 303-312.

In definitiva, i «difetti» ascrivibili ai commenti o alle «catene»¹⁰ patristiche sui Salmi sono comuni ai padri orientali e a quelli occidentali. In precedenza se ne è ricordata la mancanza di familiarità con l'originale ebraico. Vi si deve aggiungere una certa assenza di metodo e di rigore, una soffocante insistenza sul carattere profetico dei Salmi, la mancanza di una prospettiva storica, per cui vanno perdute tutte le differenze tra l'Antico e il Nuovo Testamento, e una fuorviante predilezione per il metodo allegorico. Da quest'ultimo punto di vista si può parlare di regressione, perché, sebbene questi padri si facciano carico del significato dei Salmi come li intese la generazione apostolica, non li affrontano alla luce del loro adempimento nel Nuovo Testamento, ma li riducono a calchi linguistici e ideologici neotestamentari.

3. L'età medievale

Rispetto al periodo patristico non si assiste nel medioevo a un avanzamento sostanziale. Il commento di Pietro Lombardo († 1150) consiste in una catena elaborata sulla base di commentatori precedenti del Salterio, a partire da Gerolamo. I commenti di Tommaso d'Aquino (1225-1274) presentano un carattere più originale, anche se egli portò a compimento il commento di soli 51 Salmi. Questa particolarità può essere ascritta anche all'opera di Alessandro di Hales (ca. 1185-1245). Tra gli autori di quest'epoca sono degni di menzione Bonaventura († 1274) e Alberto Magno († 1280). Tuttavia la maggior parte dei loro commenti è costituita da riecheggiamenti di opere più antiche. Per la loro dipendenza dal tenore letterale della *Vulgata* e perciò, indirettamente, dei LXX, essi guidano su un sentiero malcerto e fanno perdere di vista il significato dei Salmi. Da un lato la *mystica intelligentia*, prevalentemente spirituale, offusca in molti casi il *litteralis sensus*; dall'altro il metodo speculativo applicato dalla tradizione scolastica inaridisce la penetrazione spirituale della tradizione patristica e monastica.¹¹ In generale, non te-

10. La «catena» è una nuova forma d'interpretazione venuta alla luce nella chiesa greca di Palestina da dove si diffuse in tutto l'impero bizantino. Consisteva nel commento di un testo biblico, che occupava il centro o uno dei margini del foglio scritto con caratteri ben visibili, basato su citazioni o estratti esegetici di altre autorità, riprodotti in caratteri più piccoli, a commento del testo in oggetto. In questo modo le citazioni venivano «incatenate». Il nome *catenae* proviene dalla cultura latina medievale, anche se questo tipo di procedimento era noto tra i Padri greci come *exegetikai eklogai*, estratti esegetici. Su questa questione si veda G. Dorival, *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, in C. Mondésert, *Le monde grec ancien et la Bible*, 361-362; un catalogo delle *catenae* si trova in M. Geerard, *Clavis patrum graecorum* IV, Turnhout 1980, 185-259.

11. Sull'esegesi biblica nelle scuole, nell'università e nel monachesimo medievali, cfr. J. Châtillon, *La Bible dans les Ecoles du XII^e siècle* e J. Dubois, *Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Écritures*, in P. Riché - G. Lobrichon (edd.), *Le Moyen Age*

nendo esplicitamente conto nel loro discorso teologico sui Salmi di una precisa distinzione tra le economie dei due Testamenti e trascurando i diversi stadi intermedi di evoluzione, questi autori continuano a sovrapporre al Salterio il linguaggio e le idee proprie del Nuovo Testamento.

Una trattazione a parte merita il giudaismo medievale. Benché la loro lettura dei Salmi sia ovviamente priva di prospettiva cristologica, gli interpreti giudei offrono quanto i cristiani di questo periodo non furono in grado di compiere: una lettura fondata sull'originale ebraico. Non si può negare che l'interpretazione di alcuni passi salmici, contenuta qua e là nel Talmud e nel Midrash, presenti numerosi difetti e arbitrarietà nell'intento, prevalentemente, di esortare ed edificare. Tuttavia, a partire dal X secolo, s'inizia a coltivare presso i giudei, forse per influsso arabo, l'interesse per gli studi grammaticali.

Alla testa dei rappresentanti di questa nuova era si situa Saadia Gaon (892-942),¹² che elevò al rango di scienza lo studio della grammatica. Accanto a lui è da porre Rashi (rabbi Shelomoh Ben Isaac, 1040-1106), che conservò in annotazioni le interpretazioni tradizionali rinvenibili nel Talmud e nel Midrash e utilizzò le grammatiche e i lessici ebraici disponibili, benché con metodo non strettamente filologico. Nella sua esegesi egli armonizza il senso letterale e l'omiletica, anche se prevale il primo. Nell'interpretazione dei salmi, a causa della polemica con l'interpretazione cristologica cristiana, tese a sostituire la figura di Cristo con quella di Davide o di altri personaggi eminenti della storia ebraica.

Ibn Ezra di Toledo (1089-1164)¹³ e David Qimhi di Narbonne (1160-1235)¹⁴ mostrano un debito minore verso la tradizione. Il primo, più indipendente e geniale, seppe combinare i metodi filologici e quelli filosofici. La sua interpretazione è incentrata sul significato letterale, anche se con eccessi di fantasia, e respinge qualunque ricorso al significato allegorico. Grazie ai suoi metodi di lavoro fu in notevole anticipo rispetto ai propri tempi, benché ovviamente non sia possibile ritenerlo un precursore della ricerca critica sulla Bibbia. Qimhi, sebbene meno originale, può essere considerato l'interprete giudeo più eminente per quanto riguarda l'orientamento grammaticale e storico. In generale la conoscenza dell'ebraico conferisce a tutti questi maestri un netto vantaggio sui contemporanei cristiani. Tale vantaggio fu fatto proprio, nella chie-

et la Bible (BTT 4), Paris 1984, 163-232. 261-303 (il primo accessibile anche in italiano in Aa. Vv., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, 39-89).

12. Sull'interpretazione ebraica dei salmi nei tre secoli successivi a quest'epoca v. U. Simon, *Four Approaches to the Book of Psalms. From Saadiab Gaon to Abraham ibn Ezra*, Albany 1991.

13. Si veda P. Riché - G. Lobrichon (edd.), *op. cit.*, 237-238; U. Simon, *op. cit.*, 145-257.

14. Su questo autore cfr. P. Riché - G. Lobrichon (edd.), *op. cit.*, 239-240. Per quanto riguarda le sue opere sul Salterio cfr. A. Darom (ed.), *Le commentaire complet sur les Psaumes*, Jérusalem 1966-1971, 2 voll.

sa, da due notevoli trattatisti di origine giudeo-cristiana: Nicola di Lira († 1340) e Paolo di Burgos († 1435). Proprio con Nicola di Lira ha finalmente inizio lo studio letterale dei Salmi che, dal punto di vista critico, è superiore all'effusione spiritualeggiante della tradizione monastica e alla fredda trattazione della scolastica.

4. L'età moderna

Nonostante lo scontro nel campo della teologia dogmatica tra i sostenitori della riforma e della controriforma, non si può dire che il settore dell'interpretazione dei Salmi abbia subito sostanziali contraccolpi a causa della divisione all'interno della chiesa.¹⁵ In questo periodo storico il primato dell'esegesi biblica passa all'università, mentre nel corso del medioevo apparteneva prevalentemente agli esponenti delle istituzioni monastiche. L'elaborazione della Bibbia poliglotta di Alcalá conferma questa affermazione di carattere generale. La carenza esegetica in materia di filologia semitica dei secoli precedenti comincia a essere superata grazie all'interesse dei commentatori per questi problemi e alla facilità d'accesso alle fonti garantita dall'introduzione della stampa. D'altra parte l'interpretazione letterale della Bibbia si va imponendo come base imprescindibile per avvicinarsi al suo significato spirituale.

In ambito cattolico meritano una segnalazione G. Genebrardus (commento del 1577), A. Agellius (1606), T. Maluenda (1628) e S. De Muis (1630). I quattro autori sono caratterizzati da una profonda conoscenza delle lingue semitiche, che conferisce un livello qualitativo molto elevato alle loro opere sul Salterio. Si segnala, inoltre, il commento di R. Bellarmino (1611) che, oltre al proprio eccezionale talento naturale, applica ai Salmi una profonda capacità di penetrazione spirituale. Nel corso del XVII secolo gli esegeti cattolici impiegarono metodi più adeguati e, in generale, più utili per l'esegesi dei Salmi rispetto ai colleghi protestanti.¹⁶ Tuttavia alcuni personaggi successivi, peraltro assai importanti, degenerarono lentamente nella scolastica, come si può osservare nei *Commentaria in Psalmos* (1634) di J. Lorinus e nella *Psalmorum davidicorum analysis* di T. le Blanc (1664/76).

Riguardo al Salterio è giusto riconoscere il contributo degli esponenti della riforma alla grammatica e allo sviluppo delle tecniche esegetiche, come anche per la loro profonda perspicacia spirituale (particolarmente in Lutero). Sebbene questi tendesse a respingere le letture allegorizzanti, di fatto non riuscì mai a liberarsi di questa impostazione. Gli mancò,

15. «Lutero... continua la lettura cristologica dei salmi... per il senso letterale preferisce Gerolamo e Nicola di Lira» secondo L. Alonso Schökel - C. Carniti, *Salmi* 1, 56.

16. Cfr. Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms* 1, CVI-CVII.

del resto, la prospettiva storica necessaria per cogliere il carattere distintivo e peculiare di ciascuno dei due Testamenti. In Calvino tale prospettiva fu coltivata con una certa precisione, anche se la sua libertà interiore, prevalente nell'affrontare la lettura dei Salmi, lo indusse a commettere errori considerevoli. Durante il XVII secolo spiccano le figure di H. Grozio (Groot, edizione del 1644), incentrato sull'esegesi storica, e Cocceio (Koch, 1660), più proclive al metodo allegorico, che tuttavia utilizzò con sobrietà e senso pratico. Analogamente a quanto accadde tra i cattolici, a partire dal XVIII secolo lo spirito dei riformatori va decadendo.¹⁷ Va quasi interamente perduto il carattere spirituale ed ecclesiale profondamente radicato nel XVII secolo. Si veda, ad esempio, J.H. Michaelis, le cui *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (1720) presentano una massa di materiali privi di precisa organizzazione. Non si può negare alla sua opera un qualche valore dal punto di vista linguistico e storico; ma in generale il suo stile discorsivo manca di gusto e vitalità spirituale. Possiamo dire che trascurò quasi tutti gli elementi essenziali dei secoli precedenti. Da un simile giudizio occorre esentare l'ottima opera di R. Lowth, *De sacra poesi hebraeorum* (Oxford 1753), pionieristica in questo campo, e le annotazioni di Kennicott sui salmi (1772).

5. Gli inizi dell'esegesi critica

Sotto gli auspici degli albori dell'illuminismo iniziano a svilupparsi, soprattutto in campo protestante, gli atteggiamenti critici rispetto alla Bibbia. Questo fruttuoso periodo è inaugurato da W.M.L. de Wette¹⁸ e H. Ewald,¹⁹ studiosi dotati di notevole capacità critica e di sviluppato istinto storico. In particolare, per la critica testuale si segnalano i contributi di F. Hitzig²⁰ e J. Olshausen;²¹ per l'esegesi lessicografica H. Hupfeld.²² Ma la figura dominante di questo secolo in Germania è F. Delitzsch.²³ La profonda conoscenza dell'ebraico e del genio dell'Israele antico, insieme alla sua straordinaria sensibilità religiosa, hanno prodotto un'o-

17. Lo studio dei Salmi in questo secolo è caratterizzato da alcune costanti: poche traduzioni veramente originali; scarsi riferimenti al significato profetico, dissolto di fronte alle analisi condotte a partire dal significato letterale; un trattamento solo indiretto dei Salmi, nel quadro della problematica biblica in generale. Sul tema si veda B. Chedozeau, *Les Psaumes*, in Y. Belaval - D. Bourel (edd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (BTT 7), Paris 1990, 59-72.

18. *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg 1811, 51856.

19. *Die Dichter des Alten Bundes* 1/2, Göttingen 1839, 1866.

20. *Die Psalmen*, Heidelberg 1835/1836.

21. *Die Psalmen erklärt*, Leipzig 1853.

22. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Halle 1855-1962.

23. *Commentar über den Psalter*, Leipzig 1859/1860; ne esiste una traduzione inglese, *Psalms* (COT v), Grand Rapids 1980.

pera per molti aspetti ancora insuperata. Sulle fondamenta stabilite da queste figure operò tutta una schiera di commentatori: S.R. Hirsch,²⁴ Th.K. Cheyne,²⁵ A.F. Kirkpatrick,²⁶ F. Baethgen,²⁷ B. Duhm.²⁸

II. I MAESTRI DELL'ESEGESI CRITICA

1. Gunkel: dalla critica letteraria ai generi

Il carattere innovativo degli studi che Hermann Gunkel (1862-1932) ha dedicato all'analisi dell'Antico Testamento si fa sempre più chiaro. L'intuito scientifico e la sensibilità artistica gli consentirono di consolidare nuove vie nel campo della ricerca biblica. Prima di lui, pensatori come de Wette, Herder e Wellhausen avevano delineato il cammino. Sebbene sia difficile trovare un solo settore della letteratura dell'Antico Testamento in cui non abbia lasciato profondamente impressa la sua impronta, il suo contributo è stato particolarmente rilevante nella Genesi²⁹ e nei Salmi.³⁰ Per quanto concerne il nostro argomento si devono sottolineare due aspetti del suo lavoro: l'interesse per lo sviluppo di una storia della letteratura israelitica e, accanto a questa impostazione, la ricerca sui generi letterari del Salterio.

a) La storia della letteratura israelitica³¹

Al tempo della prima maturità di Gunkel vigeva negli studi veterotestamentari una disciplina chiamata «introduzione all'Antico Testamento», che affrontava la problematica dell'Antico Testamento secondo la prospettiva della *critica letteraria*, rappresentata principalmente da Wellhausen. Secondo Gunkel questa tendenza critica, peraltro necessaria e benemerita, aveva esaurito il proprio compito. Tuttavia restava ancora senza risposta la domanda fondamentale dei critici letterari: come ricostruire la «vera storia» d'Israele a partire dagli indizi forniti dalla frammentazione del testo biblico compiuta dai critici sopra ricordati? Poiché il racconto biblico presenta al lettore una storiografia distorta da un complesso lavoro editoriale e dall'intervento degli interessi teologici dei redattori, come ricostruire l'edificio sulle rovine prodotte dal piccone della critica? Tuttavia altre sono le coordinate in cui si pone l'inquietudine

24. *Die Psalmen*, Frankfurt am M. 1882.

