

## SALMO 89 (88)

# LA PROMESSA MESSIANICA: FEDELTÀ DIVINA E APPARENTE FALLIMENTO

Ero il più piccolo dei miei fratelli / e il più giovane dei figli di mio padre, / egli mi stabilì pastore del suo gregge. / Le mie mani fecero uno zufolo e le mie dita una chitarra, / e resi gloria a Jahweh. / Nel mio animo pensai: le montagne non gli rendono testimonianza / e le colline non lo proclamano! / Gli alberi trasportarono in alto le mie parole / e il gregge le mie opere. / Chi, infatti, proclamerà, racconterà, narrerà le mie opere? / Il padrone dell'universo ha visto, il Dio dell'universo, / proprio lui ha ascoltato, proprio lui ha udito! / Ha mandato il suo profeta per ungermi, Samuele: / incontro a lui uscirono i miei fratelli, belli d'aspetto, / alta la loro statura, bella la loro capigliatura. / Non li scelse Jahweh Dio, ma ha mandato a prendermi / dietro il gregge e mi unse con l'olio santo, / mi ha stabilito preposto sul suo popolo / e capo tra i figli del suo patto.

(*Alleluia di David figlio di Iesse, Qumran 11 Q Ps<sup>a</sup> 28, in Moraldi L., / Manoscritti di Qumran, Torino 1971, pp. 491-494).*

## <sup>1</sup> Maskîl. Di Etan Ezrahità.<sup>1</sup>

<sup>2</sup> Le **grazie** di Jahweh canterò **in eterno**  
con la mia bocca proclamerò la tua **fedeltà**  
**di generazione in generazione.**

<sup>3</sup> Infatti ho detto<sup>2</sup>: «**In eterno** è edificata la tua **grazia**,  
come i cieli tu rendi stabile la tua **fedeltà**».

<sup>4</sup> «Ho stipulato un'**alleanza** col mio eletto,  
ho **giurato** a  **Davide mio servo**:

<sup>5</sup> Stabilirò **in eterno** la tua *discendenza*,  
ti edificherò un **trono di generazione in generazione**». *selah*

<sup>6</sup> I cieli lodino le tue opere, o Jahweh,  
la tua **fedeltà** nell'*assemblea dei santi*.

<sup>7</sup> Poiché, chi sulle nubi è uguale a Jahweh,  
chi è simile a Jahweh tra *i figli di Dio*?

- <sup>8</sup> Dio è tremendo nel *consiglio dei santi*,  
è grande e terribile fra quanti lo circondano.
- <sup>9</sup> Jahweh, Dio degli eserciti, chi è come te?  
Potente Jawheh, la tua fedeltà ti circonda.<sup>3</sup>
- <sup>10</sup> **Tu** domini l'orgoglio del mare,  
**tu** plachi il sollevarsi dei suoi flutti.
- <sup>11</sup> **Tu** hai calpestato Rahab come un ferito,  
con la potenza del **tuo** braccio hai disperso i **tuoi nemici**.
- <sup>12</sup> **Tuoi** sono i cieli e **tua** è la terra,  
**tu** hai fondato il mondo e quanto lo riempi.
- <sup>13</sup> Il Sapôn e l'Amanus **tu** li hai creati,  
il Tabor e l'Hermon esultano nel **tuo** nome.
- <sup>14</sup> Il **tuo** braccio è forte,  
la **tua** mano è potente,  
la **tua** destra è levata.
- <sup>15</sup> *Giustizia e diritto* sono la base del tuo trono,  
**grazia e fedeltà** precedono il tuo volto.
- <sup>16</sup> Beato il popolo che ti sa acclamare,  
o Jahweh, e che cammina alla luce del tuo volto,
- <sup>17</sup> gioisce tutto il giorno nel tuo nome,  
nella tua *giustizia* si gloria.
- <sup>18</sup> Sì, sei tu lo splendore della nostra potenza<sup>4</sup>  
e con la tua benevolenza tu elevi la nostra fronte.
- <sup>19</sup> Sì, proprio Jahweh è il nostro scudo,  
il Santo d'Israele, *il nostro re!*
- <sup>20</sup> **Allora** parlasti in visione ai tuoi fedeli dicendo:  
«Ho fatto *re* un adolescente invece di un guerriero,  
ho innalzato un giovane dal popolo.<sup>5</sup>
- <sup>21</sup> Ho trovato **Davide, mio servo**,  
col mio santo olio l'ho **consacrato**;<sup>6</sup>
- <sup>22</sup> perciò la mia *mano* sarà *stabile* su di lui  
ed il mio *braccio* lo fortificherà.
- <sup>23</sup> Il *nemico* non prevarrà su di lui  
e l'iniquo non lo opprimerà.
- <sup>24</sup> Annienterò davanti a lui i suoi avversari  
e colpirò quelli che lo odiano.

<sup>25</sup> La mia **fedeltà** e la mia **grazia** saranno con lui  
e nel mio nome si eleverà la sua fronte.

<sup>26</sup> Porrò sul mare la sua *mano*  
e sui fiumi la sua *destra*.

<sup>27</sup> Egli mi invocherà: Mio padre sei tu,  
mio Dio, rupe della mia salvezza!

<sup>28</sup> Ed io lo costituirò come primogenito,  
il più alto di tutti i *re* della terra.

<sup>29</sup> Gli conserverò *in eterno* la mia **grazia**,  
la mia **alleanza** gli sarà *fedele*.

<sup>30</sup> *Stabilirò* per sempre la sua *discendenza*,  
il suo *trono* come i giorni del cielo.<sup>7</sup>

<sup>31</sup> Se i suoi *figli* abbandoneranno la mia legge  
e non cammineranno secondo i miei decreti,

<sup>32</sup> se violeranno i miei statuti  
e non osserveranno i miei comandi,

<sup>33</sup> punirò con la verga il loro peccato  
e con flagelli la loro colpa.

<sup>34</sup> Ma non spezzerò la mia **grazia** per lui,  
non smentirò la mia **fedeltà**,

<sup>35</sup> non violerò<sup>8</sup> la mia **alleanza**,  
non muterò quanto è uscito dalle mie labbra.

<sup>36</sup> Sulla mia santità ho *giurato* una volta per sempre,  
a **Davide** certo non mentirò:

<sup>37</sup> la sua discendenza durerà *in eterno*,  
il suo trono davanti a me quanto il sole,

<sup>38</sup> sarà *stabile* per sempre come la luna  
che è testimone *fedele* nel cielo».

*selah*

<sup>39</sup> **Ma** tu lo hai respinto e ripudiato,  
ti sei adirato contro il **tuo consacrato**;

<sup>40</sup> hai infranto l'**alleanza** col **tuo servo**,  
hai profanato nel fango la sua corona.

<sup>41</sup> Hai abbattuto tutte le sue mura  
e diroccato le sue fortezze;

<sup>42</sup> tutti i passanti lo hanno depredato,  
è divenuto lo scherno dei suoi vicini.

- <sup>43</sup> Hai esaltato la destra dei suoi avversari,  
hai fatto esultare tutti i suoi *nemici*.
- <sup>44</sup> Hai fatto ripiegare la lama della sua spada,  
non l'hai sostenuto nella battaglia.
- <sup>45</sup> Hai posto fine al suo splendore,  
hai scaraventato a terra il suo trono.
- <sup>46</sup> Hai abbreviato i giorni della sua giovinezza  
e lo hai ricoperto di vergogna. *selah*
- <sup>47</sup> *Fino a quando*, o Jahweh,  
continuerai a nasconderti?  
Per sempre arderà come fuoco la tua ira?
- <sup>48</sup> Ricorda quanto io sia effimero!<sup>9</sup>  
Perché come un nulla hai creato tutti gli uomini?
- <sup>49</sup> Quale vivente non vedrà la morte,  
strapperà la sua vita dalla mano dello sheol? *selah*
- <sup>50</sup> Dove sono, o Signore, le tue **grazie** d'un tempo  
che nella tua **fedeltà** avevi **giurato** a **Davide**?
- <sup>51</sup> Ricorda, Signore, l'insulto fatto al **tuo servo**.<sup>10</sup>  
Porto nel seno tutte le persecuzioni dei popoli,
- <sup>52</sup> insulti lanciati dai tuoi *nemici*, o Jahweh,  
insulti lanciati contro i passi del **tuo consacrato**.
- <sup>53</sup> **Benedetto Jahweh in eterno!**  
**Amen, amen!**

<sup>1</sup> Per *maskil*, «poema sapienziale»(?) o «in modo istruttivo, intelligibile» (Tournay) così da supporre «una salmodia per edificare i fedeli o no» (RB 75, 1968, p. 457), vedi Sal 32,1. Per Etan vedi 1Re 5,11 (1Cron 2,6) e Sal 88,1. Secondo Lipinski il termine onomastico significherebbe «la dea Aya l'ha fatto» e sarebbe di origine hurrita (cf. Albright W. F., *Archaeology and the religion of Israel* cit., p. 127).

<sup>2</sup> I LXX suppongono che si tratti di un oracolo divino: «Perché hai detto». Vedi l'esegesi anche per il resto della traduzione del v. 3. Noi abbiamo seguito soprattutto il TM.

<sup>3</sup> Noi abbiamo conservato il TM che è faticoso e che suppone in finale un plurale («ti circondano») da attribuire a due sostantivi (forse «potenza», invece di «potente», e «fedeltà»). L'idea, comunque, è chiara: Dio è circondato, oltre che dai «santi» (o dèi inferiori) secondo la visione semitica arcaica, anche dalle sue virtù specifiche. «Che ti circondano» (*sebîbôf*) potrebbe essere un femminile arcaico singolare in -ôt, attributo di «fedeltà».

<sup>4</sup> Il suffisso -amô, oltre che di III pers. sing., può essere di I plurale (cf. Pešitta). I LXX hanno «loro potenza», in concordanza a senso col collettivo «popolo» del v. 16.

<sup>5</sup> Per questa versione vedi l'analisi esegetica.

