

Introduzione	2
I. Traduzione	11
1. <i>Alcune note sulla traduzione</i>	11
II. Struttura	17
III. Analisi dei contenuti	20
1. <i>Dio onnisciente (vv. 1-6)</i>	20
2. <i>Dio onnipresente (vv. 7-12)</i>	26
3. <i>Dio onnipotente e onniveggente creatore (vv. 13-18)</i>	30
4. <i>Dio guida suprema (vv. 19-24)</i>	34
IV. Commento dei principali attributi divini descritti	41
1. <i>Dio onnisciente</i>	42
2. <i>Dio onnipresente</i>	46
3. <i>Dio onniveggente</i>	49
4. <i>Dio onnipotente creatore</i>	51
5. <i>Uno sguardo dell'insieme</i>	53
6. <i>Dio guida suprema</i>	54
Conclusione	58
Bibliografia	62

Introduzione

Il Salmo 139 ci conduce all'interno di uno spazio di dimensioni cosmiche, tanto esteso quanto rigidamente delimitato. Al suo interno infatti, il pensiero dell'uomo non può evitare di essere afferrato da Dio, senza possibilità di fuga.¹ Tanto affascinante quanto problematico, il Salmo 139 è giunto ai nostri giorni in uno stato di conservazione assai precario. Le versioni antiche non sempre riescono a restituire il testo originale. La maggioranza dei commentatori si è trovata perciò spesso costretta a ricorrere a congetture.² Il salmo in questione costituisce, all'interno dell' Antico Testamento, una delle più profonde riflessioni sull'onniscienza, l'onnipotenza e l'onnipresenza di Dio. Da esso, più che da ogni altra fonte, il pensiero teologico tradizionale ha attinto i caratteri fondanti l'immagine di Dio quale Essere onnipotente, superiore all'uomo, in grado di fare tutto e conoscere tutto: una sorta di *grande fratello*.³

La penetrazione della conoscenza divina non conosce limiti. L'autore del Salmo 139 attraverso un'acuta introspezione del suo essere e dei propri limiti, arriva a riconoscere e delimitare alcune caratteristiche dell'inesplorabile realtà divina, la quale raramente riesce ad essere descritta con tale espressività e splendore nei testi veterotestamentari.⁴ Il Salmo 139 è un'opera che cerca di raccontare anche alcune virtù divine che risultano incomprensibili all'uomo, in quanto riguardano l'immanenza e la trascendenza di Dio. La descrizione delle qualità di Dio non sono raccontate attraverso argomenti basati su speculazioni filosofico - teologiche o nozioni astratte, bensì tramite un'esperienza di vita, attraverso una relazione strettamente personale, che sussiste tra il piccolo *io* umano ed il grande *tu* divino.⁵ Il Salmista si vede fortemente ed intimamente legato alla divinità. Il salmo è pieno d'immagini, parallelismi, ripetizioni, che presentano vive e concrete le qualità astratte di Dio. Esse sono tratte dalle azioni e dalle immaginazioni derivanti sia dalla vita reale del salmista, sia dalla sua fantasia creativa.

¹ P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Editions du Seuil, Paris 1980, trad. it. *Salmi notte e giorno*, Cittadella, Assisi 2002², p. 194.

² D. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Marietti, Roma 1965³, p. 808.

³ A. T. Robinson, *Honest to God*, Student Cristian Moviment, London 1965, trad. it. *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1968³, pp. 80-81.

⁴ A. Lancellotti, *I Salmi*, Nuovissima versione della bibbia, Paoline, Roma 1984, p. 883.

⁵ Ibidem.