25. *The Book of Psalms*, London 1888.

26. *The Book of Psalms*, Cambridge 1891.

27. *Die Psalmen*, Göttingen 1892.

28. *Die Psalmen erklärt*, Tübingen 1899.

29. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977.

30. *Die Psalmen*, Göttingen 1968; *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966.

31. Per le idee esposte in questo paragrafo mi attengo essenzialmente a H. Gunkel, *Rede und Aufsätze*, Göttingen 1913 = *Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments*, Göttingen 1904.

di Gunkel. Egli non cerca di procedere per via analitica e di insistere sulla ricostruzione della «vera storia» d'Israele, bensì di elaborare una sintesi basata su una nuova prospettiva: la storia della letteratura israelitica. Di conseguenza l'accento è spostato dalla storia alla letteratura. Il problema centrale per Gunkel, che trascurava la storia critico-letteraria, consisteva nello scoprire il modo adeguato di affrontare i numerosi testi dell'Antico Testamento dei quali s'ignora la genesi letteraria, l'epoca e l'autore. Secondo questa prospettiva il compito di elaborare una «storia della letteratura» israelitica di stampo tradizionale non si presentava facile, poiché egli era consapevole che, per quanto concerne l'Antico Testamento, non è possibile prefiggersi lo scopo di stabilire l'origine delle opere in successione cronologica e spiegare tutto partendo dalla personalità dell'autore.

Le idee che consentono a Gunkel d'intraprendere il cammino sono essenzialmente tre: il carattere conservatore dell'elemento religioso per quanto attiene alla forma e al contenuto; l'imprescindibile contesto vitale (*Sitz im Leben*) comunitario delle forme e dei contenuti letterari; l'uniformità delle tradizioni. Basandosi su tali principi egli giunge alla conclusione che la storia della letteratura israelitica non dipende tanto dagli scrittori quanto da ciò che è tipico e si pone alla base dell'individuale: il genere letterario. Di conseguenza la storia della letteratura israelitica non può essere altro che la storia dei generi letterari d'Israele. «Ogni genere letterario antico è originariamente *situato nella vita del popolo* d'Israele in un punto ben determinato. Come oggi il sermone è proprio del pulpito, ma ai bambini vengono raccontate favole, allo stesso modo nell'Israele antico le fanciulle intonano canti di vittoria uscendo incontro agli eserciti di ritorno dalle loro campagne, la prefica intona il canto funebre accanto al feretro del defunto, il sacerdote proclama la torà ai laici nel santuario, il giudice pronuncia la norma di legge nel tribunale per motivare il proprio verdetto, il profeta proclama il proprio discorso nell'atrio del tempio... Chi voglia comprendere i generi, deve immaginare sempre chiaramente la situazione nella sua totalità e domandarsi: chi parla? chi ascolta? quale stato d'animo regna in questa situazione? quale effetto si cerca di suscitare?».³²

Si deve riconoscere che Gunkel non fu in grado di superare alcuni pregiudizi di tipo romantico, in particolare l'«evoluzionismo letterario». In più di un'occasione distingue nei suoi studi tra l'originalità e la freschezza delle forme antiche e il progressivo irrigidirsi da esse subito nel corso del tempo. Separando con eccessivo rigore la tradizione orale primitiva e dalla posteriore tradizione scritta, giunge alla conclusione che lo spiri-

32. H. Gunkel, *Rede und Aufsätze*, 33.

to venne scemando e le creazioni originali finirono per cedere il posto alle rielaborazioni, al punto che la lingua cessa di essere lingua popolare. Si tratta di un pregiudizio che, introducendo nell'esegesi una categoria di natura apodittica, ha indotto in errore molti studiosi.

b) Il Salterio

Applicando alla poesia ebraica i principi sopra esposti, Gunkel pose la pietra angolare della moderna interpretazione dei salmi. Il suo contributo risulta ancor più originale quando lo si confronti con le opere dei contemporanei. La moda della psicologia della religione invalsa ai suoi tempi aveva favorito una lettura dei salmi in chiave psicologica o devozionale: svelare gli stati d'animo o gli atteggiamenti devozionali che s'indovinano dietro i salmi. Pur non respingendo categoricamente questi approcci al Salterio, Gunkel bada soprattutto a non trascurare quanto ritiene fondamentale: i problemi letterari dei generi. Da una parte le analisi psicologiche non valgono per lui come criteri letterari;³³ dall'altra egli libera la ricerca sui generi da criteri letterari estranei all'Antico Testamento,³⁴ riconoscendo le forme peculiari della poesia ebraica e attendendosi a esse.³⁵ Così i criteri impiegati da Gunkel per classificare i Salmi sotto il profilo dei generi possono essere riassunti in tre punti: appartengono a un genere solo quei poemi che condividono una *situazione liturgica* determinata; tali poemi devono naturalmente rinviare al patrimonio comune di pensieri e stati d'animo sorti nel loro stesso *Sitz im Leben*; i singoli brani, che compongono un genere, vanno collegati da una forma di *linguaggio comune*.³⁶

2. Mowinckel: i Salmi e il culto

Il norvegese Sigmund Mowinckel, mentore della cosiddetta «scuola scandinava», è una delle personalità più lucide, affascinanti, per quanto discusse, e creative della ricerca biblica della prima metà del xx secolo.³⁷ Sebbene la sua opera esegetica non sia limitata ai Salmi, in questo cam-

33. In particolare egli critica le posizioni di Baethgen, König e Steuernagel (*Introducción*, 23).

34. In particolare contro Kautzsch e König, cfr. *op. cit.*, 23.

35. «Queste osservazioni sono senza alcun dubbio molto importanti ma non colgono nel segno, perché un materiale letterario dev'essere ordinato anzitutto secondo le sue proprie leggi, secondo principi ricavati dalla storia della letteratura cui appartiene. E anche se è certo che la lirica ebraica ha conosciuto le diverse fasi attraversate dalla pietà del popolo e ne è stata influenzata, questo dato di fatto non può tuttavia costituire il punto di partenza per l'esame complessivo» (*op. cit.*, 23-24). 36. *Op. cit.*, 35-36.

37. Per un bilancio generale di tutta la sua opera si veda D.R. Ap-Thomas, *An Appreciation of Sigmund Mowinckel's Contribution to Biblical Studies*: JBL 85 (1966) 315-325.

po egli ha lasciato l'impronta più originale. Mowinckel dà per scontato che il culto sia il terreno di coltura, il contesto sociologico, la sede vitale della nascita e trasmissione della maggior parte dei Salmi.³⁸ Nella sua opera si coglie il tentativo di collegare ciascun genere letterario con una determinata festività culturale israelitica. Sulla scorta di questo progetto egli arriva ad ammettere apertamente l'esistenza in Israele di una festa da lui denominata «dell'intronizzazione di Jahvé»,³⁹ alla quale sarebbero da ricollegare un buon numero di Salmi, in particolare quelli denominati «salmi della regalità di Jahvé».⁴⁰ Considerata l'originalità di tale teoria, esporremo con una certa ampiezza il risultato delle sue ricerche sul tema.⁴¹

a) Significato dei «salmi d'intronizzazione»

La denominazione si applica soprattutto ai salmi 47, 93, 96, 98, 99 e alla prima parte di *Sal.* 95. Una delle caratteristiche più importanti di questo gruppo è il saluto rivolto a Jahvé come re, che finalmente siede sul suo trono e si appresta a dispiegare il proprio potere tra le acclamazioni dei sudditi. Occorre tuttavia considerare che l'idea d'intronizzazione, secondo il nostro autore, non è circoscritta ai salmi sopra ricordati ma è connessa con altri complessi di idee e situazioni liturgiche, come lascia intravedere, ad esempio, il *Sal.* 81. Di conseguenza Mowinckel si vede costretto a uscire dalla stretta cerchia dei salmi d'intronizzazione propriamente detti, a superare la pura e semplice prospettiva della ricerca sui generi e a cercare di scoprire la situazione culturale cui rinviano questi salmi.

b) L'immaginario poetico: intronizzazione di Jahvé

L'espressione caratteristica dei salmi d'intronizzazione è *jhw h mālak*⁴² «Jahvé è divenuto re» (*Sal.* 47,8; 93,1; 97,1; 96,10). Il poeta non descrive una condizione duratura («il Signore regna»), ma un evento che è accaduto: Jahvé è divenuto *re in questo momento*. Questa celebrazione condivide i caratteri dell'intronizzazione di un monarca terreno (cfr. 2

38. Le sue idee sono ampiamente esposte in S. Mowinckel, *Israel's Worship* 1, 1-41.

39. Un'eccellente esposizione dello stato della discussione tra i diversi studiosi è esposto in J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979, 7-38.

40. Cfr. P. Welten, *Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung*: VT 32 (1982) 297-310.

41. Seguiamo l'esposizione stessa dell'autore in *Israel's Worship* 1, 106-192.

42. Sull'importanza e il valore della formula si veda l'ampio studio di E. Lipiński, *Yahweh mālak*: Bib 44 (1963) 405-460; J.H. Ulrichsen, *Jhw h malak: einige sprachliche Beobachtungen*: VT 27 (1977) 361-374.

Sam. 15,10 ss.; *1 Re* 1; *2 Re* 9,13; 11,12), quantunque elaborata su scala mitica.

Jahvé diventa re non solo d'Israele ma della terra intera. Questi salmi esortano tutti i popoli ad acclamarlo; tutti gli altri dèi tremano al suo cospetto e lo venerano. Tale idea universalista si accompagna al grande atto che stabilisce il regno di Jahvé: la *creazione* (*Sal.* 93,1; 95,3-5; 96,5); perciò tutte le cose vengono esortate a lodarlo. Talvolta, tanto nei salmisti quanto nei profeti, la creazione è descritta come lotta vittoriosa contro il drago primitivo o con il mare primordiale e i suoi mostri: una concezione mitica della creazione che può essere definita mito della battaglia primordiale o mito della lotta contro il drago. Accanto alla creazione e alla lotta vittoriosa in essa rappresentata viene ricordato anche un fondamento storico del regno di Jahvé: la *creazione d'Israele* come popolo eletto, l'elezione com'è presentata nell'esodo dall'Egitto, nell'attraversamento del mare, nella rivelazione di Kades e nell'alleanza del Sinai. Il mare in cui trovarono la morte gli egiziani si trasforma nel mare primordiale (cfr. *Es.* 15,5.8); e l'Egitto diventa Rahab, il drago primitivo (cfr. *Is.* 30,7; *Sal.* 87,4).

c) La situazione culturale

Come si devono interpretare questi salmi? A cosa alludono i poeti e che cosa intendono rappresentare con le loro descrizioni? Come si è detto, l'elemento più notevole di questi salmi è la loro attualità e contemporaneità: il popolo (l'assemblea) si trova ora realmente in presenza del nuovo re. Nell'Antico Testamento s'incontra l'idea che Jahvé è il re d'Israele (cfr. *Is.* 6,5; 43,15; *Sal.* 5,3, ecc.). In modo analogo in Oriente «re» era un titolo affatto comune attribuito agli dèi del paese o della città: Marduk a Babilonia, Asur in Assiria; Milkom ad Ammon, Melkart a Tiro, Baal a Ugarit. Come si collega l'idea della regalità come condizione duratura con la concezione secondo la quale Jahvé è diventato re in un momento determinato? Per rispondere bisogna considerare che, nei salmi d'intronizzazione, l'atto salvifico sul quale si basa il regno di Jahvé ha un carattere cosmico e mitico, trattandosi principalmente della creazione. Che cosa significa dire che il poeta e l'assemblea culturale sono contemporanei della creazione?

Si è cercato d'interpretare questi salmi storicamente, in connessione, ad esempio, con la caduta dell'impero neo-babilonense e il ritorno a Sion degli esiliati o con il crollo dell'impero persiano (così Wellhausen). Ma una simile spiegazione non si attaglia al carattere universalistico di questi salmi. Per quale motivo, inoltre, mancano riferimenti chiari a eventi storici reali? Come spiegare dal punto di vista storico che la creazione e

la lotta con il drago primordiale costituiscono la base del regno di Jahvé? Altri hanno cercato di darne un'interpretazione escatologica: il poeta e l'assemblea cantano in anticipo un poema sulla salvezza finale, quando Jahvé libererà il suo popolo e instaurerà il suo regno escatologico.⁴³ Tuttavia, secondo Mowinckel, quando i profeti intonano canti di salvezza «anticipatori» suggeriscono di stare parlando di un evento futuro («in quel giorno...») e non contemporaneo, come invece accade nei salmi d'intronizzazione. I poeti testimoniano di un atto che è un «mito» e che facilmente poteva essere rappresentato nella forma epica del mito. In nessun caso descrivono l'intronizzazione in sé; semplicemente vi si riferiscono come a un evento reale e già noto. Se fosse stata un'immagine del futuro, non avrebbero potuto sperare che gli ascoltatori comprendessero ciò che veniva detto. Ma il pubblico sapeva molto bene quanto stava avvenendo in quel momento. Insomma, dove collocare queste «azioni di salvezza» storico-mitiche descritte allo stesso tempo come appartenenti al passato e al presente, sperimentate come appartenenti al presente e con risultati essenziali per il futuro? La risposta può essere una sola: precisamente nel luogo in cui la religione e la vita religiosa si dispiegano come esperienza comune del «reale», cioè nella liturgia compiuta dall'assemblea culturale. L'unica interpretazione che può rendere ragione a un tempo del presente e del futuro, dell'elemento storico e di quello cosmico, comprendendo anche l'elemento primordiale (la creazione) di questi salmi, è quella culturale. Questi salmi presuppongono una festività celebrata per commemorare l'intronizzazione di Jahvé. In essa si svolgeva una vera e propria ripetizione dell'evento primordiale.

d) *Datazione del genere letterario e della festività corrispondente*

Il problema della datazione dei salmi d'intronizzazione presenta due aspetti: qual è l'epoca di questa forma di poesia? quale l'antichità dei salmi d'intronizzazione a noi noti? Considerato lo stretto rapporto tra questo tipo di salmi e il Deutero-Isaia, alcuni ritengono che questi poemi dipendano da questo profeta.⁴⁴ Per Mowinckel, tuttavia, una comparazione metodica basata sulla storia delle forme e delle idee dimostra che è vero esattamente il contrario. In altre parole, il Deutero-Isaia ha impiegato e imitato consapevolmente i salmi d'intronizzazione per trasmettere il suo messaggio. Di conseguenza si dovrà pensare al periodo preesilico, senza escludere la possibilità che alcuni esempi siano posteriori, persino postesilici.