<sup>6</sup> Il verbo «consacrare» è *mašah* (cf. «messia»).

<sup>7</sup> Dahood pensa che 'ad, «per sempre», del primo stico debba leggersi come l'ugaritico 'd, «seggio, trono»: «Porro la sua discendenza sul suo trono» (cf. v. 38).

<sup>8</sup> Per ragioni di metrica si dovrebbero aggiungere un we-, «e», al lo', «non» dello stico (cf. LXX e Pešitta).

<sup>9</sup> La costruzione in ebraico è ad anacoluto.

<sup>10</sup> Il TM ha nella maggior parte dei codici «i tuoi servi». Per tutto il versetto vedi l'esegesi.

## Testo e contesto

Davanti al lettore è posto un salmo monumentale: esso crea due impressioni contraddittorie, da un lato è l'espressione limpida della teologia davidica, dall'altro il carne si disperde in rivoli diversi producendo impressioni disparate. Lutero acutamente scriveva: «In Psalmo 89 est maxime contrarietas!» (cf. Kraus, p. 615).<sup>1</sup> La tonalità generale messianico-regale è qua e là smentita da altri orientamenti, accanto all'oracolo si sente l'inno, dal lamento si passa alla lode. Il metro stesso è dissonante: dalla cadenza iniziale e finale dei 4 + 4 accenti (vv. 2-16; in realtà vv. 2-3.6-16 e vv. 47-52) subentra un corpo centrale col metro dei 3 + 3 accenti (vv. 17-46 + vv. 4-5). Il v. 20 sembra sul ritmo 3 + 2 mentre il v. 27 è irriducibile a uno schema chiaro. Lo stile si adatta al mutare delle tonalità, classico nell'oracolo e nell'inno, si fa malinconico e trascurato nella finale passando attraverso la veemenza della lamentazione. C'è, quindi, un centro di convergenza verso cui si muovono i vari fiumi letterari ed è la promessa divina a Davide. Essa crea un'unità liturgico-teologica (o «midrašica») più che letteraria della composizione che, però, resta di espressione esteriore «antologica». Anche i tempi mutano: la gloriosa promessa davidica del passato è sconfessata dai presenti fallimenti e il

<sup>1</sup> Prima di offrire un quadro bibliografico specifico (diretto e indiretto) per il Sal 89, rimandiamo alle note e alle bibliografie concernenti i Sal 2 e 72. Per il Sal 89 vedi: Pöschel E., *Notes sur les Psaumes. Psaume 89*, in RB 34 (1925), 5-31; Rost L., *Sinai und Davidsbund*, in TLZ 72 (1947), 129ss; Ravanelli V., *Psalms 89 (88). Textus — compositio — doctrina*, Romae 1957; Ward J. M., *A literary and exegetical study of the 89th Psalm*, Ann Arbor 1958; Ahlström G. W., *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959; Hofbauer J., *Psalm 88 (89). Seine Aufbau, seine Herkunft und seine Stellung in der Theologie des A.T.*, in *Sacra Pagina*, I, Paris-Gembloux 1959, pp. 504-510; Ward J. M., *The literary form and liturgical background of Psalm 89*, in VT 11 (1961), 321-339; Eissfeldt O., *The promises of grace to David in Isaiah 55,1-5*, in *Israel's prophetic heritage* («Fs. J. Muilenburg»), New York 1962, pp. 196-207; Sarna N., *Psalm 89: a study in inner biblical exegesis*, in Aa. Vv., *Biblical and other studies*, Cambridge-Harvard 1963, pp. 29-46; Eissfeldt O., *Psalm 80 and 89*, in «Die Welt des Orients» 3 (1964), 27-31; Neusner J., *The 89th Psalm: paradigm of Israel's faith*, in *History and Tora. Essays in Jewish learning*, 1965; Milik J. T., *Fragment d'une source du psautier (4Q Ps 89) et fragments des Jubilés, du document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumran*, in RB 73 (1966), 94-106 (cf. al riguardo anche Fitzgerald A., in CBQ 33, 1971, 442-445); Trapiello J. G., *Mito y culto en el A.T.*, in «Angelicum» 44 (1967), 449-477; Lipinski E., *Le poème royal du Psaume 89,1-5.20-38*, Paris 1967; Poulsen N., *König und Tempel im Glaubenszeugnis des A.T.*, Stuttgart 1967; Crenshaw J. L., *Popular questioning of the justice of God in Ancient Israel*, in ZAW 82 (1970), 380-395; Dumortier J.-B., *Un rituel d'intronisation: le Ps 89,2-38*, in VT 22 (1972), 176-196; Cross F. M., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge (Mass.) 1973, pp. 160-162; 257-262; Gottlieb H., *El und Krt — Jahweh und David. Zum Ursprung des alttestamentlichen Monotheismus*, in VT 24 (1974), 159-167 (paralleli e divergenze con 2 Krt:V di Ugarit); Lohfink N., *La promessa della terra come giuramento*, Brescia 1974, pp. 88-91 e 131; Wifall W., *Gen 3,15 — A Protoevangelium?*, in CBQ 36 (1974), 361-365 (Gn 3 ha subito influsso dalla teologia davidica e dalla mitologia regale orientale: ANET, pp. 6-7); Vosberg L., *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalm*, München 1975 (esamina anche il Sal 89); Coppens J., *La royauté de Yahvé dans le Psautier*, in ETL 53 (1977), 297-362 (esamina i vv. 6-19 del salmo); Becker J., *Die kollektive Deutung der Königspsalmen*, in ThPh 52 (1977), 561-578; Reali V., *L'alleanza davidica e le sorti d'Israele: Sal 89*, in Aa. Vv., *Ultimi storici, Salmi, Sapienziali*, Bologna 1978, pp. 294-302; Geller S.A., *Parallelism in early Biblical poetry*, Missoula (Montana) 1979 (esamina anche il Sal 89); Beaumont P., *Psaume jour et nuit*, Paris 1980, pp. 199-208; Becker J., *Messianic expectations in the O.T.*, Philadelphia 1980; Clifford R.J., *Psalm 89: a lament over the davidic ruler's continued failure*, in HTR 73 (1980), 35-47; Ravanelli V., *Aspetti letterari del Sal 89*, in «Liber Annuus Franciscanus» 30 (1980), 7-46; Cazelles H., *Il messia della Bibbia*, Roma 1981, pp. 146-156; van der Ploeg J.P.M., *Le sens et un problème textuel du Ps 89*, in Caquot A. - Delcor M., *Mélanges Bibliques et orientaux* («Fs. H. Cazelles»), Neukirchen-Vluyn 1981; Veijola T., *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, Helsinki 1982 (il Sal 89 è della metà del VI sec. a.C.).

futuro è ancora affidato solo ad una speranza un po' evanescente. «Dalla tensione tra passato e presente scaturisce la trepida e accorata supplica finale che proietta il salmo nel futuro, imprimendogli il timbro dell'attesa profetico-escatologica. Un passato promettente, un presente deludente, un futuro imprecisabile, oggetto di pura fede... La preghiera si chiude lasciando la bocca amara ma si chiude sulla parola che ha sempre polarizzato le speranze della storia biblica: *il tuo Unto*».<sup>2</sup> È per questa qualità generale che il Sal 89 è stato destinato dalla tradizione rabbinica a sigillare il terzo libro del salterio, come il Sal 72 messianico-regale ha chiuso il secondo libro. Nel nostro caso la tonalità «messianica» è certamente prevalente su quella «regale» a differenza di quanto avveniva a proposito del Sal 72.

L'elemento coordinatore di questa pluralità di dati e di generi è, perciò, la *promessa davidica* così come è limpidamente formulata nel celebre oracolo di Natan di 2Sam 7.<sup>3</sup> Essa si articola sulla presenza continua di Dio nell'ambito della linea dinastica davidica, definita col termine simbolico di «casa». Anche il «testamento» di Davide di 2Sam 23 proclama quest'alleanza esemplata su quella patriarcale e sinaitica: «Così è stabile la mia casa davanti a Dio perché egli ha stabilito con me un'alleanza eterna, in tutto regolata e garantita» (v. 5). Il motivo, che appare per transenna anche in un testo deuterio-isaiano (Is 55,3), ha un'altra formulazione in una pagina tarda di Geremia che, secondo la Mannati (III, p. 155) e R. Tournay (RB 75 (1968), pp. 438-439), avrebbe alla base la stessa fonte del Sal 89: «Dice Jahweh: Se voi potete spezzare la mia alleanza con il giorno e la mia alleanza con la notte in modo che non vi siano più giorno e notte al tempo loro, così sarà rotta anche la mia alleanza con Davide mio servo, in modo che non abbia un figlio che regni sul suo trono... Come non si può contare l'esercito del cielo né numerare la sabbia del mare, così io moltiplicherò la discendenza di Davide mio servo» (Ger 33,20-22). Il patto cosmico e quello abramitico (Gn 15,5; 22,17) sono messi in parallelo da questo testo (che Volz situa tra il 520 e il 444 e Rudolph e Weiser considerano chiaramente post-esilico) con l'alleanza davidica, un tema quest'ultimo caro alle Cronache (2Cron 13,5; 21,7). Ora, questo motivo teologico è fondamentale nell'ideologia del Sal 89 (vv. 4-5.20-37) che sembra raccordarsi a 2Sam 7 in un rapporto di difficile soluzione.<sup>3</sup> Infatti per J. L. McKenzie (a.c., p. 217) «il Sal 89, per quelle parti preservate dell'oracolo originale, rappresenta la fonte originale più esattamente di quanto faccia 2Sam 7,8-16 o 1Cron 17,7-14... Quest'antico oracolo dinastico potrebbe essere collocato proprio dove la tradizio-

<sup>2</sup> Reali V., o.c., pp. 294-295.