La descrizione delle qualità divine (in quanto assolute) non è un fatto esclusivo biblico. Esistono molte fonti extrabibliche che attestano caratteristiche appartenenti alla divinità, quali: l' *onniscienza*, l' *onnipresenza* e l' *onnipotenza*:

«Quand'anche ti sarai nascosto nelle più profonde caverne della terra, quand'anche avessi preso le ali per volare nell'alto dei cieli, quand'anche fuggirai ai confini del mondo o discenderai nel fondo degli inferi o in qualche altro luogo ancor più terribile, la provvidenza divina sarà presso di te».⁶

Queste parole non sono state pronunciate da un fedele israelita o da un credente cristiano, bensì da un filosofo pagano di nome Platone. Un'altra citazione che parla dell'onniscienza e dell'onnipresenza divina, stavolta tratta dal Corano, parlando di Dio afferma quanto segue:

«Egli conosce ciò che penetra dalla terra e ciò che ne esce, ciò che discende dal cielo e ciò che vi sale. Egli è vicino al uomo, ovunque si trovi, e ben conosce ogni azione umana».⁷

Non è difficile intravedere l'evidente collegamento fra queste due visioni ed il nostro salmo. Eppure, le idee sono tratte da tre culture assai differenti per storia e religione. Anche se con differenti sfumature, l'onniscienza, l'onnipresenza e l'onnipotenza divina ha sempre affascinato tutti i credenti delle varie religioni. In questo senso, anche la fede del poeta che compose il Salmo 139 della Bibbia non fa eccezione.

Riguardo la nascita del Salmo 139, non si può stabilire con esattezza l'epoca della sua composizione. La stragrande maggioranza degli studiosi, nonostante il suo titolo attribuito al re Davide, collocano la composizione del salmo nell'arco di tempo che abbraccia il periodo esilico o post esilico. Questo anche grazie al linguaggio *aramaizzante* del salmo. Si ipotizza inoltre che l'autore del salmo potrebbe aver subito l'influsso del pensiero a lui contemporaneo, presumendo che originariamente il salmo avesse il compito di preparazione alla decisione del giudizio divino nella cornice del culto.⁸ Delitzsch,⁹ commentando il salmo, lo identifica come un'opera che ha una forte influenza aramaica. Egli nota

⁶ Platone citato da G. Ravasi in *Il libro dei Salmi*, vol. III, EDB, Bolona 1984, p. 793.

⁷ Il Corano LII, 4.

⁸ A. Weiser, *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61-150*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, trad. it. *I Salmi 61-150*, Paideia, Brescia 1984, p. 881.

⁹ F. Delitzsch, *Psalms*, in *Commentary on the Old Testament* di C.F. Keil & F. Delitzsch, vol. V, Hendrickson, USA 2001², p. 808.

pure il suo stretto collegamento con il salmo precedente. Dal punto di vista teologico esso è il più istruttivo. Sia il Salmo 138, sia il Salmo 139, sono delle opere poeticamente degne del “re” Davide. Sempre Delitzsch, sostiene inoltre che il salmo sia un’opera arameo-ebraica del periodo post esilico, la quale mantenne l’influenza del linguaggio, dello stile e del carattere aramaico, durante la sottomissione al regno babilonese. Com’è noto, questo periodo ha influenzato molto il dialetto (popolare) ebraico nelle forme scritta e orale.

Un'altra questione rilevante affrontata dagli studiosi riguarda l'integrità del Salmo 139. Non pochi trovano grande difficoltà nella visione unitaria di esso. Il problema che si affronta è costituito dal collegamento fra i vv. 1-18 e i vv. 19-24. Oltre al precario stato di conservazione con il quale il documento è giunto a noi, la composizione del salmo non rientra negli schemi letterali usuali.¹⁰ Schmidt formula l'ipotesi secondo la quale, la seconda parte del salmo sarebbe stata aggiunta successivamente, dallo stesso autore del salmo.¹¹ Buttenwieser in genere giudica l'ultima parte del salmo come una collocazione fuori posto. Secondo questo studioso, l'ultima parte del salmo sarebbe un'aggiunta tardiva da due testi differenti. In particolare egli sostiene che i versetti dal 19 al 22 del Salmo 139 si dovrebbero collocare alla fine del capitolo 140 cioè dal v. 12 in poi, mentre i versetti 23-24 si trovassero originariamente subito dopo il Salmo 141:4. Secondo questa ipotesi il finale ideale del salmo sarebbe perciò il versetto 18.¹²