43. Così H. Gunkel, *Introducción*, 114-115.

44. *Op. cit.*, 115.

e) *La festa d'intronizzazione*

In nessun testo dell'Antico Testamento viene ricordato un giorno determinato in cui venisse celebrata l'intronizzazione di Jahvé. Tuttavia, secondo Mowinckel, l'idea dell'intronizzazione potrebbe essere stata una tra le tante idee sottese alla festività che si debbono supporre come sfondo per i salmi d'intronizzazione. Questa festività dovette essere una delle grandi feste annuali a noi note. Tra le grandi feste israelitiche una era anticamente considerata «la (speciale) festa di Jahvé» o semplicemente «la festa». Si trattava della «festa del raccolto» o «festa delle capanne», in autunno (cfr. *Es.* 23,16; 34,22). Chiudeva l'annata agraria e inaugurava quella nuova, che nell'antica Canaan iniziava con la stagione delle piogge e il risveglio di tutta la creazione a nuova vita. Di conseguenza la festa dell'intronizzazione di Jahvé e la festa delle capanne e dell'anno nuovo avevano in comune l'idea dell'«epifania» di Jahvé, del rinnovamento della natura e della creazione, la rinnovata «opera di salvezza». A sostegno della propria tesi Mowinckel ricorre a due dati: ai salmi 47, 65, 81 e 95 e alla loro interpretazione da parte della tradizione giudaica successiva e, in secondo luogo, al fatto che l'apparizione e l'intronizzazione del dio e la ripetizione della creazione e il rinnovamento della vita erano due idee connesse alla festività dell'anno nuovo in tutto l'Oriente antico circconvicino. Israele avrebbe adottato questo tipo di celebrazioni posteriormente all'insediamento in Canaan, anche se, naturalmente, sopresse tutti gli aspetti incompatibili con la fede in Jahvé e con le proprie tradizioni teologiche.

f) *Alcuni riti principali della festa*

I salmi d'intronizzazione, secondo Mowinckel, alludono particolareggiatamente a diversi riti e cerimonie proprie del cerimoniale della festa delle capanne. Considerando che si trattava di un «dramma sacro», egli esamina i salmi 24, 68, 118 e 132, nei quali individua elementi processionali che rispecchiano scene di una presumibile festa d'intronizzazione in cui l'arca esercita la funzione di trono portatile di Jahvé re.

g) *Forma e contenuto dei salmi d'intronizzazione veri e propri*

A parere del nostro autore vi sono sufficienti motivi per credere che gli autentici inni d'intronizzazione facessero parte del ciclo festivo dell'anno nuovo; in uno di quei giorni, il giorno di Jahvé, veniva celebrato il suo ingresso regale e il suo trionfo. Gli elementi formali e il contenuto si

possono riassumere in tre punti. 1. Nella consueta introduzione innica essi invitano a indirizzare un omaggio esultante al re, il quale ha appena preso posto sul trono. Poiché Jahvé è il re del mondo, l'invito è rivolto a tutte le nazioni; poiché il suo arrivo significa ri-creazione, l'intera natura è invitata a rallegrarsi; poiché l'opera compiuta da Jahvé si estende al di là dei confini d'Israele, l'assemblea è invitata ad annunciare il messaggio a tutte le nazioni. 2. L'invito espresso in questi inni è motivato da brevi riferimenti alle meraviglie compiute da Dio, le quali costituiscono il fondamento del suo regno. Occasionalmente si trovano riferimenti a elementi particolari del rituale: l'ingresso di Jahvé in processione alla guida del suo popolo. 3. A ciò resta da aggiungere la descrizione delle cose che accadranno o che, in senso ideale, sono già accadute con l'intronizzazione di Jahvé: i suoi nemici saranno annientati; il popolo si rallegherà nella sua giustizia.

3. Weiser: i Salmi e la festa dell'alleanza

Artur Weiser appartiene alla generazione di esegeti tedeschi del secondo dopoguerra influenzata dalla «teologia della parola» di Karl Barth. La scuola creata da Gunkel, con membri quali come Begrich, Schmidt e Baumgartner, fu arrestata nel suo cammino dagli eventi del secondo conflitto mondiale. Dopo la guerra il panorama era mutato. La nuova impostazione teologica praticata da Barth aveva esercitato notevole influenza su uomini come von Rad e Claus Westermann. L'analisi gunkeliana delle strutture linguistiche dei salmi, senza essere sconfessata, venne cedendo terreno alla prospettiva della rivelazione della volontà divina. Queste strutture sono sottoposte a indagine perché ad esse soggiacciono eventi verbali. Una situazione vitale non può spiegare la nascita di un tipo determinato di salmi; questi sono piuttosto il frutto dell'incontro tra la parola che Dio rivolge all'uomo e la risposta dell'uomo all'appello divino. La situazione vitale viene così a perdere d'importanza nel confronto con l'evento della parola, e i Salmi sono subordinati alla storia della salvezza. D'altra parte, prima della seconda guerra mondiale, Eichrodt aveva pubblicato la sua monumentale *Theologie des Alten Testaments* (1933-1939).⁴⁵ L'autore vi sostiene che l'alleanza tra Jahvé e Israele rappresenta il cardine del pensiero teologico dell'Antico Testamento (in accordo su questo con Barth). In quegli anni von Rad stabiliva l'esistenza di una festa del rinnovamento dell'alleanza celebrata dall'anfizionia tribale israelita. Quest'emergenza impetuosa della «teoria dell'alleanza» doveva necessariamente interessare la ricerca sui Salmi.

45. Solo il primo volume è disponibile in edizione italiana: *Teologia dell'Antico Testamento*, 1. *Dio e popolo*, Brescia 1979.

Sulla base di questa nuova impostazione teologica si comprenderà meglio il progetto di Weiser.⁴⁶ A suo avviso tutti i generi del Salterio vanno virtualmente collegati con la festa dell'alleanza, rito che evidenzia meglio la rivelazione divina come «evento verbale», o quantomeno dovrebbero essere considerati molto vicini alla sua ideologia.

a) I fondamenti culturali del Salterio

Quando gli elementi tribali che col passare del tempo costituirono la confederazione israelita misero piede in Palestina, si trovarono di fronte una fiorente cultura religiosa risultante dall'influenza di Mesopotamia, Egitto, mondo mediterraneo preellenico e Asia Minore. A partire dal contatto con queste forme culturali ebbe inizio l'evoluzione delle idee d'Israele. Questo quadro generale può essere applicato alla poesia religiosa israelita, certamente debitrice della poesia culturale orientale antica. Tenendo questa come sfondo si sarà in grado di cogliere l'autentica natura delle tradizioni specifiche d'Israele e d'individuare con quale profondità esse hanno determinato il carattere dei Salmi. Com'è ovvio per questo esponente della critica postbellica, il metodo critico-formale di Gunkel non è di per sé sufficiente a indagare la natura della poesia dei Salmi. Se, ad esempio, si prende in esame il cantico di Debora (*Giud.* 5), si nota immediatamente una mescolanza di tipi che esisteva già nella poesia religiosa israelita primitiva; per questa ragione viene pregiudicato il principio gunkeliano secondo il quale in origine i tipi erano puri, mentre la mescolanza è indice di fasi successive dell'evoluzione. Di conseguenza la storia della poesia religiosa dell'Antico Testamento non può essere dedotta semplicemente dalla storia dell'evoluzione dei generi letterari.

Pur non respingendo affatto la storia delle forme, Weiser ritiene più importante considerare la storia delle tradizioni presente nel Salterio e, inoltre, la storia del culto nell'Antico Testamento. A suo parere è innegabile che il culto rappresentò il terreno sul quale crebbero i Salmi; pertanto la questione da affrontare è la descrizione delle connessioni esterne e interne tra la storia del culto, la storia delle tradizioni e la storia dei Salmi e delle loro forme. I Salmi non sono legati soltanto a determinate forme letterarie, ma anche alla tradizione; ciò significa che, attraverso i vari tipi di salmi, si coglie un collegamento con un quadro comune di tradizione che a sua volta risale al culto.

Da questa prospettiva Weiser osserva che la ricerca a lui contemporanea, studiando le forme fondamentali dei passi narrativi del Pentateuco – storia della salvezza (*Heilsgeschichte*) e legge – si orienta verso le

46. Per la presentazione delle idee di questo autore seguiamo esclusivamente l'introduzione del suo commento, *I Salmi* 1-60, 17-106.

tradizioni culturali della confederazione sacra delle dodici tribù, la quale concentra il proprio interesse sul culto a Jahvé nel quadro dell'alleanza. Si può quindi supporre che la maggior parte dei salmi trasse origine nello stesso contesto festivo. Un altro dato, tuttavia, suggerisce il collegamento dei salmi alla festa dell'alleanza (che era celebrata in autunno in occasione dell'anno nuovo:⁴⁷ cfr. *Giud.* 21,19; *1 Sam.* 1,3-21 s.24, ecc.): nonostante l'istituzione delle festività del raccolto fosse stata mutuata dalla religione di Canaan, basata sull'agricoltura, le idee fondamentali di questa festività svolgono nei Salmi un ruolo nettamente marginale. Solo in *Sal.* 65, 67, 85 e 126 si possono individuare precisi collegamenti con la religione agraria. Perciò non è possibile partire, come Gunkel, dalle festività religiose agrarie. Weiser, al contrario, prende come punto d'avvio la situazione in cui la tradizione jahvista prevalente nei Salmi aveva il proprio *Sitz im Leben*: la festa dell'alleanza com'era celebrata dalla confederazione tribale.

b) La festa dell'alleanza

Benché nell'Antico Testamento non si trovino documenti precisi inerenti a questa festa, tuttavia Weiser ritiene possibile ricostruirne gli elementi fondamentali. Perciò egli procede, con tenacia superiore ai risultati effettivamente ottenuti, ad articolare gli elementi fondamentali della teologia del Salterio imperniandoli sulla teologia dell'alleanza. A suo parere la liturgia della festa di Jahvé, nella quale era inquadrato il rinnovamento dell'alleanza, era un dramma culturale in cui venivano attualizzati gli eventi fondamentali della storia della salvezza: incontro eternamente rinnovato tra Dio e il suo popolo. L'azione culturale si compone di due parti: una *actio Dei* (azione e parola di Dio) e una *reactio hominis* (preghiera e lode). Come nella narrazione dell'Esodo, il nucleo di quest'azione è rappresentato dalla teofania, una tradizione associata all'arca (cfr. *1 Sam.* 3,21 ed *Es.* 33,5 ss.) che si è conservata, nella sua arcaica forma mitologica, con notevole persistenza nella letteratura dell'Antico Testamento. Accanto all'incontro con Dio nella teofania aveva luogo la proclamazione del nome di Dio (cfr. *Es.* 20,24), la cui forma originale era senza dubbio l'autopresentazione (*Es.* 3,6.14; 6,2 s.; 24,3 ss.; *Os.* 12,9; 13,4). Oltre a manifestare la natura di Jahvé, tale proclamazione presupponeva l'elezione d'Israele come «popolo di Jahvé». In altre parole, la rivelazione della natura di Jahvé consiste nella ricapitolazione della

47. Sebbene il modello interpretativo di Weiser ricorra ad alcune coordinate teologiche diverse da quelle di Mowinckel, entrambi pongono la festa dell'anno nuovo o festa delle capanne come cornice storico-religiosa e testimone della coltivazione e della trasmissione di gran parte della poesia religiosa d'Israele.

storia della salvezza nel culto (cfr. *Gios.* 24,2 ss.; *1 Sam.* 12,8 ss.), degli atti di giustizia del Signore (cfr. *Giud.* 5,11). Oltre alla manifestazione della sua natura vi era la proclamazione della volontà di Jahvé, comandamenti divini che condizionavano l'atto del rinnovamento dell'alleanza. Storia e legge costituiscono i pilastri fondamentali dell'autorivelazione di Jahvé e determinano il carattere della liturgia della festa dell'alleanza. L'altra serie di idee, collegate al culto dell'alleanza e alla sua tradizione, si concentra attorno a questi due poli: l'idea di giudizio, la professione di lealtà a Jahvé, la rinuncia agli dèi stranieri, la regalità di Jahvé, la creazione e l'ideologia regale.

I paralleli rappresentati dalla festa dell'anno nuovo babilonese e della liturgia del rinnovamento dell'alleanza a Qumran consentono a Weiser di trarre alcune conclusioni sull'esistenza di elementi analoghi nella tradizione dell'Antico Testamento in generale e del Salterio in particolare. Dopo un'analisi circostanziata egli giunge alla controversa conclusione secondo cui la maggior parte dei salmi preesilici ha il proprio *Sitz im Leben* nella festa dell'alleanza e la tradizione culturale della festa ha una importanza essenziale per le idee fondamentali del Salterio.

4. Kraus: i Salmi e la festa di Sion

Il noto esegeta tedesco H.-J. Kraus⁴⁸ segue una linea parallela a quella di Weiser e in aperta opposizione a Mowinckel. Cercando d'individuare la chiave dei fondamenti culturali del Salterio, Kraus condivide con questi l'idea di una festa israelitica che avrebbe fatto da sfondo alla nascita e alla trasmissione di un gran numero di Salmi. Tuttavia, mentre Mowinckel ipotizza una festa d'intronizzazione di Jahvé e Weiser cerca di dimostrare l'esistenza di una festa di rinnovamento dell'alleanza, Kraus pensa a una festa di Sion. Tutti e tre, peraltro, convergono nel collocare queste ipotetiche feste all'interno del complesso festivo dei tabernacoli, nell'autunno israelita. La tradizione dell'arca dell'alleanza e i diversi nomi di Dio che compaiono nel Salterio consentono a Kraus di precisare i contorni della festa di Sion.

a) La regalità di Jahvé e la tradizione dell'arca

Kraus attacca Mowinckel sostenendo che l'esistenza di una festa aventi le caratteristiche descritte dallo studioso norvegese è impensabile e indimostrabile.⁴⁹ Sulla base di alcuni studi lessicografici⁵⁰ Kraus pensa che

48. Ci atteniamo essenzialmente alle sue opere: *Psalmen 1-11*, Neukirchen 1972; *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989.