<sup>3</sup> Per 2Sam 7 vedi McKenzie J.L., *The dynastic oracle: II Samuel 7*, in TS 8 (1947), 187-218; Van Den Bussche H., *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, in ETL 24 (1948), 354-394; Simon M., *La prophétie de Nathan et le Temple*, in RHPHRel 32 (1952), 41-58; Noth M., *David und Israel in 2 Samuel 7*, in *Gesammelte Studien zum A.T.*, München 1960, pp. 334-345; Gunneweg H.J., *Sinai und Davidsbund*, in VT 10 (1960), 335-341; Kutsch E., *Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2Sam 7*, in ZTK 58 (1961), 137-153; Randellini L., *Il significato del vaticinio di Natan*, in BOR 3/4 (1961), 130-135; Ahlström G., *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, in VT 11 (1961), 113-127; Ringgren H., *König und Messias*, in ZAW 64 (1962), 120-147; Caquot A., *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, in VTS 9 (1963), 213-224; Tsevat T., *The house of David in Nathan's prophecy*, in Bib 46 (1965), 353-356; Calderone Ph. J., *Dynastic oracle and suzerainty treaty (2Sam 7,8-16)*, Manila 1966; Ivi, *Oraculum dynasticum et foedus regale*, in VD 45 (1967), 91-96; Coppens J., *Le messianisme royal*, in NRTh 100 (1968), 30-49; 225-251 (2Sam 7); 479-512; 622-650; 834-863; 936-975; Virgulin S., *La promessa divina a Davide (2Sam 7,1-17)*, in *Introduzione alla Bibbia* (ed. T. Ballarini), vol. II/1, Torino 1969, pp. 420-429; Shafer B. E., *The root bhr and the pre-exilic concepts of chosenness in the Hebrew Bible*, in ZAW 89 (1977), 21-42. Significativo anche De Vaux R., *Jérusalem et les prophètes*, in RB 63 (1966), 481-508.

ne letteraria lo colloca, cioè all'epoca stessa di Davide». Per altri, invece, la fonte sarebbe meglio rispecchiata in 2Sam 7. La dipendenza di entrambi i testi da una matrice comune sembra sufficientemente dimostrata soprattutto a proposito del nucleo ideologico centrale, quello della promessa divina condizionata alla fedeltà dei membri della dinastia ma incondizionata riguardo alla sostanza della promessa stessa (vv. 31.33.35.37 del salmo). Ecco, comunque, un diagramma dei paralleli che intercorrono tra il Sal 89 e 2Sam 7.

| 2Sam 7                                    | Sal 89                              |
|-------------------------------------------|-------------------------------------|
| v. 8 rievocazione dell'elezione di Davide | vv. 20-21 ricordo dell'elezione     |
| v. 9s rievocazione della protezione       | vv. 22-26 promessa di protezione    |
| v. 12 promessa alla dinastia              |                                     |
| v. 14 formula d'adozione filiale del re   | v. 27 formula d'adozione per Davide |
|                                           | v. 28 promessa di glorificazione    |
|                                           | v. 30 estensione alla dinastia      |
| v. 15 promessa condizionata               | vv. 31-37 promessa condizionata     |

Appare, così, un problema apologetico o di teodicea che, come ha sottolineato Crenshaw nell'a.c., fa da sostegno alla complessità apparentemente disarmonica del Sal 89 e ne spiega l'oscillazione tra inno e lamento. Anche se su argomento diverso, l'interrogativo è quello avanzato da Gn 18, Es 32, Ger 12, Abacuc, Giobbe, ecc.: come è possibile che il male trionfi sul bene sino al punto da smentire Dio stesso? L'attuale crollo di Israele, lo spegnersi della dinastia davidica, la crisi generale del popolo eletto come possono comporsi con la promessa davidica? Certo, essa era condizionata alla fedeltà di Giuda ma contemporaneamente si dichiarava ad essa superiore: «Io non ritirerò il mio *hesed*, non tradirò la mia fedeltà, non profanerò la mia *berît*» (vv. 34.35). «In un caso estremo la sanzione poteva andare sino all'eliminazione d'un re infedele ma in una maniera tale che la dinastia fosse assicurata. Si avrebbe qui la stessa struttura di Gn 17: in relazione alla dinastia la promessa è incondizionata; in relazione a ciascun membro della dinastia la promessa è condizionata dall'obbedienza a esigenze imposte».<sup>4</sup> Il salmista di fronte a una crisi radicale della dinastia davidica sembra valicare anche questa distinzione sottile tra promessa al singolo re e all'intera dinastia e attestarsi sugli interrogativi fondamentali della teodicea sul mistero dell'agire, sfociando così verso una soluzione più «messianica» e più «spirituale». È quello che nota giustamente J. L. McKenzie (a.c., p. 214): «Il Sal 89 ha fatto passare la promessa dinastica come attraverso una notte oscura dalla quale potrà uscire radiosa come l'aurora d'un avvenire messianico sempre più luminoso».

Fatta questa premessa sulla molteplicità stilistico-letteraria del salmo e sulla sua unità teologica attorno al tema «davidico», possiamo ritenere valida la prima definizione globale di salmo *messianico-regale* (analogo ma diverso da salmi più «regali-messianici» come il 2, il 72 e il 110 e gli altri 18; 20; 21; 45; 101; 132; 144,1-11). L'analisi letteraria ora ci invita a delimitare più accuratamente le aree diverse della composizione ed eventualmente i differenti strati dell'ode stessa. Se, infatti,

<sup>4</sup> Buis P., *La notion d'alliance dans l'A.T.*, Paris 1976, pp. 57-58.

contrariamente all'opinione di alcuni esegeti, il salmo è ben articolato e redazionalmente abbastanza unitario (Maillot-Lelièvre II, p. 234), d'altra parte non è possibile sottoscrivere senza riserve l'opinione di coloro che vedevano nel testo un'unica mano, un unico periodo di composizione, una struttura rigorosa (Cheyne, Kirkpatrick, Kautzsch, Baethgen...). In questa linea è emblematica la dichiarazione di A. Condamin che nel 1907 sulla «Revue Biblique» scriveva: «Se c'è un salmo notevole per lo sviluppo logico e progressivo delle idee nella perfetta unità d'uno stesso soggetto, questo è il Sal 89» (p. 435). Dobbiamo, quindi, iniziare una lunga verifica sul testo, tutto sommato ben conservato tranne l'avvio e la finale, e sulla qualità letteraria delle sue porzioni. Le varianti di Qumran o delle antiche versioni sono indizi dello sforzo di rendere più omogeneo il testo e più aperto ad una lettura coerente ed unitaria.<sup>5</sup>

## Dimensione letteraria

Basta aprire un qualsiasi commentario ai salmi per trovare le classiche dissezioni in parti, strati, poemi, stadi diversi. Tra i commentatori degli ultimi anni l'unico più restio a queste operazioni vivisezionatrici, oltre ai citati Maillot-Lelièvre, è Dahood che parla di «salmo regale in cui il re israelitico prega per la liberazione dai suoi nemici» (II, p. 311), più o meno nella linea di S. Mowinkel che nel Sal 89 vedeva un lamento regale dopo una sconfitta militare (v. 39; I, p. 70), in epoca pre-esilica (I, p. 118). In realtà non si può ignorare che nel carne esistono, come dicevamo in apertura, oscillazioni, variazioni brusche di tono e di qualità letteraria. È necessario, perciò, vagliare anche le ipotesi «dissezionatrici».

## I generi letterari del salmo

Il più radicale era stato Buttenwieser che parlava del salmo come di una «compilazione frutto di giustapposizione fortuita». Più complicata diventava la questione quando si trattava di identificare i singoli brani autonomi. Ecco una scelta esemplificativa di queste discrepanze (ed anche di accordi) rilevabili tra gli esegeti. Lo facciamo solo per rendere l'idea della difficoltà che si incontra nel dover precisare un'indiscutibile impressione di pluralità e di diversificazione. La divisione tradizionale obbedisce a questi due schemi:

|   |               |                |   |           |                              |
|---|---------------|----------------|---|-----------|------------------------------|
| { | vv. 2-3.6-19  | = inno         | { | vv. 2-19  | = inno                       |
|   | vv. 4-5.20-38 | = oracolo      |   | vv. 20-38 | = oracolo                    |
|   | vv. 39-52     | = lamentazione |   | vv. 39-52 | = lamentazione. <sup>6</sup> |

Si segnalava, però, subito che, ad esempio, i vv. 10-15 sembrano più arcaici e riflettono Sal 18,8-16, che i vv. 2-5 annunziano i temi dei vv. 6-19 e 20-38, che l'inno e l'oracolo hanno in comune almeno 26 parole, ecc. Ci si accorgeva, quindi,

<sup>5</sup> Per il testo di Qumran vedi l'a.c. di Milik. Uno di questi manoscritti di Qumran sposta, a torto, il v. 26 tra il v. 22 e il v. 23. La redazione rabbinica ha imposto anche quattro *selah* divisorii al salmo.

<sup>6</sup> Queste due soluzioni sono accolte sin da Duhm, Briggs, Kittel, Pöschke e Gunkel (che parlava di un salmo da catalogare come *Mischung*).

di una maggior complessità interna del salmo e, d'altra parte, di una sua sotterranea (o superficiale?) unità soprattutto attorno alla domanda rivolta a Jahweh di risolvere il contrasto tra promessa davidica passata e condizione miserabile presente. Lipinski proponeva di isolare nei vv. 2-5.20b-35 il nucleo originale del carne poi addizionato liturgicamente ad altri brani. Jacquet distingueva ben quattro generi letterari: inno (vv. 6-17), dopo l'introduzione dei vv. 2-5, oracolo (vv. 20-38) e, con una distinzione poco comprensibile, lamentazione (vv. 39-46) e supplica (vv. 47-52). Ma alla base della composizione ritrovava solo due poemi sui quali il poeta ha imposto una lamentazione.