Altri studiosi invece propendono per la visione unitaria del salmo. Lorenzin¹³, ad esempio, pur notando lo stacco apparente che sembra esistere tra i vv. 18 e 19 del Salmo 139, non condivide l'idea dello smembramento del testo, argomentando l'unità delle parti con la situazione dell'orante. Essa, infatti, rimane la stessa in tutta la preghiera. E cioè la prima parte del salmo serve da arringa della difesa nel processo contro l'orante. La seconda, invece, tradisce la situazione dell'incolpato in cui si trova il protagonista del salmo. Dio conosce bene l'autore del salmo e lo difenderà contro i nemici. In questa prospettiva potremmo considerare anche la posizione di Schökel.¹⁴ Quest'ultimo, nonostante diverse teorie spezzassero il salmo in due (vv. 1-18 e vv. 19-24), sostiene sia errato

¹⁰ A. Lancellotti, op. cit., p. 883.

¹¹ A. C. Leslie, *Psalms 101-150*, collana: Word Biblical Commentary, vol. 21, Thomas Nelson, Nashville, pp. 320-321.

¹² Ibidem.

¹³ T. Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2008³, p. 519.

¹⁴ L. A. Schökel – C. Carniti, *Salmos 2*, Borla, Roma 1993, trad. it. *I Salmi*, vol.2, Borla, Roma 1993, p. 778.

concepire come “oggettiva” la situazione descritta dal poeta. Tenendo conto della possibilità d’imitazione poetica, lo Schökel colloca lo *Sitz im Leben* del Salmo in una prospettiva soggettiva. Il personaggio del Salmo 139 si pronuncia come un innocente accusato, il quale si appella al suo Dio, in quanto giudice della sua coscienza. Più specificamente il Salmo 139 sarebbe il risultato di un’autodifesa da parte dell’orante, ingiustamente accusato d’idolatria. Questo fa sì che il salmista si appelli al tribunale supremo di Dio. Il poeta invoca la divinità, in virtù delle sue qualità di *onniscienza* ed *onnipresenza*.

La genesi del salmo si chiarificherebbe ancora meglio, se la lettura di esso partisse dalla sua parte finale (vv. 19-24). La situazione, sia essa reale o fittizia, non cambia certamente l’importanza del messaggio contenuto nel salmo. Weiser, ad esempio sostiene che il salmista non diede una forma poetica al suo pensiero astratto, bensì sviluppò l’idea, partendo dalla sua sfera personale e dalla propria percezione dell’esperienza della realtà divina.¹⁵ Allo stesso modo l’ipotesi di una situazione fittizia ha una forte credibilità, vista la libertà dello svolgimento di pensiero del poeta.

Per quanto riguarda il contesto immediato nel quale si trova il Salmo 139, Lorenzin lo colloca nella serie che inizia dal Salmo 138 e procede fino al Salmo 145, denominando tale serie come: «Il futuro Davide».¹⁶ Qui, si nota il forte collegamento tra il Salmo 139 e Salmo 138, attraverso alcuni aspetti tematici comuni, come ad esempio il fatto che il Salmo 139 darebbe risposta alla richiesta fatta nel Salmo 138:8 (perché Dio non abbandoni le sue creature).

Un altro collegamento individuato è rappresentato dal modo in cui Dio da un lato riconosce il superbo da lontano mantenendo così una distanza (Salmo 138:6), dall’altro conosce intimamente il pensiero, il cuore e l’azione dell’orante (Salmo 139:1a-6). Soprattutto si nota il collegamento tra Salmo 138:7 e Salmo 139:7 là dove si sottolinea la qualità di Dio in quanto *onnipresente*. A questo proposito, si osserva che nel 138:7 non si nota soltanto la caratteristica divina di essere dappertutto, ma anche si sottolinea la certezza dell’agire divino a favore della salvezza per l’uomo. Ciò viene riaffermato nel Salmo 139:10. A tutto questo si associa il collegamento tra Salmo 139:24 e Salmo 138:7-8, riguardante il concetto della «*via*» (דַרְכֵי) del Signore, che nel Salmo 138:5 viene esaltata. Queste due

¹⁵ A. Weiser, op. cit., p. 881.