49. Per le concezioni qui espone si veda in particolare H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, LXIV-LXXX.

l'espressione caratteristica dei salmi d'intronizzazione, *jhwš mālak* (ad es. 93,1; 97,1; 99,1), non abbia il valore puntuale sostenuto da Mowinkel («Jahvé è divenuto re»), ma descriva una qualità permanente («Jahvé è re»). Oltre agli argomenti linguistici Kraus avanza, a suffragio della propria tesi, tre considerazioni fondamentali. L'inesistenza d'immagini nella cultura religiosa israelita non aiuta a comprendere come sia possibile la drammatizzazione dell'intronizzazione descritta da Mowinkel. D'altra parte non vi è nessun dato nel Salterio che giustifichi una «contropartita mitologica» negativa corrispondente alla celebrazione positiva dell'intronizzazione. È impossibile dedurre dal Salterio l'idea avanzata da alcuni epigoni di Mowinkel secondo cui Jahvé perderebbe temporaneamente il proprio potere come riflesso della «morte» temporanea della natura nel ciclo stagionale.⁵¹ In ultimo luogo, gli stessi salmi d'intronizzazione parlano dell'immutabile regalità di Jahvé (ad es. 93,2).

Il passo successivo di Kraus consiste in una valutazione della tradizione dell'arca dell'alleanza presente, peraltro, nei salmi d'intronizzazione. Si deve considerare che, in alcuni passi significativi dell'Antico Testamento, l'arca è chiamata «trono di Jahvé» (*Ger.* 3,16 s.; cfr. *1 Sam.* 4,4: «assiso sui cherubini»). La tradizione sottesa a *2 Sam.* 6; *1 Re* 8 e *Sal.* 132 implica un rito processionale comprendente il trasferimento dell'arca al tempio. Secondo questi e altri testi (*Sal.* 24,7 ss.; 68,25) in esso avveniva un'installazione cultuale dell'arca, che rappresentava l'ingresso di Jahvé re. È possibile di fronte a questi dati parlare, al seguito di Mowinkel, di «festa d'intronizzazione di Jahvé»? Jahvé in realtà non «ascende» al trono, ma entra nel tempio insieme all'arca. Sarebbe più corretto parlare di installazione del trono di Dio (l'arca) e considerare che la tradizione della regalità di Jahvé rappresenta il ricordo di una tradizione cultuale del santuario gebuseo preisraelita di Gerusalemme, tradizione cui venne in seguito associata la concezione dell'arca come trono, riscontrabile già nel racconto di *1 Sam.* 4,4 ss. Con questo dato Kraus si pone sulla linea costante della sua argomentazione. A suo avviso la glorificazione di Jahvé come re si combinò con una festa d'ingresso (com'è adombrata in *2 Sam.* 6; *1 Re* 8 e *Sal.* 132) celebrata probabilmente durante il primo giorno della festa dei tabernacoli. Il significato di questo ingresso non è connesso con l'intronizzazione di Jahvé bensì con l'elezione di Gerusalemme e di Davide. L'installazione dell'arca e l'atteggiamento riverente dei presenti di fronte a Jahvé «re» rappresentava il momento culminante della cerimonia.

50. In particolare L. Köhler, *Jahwä malak*: VT 3 (1953) 188-189; J. Ridderbos, *Jawäh malak*: VT 4 (1954) 87-89; D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*: VT 6 (1956) 40-68.

51. Cfr. H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197.

Nonostante tutto, Kraus è consapevole che *Sal.* 47 contiene una «formula d'intronizzazione» (*mālak 'ēlōhîm* «Dio regna», v. 9) e una «procedura d'intronizzazione» (*'ālā 'ēlōhîm bitrû'â* «Dio ascende tra le acclamazioni», v. 6), aspetti che potrebbero confermare la tesi di Mowinkel. La spiegazione di Kraus si muove secondo quattro direttrici. In primo luogo è possibile che, all'interno della complessa tradizione cultuale della Gerusalemme preisraelitica, fosse celebrata una festa d'intronizzazione della divinità locale. In secondo luogo non si può escludere che la soggezione politica di Gerusalemme ad Assiria e Babilonia avesse portato con sé l'idea e il costume di un'intronizzazione della divinità, forse nel corso dell'esilio. In terzo luogo si deve pensare che probabilmente il *Sal.* 47 intende dire che Jahvé è re. Se viene descritto il modo in cui Jahvé è diventato re è perché l'importanza della situazione esige la descrizione dello splendore di questo atto. Di conseguenza si è di fronte a una presentazione figurativa. Kraus si chiede, infine, se non sia ragionevole supporre che, dopo la caduta definitiva della dinastia davidica, Jahvé passi ad essere considerato re.

b) I nomi di Dio e la tradizione di Sion

Nella liturgia d'ingresso descritta nel *Sal.* 24 Jahvé è definito «re della gloria». Alcuni pensano che l'epiteto «re» applicato a Jahvé abbia la propria origine sul Sinai. Tuttavia, a motivo della fortuna e dei fondamentali contributi dello studio della religione cananaica, Kraus respinge la precedente interpretazione e s'interroga sugli elementi cananaici che si devono considerare nell'esame del culto israelita, in particolare sulle tradizioni culturali preisraelitiche di Sion. L'epiteto divino di «re», appartenente a un ampio complesso di tradizioni culturali comuni ai popoli dell'area siro-cananaica, era collegato al culto del «Dio altissimo». Il predominio politico di una regione o di una città comportava l'elevazione della sua divinità locale al rango di «re degli dèi». ⁵² È noto che a Ugarit Baal era venerato come «principe e signore della terra» ⁵³ e in tutto il Vicino Oriente antico il «dio altissimo» era considerato «re», «signore del cielo», «principe della terra» e «giudice». Il luogo sacro in cui risiedeva questa divinità era considerato il centro del mondo.

Kraus suppone che questa concezione del «dio altissimo» si possa dare per scontata nell'enclave gebusea che ricevette il nome di Gerusalemme. Nel Salterio s'incontrano diversi nomi riferiti a Jahvé: *'el 'ēlîôn* (dio

52. Ciò accadde, ad esempio, con Marduk in Babilonia.

53. Si veda G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, 69; W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlin 1961, 21-52.

altissimo), *'ādōn kol-hā'āreš* (signore di tutta la terra), *melek* (re)⁵⁴ e *šō-fēt* (giudice). In *Gen.* 14,18 il dio di Salem, nome che certo fa riferimento a Gerusalemme, è chiamato *'el 'ēljōn*. Da alcuni testi biblici si può dedurre l'esistenza di un culto a *mlk*⁵⁵ nell'area della popolazione originaria di Gerusalemme (*Lev.* 18,21; 20,2 s.; 2 *Re* 23,10). Riguardo alla categoria di «giudice», anziché pensare alla tradizione del Sinai (cfr. *Sal.* 50,4), si dovrà rinviare ad alcuni testi, come *Am.* 1,2 ss., e collegarla alla tradizione di Sion.

In *Sal.* 24,8 si trovano altri due epiteti di Jahvé: *'izzūz w'gibbôr* (forte e potente) e *gibbôr milhāmā* (potente in battaglia). Le due espressioni sono collegate all'istituzione della guerra santa, uno dei cui simboli era, non dimentichiamolo, l'arca dell'alleanza. Nel v. 10 il dio d'Israele è chiamato *jhwš š'bā'ōt* (signore degli eserciti). Se si considera il rapporto del santuario di Silo con l'arca dell'alleanza e la guerra santa (cfr. 1 *Sam.* 4, 4 ss.) è da ritenere che quando l'arca, dopo molteplici vicissitudini, fu finalmente depositata a Gerusalemme, portò con sé l'epiteto *jhwš š'bā'ōt* che, da allora, venne applicato a Jahvé, «dio altissimo» di Sion.

Malgrado vi fossero altri santuari venerabili, come Gilgal, Betel, Sichem e il già ricordato Silo, è probabile che nessun altro luogo sacro abbia esercitato tanta influenza nella storia del culto israelita, come si può osservare anche nel Salterio, quanto l'antica città gebusa. Evidentemente i salmi sono testimonianze della lotta per la corretta ricezione delle tradizioni culturali preisraelitiche e la loro integrazione nella fede jahvista.

c) Sion e i Salmi

Grazie alle premesse sopra esposte Kraus è in condizione di rispondere alla domanda: in quale direzione volgere lo sguardo in cerca del Dio di Israele glorificato dagli inni e dai canti di lode; Jahvé Sabaot è presente nel santuario di Sion-Gerusalemme. Il miracolo della presenza di Jahvé in Sion era rappresentato annualmente davanti all'assemblea in festa mediante un'azione sacra in cui l'arca rappresentava il principale elemento del culto. Tuttavia non si trattava di un'intronizzazione di Jahvé, ma di un'attività culturale che, come una eco della leggenda di fondazione di 2 *Sam.* 6, proclamava l'elezione di Gerusalemme (cfr. *Sal.* 132,13 s.). L'ingresso con l'arca nel santuario è accompagnato da manifestazioni di gioia e di riconoscenza ma anche, al tempo stesso, dalla consapevolezza della

54. Questo titolo fa parte dei *theologumena* sul «dio altissimo». Jahvé, in quanto re della gloria, è intronizzato sull'oceano celeste (*Sal.* 29,10), ma il suo santuario è localizzato a Sion (*Sal.* 97,8; 99,2; cfr. *Is.* 6,5).

55. Il T.M. presenta la forma *mōlek*, Moloch, ma non è da dimenticare che *melek* (re) e *mōlek* risalgono alla stessa radice e la traduzione greca suona *archon*.

propria indegnità davanti al Dio giusto: «Chi può salire al monte del Signore, chi può restare nel suo luogo santo?» (*Sal.* 24,3). All'interno del santuario il pellegrino viene colpito in primo luogo dalla gloria di Sion, celebrata in inni e poemi (cfr. *Sal.* 48,3; 50,2; 78,69). Si tratta di tradizioni culturali preisraelitiche che i cantori del tempio adottarono per glorificare lo splendore e l'invulnerabilità di Sion. Dopo questo primo contatto con il tempio la comunità culturale si prosterna davanti a Jahvé; in questo momento di riverente omaggio probabilmente erano cantati inni in onore di questo Dio altissimo, re, creatore e giudice della terra.

A Sion il re davidico, in qualità di signore del tempio, rappresenta una figura centrale della vita culturale. I salmi regali nati in questo contesto sono compenetrati di concezioni orientali sul monarca ideale. In essi abbondano elementi del rituale di corte e dell'ideologia regale. La vicinanza del re a Jahvé è espressa in termini di adozione (*Sal.* 2,7; 110,3): non a caso egli è il suo viceré, il suo unto, l'erede della promessa fatta a Davide. Il popolo spera con entusiasmo nella sua giustizia.

I segnali d'identificazione di coloro che si avvicinano al Signore con suppliche sono inconfondibili: chiamano se stessi *'ānî*, *'ānāw*, *'ebjōn*, *dal*, cioè «poveri». Povero è chi ha bisogno d'aiuto, colui che proprio per questo chiede il privilegio di accedere al santuario. Questo privilegio è implicito nella «carta costituzionale» di Sion (cfr. *Is.* 14,32). Il Dio d'Israele è presente a Gerusalemme nel preciso intento di aiutare il povero. Quando Jahvé «interviene», mediante un'azione culturale, mettendo fine alle sue disgrazie, si hanno l'azione di grazie o le espressioni di fiducia.

Senza dubbio lo straordinario sforzo compiuto da Kraus per integrare quasi tutti i tipi di salmi in un ciclo festivo in onore di Sion perde valore per una serie di ragioni di diversa natura. La sua argomentazione è certo assai più debole di quella sviluppata da Weiser per la festa di rinnovamento dell'alleanza. In primo luogo Kraus, davanti all'assenza nell'Antico Testamento di un rituale di un'ipotetica festa di Sion, non è in grado di ricostruire, a partire dai dati presenti nei salmi, gli aspetti più rappresentativi di questa festa. Parlare dell'ingresso in processione con l'arca nel tempio e delle acclamazioni dell'assemblea culturale rappresenta una serie di dati validi anche per le teorie di Mowinckel e Weiser. Lo stesso può dirsi per gli ingredienti culturali e religiosi dell'ideologia regale. Dove collocare l'elemento «giudizio», così frequente nei salmi, nella struttura della festa di Sion? Che dire dei salmi il cui contenuto sembra essere dissociato dalle attività culturali in generale e dalla teologia di Sion in particolare? Tra questi, qual è la sede vitale postulata dai cosiddetti «salmi sapienziali»?⁵⁶ In definitiva tutto il repertorio argomentati-

56. Non è sufficiente affermare che «i *kohānīm* come 'scribi del tempio' e i *sōfrīm* come 'scribi di stato' vissero sempre nella più stretta vicinanza... [e che] la sapienza di vita e di esperienza,

vo di Kraus può essere altrettanto bene impiegato a sostegno delle teorie di Mowinckel e Weiser. Il problema fondamentale corrisponde più alla «decisione intellettuale» di questi autori che all'esame obiettivo di dati verificabili, desunti dal testo biblico stesso.

5. *Alonso Schökel: la prospettiva poetica*

All'inizio degli anni '80 appare un'opera di questa personalità del mondo degli studi biblici⁵⁷ che imprime una svolta completamente originale alla direzione della ricerca sui salmi. L'introduzione all'opera presenta una serie di considerazioni programmatiche che potrebbero essere così riassunte: nonostante il valore e l'utilità che, in determinati casi, possono avere gli approcci formali, storici o culturali al Salterio, dovendo affrontare la lettura dei salmi, e considerata la loro natura, è opportuno impostare metodologicamente la ricerca a partire dall'analisi poetica.

a) *Revisione del progetto di Gunkel*

Il primo punto dell'esposizione⁵⁸ è dedicato a un bilancio dell'impresa di Gunkel. Secondo Alonso Schökel il progetto dell'esegeta tedesco presenta da subito un carattere contraddittorio. Il suo tentativo, volto a cogliere l'esperienza originale del salmista a partire dalla catalogazione generica dei salmi, lo porta a sottovalutare le difficoltà implicite in questo metodo: com'è possibile coniugare il carattere irripetibile di un'esperienza religiosa con la natura tipica, ripetibile di un genere letterario?

Gunkel ordì la tessitura del suo progetto a partire da tre fili: psicologico (esperienza dell'autore), sociologico (contesto vitale) e letterario (generi); a questo intento contribuì la sua capacità scientifica e l'alto grado della sua sensibilità estetica. Sebbene già in vita abbia dovuto affrontare l'ostilità di gran parte dei rappresentanti della critica storica (i generi, essendo basati su categorie tipologiche, di somiglianza, sono estranei alla linearità storica), l'autentico punto debole dell'impresa di Gunkel va individuata altrove. Non trovando nei salmi tecniche di composizione e soprattutto segnali di organizzazione interna e «logica», egli si dedicò allo studio dei *motivi* che lo avvicinarono al mondo dei sentimenti religiosi espressi nei salmi, cioè finì per stabilire, quanto meno inconsapevolmente, un'illegittima contrapposizione tra logica e sentimento. Secondo Alonso Schökel simile contrapposizione è frutto del romanticismo del-

alla cui tradizione si riallacciavano i *sōf'rim*, abbia potuto inserirsi nel linguaggio di preghiera dei sacerdoti e dei cantori del tempio» (H.-J. Kraus, *Teologia dei Salmi*, 17).