Ecco la sua ricostruzione un po' avventurosa. «In un'ora tragica per la dinastia davidica..., l'autore volendo richiamare le promesse fedeli ed efficaci di Dio fatte a Davide... usò con ritocchi (vv. 9.15.17) due poemi degli archivi salmici: vv. 6-17 e 20-38 + 4-5 (questi ultimi separati accidentalmente dal loro contesto). In possesso dei due documenti il salmista si dedicò ad un'operazione personale. Condensò in un preludio (vv. 2-3) dello stesso metro dell'inno (vv. 6-17) la sua tesi sull'irrefragabile fedeltà di Jahweh alle sue promesse. Introdusse il canto delle promesse davidiche (vv. 4-5.20-38) con una strofa di identica cadenza secondo la quale si auspicava di non disperare sulle sorti della dinastia e della nazione (vv. 18-19). Redasse, infine, in stile personale la lamentazione finale e la preghiera (vv. 39-46 e 47-52) dotandole di una metrica differente, tre accenti per la lamentazione e quattro per la preghiera» (II, p. 691). La fantasiosità di questa ricostruzione fatta di un'oscillazione continua tra assimilazione e creazione rende impossibili reali verifiche nel testo. Più rigorosa è, invece, la *Formgeschichte* proposta per il Sal 89 da Beaucamp anche se la distinzione netta in tre strati-tappe di composizione ci sembra eccessiva e troppo marcata. Ascoltiamo la sua relazione: la lunghezza della citazione giustifica il valore della proposta che è più solida anche se non convincente, almeno in questa formulazione. «L'inno centrale (vv. 6-16) costituisce il nucleo primitivo del poema. Le allusioni alle alture del nord (v. 13) fa pensare al periodo pre-monarchico, come nel Sal 68, ma in stile meno arcaico. Il pathos deuteronomico domina la seconda parte del salmo (vv. 4 e 20-46) che richiama il Sal 132... Nella sua inquadratura finale (vv. 2-3 e 47-52) il salmo considera le promesse fatte a Davide come estese all'intero popolo (Is 55,3)... Al "servo" Davide vengono sostituiti i "servi" di Dio, "Adonaj" (vv. 48.50). Questo mutamento di prospettiva è evidentemente esilico. Ciascuna delle tre parti del salmo possiede un orientamento liturgico proprio. L'inno iniziale evoca una scena che si svolge in cielo, il popolo è solo "felicitato" per la gloria che riceve il suo Dio. È un poema della liturgia stagionale senza riferimento storico. Nella seconda parte la parola passa al popolo e si ha un probabile riferimento ad una circostanza precisa della storia d'Israele. La parte finale toglie al salmo ogni contesto liturgico. L'autore canta la fedeltà divina a titolo personale ma cosciente di appartenere al popolo erede delle promesse fatte a Davide» (II, pp. 86-87). La soluzione di Beaucamp è più attenta alle indicazioni letterarie ma è troppo sicura nella dissezione ignorando i tendini sotterranei di questo organismo poetico vivo.

Un'impostazione totalmente differente a quella adottata dall'interpretazione *liturgica* del salmo. Anticipata da Engnell e Widengren, temperata da Bentzen, Ringgren e Johnson, questa lettura del Sal 89 è stata formalizzata dallo studio citato di Ahlström ed è da collocare nell'ambito ermeneutico panculturalista e comparativista della scuola scandinava. Il titolo del salmo parla di un *maskil*, una composizione parabolica: il Sal 89 sarebbe una liturgia drammatizzata destinata

ad esprimere la gioia per il rinnovamento stagionale della vita. In questo rito, connesso alla festa del nuovo anno, si compirebbe simbolicamente nel re il ciclo naturalistico della morte invernale e della risurrezione primaverile. L'umiliazione rituale del re esprimerebbe il momento oscuro della vittoria del caos cui subentra la certezza del trionfo (l'allenza indistruttibile con Davide). La finale oscura del salmo suppone il sacrificio successivo, generatore della salvezza definitiva.<sup>7</sup> Sottoposta a critica radicale da molti esegeti (in particolare dall'a.c. di J. M. Ward), questa tesi, che ignora la precisa ideologia davidica e l'impostazione biblica nettamente avversa alla ritualità naturalistica, ha ricevuto in passato un'anticipazione più tollerabile nel commento di A. Weiser. Secondo una tesi che gli è cara l'esegeta tedesco suppone che il Sal 89 sia lo spartito per una liturgia di rinnovamento dell'allenza con la solenne intronizzazione di Jahweh e del re. Eccone le tappe secondo lo schema rubricario di quella liturgia.

Sacerdote: inno alla provvidenza divina (vv. 2-5)  
 Coro celeste: responsorio del consiglio celeste che attornia Dio (vv. 6-8)  
 Assemblea: responsorio corale del popolo (vv. 9-19)  
 Re: è la dichiarazione solenne regale (vv. 20-38)  
 Assemblea: lamentazione corale del popolo (vv. 39-52)

Di fronte a queste diverse impostazioni noi adottiamo una soluzione che distingue nel salmo nettamente due fasi a livello di storia della formazione. Nella tappa terminale, così come il testo è a noi consegnato, il salmo rivela una sostanziale unità frutto di un'attenta operazione strutturale che segnaleremo nell'analisi dell'organizzazione dell'ode. Non è un carme meramente antologico, né frutto di pura compilazione liturgica. La diversità degli accenti, dei toni, dei generi appartiene alla libertà stessa del poeta il quale, pur nel rispetto degli schemi letterari, può introdurre combinazioni e misture diverse nell'omogeneità globale. Questo autore sicuramente ha affrontato il problema della crisi dell'istituzione monarchica o almeno di un suo scacco momentaneo e tenta di risolverlo proponendolo a Dio attraverso una lamentazione che allega anche il tradizionale oracolo sulla perennità dinastica (2Sam 7 rielaborato poeticamente nei vv. 20ss). Per la soluzione di questo interrogativo egli prende le mosse da un altro argomento «apologetico», quello della fedeltà e della potenza divina nella creazione. Ricorre, così, ad un motivo innico, come si fa nei Sal 74,12-17; 77,12-19; Is 63,11-14, per cui si hanno due ragioni per l'intervento divino sul presente amaro (vv. 39ss), una ragione cosmica (vv. 6-19) e una ragione storica (vv. 20-38), la fedeltà alla creazione e la fedeltà all'elezione davidica. Passiamo, così, inavvertitamente ad un secondo stadio del salmo, cronologicamente anteriore al terminale. Ritroviamo, infatti, nel testo dei vv. 6-19 un lessico, un'ottica e un colore di tenore più arcaico e di diverso impasto. È probabile, perciò, che l'autore

<sup>7</sup> Oltre all'o.c. di G. W. Ahlström, vedi l'o.c. di E. Lipinski che affronta l'ipotesi in chiave critica. Per la scuola scandinava: Engnell L., *Studies in divine kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, pp. 170-210; Bentzen A., *Messias-Moses redivivus-Menschensohn*, Zürich 1948, pp. 21ss (tr. inglese *King and Messiah*, London 1955, pp. 74ss); Widengren G., *Sakrales Königtum im A. T. und im Judentum*, Stuttgart 1955; Johnson A.R., *Sacral kingship in ancient Israel*, Cardiff 1955, pp. 98-103. Anche S. Mowinckel pensa che il Sal 89 sia una pagina liturgica per una festa annuale della regalità di Jahweh.

abbia usato un testo pre-esistente così da adattarlo alla sua argomentazione globale regale-messianica. Un'introduzione nei vv. 2-5 saldava in modo unitario ed efficace l'inno antico alla teologia davidica del resto della composizione. In conclusione, perciò possiamo delineare diacronicamente la storia del salmo così:

- { Prima tappa: l'inno cosmico dei vv. 6-19
- { Seconda tappa: salmo regale globale che retrospettivamente parte dal
  - presente amaro (vv. 39-52), risale al
  - passato storico glorioso della promessa davidica (vv. 20-38) e al
  - passato cosmico glorioso della creazione divina (vv. 6-19) con una
  - premessa introduttoria generale (vv. 2-5).<sup>8</sup>

È ovvio che anche nei vv. 20-38 (e non solo nella rielaborazione dell'inno antico dei vv. 6-19) il salmista rielabora i motivi classici della teologia davidica già esplorati in altre composizioni precedenti. Si trattava, infatti, di un campo di esercizio caro alla poetica ebraica.

### Le coordinate storiche del salmo

Poiché il poema suppone due stadi è indispensabile differenziare anche la datazione. Noi pensiamo che l'inno dei vv. 6-19 sia pre-esilico senza possibilità di dubbio. Difficile è essere più precisi sulla datazione (Gunkel rimanda a prima della caduta di Samaria del 722 a.C. e al regno del nord a causa del v. 13; così Beaucamp). Lipinski che fonde l'introduzione dei vv. 2-5 con l'oracolo davidico dei vv. 20-35 considera estremamente antica anche questa parte e la riporta al X sec. a.C. accogliendo così l'indicazione del titolo del salmo che introduce la figura di Etan l'Ezraita, sapiente contemporaneo di Davide e Salomone (1Re 5,11; 1Cron 2,6; Sal 88). Più esitanti siamo nella collocazione storica del poema nel suo complesso. Se il poeta ha davanti agli occhi una crisi radicale (v. 44), allora il carne sarebbe post-esilico e rifletterebbe, come abbiamo già detto, un'attesa più «messianica» che regale. Noi preferiamo questa soluzione perché sentiamo correre nel salmo una tensione più alta e spirituale, meno «monarchica» ed ereditaria. Il grande interrogativo riguarderebbe, sì, la dinastia davidica miseramente affondata nel 586 a.C. ma non per una semplice ricostituzione bensì per una riedizione più alta, «inedita» dovremmo dire, cioè più messianica. Questa impostazione non significa avallare, però, una curiosa interpretazione del Sal 89 avanzata da uno dei padri della psicanalisi, Gustav Jung che, nella sua opera *Psychologie und Religion* del 1940, sosteneva che il salmo sarebbe un testo apologetico di uno scriba della teologia ufficiale. Costui avrebbe voluto giustificare il crollo della dinastia davidica dimostrando che esso non incrina la promessa divina perché quest'ultima era solo spirituale e messianica. Per Israele, invece, il Messia resta, come il «messia»-re, un personaggio concreto anche se più giusto e fedele. Definita la nostra posizione, si può riservare un cenno alla babele delle datazioni suggerite da chi divide il salmo in opere di mani diverse.