¹⁶ T. Lorenzin, op. cit., p. 519.

vie, cioè di Dio e del salmista, s'incontrano alla fine del Salmo 139:24 dove si comparano e dove il salmista sottomette in modo obbediente, la sua via a quella di Dio.¹⁷

Lo stile del salmo nota la consistenza creativa del autore che evita la tendenza di una meditazione puramente intellettuale. Tradizionalmente il Salmo 139 viene classificato come un'opera appartenente alla serie dei salmi chiamati "sapienziali". Tuttavia non è facile trovare una giusta ed adeguata collocazione del salmo, il quale generalmente viene visto come un inno di lode a Dio, oppure come un poema sapienziale che caratterizza le qualità del divino, o ancora come una preghiera rivolta a Dio, dall'orante accusato ingiustamente.¹⁸

Per quanto riguarda il titolo, occorre considerare il fatto che nei salmi biblici molte volte lo si trova collocato immediatamente prima dell'inizio del salmo stesso. La concentrazione dell'attenzione sul nome, quindi, dovrebbe considerare soprattutto l'inizio stesso del Salmo 139, dove si racchiude anche il suo titolo. A questo riguardo Monloubou¹⁹ riconosce che attorno ai titoli, che pure potrebbero fornire preziose informazioni, siano presenti misteri tuttora irrisolti. Tuttavia il titolo fornisce comunque preziose indicazioni riguardante il genere, lo stile, l'autore o il gruppo a cui il salmo appartiene. Questo fatto ovviamente facilita molto la lettura, la comprensione e l'interpretazione del salmo stesso.

Dall'apertura del salmo si capisce che l'autore o colui che ha intitolato il salmo, si riferiva direttamente ad una performance musicale. La formula "לְמַנְצֵחַ" «al maestro del coro»²⁰, nella Bibbia appare per ben 56 volte. Solamente una volta tale formula non è contenuta nei Salmi (Abacuc 3:19). Per il resto possiede un utilizzo simile all'uso individuato nel Salmo 139. Il verbo "נָצַח", tra le tante sfumature di senso, possiede anche il significato di «guidare», «dirigere», «controllare», il quale può essere attribuito, ad una dirigenza sia nel campo lavorativo (1Cr. 15:21; 23:4), sia in ambito musicale (2Cr. 34:12).²¹ Con tutto ciò

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ R. E. Murphy, O. Cram, *Psalms*, in *The Jerome Biblical Commentary*, Giofrey Champman, London 1970⁴, p. 600.

¹⁹ L. Monloubou et al., *Les Psaumes et les autres Ecrits*, Desclée, Paris 1990, trad. it. *I Salmi e gli altri scritti*, collana: *Piccola Enciclopedia Biblica*, vol. 5, Borla, Roma 1991, p. 24.

²⁰ Cfr. la traduzione della versione Tob: *La Bibbia da Studio*, Tob edizione integrale, Elle Di Ci, Torino 1998.

²¹ G.W. Anderson, voce "נָצַח", in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1984, trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 5, Paideia, Brescia 2005, p. 999.

l'espressione "לְמִנְצִיחַ", qui presente nella forma di un participio *piel*, fa discutere gli studiosi, poiché presenta non poche problematicità d'interpretazione. La difficoltà principale è riferita soprattutto alla corretta interpretazione del "לְ", il quale abbinato al participio "מִנְצִיחַ", si presta a molteplici possibilità di traduzione. Schökel²² collega il significato dell'espressione "לְמִנְצִיחַ" al carattere del salmo e alla rispettiva modalità di esecuzione o di interpretazione musicale.