57. L. Alonso Schökel, *Trenta salmi. Poesia e preghiera*, Bologna 1982.

58. Cfr. *op. cit.*, 5-18; da qui riprendiamo i concetti fondamentali.

l'epoca, perché ciò che conta in definitiva in un poema non è tanto ciò che sentì il poeta quanto la felicità delle sue espressioni. D'altra parte si tratta di una contrapposizione sterile, perché è del tutto legittimo parlare di una logica della passione, delle immagini e dei simboli. Anche se la distinzione tra i motivi (innico, di supplica, profetico, sapienziale, ecc.) può essere utile, si tratta di un elemento secondario rispetto alle immagini e ai simboli perché questi possono riscontrarsi sia sul terreno dei motivi sia su quello dei procedimenti stilistici. Gli stilemi sono universali e trascendono i confini di qualsiasi genere. Vi sono universali stilistici (allitterazione e rima, ritmo e chiasmo, domanda retorica e prosopopea, anafora e metafora, ecc.) come vi sono universali linguistici. Tutta questa serie di critiche porta Alonso Schökel ad abbandonare decisamente il maestro sul terreno della composizione dei salmi.

b) *Oltre Gunkel*

Mentre il maestro tedesco cercava d'intendere l'opera poetica definendone gli elementi di genere e i motivi, Alonso Schökel cerca di comprenderla nella sua unità, unicità e validità come fusione di contenuto e forma. In altre parole, al genere bisogna opporre l'individuo (unicità);⁵⁹ al modello di genere, l'organizzazione individuale (unità); spesso si tratta di sostituire motivi con simboli (linguaggio poetico); oltre al contesto originale, il contesto attuale (validità). Il fattore decisivo in un salmo è rappresentato dalla sua organizzazione interna. Un salmo può condividere con altri salmi molti elementi (motivi, modello di genere, fraseologia e numerosi procedimenti stilistici) eppure essere qualcosa di completamente diverso e peculiare. L'organizzazione di questi elementi rende unico il salmo, perché *il significato si realizza e si articola nella forma particolare*. Gunkel non insisté su questo compito primario.

Nello svolgere questo compito, tenuto conto che l'opera letteraria, che è una forma espressa nel tempo, non può essere colta unitariamente, con una intuizione simultanea, come accade con la forma espressa nello spazio, è indispensabile procedere a un'opera di smontaggio e ricomposizione per individuare la chiave organizzativa del poema. In questo percorso di analisi si dovrà operare tenendo conto di diversi fattori: sintagmi e paradigmi, campi e assi semantici, rapporti simbolici, ecc., anche se l'elemento poetico capitale è il linguaggio simbolico, linguaggio originario dell'esperienza trascendente che precede il linguaggio concettuale. In particolare si deve evitare ogni affrettata ricerca di accostamenti al di fuori del poema; prima si deve coglierne l'organizzazione interna, il signi-

59. Alonso non rifiuta lo studio gunkeliano della forma purché non sfoci nel puro formalismo, in cui la forma è pura forma e non realizzazione del significato.

ficato, poi non bisogna confondere significazione e identificazione. L'identificazione di un poema come appartenente a un determinato tipo non implica che se ne sia colta la significazione. Fonti, modelli e precedenti non possono spiegare la realtà di un poema, come l'albero genealogico non è sufficiente per conoscere una certa persona.

c) *Problemi ermeneutici*

Se i salmi sono l'espressione poetica di esperienze religiose, non si rischia lo psicologismo cercando di cogliere un'esperienza umana attraverso la sua espressione poetica? La domanda è priva di senso quando si osserva che non s'intende risalire all'esperienza unica e irripetibile di un autore, bensì comprendere testi ossia cogliere un'esperienza umana per quanto si esprime nel poema. Tuttavia i salmi sono anche preghiera; comprenderli secondo questo aspetto implica un processo di sintonizzazione, una comprensione dall'interno, senza confonderla con una sorta di «telepatia spirituale». Si è già osservato che in poesia non importa tanto ciò che avvertì l'autore quanto la validità della sua espressione.

La comprensione dall'interno comporta necessariamente l'accessibilità dell'espressione. Un'espressione ricercata può disturbare la comunicazione. Se i salmi, come qualsivoglia poesia, fanno continuamente ricorso al linguaggio simbolico, è perché il simbolo costituisce il linguaggio primario dell'esperienza del trascendente. La gente comprende e assimila facilmente i simboli primari e archetipici: ciò che è comprensibile perché provoca un'immediata risonanza nello spirito non necessita di spiegazioni. Descrivere il contesto vitale di un salmo, come faceva Gunkel (ad esempio una cerimonia di lamentazione), può rivestire un'importanza secondaria rispetto alla coscienza di chi si lamenta. Una cosa è descrivere questa ipotetica cerimonia, un'altra molto diversa sentirsi in preda al dolore.

Tuttavia la comprensione è insufficiente; è necessario giungere all'appropriazione. Se si vuole che un salmo che servì a esprimere l'esperienza di un uomo o di una comunità divenga espressione dell'esperienza di un uomo o di una comunità nuovi, si deve produrre un'esperienza analoga. Noi cristiani non possiamo utilizzare i salmi così come sono. Manca una «fusione di orizzonti».

Se i salmi sono poemi, qual è la verità che vi si cerca? Un poema manifesta il proprio significato e la propria verità in quanto si riferisce all'esperienza. Un'esperienza è autentica quando raggiunge efficacemente un termine reale. L'esperienza non è puramente immanente perché tende a un fine ad essa estrinseco; chi prega recitando un salmo in fusione d'orizzonti con il salmista raggiunge realmente il vero Dio, lo adora in

spirito e verità. Il principio generale proposto da Alonso Schökel per trovare questa verità nei salmi è il seguente: i poemi devono essere studiati dal punto di vista poetico; si deve riconoscerne e rispettarne la condizione di poemi e servirsi di metodi tratti dalla poetica e dalla stilistica.

Prevenendo possibili accuse di soggettivismo mosse all'impiego di questa metodologia, Alonso Schökel avverte con lucidità che l'obiettività non consiste nel prescindere dal soggetto esaminante, il che è peraltro impossibile in qualunque manifestazione di una teoria critica, ma nell'adattarsi all'oggetto esaminato. Servirsi di metodi poetici o ricorrere a strumenti non poetici nell'analisi di un poema può essere altrettanto soggettivo, perché in entrambi i casi vi è necessariamente un soggetto che agisce. Ciò malgrado, la prima via presenta il vantaggio di adeguarsi perfettamente all'oggetto della ricerca, che è appunto un poema.

III. SALTERIO E MITOLOGIA

L'antropologia religiosa contemporanea, per quanto riguarda lo studio del mito, è giunta alla conclusione che nelle società primitive i miti erano regolarmente collegati a festività religiose connesse in termini generali a riti stagionali della fecondità. Di conseguenza un mito rappresenterebbe, sul piano letterario, la contropartita di un dramma culturale: il testo mitologico accompagnerebbe una rappresentazione stilizzata (generalmente affidata alla mimica o alla danza) dei suoi contenuti. Le parole sacre servirebbero a interpretare i riti e questi, a loro volta, starebbero a simboleggiare il *logos* mitico. Ciò che in un primo momento fu applicato allo studio dell'origine della tragedia greca o di certi riti indù, finì per imporsi anche negli studi biblici. Per quanto riguarda i salmi, questa teoria mitico-rituale⁶⁰ fu adottata come strumento di lavoro da alcuni studiosi, prevalentemente scandinavi, che portarono alle estreme conseguenze le idee di Mowinckel sui salmi d'intronizzazione di Jahvé. Poiché gli esponenti di questa scuola ricorrono frequentemente al termine «mito», è opportuno esporne il contenuto concettuale, prima di affrontare il rapporto tra i salmi e la mitologia.

1. *Il concetto di mito*

È ormai superata l'epoca in cui si accettava acriticamente la celebre definizione di Gunkel: «I miti (nessuno si spaventi di fronte a questa parola) sono storie relative agli dèi, in contrapposizione alle saghe, i cui per-

60. Sul tema si veda K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (VTS VIII), Leiden 1961, 51-66. Qui ricorriamo largamente all'opera di B. Otzen - H. Gottlieb - K. Jeppesen, *Myths in the Old Testament*, London 1980, spec. 62-93.

sonaggi sono esseri umani». ⁶¹ Attualmente gli storici delle religioni hanno definito il concetto di mito studiandolo in rapporto alla storia. Il mito, secondo costoro, non solo è privo di fondamento storico, ma non intende neppure averlo, perché gli eventi che narra sono situati al di là del tempo reale. In altre parole, il mito ha una propria nozione di tempo: il tempo mitico, composto di *Urzeit* (tempo primordiale o spazio protologico) ed *Endzeit* (tempo metastorico o spazio escatologico). ⁶² Risulta chiaramente che questa definizione di tempo è molto più ristretta di quella di Gunkel. La migliore definizione si deve, probabilmente, a Mircea Eliade. A suo parere l'uomo primitivo, che sperimenta la propria esistenza in termini religiosi, coltiva due categorie temporali: il tempo storico, profano, lineare, privo di contenuto specificamente religioso, e il tempo sacro, che si manifesta in diversi riti e cerimonie. La principale caratteristica del secondo è la reversibilità, nel senso che costantemente esso ritorna al proprio punto di partenza formando un circolo, in contrasto con la linearità del tempo profano. Il tempo sacro è, in realtà, il tempo mitico primordiale presente nel tempo lineare. Questa concezione del tempo, intersezione di sacro e profano, corrisponde alla necessità dell'uomo religioso di farsi «contemporaneo degli dèi», di tornare a vivere nel mondo come uscì dalle mani del creatore: fresco, puro e forte.

2. Miti nei Salmi

a) Il mito della creazione

Nella concezione del mito quale qui si è delineata, l'atto della creazione riveste un ruolo primordiale. Quest'atto, in quanto situato fuori dal tempo, comporta l'idea che il mondo creato può sussistere solo a condizione di essere costantemente rinnovato. Il mito cerca di ricreare il mondo e di far rinascere l'uomo. Sulla base di questo schema fondamentale, la scuola mitico-rituale osserva che l'idea della «ripetizione» della creazione è collegata, in molte religioni primitive, a un ciclo festivo dell'anno nuovo. Solo poche religioni non hanno percepito in termini religiosi il ritmo di vita e morte impresso dalle stagioni alla natura. L'uomo primitivo viveva in preda al terrore che, a un certo momento, cessasse la regolarità del ciclo stagionale, minacciando così di morte la fertilità del suolo e degli esseri umani. L'unico modo esistente per assicurare che non prevalgano mai le stagioni sfavorevoli, in particolare l'inverno, su quelle

61. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, xiv.

62. La maggior parte delle religioni parlano delle «prime» e «ultime» cose; raccontano come apparve la realtà circostante e che cosa accadrà negli «ultimi tempi». In generale sussiste un intimo rapporto tra queste due dimensioni spazio-temporali: il tempo finale è concepito come un ritorno al tempo dell'inizio, un tempo perfetto o ideale.

favorevoli, primavera ed estate, consisteva nel ripetere l'atto primordiale della creazione. Questa ripetizione aveva luogo all'epoca dell'anno nuovo quando, dopo il raccolto degli ultimi frutti, la terra è costretta al letargo invernale. I riti di questo ciclo festivo cercavano, attraverso il mito della creazione, di sconfiggere le forze del caos, assicurare la pioggia per i terreni e confidare in tal modo nel sorgere di una nuova primavera verdeggiante e ricca di speranza.

I rappresentanti di questa tendenza osservano a ragione che nel Vicino Oriente antico le culture confinanti con Israele avevano miti della creazione strettamente collegati con la festa dell'anno nuovo: quello di Marduk e Tiamat a Babilonia e quello di Baal e Mot a Ugarit. L'epopea babilonese *Enuma Eliš* costituiva la base della festa dell'anno nuovo *Akitu*. La lotta tra Marduk e Tiamat, che rappresentava le acque distruttrici e minacciose, si conclude con la vittoria del primo, la creazione dei cieli e della terra e l'instaurazione del mondo degli dèi e degli esseri umani. Gli dèi lo acclamano re, gli costruiscono una dimora celeste, modello del tempio terreno, e stabiliscono le regole del culto. Alcune varianti di questo mito parlano di un imprigionamento di Marduk nel mondo sotterraneo prima della sua vittoria: immagini della «morte» della natura e della sua «risurrezione»; la stagione umida prevale sulla siccità; il caos è sottomesso e il mondo ricreato. Nella variante ugaritica di questo mito predomina il conflitto tra Baal, dio della fertilità e della fecondità, e Mot, dio della morte. ⁶³ Sembra che la festa dell'anno nuovo in autunno, che cercava in ultima analisi di garantire pioggia e fertilità al suolo, costituisse il contesto di rappresentazione di questo mito. Sebbene i centri di gravità dell'*Enuma Eliš* e del mito di Ugarit siano diversi, il motivo centrale è tuttavia il medesimo: l'esecuzione drammatica degli atti di culto con i quali il mito è connesso conferisce sicurezza al mondo dell'uomo. A questo punto s'impongono le domande seguenti: anche Israele espresse nel mito le proprie inquietudini religiose? è possibile individuare miti nei salmi?

Secondo la scuola mitico-rituale, il Salterio non è un formulario devozionale. Si tratta di una raccolta di testi utilizzati a suo tempo nel culto pubblico del tempio di Gerusalemme, già durante il periodo della monarchia israelita (ca. 950-587 a.C.). D'altra parte gli esponenti di questa scuola osservano che alcuni salmi si collocano chiaramente nel contesto della festa autunnale dell'anno nuovo. ⁶⁴ In particolare i salmi 47; 93; 95-100 parlano dell'intronizzazione di Jahvé, idea che potrebbe rinviare a una rappresentazione effettivamente celebrata nel tempio. Questa in-

63. Per questo tipo di testi mitologici si veda G. Del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981 e, in italiano, P. Xella, *Gli antenati di Dio*, cit.