<sup>8</sup> Naturalmente quest'operazione di coordinamento e di redazione ha lasciato tracce nell'inno antico dei vv. 6-19 che non è semplicemente citato o interpolato, come alcuni esegeti ritengono. R. J. Clifford nell'a.c. distingue nei vv. 2-38 un evento cosmogonico unitario: l'acclamazione di Jahweh signore cosmico che affida la reggenza al davidide; nei vv. 39-53 si opporrebbe la povertà militare del re e la sua sconfitta storica alla precedente intronizzazione aprendo così il problema della teodicea.

— Fohrer colloca inno e supplica dopo la sconfitta in epoca pre-esilica. La crisi sarebbe solo transitoria, in seguito ad una *débâcle* militare del sovrano ebraico.<sup>9</sup> Questo evento per alcuni sarebbe l'invasione del faraone Šešonq nel X sec. a.C. «nel quinto anno del re Roboamo» (1Re 14,25-28; 2Cron 12,2.9-11). Molti (Maillot-Lelièvre II, p. 235; M. Noth; G. Rinaldi,<sup>10</sup> ecc.) rimandano alla data tragica del 609 a.C. con la morte del re giusto Giosia (2Re 23,28-30). Castellino, che ritiene che lo stesso poeta abbia composto il salmo in momenti diversi, preferisce come sfondo la prigionia babilonese di Joakin deportato nel 597 a.C. (2Re 24,8-17), mentre Osty vede meglio l'ultimo re, Sedecia, e lo sbocco sarebbe il crollo di Gerusalemme (2Re 24,18-25,7) e l'inizio dell'esilio (Jacquet).

— Per Gelin (DBS V, col 1187) il Sal 89 sostiene teoricamente l'opera di Zerubbabel al rientro nella terra di Palestina dopo l'editto di Ciro del 538 a.C. All'epoca post-esilica Gunkel rimanda l'elegia finale; anche V. Ravanelli nell'a.c., a causa dell'affinità del salmo con Is 63,7-15, riporta il testo a dopo il 538 a.C. mentre O. Eissfeldt, dopo aver esaminato in parallelo col Sal 89 il brano di Is 55,1-5, nega che essi abbiano una fonte comune e quindi sia possibile su questa base datare il salmo che per l'esegeta tedesco resta, perciò, «meridionale» e pre-esilico nella sua totalità.<sup>11</sup> Naturalmente la quasi totalità degli esegeti che sostengono il carattere post-esilico della composizione globale finale reclamano, però, una differenziazione per l'inno dei vv. 6-19 e, per alcuni di essi, anche nell'oracolo dei vv. 20-38 o di parti di esso.

### La struttura del carne

Nonostante l'ampiezza della composizione e la sua particolare vicenda redazionale, il Sal 89 rivela un'architettura letteraria piuttosto solida, esaltata soprattutto dallo studio citato di J. M. Ward. Una prima rilevazione ci invita a racchiudere in unità i vv. 2-5 che costituiscono come un'intercapedine posta dal poeta davanti all'inno dei vv. 6-19 che sta rielaborando così da pilotarlo verso il tema centrale dell'alleanza davidica. L'unità è segnata da richiami evidenti che possiamo visualizzare in questo modo attraverso l'inclusione e i rimandi:

|   |                    |               |                                 |                 |                            |
|---|--------------------|---------------|---------------------------------|-----------------|----------------------------|
| { | v. 2: <i>hesed</i> | ' <i>ôlam</i> | <i>ledôr wadôr</i>              | ' <i>emûnah</i> | {                          |
|   | «fedeltà»          | «in eterno»   | «di generazione in generazione» | «fedeltà»       |                            |
|   | v. 3: <i>hesed</i> | ' <i>ôlam</i> |                                 | ' <i>emûnah</i> |                            |
|   |                    |               |                                 |                 | { <i>bnh</i> , «costruire» |
|   |                    |               |                                 |                 | { <i>kwn</i> , «stabilire» |
|   | v. 5:              | ' <i>ôlam</i> | <i>ledôr wadôr</i>              |                 | { <i>kwn</i>               |
|   |                    |               |                                 |                 | { <i>bnh</i>               |

La struttura è perfetta e rigorosa e per quanto concerne i verbi *kwn-bnh*, che sono i termini della stabilità e della permanenza della dinastia davidica (cf. 2Sam

<sup>9</sup> Fohrer G., *Einleitung in das A.T.*, Heidelberg 1965, p. 314.

<sup>10</sup> Rinaldi G., *I canti di Adonaj*, Brescia 1973, p. 108: «Il Sal 89 potrebbe essere una composizione di almeno due pezzi per un rito di compianto alla notizia della morte del generoso ed amato re Giosia... La parte precedente di fondo ambiente del nord (vv. 13.19) vorrebbe presentare le promesse di Dio fatte alla dinastia davidica, così crudelmente deluse dalla morte di Giosia, come lo era stato dell'altro suo grande predecessore Ezechia».

<sup>11</sup> Nell'a.c. in «Fs. J. Muilenburg» O. Eissfeldt scriveva: «Nel Sal 89 il contenuto della promessa è interpretato esclusivamente supponendo la continua esistenza della dinastia davidica: la presente minaccia mette in questione la validità della promessa. Il Secondo Isaia, invece, colloca la promessa prima e di là dalla sorte d'Israele e della sua casa reale e ne dichiara l'eterna validità». Spesso l'esegesi allegorica rabbinica posteriore ha interpretato il salmo come una metafora delle sofferenze di Israele, popolo eletto. Questa lettura emerge anche dal commento più recente dell'ebreo francese Emmanuel che vede nel dolore subito da Israele il segno della pedagogia purificatrice di Dio alla luce del Sal 89. «Israele—Messia nella sua passione, Israele—servo sofferente ha aperto e preparato le vie di Dio sulla terra» (p. 238).

7), si ricorre anche ad un chiasmo (*a/b; b'/a'*) per enfatizzarli.<sup>12</sup> Inoltre si raccolgono tutte le parole fondamentali della teologia del salmo. La fedeltà «graziosa» di Dio nei confronti del suo eletto, *hesed*, costella tutto il salmo ed è qui ricordata già due volte (vv. 2.3.15.20.25.29.34.50). Il suo parallelo *'emûnah*, qui raddoppiato, risuona nella sua radicale almeno dieci volte (vv. 2.3.6.9.15.25.29.34.38.50). Il *kwn* della stabilità dinastica ritorna nell'oracolo davidico (vv. 3.5 e 22.28) e nello stesso oracolo è ribadita la «perpetuità» (*'ôlam*) della promessa (vv. 2.3.5 e 29.37.38). Nell'introduzione dei vv. 2-5 troviamo, infine, quattro termini paradigmatici per l'ermeneutica del salmo:

|                        |                                              |
|------------------------|----------------------------------------------|
| <i>berît</i> -alleanza | : v. 4 (vedi vv. 29.35.40)                   |
| <i>Dawîd</i>           | : v. 4 (vedi vv. 21.36.50)                   |
| <i>'bd</i> -servo      | : v. 4 (vedi vv. 21.40.51; cf. 2Sam 7,18-29) |
| <i>ks'</i> -trono      | : v. 5 (vedi vv. 15.30.37.45).               |

Tra l'altro si può riconoscere un'inclusione generale del salmo sulla base di alcuni vocaboli fondamentali del lessico della promessa: *'emûnah* è nei vv. 2.3 e nel v. 50; *hesed* nei vv. 2.3 e nel v. 50; *Dawîd* è nel v. 4 e nel v. 50; *'bd*, «servo», è nel v. 4 e nel v. 51. Passiamo ora alla seconda unità, quella più estranea all'opera creatrice personale del poeta ma da lui inglobata armoniosamente nell'ode.

Come si nota sin dalla prima battuta, il salmo elaborato è un inno cosmico sul modello del Sal 19A. Nonostante la diversità di tema (si esalta la signoria cosmica di Jahweh), l'inno rivela una serie di motivi e di termini che lo possono ancorare comodamente al resto della composizione. Elenchiamoli.

|                      |                                                                                                                                           |
|----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| — <i>'emûnah</i>     | = caratteristica del salmo, echeggia ben tre volte nei vv. 6.9.15                                                                         |
| — <i>hesed</i>       | = caratteristica del salmo, appare nel v. 15                                                                                              |
| — <i>ks'</i> , trono | = è presente nel v. 15 (vedi vv. 5.30.37.45)                                                                                              |
| — nemici             | = cosmici nel v. 11, storici nel resto del salmo (vv. 23.43.52)                                                                           |
| — <i>'El</i>         | = Dio è presente nei vv. 7.8 e lo sarà anche nell'oracolo del v. 27                                                                       |
| — <i>'ereş</i>       | = la terra è il cosmo nel v. 12 e nel v. 28                                                                                               |
| — <i>'attah</i>      | = il «tu» di Dio, reiterato secondo la prassi innica (vv. 10.11.12.13.18), appare nei vv. 27.39                                           |
| — la forza           | = divina ( <i>gbr</i> ) nel v. 14, del re nel v. 20 e dell'uomo nel v. 49                                                                 |
| — <i>hlk</i>         | = il «camminare» del popolo fedele (v. 16) è appaiato anche al «non camminare» del popolo infedele (v. 31)                                |
| — il braccio         | = di Dio; nei vv. 11.14 crea, nel v. 22 dà forza al re                                                                                    |
| — <i>hll</i>         | = è «vincere» le forze del nulla nel v. 11, è «profanare» l'alleanza nei vv. 32.35.40                                                     |
| — la mano            | = di Dio; nel v. 14 crea, nel v. 22 dà forza al re; nel v. 26 è la mano del re sostenuta da quella di Dio; nel v. 49 è quella dello sheol |
| — la destra          | = di Dio nel v. 14, del re nel v. 26 e nel v. 43                                                                                          |
| — <i>melek</i>       | = re è Jahweh (v. 19) su tutti i «re della terra» (v. 28)                                                                                 |
| — <i>jam</i>         | = il mare cosmico è dominato da Dio (v. 10) e dal suo «messia» (v. 26)                                                                    |
| — <i>mišpat</i>      | = la giustizia di Dio (v. 15) è imposta come impegno ai fedeli (v. 31)                                                                    |

<sup>12</sup> Ceresko A. R., *The function of chiasmus in Hebrew poetry*, in CBQ 40 (1978), 1-10.