Se è difficile essere certi riguardo l'interpretazione del "לְ" abbinato alla prima parola del salmo, è altrettanto problematica la comprensione del senso che possiede all'interno della seconda parola, il nome: "דָּוִד" «*Davide*». Questo collegamento è stato ed è tuttora un mistero per gli studiosi del campo. Così, alcuni lo interpretano conferendogli il significato di un genitivo, che esprime l'idea del possesso dell'autore nominato, nel nostro caso del re Davide. Gli altri, però, intravedono un ruolo di collegamento ad un ciclo letterario, dello stile dell'autore nominato.²³ Date le argomentazioni affrontate riguardo l'identificazione del periodo in cui sia stata eseguita la composizione del Salmo 139, è difficile ipotizzare il re Davide come l'autore del Salmo 139.

Bisogna notare un altro aspetto riguardante il diritto d'autore dell'opera letteraria. Esso non era fortemente rivendicato all'epoca della composizione del salmo. Più che dell'identificazione del vero autore, gli antichi si preoccupavano di menzionare la personalità il cui *patronato* poteva facilitare la comprensione del messaggio del salmo.²⁴ Il fatto che sia segnato come "לְדָוִד", Delitzsch²⁵ lo spiega, non tanto attribuendo al "לְ" la qualità di una marca *possessiva* dell'autore del salmo, quanto ritenendola una marca *qualitativa*. Cioè la composizione del salmo veniva eseguita, ispirandosi al modello poetico del re Davide.

Nonostante le numerose difficoltà e le problematiche incontrate nella parte introduttiva del testo, esso resta un grande salmo. In forma di preghiera ed in modo poetico, il Salmo 139 descrive alcune grandi qualità caratterizzanti la personalità di Dio. Tra queste sono da menzionare *l'onniscienza, l'onnipresenza, l'onnipotenza, l'onniveggenza* di Dio nel mondo. Per compiere questa descrizione

²² L. A. Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, vol. I, Borla, Roma 1991, trad. it. *I Salmi*, vol. I, Borla, Roma 1992, p. 94.

²³ *La Bibbia da Studio*, Tob, op. cit., p. 1237.

²⁴ L. Monloubou, op. cit., p. 24.

²⁵ F. Delitzsch, op. cit., p. 808

il salmista utilizza una serie di immagini, di tecniche poetiche, con un armonioso arrangiamento delle parole nelle frasi, le quale insieme descrivono tutto ciò. Paradossalmente nella bellissima descrizione della divina provvidenza, verso la fine del salmo nel v. 19 chiaramente si intravedono delle esortazioni indirette verso Dio da parte del salmista, perché siano distrutti i malvagi. Alla fine il salmo si conclude con un appello dell'autore rivolto verso Dio.

Nella complessità e ricchezza del salmo preso in considerazione cercherò, in quanto possibile, cristallizzare la figura di Dio. Essa, infatti, viene espressa attraverso la descrizione degli attributi divini. Tenterò un'analisi del contenuto del salmo, per quanto riguarda la descrizione questi attributi. Aggiungerò l'analisi del modo in cui l'autore cerca di descrivere la sua percezione dell'immagine di Dio. Il lavoro si concentrerà soprattutto sull'analisi e sullo studio del testo stesso del salmo, prendendo in considerazione il linguaggio utilizzato. Cercherò, inoltre, di esaminare la poetica che è stata adoperata dall'autore per creare il Salmo 139. Tenendo in considerazione i risultati di questi studi e attraverso la forma impiegata dal salmo, vorrei infine arrivare alla sostanza di esso, per quanto riguarda la descrizione dell'immagine di Dio. Attraverso l'analisi di tale descrizione mi auguro di poter comprendere meglio e in maniera più approfondita il messaggio in esso contenuto.

Dopo lo studio introduttivo, avendo presenti tutti gli aspetti problematici affrontati, con le loro argomentazioni e le loro soluzioni ipotetiche, a volte anche contrastanti tra di loro, promosse da diversi studiosi, ci si rende conto della complessità della sfida che ci si pone davanti nell'interpretazione del salmo. In particolare riguardo l'approfondimento della comprensione dell'immagine di un Dio *onnisciente, onnipresente ed onnipotente* che il Salmo 139 promuove nel senso artistico. Il poeta utilizza una serie di tecniche, le quali coinvolgono l'immaginazione del lettore, e lo rendono, in questo modo, indirettamente protagonista. Più di ogni altra cosa, il Salmo 139 rende reali e addirittura quasi visibili agli occhi del lettore, alcuni grandi e *tremendi* misteri, che avvolgono la comprensione dell'immagine di Dio posseduta dal poeta.