64. Si veda sopra l'esposizione della teoria di Mowinckel.

tronizzazione era anzitutto un evento ri-sperimentato nella «contemporaneità culturale» del dramma festivo. I partecipanti si sentono contemporanei agli eventi narrati nel mito. Per questa ragione alcuni salmi ricorrono spesso all'avverbio «oggi». Secondo i sostenitori di questa teoria, alcuni passi isolati nel Salterio alludono chiaramente al dramma culturale, ad esempio «venite e vedete» di *Sal.* 46,9 e 66,5. Più chiaro ancora è il riferimento processionale di *Sal.* 48,13 s. prima del quale si legge: «Ciò che abbiamo *udito*, lo abbiamo *visto*», allusioni, rispettivamente, al mito e al dramma. Incentrando poi l'attenzione sul mito della creazione, i nostri autori ne colgono i tratti più significativi nella menzione del «mare» di *Sal.* 93,3 s. e la stessa idea, con contorni più chiaramente mitologici, in *Sal.* 74,13 s. (allusione a Leviatan) e *Sal.* 89,10-12 (menzione di Rahab e riferimento alla creazione).⁶⁵ Così, dunque, nel dramma culturale dell'anno nuovo gli israeliti celebravano la regalità di Jahvé basata sull'annientamento di Leviatan e la susseguente creazione del mondo. È impossibile precisare quali riti poterono essere impiegati nell'attualizzazione drammatica di questo mito. Tuttavia i rappresentanti di questa scuola ricordano con una certa fantasia che, tra i pezzi che componevano le suppellettili rituali del tempio, ve n'era uno chiamato «mare» (*1 Re* 7,23-26).

b) Altri mitemi

È tuttavia opportuno considerare anche altri elementi connessi di tipo religioso o teologico. Per Israele la creazione fu completata solo con la liberazione attraverso il Mar Rosso. Se consideriamo che gli israeliti integravano con tutta naturalezza la loro storia nel mito, non sorprende che l'evento salvifico-creatore per antonomasia fosse rappresentato mediante categorie mitiche (si veda *Sal.* 114,1-4), come variante del mito della creazione. Ecco perché il mostro del caos, Rahab, stava a indicare il paese oppressore, l'Egitto (*Sal.* 87,4; *Is.* 30,7; si veda, in *Sal.* 136,13, il verbo «spezzare»). In certi casi il rapporto tra il mito della creazione e quello dell'esodo è tanto stretto che la transizione dall'uno all'altro può essere impercettibile, e talvolta è addirittura difficile discernere di quale dei due si tratti (*Sal.* 74,12-15). Risulta chiaro, di conseguenza, che la proclamazione di Jahvé come signore della storia aveva la propria sede naturale nella liturgia. Secondo la scuola mitico-rituale, testi liturgici come *Sal.* 78 non sono sommari secondari delle tradizioni storico-salvifiche del Pentateuco. È vero esattamente il contrario: la storia della salvezza, *Heilsgeschichte*, faceva parte originariamente della proclamazio-

65. Si ricordi che Leviatan e Rahab erano i nomi ebraici del mostro del caos, *t'bhôm* «l'abisso» in 104,6, senza dubbio prestito dall'accadico Tiamat dell'*Enuma Eliš*.

ne culturale di Jahvé come Dio e signore della storia; dopo secoli di evoluzione questa proclamazione entrò a far parte della composizione letteraria del Pentateuco.

Un altro elemento mitologico, secondario ma importante, individuabile nel Salterio è il cosiddetto mito della *battaglia contro le nazioni*, strettamente connesso alla città di Gerusalemme. In breve, questo mito narra secondo categorie storiche la protezione provvidenziale di Sion esercitata da Jahvé. I re della terra si coalizzano per attaccare la città santa; nel momento più pericoloso Jahvé si manifesta e libera la propria città, che da allora in poi potrà vivere sicura (*Sal.* 48,5-8; si veda al v. 8 la professione di fede culturale). Nel *Sal.* 46 si coglie l'intima connessione tra il mito della creazione e quello della battaglia contro le nazioni: le dimensioni cosmiche dei vv. 2-4 lasciano il posto ai tratti «storici» dei vv. 5-7. Nonostante la possibile validità dell'interpretazione storica di questi salmi, sostenuta da altri, i rappresentanti di questa scuola ritengono che l'analisi più adeguata è quella culturale: gli eventi narrati in questi salmi sono in realtà avvenimenti vissuti e sperimentati dalla comunità nel dramma culturale. Non si tratta di avvenimenti esterni, politici, poiché altrimenti non si spiegherebbero, ad esempio, le parole del *Sal.* 2 che concepiscono i re della terra come vassalli ribelli al re di Gerusalemme (vv. 1-3), fatto che non accadde mai nella storia d'Israele. Simili espressioni sono spiegabili e valide solo nel mondo variopinto del mito. Per concludere, se il mito dell'esodo è una forma specificamente israelitica del mito della creazione comune nel Vicino Oriente, quello della battaglia contro le nazioni rappresenta una versione gerosolimitana del medesimo mito. Si tratterebbe di una porzione dell'eredità mitologica del santuario cananaico di El Eljon, che Israele fece propria dopo la conquista della città-stato di Sion.

Un terzo mitema presente nel Salterio è quello dell'*intronizzazione* di Jahvé. È opportuno ricordare, anzitutto, che nel modello ugaritico del mito festivo dell'anno nuovo, accanto alla battaglia con il drago primordiale venivano ricordate la morte e la risurrezione di Baal, dio della fertilità, il suo successivo matrimonio sacro con la sorella Anat (sua liberatrice) e la sua intronizzazione come re degli dèi e degli uomini. Se, da un lato, Jahvé non era un dio soggetto a morte e risurrezione e, dall'altro, il suo culto non prevedeva un matrimonio sacro, è naturale che sia impossibile individuare nel Salterio questi due elementi mitologici. In compenso non si può dire lo stesso del tema dell'intronizzazione.⁶⁶

66. Per non dilungarci troppo rinviamo a quanto sopra si è detto a proposito di Mowinkel.

c) *La persona del re nella mitologia del Salterio*

Dal racconto di *1 Re* 6,37-7,8 si può dedurre che l'ambizioso progetto politico di Salomone comprendeva la costruzione di un tempio. Il culto di questo tempio era orientato a mantenere sul trono la casa reale davidica; la funzione politica del culto era chiara non solo a Gerusalemme, ma anche in altri ambiti geografici e culturali contemporanei. Tempio e potere regale erano strettamente vincolati, come implica la discussione tra Amasia e Amos sulle attività del profeta intorno al santuario di Betel (cfr. *Am.* 7,13). Il *Sal.* 132, che secondo la scuola mitico-rituale apparteneva al complesso festivo dell'anno nuovo israelita, parla della stretta relazione tra il re e il tempio (vv. 11-14). Di conseguenza il rinnovamento dell'alleanza tra Jahvé e la casa dinastica davidica costituiva un altro elemento importante del rituale festivo della festa dell'anno nuovo (si veda *Sal.* 21,2-8; 89,20-38). La benedizione di Jahvé, rivolta alla terra per propiziarne la fecondità, era accompagnata dalla sua benedizione alla casa reale affinché non le mancasse mai un erede che la perpetuasse.

La scuola mitico-rituale prosegue la propria riflessione, con deduzioni arrischiate, rilevando che nei salmi il monarca riveste funzioni quasi divine. Non solo è l'«unto» e il «figlio di Dio» (cfr. *Sal.* 2,7; 89,27 s.), ma in un passaggio isolato, eppure significativo, riceve il titolo di «dio» (*Sal.* 45,7). Sulla base di un simile statuto egli può rivendicare la signoria sul mondo (cfr. *Sal.* 72,8) e porre in pratica le norme stabilite da Jahvé per strutturare la società: tale è, in ebraico, il significato del termine «giustizia» (si veda *Sal.* 45,7 s.). Anche sulla base di questi titoli il suo regno è connesso con la fertilità; grazie a lui la pioggia arriva a tempo debito e il grano si moltiplica generosamente (si veda *Sal.* 72,6 s.16). Secondo la prospettiva della storia comparata delle religioni risulta chiaro che l'ideologia regale del Vicino Oriente era stata assimilata senza attenuazioni in Israele, seppure su scala domestica, e applicata al monarca davidico. Nel corso della festa autunnale dell'anno nuovo veniva rinnovata l'alleanza tra Jahvé e la casa reale, un'alleanza costitutiva dell'organizzazione socio-politica e condizione indispensabile per la fecondità istituzionale e sociale.

A proposito degli elementi costitutivi del rituale dell'anno nuovo della festa babilonese *Akitu* (v. sopra), gli esponenti della scuola mitico-rituale si chiedono se la corrispondente festa israelita non includesse elementi identici, riscontrabili nei salmi. Nella drammatizzazione di *Akitu* il re era sottoposto pubblicamente a un processo composto da due elementi: rifiuto del re da parte del dio e successiva accoglienza divina come giusto governante del popolo. Nel rituale del quinto giorno di questa festa il re, scortato dai sacerdoti, si presentava di fronte alla statua

del dio; il sommo sacerdote lo privava delle insegne reali, lo schiaffeggiava e, tirandolo per le orecchie, lo obbligava a inginocchiarsi davanti al dio, mentre il re recitava una perorazione a propria discolpa. Subito dopo riceveva un oracolo di consolazione e di benedizione e gli venivano restituite le insegne che ne testimoniavano la dignità. Se non piangeva, il sommo sacerdote tornava a colpirlo: era un segnale indubbio che il dio era ancora adirato; i suoi nemici sarebbero insorti in armi e l'avrebbero condotto alla rovina. Raggiunto questo estremo, la scuola mitico-rituale ricerca nel Salterio eventuali paralleli, formulando le conclusioni forse più stravaganti di tutta la teoria. Secondo gli esponenti di tale scuola, un buon numero di salmi potrebbe essere meglio compreso se si accettasse come situazione vitale un rituale regale dell'anno nuovo tra le cui cerimonie si includesse il rifiuto temporaneo del monarca davidico da parte di Jahvé, come appare ad esempio in *Sal.* 89,39-46. I vv. 47-52 rappresentano una preghiera d'intercessione affinché Jahvé salvi il re. Subito dopo l'assemblea recitava un'azione di grazie con le caratteristiche di *Sal.* 18, in cui, ai vv. 5-7, si trova l'umiliazione culturale del re. Le dimensioni cosmiche della preghiera (vv. 8-16) dimostrano che il re sofferente sta invocando il dio creatore. Altri salmi, probabilmente correlati con questa tradizione, sono 22 (soprattutto vv. 13-22), 69 (in particolare vv. 1-3) e 88.

Excursus. *I Salmi e la letteratura del Vicino Oriente*⁶⁷

La letteratura salmica non rappresenta un caso né un privilegio del popolo della Bibbia nel quadro della cultura cananaica. Gli scavi nel Vicino Oriente, in particolare negli ultimi decenni, hanno portato alla luce centinaia di testi religiosi dalle caratteristiche analoghe alla salmodia ebraica. I Salmi ebraici rientrano quindi in un tipo di poesia religiosa coltivato in tutto il Vicino Oriente antico. Gli studiosi non hanno potuto evitare di ricorrere a queste testimonianze delle culture limitrofe a Israele, non solo nell'intento di uno studio di queste testimonianze *per se*, ma anche perché mossi da un intento comparativista, in particolare dal desiderio di verificare il grado di somiglianza o diversità tra la salmodia biblica e la lirica religiosa extra-israelitica, sia nelle forme letterarie sia per i rispettivi contenuti. Il metodo comparativo rappresenta la migliore via di accesso agli elementi peculiari e individuali dei termini comparati. Tuttavia l'eventuale distanza culturale e lin-

67. Si veda, tra altri, R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali*, spec. 143-164. 217-256; J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, Baltimora 1944; S. Mowinckel, *Israel's Worship II*, 176-192; R.T. O'Callaghan, *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms*: VT 4 (1954) 164-176; C. Westermann, *Lob und Klage*, 28-36; E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 64-112; O. Loretz, *Die Psalmen II*, Neukirchen 1979, spec. 1-9; P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël* (OBO 34), Göttingen 1981; B.W. Anderson, *Out of the Depths*, 39-46; L. Sabourin, *Le livre des Psaumes*, 46-50. Per quanto riguarda il materiale epigrafico cfr. P.D. Miller jr., *Psalms and Inscriptions*: VTS 32 (1981) 311-332.

guistica che li separa e la loro collocazione cronologica, probabilmente diversa, costringono a esercitare la virtù della prudenza più che l'ansia della scoperta.

In effetti, tutti i testi di tipo cultuale finora scoperti in Egitto, Mesopotamia (culture di Sumer e di Accad) e in Siria-Palestina sono molto più antichi dei nostri Salmi. Mentre questi furono composti probabilmente nel corso del primo millennio a.C., molti nel periodo postesilico, la letteratura sopra ricordata risale grosso modo al secondo millennio. Se ci s'interroga sull'eventuale influenza della restante poesia religiosa orientale sul Salterio, subito si pone la questione dell'idioma, nel senso che bisognerebbe scoprire il grado di conoscenza diffuso in Israele dell'egiziano, del sumerico, dell'accadico o dell'ugaritico, ad esempio. Queste e altre difficoltà, talvolta insolubili almeno fino ad oggi, non solo richiedono prudenza, ma contribuiscono a rafforzare il ragionevole scetticismo sulla possibilità che i poeti israeliti abbiano mutuato e rielaborato modelli stranieri.⁶⁸ In ogni caso è lecito parlare di «rapporto» per quanto si riferisce alle immagini, al simbolismo, ai motivi religiosi (che peraltro sono interculturali) o, per quanto attiene alla lingua, a elementi retorici o a forme letterarie.

I documenti extra-israeliti, essendo non solo più numerosi ma anche più circostanziati e meno allusivi dei salmi biblici, consentono una definizione più precisa della funzione e del contesto vitale di alcuni tipi di poemi, quali ad esempio gli inni e le preghiere d'Egitto e Mesopotamia.⁶⁹

Basterà un esempio della cultura sumero-accadica, l'*Inno a Utu*, il dio-sole:

Utu, quando giungi dalla «grande montagna»,
 quando giungi dalla «grande montagna»,
 «il monte del ruscello»,
 quando giungi da Duku,
 il luogo in cui si decide il destino,
 quando giungi dalle fondamenta del cielo,
 luogo in cui s'incontrano cielo e terra,
 allora i grandi dèi si avvicinano al giudizio,
 gli Annunaki si avvicinano al verdetto,
 (ma) gli uomini, le nazioni, ti aspettano,
 persino le bestie, bruti a quattro zampe,
 volgono gli occhi alla tua grande luce.
 Utu, sei sapiente ed eccelso,
 sei il consigliere di te stesso;
 Utu, capo supremo,
 sei giudice dei cieli e della terra...

Non possono passare inosservati gli echi presenti nel Salterio di alcune delle idee qui formulate. Si legga, ad esempio, la descrizione del sole in *Sal.* 19,5-7. A pro-

68. In generale si è propensi a individuare una certa dipendenza da modelli stranieri nel salmo 29, che probabilmente dipende da un inno cananitaico a Baal, e nel 104, per il quale si suppone come modello l'inno al sole di Akenaton.