— la potenza = 'z, cosmica di Dio (vv. 11.14), partecipata al fedele (v. 18), richiama la forza partecipata al sovrano ed espressa con più vocaboli nell'oracolo dei vv. 20-38.

Si può intuire da questa lista arida il raffinato giuoco di rimandi che intercorre nel testo nonostante le pur considerevoli diversità di prospettiva e di tema. Questi rimandi, già presenti nell'inno antico o in qualche caso «forzati» dal salmista, permettono la lettura finale omogenea dell'intero salmo in chiave messianico-regale. Se nel corpus dell'inno vogliamo individuare un'ulteriore struttura, possiamo notare questi dati. Il v. 6 è una specie di invitatorio alla lode in cui è coinvolto il cosmo. Nel v. 7 si apre col tradizionale *kî* la motivazione del canto innico (Sal 118,1; 136), cioè il corpo dell'inno stesso. Una prima strofa può essere facilmente circoscritta nei vv. 7-9, racchiusi come sono da due interrogazioni retoriche sull'incomparabilità di Dio (*mî... lejahweh*, «chi come Jahweh?»). Una seconda strofa nei vv. 10-15 è interamente segnata dal pronome di seconda persona: *'attah* due volte nel v. 10, poi nel v. 11, nel v. 12 e nel v. 13; il suffisso *-ka* («tuo, di te») è due volte nel v. 11, due volte nel v. 12, una volta nel v. 13, due volte nel v. 14, due volte nel v. 15. Secondo la mistica delle cifre per 14 volte, numero perfetto, appare il *tu* di Dio. Una terza strofa nettamente distinta e più elaborata conclude il carme nei vv. 16-19 (si noti, infatti, l'inclusione tra *'mn* del v. 6 e quello del v. 15). Si tratta di un genere lievemente diverso, quello della «beatitudine», inclusa da un *Jahweh* iniziale (v. 16) e da un altro finale (v. 19). Alla lode cosmica delle prime due strofe si allega ora quella storica secondo il metodo classico della teologia biblica che prospetta sempre la creazione nell'ambito della redenzione (cosmosoteriologia). Al popolo che acclama ed è fedele fa eco il mondo celeste che aveva cantato nell'inizio dell'inno (v. 6). Quasi come fosse un mini-inno la terza strofa ha due motivazioni (*kî*) nei vv. 18.19 ove il salmista ha probabilmente introdotto col termine «re» la parola-aggancio col successivo testo regale. Per avere una prima idea, dopo l'introduzione dei vv. 2-5, articoliamo: l'inno dei vv. 6-19 così:

Invitatorio: v. 6

- { Prima strofa: vv. 7-9 «chi... chi... è come Jahweh?»
- { Seconda strofa: vv. 10-15 «Tu... tu... tu...»
- { Terza strofa: vv. 16-19 beatitudine «storica»

Con un chiaro intervento redazionale nel v. 20 entriamo in una seconda sezione di tipo oracolare. È significativo, infatti, che nel v. 20 si parli di un «allora», un passato, il passato glorioso della promessa, mentre nel v. 39 si oppone un *waw* avversativo, un «ma» che, come spesso avviene nelle suppliche (Sal 3,4; 22,4; 86,15), introduce il presente tragico. L'oracolo è profetico: «parola» e «visione» si indirizzano ai fedeli (*hsd*) servitori del Signore, i profeti. L'allusione naturalmente va a Natan del cui oracolo ora si sviluppa un'ampia meditazione poetica. L'argomento è quello della promessa e dell'alleanza davidica già annunciata nell'anticipazione dei vv. 2-5. Tutto il vocabolario dell'oracolo è segnato da questo tema preciso:

|                                |                                                             |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| 'emûnah e affini, «fedeltà»    | : vv. 25.29.34.38<br>(sostanza tematica di tutto l'oracolo) |
| hesed e affini, «fedeltà»      | : vv. 20.25.29.34<br>(sostanza tematica di tutto l'oracolo) |
| 'ôlam, «eternità» del patto    | : vv. 29.37.38                                              |
| berît, «alleanza»              | : vv. 29.35                                                 |
| Dawid, il protagonista         | : vv. 21.36 (inclusione di tutto l'oracolo)                 |
| il trono dinastico             | : vv. 30.37                                                 |
| kwn, la stabilità              | : vv. 22.38 (inclusione di tutto l'oracolo)                 |
| hll, la profanazione del patto | : vv. 32.35                                                 |
| il re, mlk                     | : v. 28                                                     |
| il «messia»-consacrato         | : v. 21                                                     |
| il «servo», 'bd                | : v. 21                                                     |
| la mano di Dio e del re        | : vv. 22.26                                                 |
| mišpat, «diritto»              | : v. 31                                                     |
| i nemici                       | : v. 23.                                                    |

Se vogliamo suddividere il movimento dell'oracolo, troviamo qualche difficoltà a causa del flusso reiterativo a cui i temi della promessa sono sottoposti. A livello dei contenuti Lancellotti adotta questa divisione:

- { vv. 20-22 = scelta e unzione di Davide
- { vv. 23-30 = la divina «paternità» quale garanzia della perpetuità del trono
- { vv. 31-33 = ammonizioni contro deviazioni eventuali dei discendenti
- { vv. 34-38 = fedeltà incondizionata di Dio al suo patto (II, p. 325).

Possiamo innanzitutto notare che col v. 30 inizia una parte autonoma che ha per protagonisti il seme (*zera'*) i «figli» di Davide (v. 31) e, in inclusione, nel v. 37 il suo «seme» (*zera'*). La finale della sezione (vv. 37-38) echeggia l'inizio (v. 30) col motivo del «trono» la cui durata è comparata alle più continue realtà cronologiche (giorni del cielo nel v. 30 e sole e luna nel cielo nei vv. 37-38) ed è dichiarata esplicitamente «eterna», *'ôlam* (vedi i vv. 29.37.38) e l'*'ad*, il «per sempre» del v. 30. Il brano dei vv. 31-38 è articolato in un dittico così concepito:

- { vv. 30-33 = infedeltà della dinastia davidica
- { vv. 34-38 = fedeltà divina alla promessa davidica (vedi l'inclusione sulla radicale *'mn* nei vv. 34 e 38).

I vv. 20-29 sono, invece, racchiusi in unità dalla parola-chiave del salmo *hesed* nei vv. 20 e 29, parola che risuona anche al centro, nel v. 25. In questa pericope possiamo notare alcuni fenomeni sufficientemente visibili nel testo e nel movimento del suo pensiero. Per tre volte con lessico affine si dichiara la protezione della grazia e della potenza divina: la prima volta in inclusione nei vv. 20b.22, la seconda volta nei vv. 25.26, la terza volta nel v. 29. La prima volta e la terza accompagnano la dichiarazione ufficiale dell'elezione e della consacrazione di Davide (vv. 20.21 e vv. 27.28) così da costruire un evidente parallelo. Al centro la fedeltà e la protezione divina si proiettano *ad extra*, colpendo i nemici di Davide, creando attorno a lui un'area sacra e permettendogli di ripetere a livello storico (v. 26) ciò che Jahweh ha compiuto a livello cosmico (v. 10), cioè il dominio del mare, simbolo del nulla e del male. Ecco, allora, un quadro definitivo della struttura dell'oracolo dei vv. 20-38.

*Primo quadro: Davide (vv. 20-29)*

Il trittico dell'elezione e del *hesed* di Dio

- a. Elezione - consacrazione (vv. 20-22)  
protezione
- b. Protezione contro i nemici e il mare (vv. 23-26)
- a'. Elezione - paternità divina (vv. 27-29)  
protezione

*Secondo quadro: il seme di Davide (vv. 30-38)*

Il dittico dell'infedeltà e della fedeltà

- a. Infedeltà del «seme» davidico (vv. 30-33)
- b. Fedeltà di Dio alla promessa (vv. 34-38)

Giungiamo, così, all'ultima sezione, quella dei vv. 39-52 (il v. 53 è la dossologia liturgica sinagogale che sigilla il terzo libro del salterio), la sezione della lamentazione, segnata dal *waw* avversativo del v. 39 («*ma tu...*»). Essa introduce lo scandalo della realtà presente che smentisce la luminosità dell'oracolo passato. Una suddivisione del testo risulta abbastanza agevole da alcuni fenomeni stilistico-linguistici evidenti. Il v. 47 segna una svolta, tra l'altro segnalata da una *selah* nel precedente v. 46: infatti abbiamo il classico inizio di strofa o di parti proprio delle lamentazioni, «fino a quando?». Tutto il brano che va dal v. 39 al 46 è compatto stilisticamente strutturato com'è su quel «*tu*»-'*attah*' iniziale che regge la lunga sequenza dei verbi alla seconda persona indirizzati a Dio. È la registrazione della situazione tragica in cui è precipitato Israele e il suo «*messia*»-consacrato: questa parola, tra l'altro, fa da inclusione per tutta la lamentazione (vedi vv. 39 e 52).<sup>13</sup> In questa sezione troviamo alcuni termini di rilievo ai fini della teologia del brano. Essi rimandano soprattutto all'oracolo messianico dei vv. 20-38: *berit*-alleanza (v. 40; cf. vv. 29.35); *hll* «profanare» (v. 40; cf. vv. 32.35); «destra» (v. 43; cf. v. 26); «nemici» (v. 43; cf. v. 23); «trono» (v. 45; cf. vv. 30-37); «*messia*» (v. 39; cf. v. 21); '*bd*-servo (v. 40; cf. v. 21). Nella seconda strofa il tono è quello di un'implorazione. In inclusione con l'introduzione dei vv. 2-5 ritorna l'*io* del poeta che per alcuni esegeti sarebbe il re stesso (naturalmente la tesi vale solo nel caso si accetti una datazione pre-esilica) che invoca, attraverso una serie di domande laceranti, l'intervento di Dio. Anche questa seconda strofa è connessa con l'oracolo dei vv. 20-38 attraverso una serie di termini rilevanti: la radice della fedeltà '*mn*' (v. 50; cf. vv. 25.29.34.38), Davide (v. 50; cf. vv. 21.36), *hesed* (v. 50; cf. vv. 20.25.29.34), «*messia*» (v. 52; cf. v. 21), '*bd*-servo (v. 51; cf. v. 21), la mano (v. 49; cf. vv. 22.26), *gbr*, «vir» (v. 49; cf. v. 20), nemici (v. 52; cf. v. 23). Questi rimandi, come quelli segnalati per la prima strofa, rivelano la profonda unità del carne soprattutto nei due momenti fondamentali del passato glorioso e del presente amaro.

Possiamo a questo punto concludere la nostra ricerca strutturale e abbozzare il quadro generale del Sal 89. L'analisi ci ha convinti dell'asserto con cui abbiamo presentato la *Formgeschichte*. Il salmo è ben unito e tessuto con accuratezza

<sup>13</sup> Un'altra inclusione in '*bd*, «servo», nei vv. 40 e 51; cf. anche '*ojeb*, «nemico», nei vv. 43 e 52.

letteraria; anche il corpo estraneo dell'inno dei vv. 6-19 ha ricevuto un trattamento di integrazione molto positivo. Tutto il cantico da un capo all'altro rivela un suo filo conduttore che riesce a indirizzare sulla stessa linea di tensione anche quegli elementi che risentono di una diversa matrice. Espressioni tipiche sono sparse per tutto il testo con reciproci riferimenti. Segnaliamo oltre alla messe dei rimandi già indicati, il contatto tra il v. 3b e il v. 30b, tra i vv. 4-5 e 21-22.29-30.35-38.50-51, tra i vv. 20-22 e i vv. 50-52, tra i vv. 29-30 e il v. 37, ecc. Ricordiamo anche un raffinato giuoco di antitesi che viene stabilito tra i vv. 22-28 e 43-44, tra i vv. 5.30 e 45b, tra i vv. 35-36 e 39-40. Siamo ben lontani, quindi, dal pallido prodotto di un operatore liturgico abituato a stendere preghiere rituali pianificate. Il recupero di materiali preesistenti non è anodino e accademico ma viene dirottato verso una rigenerazione letteraria. Il rilievo musicale dell'insieme, i colori orchestrali dei simboli, le stesse apparenti «cadenze d'inganno» dei vv. 19.38.46 rendono il componimento armonico e mosso, sostenuto da un'ideologia chiara e omogenea. Un componimento che poteva essere ben presto accolto dalla liturgia cristiana che ad esso ha attinto ampiamente come lo stesso NT (vv. 4-5 e At 2,30; v. 11 e Lc 1,51; v. 21 e At 13,22; v. 38 e Ap 3,14). Lutero scriveva in un latino molto facile: «Est ergo is Psalmus prophetia de toto regno Christi, hoc est, de eius ecclesia ab initio mundi, praecipue autem de ecclesia ab ipso et apostolis constituta».

Solenne introduzione tematica (vv. 2-5)

La perpetua fedeltà della promessa a Davide servo di Jahweh

- I. *L'inno cosmico* (vv. 6-19): la promessa cosmica  
Invitatorio (v. 6)
  - { — Prima strofa: «Chi è come Jahweh?» (vv. 7-9)
  - { — Seconda strofa: «Tu», il creatore (vv. 10-15)
  - { — Terza strofa: «Beato...», la beatitudine storica (vv. 16-19)
- II. *L'oracolo storico* (vv. 20-38): la promessa davidica
  - Primo quadro: Davide (vv. 20-29),  
il trittico dell'elezione e del *hesed* di Dio.
    - Elezione-consacrazione (vv. 20-22)  
protezione
      - Protezione contro i nemici e il mare (vv. 23-26)
    - Elezione-paternità divina (vv. 27-29)  
protezione
  - Secondo quadro: il seme di Davide (vv. 30-38),  
il dittico dell'infedeltà e della fedeltà
    - { — Infedeltà del seme davidico (vv. 30-33)
    - { — Fedeltà di Dio alla promessa (vv. 34-38)
- III. *La lamentazione presente* (vv. 39-52): la crisi della promessa
  - { Prima strofa (vv. 39-46): il tragico presente («Ma tu...»)
  - { Seconda strofa (vv. 47-52): l'implorazione («Fino a quando...?»)

Dossologia finale del terzo libro (v. 53)

### La simbologia del carme

Il canto tradizionale che conclude il *seder*, cioè il rituale dell'attuale pasqua ebraica è dedicato al «giorno del Messia»:

*Avvicina il giorno in cui non ci sarà  
né il giorno né la notte!  
Dio mio, facci conoscere che il giorno è tuo  
e che pur tua è la notte!  
Poni i custodi nella città tua santa  
che vi restino giorno e notte!  
Fa' risplendere come fulgida luce del tuo giorno  
il buio profondo della notte!*

Come è ben visibile dalla scansione stessa delle strofe, l'attesa si orienta verso una nuova epoca espressa attraverso il polarismo «giorno-notte». Un tempo nuovo, perfetto, ideale è il tempo messianico, un tempo in cui giorno e notte sfoceranno, come diceva Zaccaria, in un giorno di tutta luce, senza più tenebre (Zc 14,7: «sarà un giorno continuo..., non ci sarà né giorno né notte, verso sera risplenderà la luce»). Come abbiamo visto a proposito del Sal 72, il simbolismo *temporale* resta, perciò, nei carmi messianico-regali una componente di rilievo proprio perché essi vogliono preconizzare un nuovo mondo che si apre con una nuova storia. C'è anche nel nostro salmo il ripetersi quasi martellato del termine *'ôlam*, «in eterno» (vv. 2.3.5.29.37.38; cf. v. 53), che inaugura l'era perfetta e stabile secondo la promessa davidica. Il fluire delle «generazioni» (vv. 2.5) è segno di questa continuità intatta, la pace abbraccia «tutto il giorno» (v. 17). Il passato («allora») descritto nel v. 20 è il fondamento della speranza del presente che si proietta verso un *'ad* (v. 30), un «sempre» di sicurezza per la dinastia davidica il cui «seme» è descritto nei vv. 30-38. Ma c'è anche un altro *'ad*, un futuro più tragico e continuo, quello disegnato nel v. 47 della lamentazione, che sembra smentire la perpetuità luminosa della promessa. Ma Dio non può togliere la sua fedeltà, non può venir meno al suo *hesed* (v. 34). «Una volta per sempre» (v. 36) è stato emesso il suo giuramento ed è su questa base che discendenza e trono di Davide possono sfidare la teoria dei secoli durando quanto il sole e la luna (vv. 37-38), un'immagine comparativa a noi nota già dall'analisi del Sal 72,5.7.17. A questo quadro di stabilità eterna si oppone il presente amaro tratteggiato nei vv. 39ss. Anche «i giorni della giovinezza» del re davidico sono stati abbreviati (v. 46), la vita è ritornata ad essere breve come quella dei mortali (v. 48), l'incubo del dolore interminabile («fino a quando... per sempre» del v. 47) sfocia solo verso la fine della morte e dello sheol (v. 49), la felicità passata è rievocata solo come il ricordo di un'epoca primordiale nostalgica (v. 50). La tridimensionalità del tempo è vigorosamente illustrata e costituisce la trama dell'intera composizione a livello simbolico: c'è un «prima» cosmico e storico, legato rispettivamente alla creazione e alla promessa di Natan, c'è un «poi» luminoso di speranza e di sicurezza ma, tra questi due estremi si incunea un «adesso» drammatico che sembra spezzare il flusso logico del tempo verso il suo futuro radioso, anzi sembra introdurre un futuro assurdo e inatteso di nulla e di morte. Come si vede, il salmo si può trasformare in una riflessione sulla storia della salvezza e sulle crisi che ne sembrano intaccare la continuità o la verità.