69. Si vedano i seguenti lavori, risalenti a epoche diverse: F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*, Paderborn 1922; A. Falkenstein - W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953; M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie*, Paris 1976.

posito della «grande montagna» ricordiamo gli elementi mitologici sottesi alla teologia di Sion (*Sal.* 48,3; cfr. *Is.* 2,2 ss.; 14,13 s.). Il «monte del ruscello» è un mitema orientale ugualmente connesso a Sion in *Sal.* 46,4 s. (cfr. *Sal.* 65,10; *Is.* 33,20 s.; *Ez.* 47; *Gl.* 4,18; *Zacc.* 14,8). D'altra parte è interessante osservare altri paralleli propri degli inni. Se nel poema sumero-accadico sopra riportato sono citati uomini e animali in quest'attesa anelante alla luce solare (immagine della «salvezza»), in *Sal.* 104 si trovano alcuni elementi istruttivi: anche fiumi e montagne in rapporto al sostentamento delle bestie (vv. 10-11.13-14); pure gli animali dipendono dalla benevolenza divina per la loro sussistenza⁷⁰ (vv. 27-30; definita come «salvezza» in *Sal.* 36,7); inoltre, per concludere, gli animali si associano alla lode divina in *Sal.* 148,10.

IV. PROBLEMI APERTI

Non è difficile comprendere che, dopo venti secoli di preghiera e di studio sui salmi, siano state affrontate innumerevoli questioni sul Salterio, a partire dalle più diverse credenze e dai punti di vista più svariati. Si può affermare che molti di questi problemi, che in un'epoca non molto remota suscitavano appassionate controversie, sono entrati a far parte della *communis opinio* degli specialisti. Altri continuano a suscitare interesse. Tra questi, alcuni sono stati quasi definitivamente accantonati in parte per la loro scarsa consistenza e in parte perché mancano i dati necessari per affrontare uno studio con minime garanzie di successo. Altri invece continuano a essere motivo d'attenzione per il loro carattere decisivo per la fede e la teologia biblica, o perché lo specialista nutre il ragionevole sospetto che una migliore conoscenza del Salterio e delle letterature extrabibliche parallele potrebbero, con l'andare del tempo, aver ragione della resistenza che molti testi oppongono all'interpretazione.

A mio parere ancora non è stata detta l'ultima parola sui salmi d'intronizzazione. La letteratura è ampia, ma sono stati toccati soltanto aspetti parziali di questi salmi; sulla base di una precomprensione dogmatica o spiritualeggiante, ci si oppone ad alcune conclusioni che paiono avventate. Così sarebbe opportuno sottoporre a revisione alcuni aspetti della tesi di Mowinckel sulla festa d'intronizzazione di Jahvé, contesto vitale, a suo parere, non solo dei cosiddetti salmi d'intronizzazione, ma di un gran numero di poemi del Salterio. Da quando pubblicò la propria tesi, l'esegeta norvegese ha sempre avuto sostenitori⁷¹ e detrattori.⁷² Oltre agli

70. È interessante il parallelo tra «volgere gli occhi alla luce» (descrizione positiva) dell'inno sumerico e l'espressione «nascondere il volto» (versione negativa) di *Sal.* 104,29.

71. Ad es. E. Lipiński, *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles 1968; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979, 7-71; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico, Cal. 1981, 51-109; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, spec. 18-21. 35-37; T.N.D.

aspetti di tipo storico, sarebbe opportuno concentrarsi sul rapporto tra questo tipo di salmi e l'escatologia,⁷³ ricercando soprattutto le affinità formali e contenutistiche con gli inni del Deutero-Isaia. Nell'ambito di questa stessa impostazione, si dovrebbe rivedere il rapporto tra la festa dell'anno nuovo e la festa del rinnovamento dell'alleanza, difeso da Weiser (v. sopra, 11,3), o con l'ipotetica festa di Sion studiata da Kraus (v. sopra, 11,4).

La scuola mitico-rituale (v. sopra, III), attualmente ben rappresentata,⁷⁴ sostiene una concezione divina della regalità israelitica, in generale, e una connessione drammatica (nel quadro di certe rappresentazioni culturali) tra Jahvé e il re, in veste di suo luogotenente, in particolare, che talora sembra superare con eccessiva disinvoltura i limiti dell'oggettività rappresentati dal testo biblico in sé. Lo studio comparativo dei materiali affini di Babilonia e Ugarit consente di formulare tali ipotesi?

La natura dell'inno rappresenta un altro problema aperto. Senza considerare che tra gli specialisti non vi è accordo sulla definizione formale di questo tipo di salmi, il problema del suo contesto vitale (o dei suoi contesti vitali) continua in molti casi a essere un enigma.⁷⁵

Riguardo ai salmi didascalici o sapienziali, tanto la loro natura quanto la loro origine continuano a essere oggetto di studio ininterrotto. Considerando le precisazioni sul mondo della sapienza in generale, circa il suo carattere umanistico e attuale, com'è possibile che questo tipo di poemi sia entrato a far parte di un *corpus* di preghiere per le quali il culto e la liturgia sembrano rappresentare in molti casi il terreno di coltura privilegiato?⁷⁶ a quali principi deve rifarsi una ricerca che intenda

Mettinger, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1987; J. Day, *Psalms*, 67-87.

72. Pur mettendo in relazione, con Mowinckel, la festa delle capanne alla regalità di Jahvé, alcuni non credono nell'esistenza di una festa per l'intronizzazione; cfr. tra gli altri H. Schmidt, *Die Thronfahrt Yahvehs*, Tübingen 1927; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1967; J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1987; B.C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King*, 23-52. Altri negano il rapporto tra la festa delle capanne e l'intronizzazione di Jahvé con la celebrazione della sua regalità; cfr. N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London 1947, 195-203; S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951, 60-63; R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, 483-485.

73. Cfr. sopra, pp. 320-322 e la discussione sul tema in H. Gunkel, *Introducción*, III-132.

74. Ad es. S.H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, Oxford 1958; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1967; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967; D. Anders-Richards, *The Drama of the Psalms*, London 1968; J.H. Eaton, *The Psalms come Alive*, London-Oxford 1984; Idem, *Kingship and the Psalms*, Sheffield 1986.

75. Cfr. ad esempio le osservazioni di J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Criticism*, San Antonio 1974, 208; si vedano sopra (cap. XI, 11,3) le nostre considerazioni.

76. Su questa problematica cfr. H. Gunkel, *Introducción*, 395-402; S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*: VTS 3 (1955) 204-224; R.E. Murphy, *A Consideration of the Classification 'Wis-*

dom Psalms': VTS 9 (1963) 156 ss.; H. Reinelt, *Die altorientalische und biblische Weisheit und ihr Einfluss auf den Psalter* (diss.), Freiburg i.Br. 1966; G. von Rad, *Sapienza*, 170-172; A. Hurvitz, *Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter. A Contribution to the Study of Wisdom Psalms*: VT 38 (1988) 41-51.

trovare la chiave per l'individuazione di elementi sapienziali isolati nel Salterio? un presunto elemento sapienziale ha la stessa importanza in un salmo e in un'opera direttamente ascrivibile al genere sapienziale?⁷⁷

Pur ritenendo che i «salmi regali» non costituiscano un genere letterario peculiare,⁷⁸ deducibile da aspetti strettamente formali, credo che non si sia placata la polemica sull'età di questo tipo di poesia e sul suo contesto vitale. Un lavoro di questo genere, oltre a sottoporre a revisione le posizioni in parte contrastanti di Gunkel e Mowinckel a partire dalle rigorose analisi testuali dei poemi considerati «regali» dalla maggioranza degli studiosi,⁷⁹ dovrebbe tener conto dei contributi più recenti.⁸⁰

Un'ultima osservazione sul rapporto tra salmi e sociologia. Autorevoli studiosi hanno recentemente messo da parte le preoccupazioni, a loro avviso già invecchiate, per gli studi formali, incentrando la loro ricerca sui salmi a partire dalla sociologia: N.K. Gottwald⁸¹ e W. Brueggemann.⁸² Nonostante le difficoltà, le esagerazioni e le inevitabili imprecisioni tipiche delle opere pionieristiche, questi studi hanno aperto una via di ricerca sui salmi destinata indubbiamente ad avere un futuro.⁸³

77. Il ricercatore non dovrebbe limitarsi all'individuazione di un lessico o di formule ipoteticamente sapienziali. Di fronte alla presenza in un salmo di una beatitudine, di un'istruzione o di qualsivoglia altra forma tipica del linguaggio sapienziale si deve andare oltre la mera identificazione e interrogarsi sull'importanza e la funzione di questi elementi nel contesto della pietà dei salmi in generale e di quel salmo in particolare.

78. Su questa problematica si veda sopra, cap. IX, 11,3d.

79. Non è stato raggiunto un consenso esplicito su quali salmi debbano essere considerati «regali», benché non manchi un accordo implicito. Le discrepanze e le coincidenze sono chiare. H. Gunkel cita i salmi 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132; 144, 1-11: cfr. *Introducción*, 161; S. Mowinckel non cita il 144 e aggiunge i salmi 28; 61; 63; 89 e molti altri: cfr. *Israel's Worship* 1, 47; C. Westermann include quelli individuati da Mowinckel nel repertorio di Gunkel: cfr. *Salmi. Genesi ed esegesi*, Casale Monf. 1990, 15-16; H.-J. Kraus aggiunge alla lista di Gunkel il solo salmo 89: cfr. *Psalmen* 1, LII, e la stessa scelta è adottata da L. Alonso Schökel: cfr. *Salmi* 1, 102-103. Sul fondamento delle argomentazioni pertinenti alla catalogazione dei «salmi regali» cfr. H.J. Eaton, *Kingship and the Psalms*, 1-26.

80. Soprattutto O. Loretz, *Die Königpsalmen. Die orientalischen-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*, Teil 1 (Ugaritisch-Biblische Literatur 6), Altenberge/Münster 1988. Inoltre J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955; L. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955; K.H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt*, Leiden 1961; J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, Sheffield 1986.

81. *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985, spec. 522-541.

82. *Israel's Praise. Doxology against Idolatry and Ideology*, Philadelphia 1988.

83. Al riguardo si veda W.H. Bellinger jr., *Psalms*, Peabody, Mass. 1990, 146-150.

V. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

Alonso Schökel, L. - Carniti, C., *I Salmi*, Roma 1992-1993, 2 voll. L'opera si apre con un'ampia introduzione di centoventicinque pagine suddivisa in due sezioni: storia dell'interpretazione dei Salmi e lavori in sospenso; introduzione ai Salmi. La problematica relativa al Salterio è affrontata quasi esaustivamente, con stile, profondità, professionalità e sensibilità letteraria. L'elemento più nuovo nella storia dell'interpretazione qui delineata è la parte dedicata all'antichità e al medioevo. Sotto i titoli «lavori in sospenso» e «l'appropriazione» gli autori dispiegano la loro grande conoscenza del Salterio e le loro qualità pedagogiche, dando mostra d'indiscutibile profondità religiosa. La nutrita bibliografia è ordinata per temi.

I commenti ai Salmi seguono in parte le direttrici dei grandi commenti. L'espressione «in parte» non ha qui valore di riduzione ma di somma. Alla già classica disposizione «testo», «bibliografia», «analisi filologica» ed «esegesi» gli autori aggiungono «studio globale» e «trasposizione cristiana». Nello studio globale si trovano i contributi più originali a partire dall'ambito della retorica, della linguistica e della letteratura; analisi di sonorità, individuazione di strutture, studio d'immagini e sistemi simbolici aiutano il lettore a leggere i Salmi in modo davvero nuovo. Nella trasposizione cristiana gli autori non si limitano a un repertorio di commenti patristici o a un elenco di paralleli neotestamentari. Il contributo personale a partire dalla propria fede arricchisce la validità del salmo in questione. Tutte queste qualità ne fanno uno dei tre migliori commenti ai salmi del secolo xx.

Briggs, Ch.A., *The Book of Psalms* (ICC), Edinburgh 1906, rist. 1976, 2 voll. Quest'opera appartiene al prestigioso «International Critical Commentary». Il primo volume comprende un'introduzione di novantuno pagine e il commento ai primi cinquanta Salmi. L'introduzione è dedicata al testo dei Salmi e alla poesia ebraica, alle teorie critiche elaborate nel corso della storia, alla canonicità e alla storia dell'interpretazione. Pressoché tutti i problemi e aspetti vengono affrontati con attenzione e profondità. Riguardo al commento, l'analisi del testo è magistrale, fino a oggi insuperata: minuzie grammaticali, valutazione delle varianti testuali, ricorso a codici ebraici o di altre versioni. Per contro, si registrano due importanti lacune: la scarsa sensibilità letteraria e l'assenza quasi totale di afflato religioso.

Dahood, M., *Psalms* (AB), New York 1965-70, 3 voll. Questo commento appartiene alla «Anchor Bible», di fama internazionale per i suoi straordinari contributi. In realtà non si tratta precisamente di un'opera ascrivibile al genere letterario del «commento», almeno nell'accezione tradizionale del termine, ma di prolegomeni (cfr. vol. I, p. xvii). Nell'introduzione si troveranno informazioni sulle scoperte di Ugarit, sul problema del T.M. del Salterio e su questioni grammaticali e lessicografiche ebraiche. Al termine dell'opera, con la collaborazione di T. Penar, Dahood presenta un'interessante «grammatica del Salterio» (vol. III, pp. 361-456) nella quale affronta questioni di ortografia, fonetica, pronomi, sostantivi, verbi, preposizioni, particelle, sintassi, procedimenti poetici e parallelismi lessicali tra il Salterio e la letteratura ugaritica. All'interno dei limiti che l'autore si è posto, si tratta indubbiamente di un'opera straordinaria. Il maggior ri-

schio che presenta, tuttavia, consiste nello sforzo smodato che Dahood profonde per illuminare il testo dei Salmi a partire dall'ugaritico. Non si può negare che in alcuni casi i risultati rappresentino una gradita sorpresa, ma per lo più lasciano a desiderare. L'eccessiva fantasia finisce per rendere oscure parti del T.M., non bisognose di chiarimenti.