Come sempre, la categoria «tempo» richiama quella *spaziale*. Il Sal 89 si muove dal trono di Davide e da Sion (vv. 2-5), si dilata sino ai confini estremi del cosmo (vv. 6-19) per ritornare al trono e alla città santa (vv. 20-52) secondo un movimento di flusso e riflusso concentrico. Scrive V. Reali (o.c., p. 300): «L'interesse del poeta si porta via via dai fenomeni cosmici sull'elezione divina, che ha fatto d'Israele un popolo peculiare, chiamato a proclamare con gioia le sue lodi... L'orizzonte del salmista a poco a poco si riduce per concentrarsi su un popolo e sulla persona del suo re, quasi nucleo di energia contratta tendente poi a dilatarsi nuovamente. In Davide, infatti, l'alleanza edenico-cosmica, patriarcale-sinaitica, si è come concentrata per riestendersi all'umanità intera e all'universo». Il «trono» (*ks'*) è il perno di questo spazio organizzato (vv. 5.15.30.37.45), un trono divino (v. 15) che ha la sua manifestazione visibile nel trono davidico ove siede il rappresentante e luogotenente umano di Jahweh. Secondo un modulo ben noto lo spazio è strutturato attorno a questo centro secondo un asse verticale che dal cielo (vv. 6.12) scende sino alla terra (vv. 12.28) e sotto di essa con l'evocazione dell'oceano caotico (*jam*, vv. 10.26) e dello sheol (v. 49). La stabilità reiteratamente dichiarata del trono (vv. 3.5.22.38) davidico, partecipazione della saldezza del trono divino (v. 15), diventa il sostegno e la compattezza dell'essere intero. Dio, infatti, è lo scudo (v. 19), è la rupe sicura (v. 27), è il fedele per eccellenza (si veda il già citato lessico dell'alleanza nei vv. 2.3.4.5.6.9.15.20.25.29.34.35.38.40.50). Egli è colui, come dimostreremo nell'analisi del v. 13, che tiene ben compaginata tutta la planimetria del mondo, la sua «potenza» (vv. 11.14.18), espressa dal suo braccio (vv. 11.14.22), dalla sua mano (vv. 14.22.26), dalla sua destra (vv. 14.26.43; cf. v. 13), diventa radice di sicurezza e di stabilità per l'universo e per il braccio, la mano e la destra del davidide. L'apparente rovina del presente fatta di mura abbattute e di fortezze diroccate, di trionfo di avversari e di bottino da parte di armate nemiche, di spade smussate e di troni rovesciati (vv. 41.45), gli oltraggi, gli insulti e le ingiurie (vv. 51-52) sembrano, sì, smentire questo controllo divino sul caos acquatico cosmico e sui nemici storici (vv. 10.11.23.26.43.52) ma in realtà l'oracolo centrale è evocato proprio per riportare nel cuore del fedele la certezza della signoria divina. Il simbolismo *militare e bellico* è, infatti, non solo negativo, come si è detto, ma anche positivo. Dio è come un generale grande e possente, terribile e tremendo (v. 8), egli è «Jahweh Dio degli eserciti» (v. 9), è il sovrano che schiaccia le ribellioni caotiche (vv. 10.11) e storiche perché i suoi attendenti regali si chiamano *šedeq*, «Giustizia», *mišpat*, «Diritto», *hesed*, «Fedeltà», *'emet*, «Verità» (v. 15). Egli diventa la nostra gloria, il nostro vanto, la nostra vittoria, lo scudo (vv. 17-19), il sostegno e la forza (vv. 22), l'aiuto del suo eroe (v. 20). Per questo, se il re e il popolo continuano a camminare nelle sue schiere (vv. 16.31), egli impedirà al nemico di trionfare, all'empio di prevalere; anzi li annienterà colpendoli senza scampo (vv. 23-24).

Accanto ai sistemi spazio-temporali e bellico-giuridici appaiono simbolismi minori che fungono da complemento o da specificazione dei precedenti e che esamineremo in dettaglio nell'esegesi. Nell'insieme il carme non offre una tavola particolarmente carica di colori, attento com'è a poche e fondamentali nozioni distribuite su uno spettro piuttosto esteso di modulazioni. L'impressione generale è senz'altro legata al tema *davidico e regale* con quelle articolazioni a cui ci hanno abituato i passi celebri del «libro dell'Emmanuele» di Is 7-12 (in part. cc. 7; 9; 11). Se volessimo trovare un'esposizione sistematica di questa impressione globale potremmo anche ricorrere ai passi altrettanto classici di Ger 23,5-6 e 33,14-22 o di

Ez 34,23-24 e 37,24-26 o di Zc 9,9-10 o ancora di Is 55,3-4 la cui lettura raccomandiamo come introduzione all'esegesi soprattutto dell'oracolo dei vv. 20-38. Su tutto il carme domina (o è quasi sospesa) un'atmosfera di tensione psicologica e religiosa. «L'angoscia dell'anima provoca un'oscillazione incessante del pensiero tra speranza e disperazione. È tutto il conflitto tra la fede in Jahweh e l'evidenza di una situazione di fatto catastrofica che si manifesta anche attraverso i processi letterari» (L. Jacquet, II, p. 711).

## Lettura esegetica

Il filo teologico del salmo è annunciato fin dalle prime battute del salmo che è aperto, come abbiamo notato, da una grande introduzione. Essa fa da raccordo e da chiave di lettura per l'intera sequenza delle sezioni del carme. Nella *Parafrasi sulle benedizioni patriarcali* scoperta tra i manoscritti di Qumran si dà in sintesi il motivo fondamentale della nostra introduzione: «A Davide e alla sua stirpe è stata data l'alleanza della regalità sul suo popolo di generazione in generazione per sempre».

### Solenne introduzione tematica (vv. 2-5)

La prima parola del salmo è *hesed*, il termine classico della teologia dell'alleanza e della fedeltà di Dio. Essa è al plurale, corretto inutilmente da Aquila, Simmaco e dal Targum in singolare, perché allude alle azioni salvifiche disseminate da Dio nella storia della salvezza. C'è una catena ininterrotta di «grazie», di atti di fedeltà che Dio effonde per il suo popolo come segni di amore e che hanno un vertice nella promessa davidica.<sup>14</sup> Questo attributo indefettibile di Jahweh, che costituisce anche una specie di sigla lessicale del Sal 89, messo in parallelo con l'altro altrettanto rilevante, quello dell'*'emûnah*-«verità» stabile, sinonimo del precedente, costituisce già una professione di fede nell'amore divino nei confronti della dinastia davidica e della sua elezione. Al riparo della fragilità delle realtà terrestri e dell'usura del tempo, la parola divina sfida i secoli (*'ôlam* è un accusativo di tempo) e il fiume delle generazioni ed è per questo che anche il canto del salmista sarà perpetuo. L'amore di Dio non si spegne mai e il cantico di lode del fedele non conosce soste o fine. Possiamo commentare l'avvio del v. 2 con le parole di una poesia di Tagore:<sup>15</sup>

*Mi hai fatto senza fine,  
questa è la tua volontà.  
Questo fragile vaso  
continuamente tu vuoti*

<sup>14</sup> I LXX e Teodozioe suppongono questa resa del v. 2a: «Voglio cantare le *tue* fedeltà, o Jahweh». Essa è parallela al secondo stico che ha il pronome di seconda persona e il discorso diretto. Questa soluzione è accolta anche da Dahood sulla base del duplice valore del suffisso «tuo» presente in *'emûnah* del secondo stico (cf. Sal 77,12; 84,2-3).

<sup>15</sup> Tagore R., *Poesie (Gitanjali e Il giardiniere)*, a cura di G. Mancuso, Roma 1976, p. 39.

continuamente lo riempi  
 di vita sempre nuova.  
 Questo piccolo flauto di canna  
 hai portato per valli e colline,  
 attraverso esso hai soffiato  
 melodie eternamente nuove.  
 Quando mi sfiorano le tue mani immortali  
 questo piccolo cuore si perde  
 in una gioia senza confini  
 e canta melodie ineffabili.  
 Su queste piccole mani  
 scendono i tuoi doni infiniti.  
 Passano le età e tu continui a versare  
 e ancora c'è spazio da riempire.

Il riferimento più diretto è da stabilire però con l'incipit della lamentazione post-esilica comunitaria di Is 63,7-64,11: «Le fedeltà di Jahweh voglio cantare, le glorie di Jahweh, quanto egli ha fatto per noi. Egli è grande in bontà per la casa di Israele. Egli ci ha trattato secondo il suo amore, secondo la grandezza della sua misericordia» (Is 63,7). Il tema delle «fedeltà di Davide che sono stabili», cioè dei segni che hanno per oggetto la storia della salvezza espressa nella linea dinastica davidica, è formalizzato anche dal Secondo Isaia in Is 55,3.<sup>16</sup> Siamo, quindi, in uno dei punti nodali della teologia veterotestamentaria.

Il poeta non si accontenta di cantare personalmente questo dono ma ne pone la proclamazione sulle labbra stesse di Jahweh anticipando, così, il motivo dell'oracolo dei vv. 20-38. Questa dichiarazione di Dio è, infatti, la motivazione (*ki*, v. 3) della lode che sostiene la prima grande area del salmo (vv. 2-38) e del lamento su cui si articola la seconda (vv. 39ss). La coppia lessicale *hesed-'emûnah* è la sostanza anche di questo mini-oracolo (introdotto dalla formula stereotipa «hai detto»: cf. v. 20 e Is 63,8). Questa soluzione che vede nel v. 3 un oracolo divino è accolta di solito sulla base dei LXX, della Pešitta e di Gerolamo che leggono *'amarta*, «hai detto»; è accettata da molti esegeti (Osty, Dhorme, Kraus, Lancellotti, CEI) anche perché, come abbiamo fatto notare, risulterebbe una felice preparazione dell'oracolo solenne che sta al centro del salmo. Tuttavia è possibile una seconda soluzione attestata dal TM e seguita da Aquila, Simmaco, Teodozio. Il v. 3 continuerebbe la proclamazione del fedele che dichiara nuovamente (*'amarî*, «ho detto») la sua fede nella bontà misericordiosa di Dio. L'oracolo divino in questo caso inizierebbe *ex abrupto* nel v. 4 e proseguirebbe per tutto il v. 5. «Io» del salmista (vv. 2-3) e «Io» di Dio entrano in consonanza per esaltare la grazia e la fedeltà divina nei confronti di Davide. Noi abbiamo optato per la seconda soluzione, quella del TM. La dichiarazione del salmista è centrata sul *hesed* divino, la fedeltà amorosa che regge tutta la relazione tra Dio e il suo popolo e tutta la struttura spirituale del salmo. È un attributo trascendente che sfida i secoli (*'ôlam*). Il testo del v. 3 rivela una costruzione faticosa.

<sup>16</sup> Vedi, oltre all'a.c. di O. Eissfeldt, Caquot A., *Les «grâces de David». À propos d'Is 55,3b*, in Sem 15 (1965), 45-49 e Bonnard P.-E., *Le Second Isaïe*, Paris 1972, pp. 303-304. Cf. in particolare il v. 50 del nostro salmo e Bordreuil P., *Les «grâces de David» et 1 Maccabées 2,57*, in VT 31 (1981), 73-75.