Delitzsch, F., *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, Leipzig ⁵1894, 3 voll. (1^a ed. 1859-60) (anche in tr. ingl. in un unico volume: *Psalms*, «Commentary on the Old Testament», Grand Rapids 1980). Il commento è preceduto da un'estesa introduzione sulla problematica generale del libro dei Salmi: collocazione del Salterio tra gli agiografi e i libri poetici; storia della composizione dei Salmi; origine della raccolta; musica e salmodia; storia dell'interpretazione; considerazioni teologiche, ecc. Nello svolgimento del commento il lettore ammirerà la profonda conoscenza dimostrata dall'autore in campo linguistico (latino, greco, ebraico, aramaico, arabo) e il profondo significato religioso delle sue interpretazioni e osservazioni. D'altra parte la sua conoscenza della patristica arricchisce considerevolmente il commento, collegando con finezza il passato e il presente dei Salmi nella vita della chiesa. Perdonando all'autore alcuni pregiudizi tipici dell'epoca, non è eccessivo affermare che è questo uno dei migliori sei commenti ai salmi che mai siano stati scritti.

Gerstenberger, E.S., *Psalms 1* (FOTL XIV), Grand Rapids 1987. È il volume XIV della collana «The Forms of the Old Testament Literature». L'introduzione all'opera è dedicata alla poesia cultuale (canto, rito e culto; cerimoniale nel Vicino Oriente antico; servizi regolari e particolari in Israele; generi della poesia cultuale; culto e storia sociale). Le classiche questioni introduttive al Salterio occupano il primo capitolo dell'opera propriamente detta (lo sviluppo del Salterio; il contesto sociale dei Salmi; il linguaggio poetico; verso una teologia dei Salmi; i «libri» del Salterio). Lo studio di ciascun salmo segue uno schema fisso: problemi testuali; struttura letteraria; genere; contesto vitale; intenzione; bibliografia. Come si può vedere, questo tipo di commento corrisponde chiaramente all'obiettivo della collana di cui fa parte: esporre prevalentemente le forme della letteratura dell'Antico Testamento. Da questo punto di vista è particolarmente notevole l'esame dei rapporti tra i Salmi, la liturgia e il culto d'Israele.

Gunkel, H., *Die Psalmen*, Göttingen 1926, ⁵1968. «L'epoca che ora volge al tramonto... era ben disposta a lasciarsi impressionare dalle figure grandiose e impressionanti dei profeti, ma era meno proclive a comprendere, con amorosa penetrazione, il mondo più semplice e uniforme dei salmisti... I Salmi, dei quali già è difficile individuare l'epoca di composizione, attiravano assai poco l'attenzione dei ricercatori e addirittura rischiavano di scomparire tra le brume di un'età tarda poco apprezzata da quella scuola (quella di Wellhausen) ... Possiamo così spiegarci perché molti dei nostri commenti ai salmi... non abbiano potuto superare una certa aridità e mancanza di sensibilità. In questo campo, critica e scienza linguistica occupavano il primo piano, mentre retrocedevano sullo sfondo religiosità e poesia» (p. v, corsivo nostro).

Questo brano, tratto dall'introduzione, definisce chiaramente il panorama della ricerca sui Salmi all'epoca di Gunkel e gli obiettivi e la portata della sua opera. Il suo straordinario commento propone una nuova comprensione della poesia

ebraica e un nuovo approccio allo spirito religioso dei salmi. Questo è il suo grande contributo alla storia della ricerca.

Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, ²1966 (anche in traduzione spagnola: *Introducción a los salmos*, Valencia 1983). In quest'opera il maestro tedesco espone i principi che ne guidano e informano il commento ai Salmi. Opera della maturità dell'autore (completata dal discepolo Joachim Begrich) che inaugura un metodo e un'epoca; indispensabile nella biblioteca del frequentatore dei Salmi e dello studioso. Per un giudizio si rinvia a quanto se ne è detto in questo capitolo.

Jacquet, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Bruxelles 1975-79, 3 voll. Dopo alcune considerazioni preliminari di carattere generale, quest'opera monumentale si apre con una bibliografia di trentaquattro pagine. L'introduzione (pp. 67-197) affronta la consueta tematica propedeutica: posizione del Salterio nella Bibbia e canonicità; numero e numerazione dei Salmi; le raccolte del Salterio; titoli e intestazioni; origine dei Salmi; testo e versioni; struttura poetica dei Salmi; Salmi biblici e poemi profani; il Salterio, libro di preghiera universale; consigli per un uso proficuo del Salterio; il Salterio e le liturgie.

Il paradigma analitico applicato a ciascun salmo è composto dalle seguenti parti: traduzione; presentazione; annotazioni critiche; note esegetiche; orientamento cristiano; utilizzazione neotestamentaria e/o liturgica; conclusioni. La presentazione offre considerazioni sul genere letterario, la trasmissione del testo, l'epoca di composizione, i possibili riferimenti storici, ecc. Le annotazioni critiche sul testo sono brevi ma sufficienti. Le note esegetiche costituiscono il commento vero e proprio, versetto per versetto. Nell'orientamento cristiano l'autore non ricorre solo al Nuovo Testamento, alla patristica e ad altri commentatori moderni; cita spesso anche scrittori cristiani moderni e contemporanei (Pascal, Claudel, Bernanos, Ch. de Foucauld, ecc.). La sezione intitolata «Per concludere» è una pia orazione, opera dell'autore, collegata alla tematica del salmo in questione. A favore di questo commento vi è il ricorso alla patristica e alla tradizione giudaica; contro si può addurre la farraginosità, la mancanza d'interesse letterario e di slancio critico e una tendenza spiritualeggiante un po' datata.

Kraus, H.-J., *Psalmen*, Neukirchen/Vluyn 1960, ⁵1978, 2 voll. (tr. sp. del solo vol. I: *Los salmos I*, Salamanca 1993). Opera già classica, sulla linea dei grandi commenti ai Salmi. L'introduzione, ampia e documentata, affronta gli aspetti tipici del genere: titolo del libro e situazione canonica; testo e versioni; il Salterio come raccolta; titoli e altre annotazioni dei Salmi; forma poetica; generi e contesto vitale; rapporto con la storia d'Israele; storia dell'origine e della tradizione dei Salmi; teologia; bibliografia. Nel commento vero e proprio l'autore sfoggia una sorprendente erudizione che pone il libro all'avanguardia delle opere di questo genere. Tuttavia, in generale, si nota una regressione rispetto ai commenti precedenti, come quelli di Delitzsch e di Gunkel: scarseggia la sensibilità letteraria e religiosa. D'altra parte, la sua insistenza sull'ipotetica festa di Sion soffoca in certi casi le potenzialità teologiche di alcuni Salmi.

Kraus, H.-J., *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989 (ed. or. *Theologie der Psalmen*, Neukirchen 1979). Ottimo libro, opera d'indispensabile consultazione nel suo genere. Consta di sette capitoli: sei incentrati propriamente sulla teologia del Salte-

rio e uno relativo ai Salmi nel Nuovo Testamento. Lo schema tematico è relativamente tradizionale: natura di Jahvé (cap. I «Il Dio d'Israele») e del popolo (cap. II «Il popolo di Dio»); istituzioni: il santuario (cap. III) e il re (cap. IV); elementi estranei nello schema precedente (cap. V «Le potenze nemiche»); l'uomo di fronte a Dio (cap. VI). Pur riconoscendo la profondità e l'erudizione dell'opera (peraltro sommamente raccomandabile), le si può muovere una critica di carattere generale: ci si chiede se sia metodologicamente corretto l'orientamento dogmatico in forza del quale si comincia parlando della natura del Dio d'Israele per terminare con la tematica dell'«uomo di fronte a Dio».

Mowinckel, S., *Psalmenstudien*, Christiania 1921-24, 6 voll. Opera eccezionale del grande maestro norvegese. In essa l'autore presenta molti materiali importanti sui problemi più urgenti della sua epoca relativamente al Salterio. Nel primo volume si viene informati sulla sua ricerca sul contesto vitale delle lamentazioni individuali, in particolare sulla natura dei «nemici» del salmista, i «malfattori», a partire dal termine 'āwen. Il secondo è dedicato alla presentazione della tesi sui salmi (e la festa) d'intronizzazione, e sulle conseguenze che ne derivano per la comprensione dell'escatologia dell'Antico Testamento. Il terzo affronta i temi relativi al rapporto tra profezia e culto a partire da alcuni Salmi (veggente e sacerdote; il nābī' al servizio del culto; l'oracolo culturale, ecc.). Nel quarto volume Mowinckel studia i dati ricorrenti nelle intestazioni dei Salmi (termini musicali; espressioni relative alla loro esecuzione o a diverse situazioni storiche, ecc.). Il quinto è dedicato al problema delle formule di benedizione e di maledizione nel culto in generale e nei Salmi in particolare, sulla base della storia delle religioni. Nel sesto viene presentato uno studio approfondito della poesia e dei poeti del Salterio: i veri autori e l'origine delle presunte paternità riscontrabili nelle intestazioni dei Salmi. Sebbene molte tesi proposte da Mowinckel in questa opera siano state superate o ridimensionate da ricerche ulteriori, i suoi studi sono ancor oggi un punto di riferimento obbligato.

Mowinckel, S., *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1967, 2 voll. Senza dubbio si tratta dell'opera più rappresentativa di Mowinckel, nella quale vengono in sostanza affrontati tutti i temi relativi al Salterio. La maturità di pensiero e la ricchezza di dati compensano alcune opinioni eccessivamente audaci e comunque non stravaganti, come alcuni ingiustamente ritengono. Se si eccettua la difesa ossessiva del contesto culturale come luogo quasi esclusivo dei Salmi e qui e là la tendenza a utilizzare acriticamente i risultati della scuola storico-religiosa come soluzione di alcuni problemi posti dai Salmi, si può affermare di trovarsi di fronte a una delle grandi opere di ricerca di tutti i tempi.

Ravasi, G., *Il libro dei Salmi*, Bologna 1981-84, 3 voll. Quest'opera monumentale sui salmi (circa tremila pagine) aspira a occupare un posto tra i grandi commenti dell'epoca attuale. Il paradigma analitico di ciascuna unità è invariabile: traduzione; testo e contesto; dimensione letteraria; lettura esegetica. La traduzione è piuttosto aderente alla lettera. Al riguardo si registra la mancanza di un serio esame dei problemi testuali, ridotto qui ai minimi termini. Con l'ambigua formula testo e contesto, l'autore si riferisce alla fortuna del salmo in questione nella tradizione cristiana e giudaica, e insieme nella letteratura e nelle arti in genere. Le minuziose analisi letterarie sono orientate alla ricerca di strutture. Que-

sto sforzo encomiabile è purtroppo assente in altri celebri commenti. Tali strutture, tuttavia, si rivelano talvolta pericolosamente forzate o artificiali. In ogni caso si deve riconoscere la sensibilità letteraria dell'autore, che affronta con indubbia sicurezza analisi di immagini o di sistemi simbolici, ai quali sfortunatamente sono così poco inclini gli autori di alcuni «grandi» commenti. La lettura esegetica è ampia, colta, ben orientata e fonte di arricchimento per il lettore. Due aspetti dell'opera offuscano l'indubbio valore dell'insieme. L'autore ricorre a uno stile farraginoso e ripetitivo che finisce per produrre una certa irritazione. Segnaliamo, poi, l'assenza di una sezione finale dedicata a una bibliografia scelta. I dati bibliografici, quasi esaustivi, si trovano sparsi lungo tutto il commento, il che ne pregiudica i vantaggi e l'utilità.

Sabourin, L., *Le livre des Psaumes*, Montréal-Paris 1988. Pur mancando in generale di originalità, questo commento è d'indiscutibile utilità per l'esposizione sintetica del contenuto teologico e della problematica di ciascun salmo. Si potrebbe dire che è un'opera «sufficiente» per quantità e qualità. Sufficiente non solo per ciò che riguarda la presentazione della problematica generale del Salterio (in una introduzione di 61 pagine), ma per la sobrietà nella presentazione dei dati letterari, esegetici e teologici.

Weiser, A., *I Salmi*, Brescia 1984, 2 voll. (ed. or. *Die Psalmen*, Göttingen 71966). È uno dei sei migliori commenti di tutti i tempi. Sommamente raccomandabile per spirito critico, elevato livello di ricerca, vastità di conoscenze e sensibilità letteraria, virtù quest'ultima estranea ai commentatori della sua epoca e in altri posteriori. Vi è una sola obiezione: l'eccessiva rilevanza accordata alle tradizioni dell'alleanza nel Salterio, in particolare alla festa di rinnovamento dell'alleanza come base interpretativa di gran parte dei Salmi.

Capitolo XII

Il Cantico dei cantici

I. DATI GENERALI

Intento di questo capitolo è lo studio di una serie di aspetti del Cantico che consentano di entrare in contatto diretto con i problemi generali del libro e d'inserirlo nel grande contesto costituito dalle linee di sviluppo letterario e teologico dell'Antico Testamento.

I. Il libro

a) Titolo

Quest'operetta, che consta di otto brevi capitoli, è intitolata *šir haššîrîm 'ăšer lišlômôh*; i LXX traducono *asma asmaton* e la *Vulgata canticum canticorum*, da cui deriva il nostro *Cantico dei cantici* con valore superlativo,¹ equivalente a «il cantico per eccellenza», «il miglior cantico». Il medesimo valore si riscontra in *hâbêl hâbâlîm*, vanità delle vanità (*Eccl.* 1,2) o in *basileus ton basileuonton*, re dei re (1 *Tim.* 6,15). Sebbene, a causa della menzione del re di Gerusalemme, la tradizione abbia attribuito il Cantico a Salomone,² *lišlômôh* consente diverse interpretazioni: «(scritto) da Salomone», «di Salomone»,³ «secondo lo stile (peculiare degli scritti) di Salomone», «riguardante Salomone», «in onore di Salomone». È difficile sapere che cosa si volesse dire con questa formula.⁴ La forma relativa *'ăšer*, non usata nel resto del poema,⁵ rivelerebbe, secondo alcuni,⁶ un intervento editoriale. Tuttavia, poiché il titolo è inteso come prosa e tenuto conto, d'altra parte, che l'impiego di tale forma può

1. Alcuni, eccedendo in argomentazioni logiche, negano questo valore; cfr. W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder* (KAT XVII), Gütersloh 1962, 77.

2. Si tratta di una finzione secondo R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 285; A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, London 1975, 299.

3. In questi due casi si tratterebbe di un *lamed auctoris*.

4. Lo stesso problema si presenta con l'espressione *l'dāwîd* presente in molti salmi (34,1; 35,1; 37,1; 40,1, ecc.).

5. Si trova sempre la forma abbreviata *še-* appartenente all'ebraico tardo (1,6.7; 2,17; 3,1.2.4; 4,2; 5,2.8; 6,5.6, ecc.; cfr. *Eccl.* 3,13.33; 4,10; 5,15; 6,3; *Lam.* 2,15.16).

6. N.K. Gottwald, *Song of Songs*, in IDB IV, Nashville 1962, 420-426, spec. 420; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, 285.