Salmo 139:

1 *Al maestro del coro. Di Davide. Salmo.*

Signore, tu mi scruti e mi conosci.

2 *Tu sai quando seggo e quando mi alzo.*

Penetri da lontano i miei pensieri,

3 *Mi scruti quando cammino e quando riposo.*

Ti sono note tutte le mie vie;

4 *La mia parola non è ancora sulla lingua*

e tu, Signore, già la conosci tutta.

5 *Alle spalle e di fronte mi circondi*

e poni su di me la tua mano.

6 *Stupenda per me la tua saggezza,*

troppo alta, e io non la comprendo.

7 *Dove andare lontano dal tuo spirito,*

dove fuggire dalla tua presenza?

8 *Se salgo in cielo, là tu sei,*

se scendo negli inferi, eccoti.

9 *Se prendo le ali dell'aurora*

per abitare all'estremità del mare,

10 *anche là mi guida la tua mano*

e mi afferra la tua destra.

11 *Se dico: "Almeno l'oscurità mi copra*

e intorno a me sia la notte";

12 *nemmeno le tenebre per te sono oscure,*

e la notte è chiara come il giorno;

per te le tenebre sono come luce.

- 13** Sei tu che hai creato le mie viscere
e mi hai tessuto nel seno di mia madre.
- 14** Ti lodo, perché mi hai fatto come un prodigio;
sono stupende le tue opere,
tu mi conosci fino in fondo.
- 15** Non ti erano nascoste le mie ossa
quando venivo formato nel segreto,
intessuto nelle profondità della terra.
- 16** Ancora informi mi hanno visto i tuoi occhi
e tutto era scritto nel tuo libro;
i miei giorni erano fissati,
quando ancora non ne esisteva uno.
- 17** Quanto profondi per me i tuoi pensieri,
quanto grande il loro numero, o Dio;
18 se li conto sono più della sabbia,
se li credo finiti, con te sono ancora.
- 19** Se Dio sopprimesse i peccatori!
Allontanatevi da me, uomini sanguinari.
- 20** Essi parlano contro di te con inganno:
contro di te insorgono con frode.
- 21** Non odio, forse, Signore, quelli che ti odiano
e non detesto i tuoi nemici?
- 22** Li detesto con odio implacabile
come se fossero miei nemici.
- 23** Scrutami, Dio, e conosci il mio cuore,
provami e conosci i miei pensieri:
- 24** vedi se percorro una via di menzogna
e guidami sulla via della vita.

I. Traduzione

Quando ci si prepara a compiere una traduzione, si deve tenere in considerazione un fattore fondamentale, e cioè che il testo originale è difficile da superare. Tuttavia, non tutti hanno la possibilità di comprendere il testo biblico nella sua lingua originale. A questo si associa la lontananza storica esistente fra il lettore di oggi e l'autore dell'antichità. Questo genere di situazione colloca il traduttore fra due fuochi. Da un lato si deve rimanere il più possibile fedeli al testo originale, e dall'altro la traduzione deve essere comprensibile al lettore finale. Il rischio è doppio. Da un lato si realizza una buona traduzione a scapito della fedeltà all'originale, dall'altro si rischia di non essere comprensibili per rimanere completamente fedeli alla lingua originale.²⁶ Per queste ragioni, sarebbe opportuno allegare ad ogni traduzione alcune note che possano chiarire quali problemi si sono dovuti affrontare durante il lavoro.

Tenendo in considerazione tutto ciò, per l'analisi del Salmo 139, ho scelto la traduzione proposta dalla Cei²⁷ perché a mio avviso riesce ad essere più fedele all'originale e al tempo stesso più comprensibile al lettore contemporaneo.

Prima di procedere nella trattazione, ritengo che questa traduzione, abbia comunque bisogno delle note a seguire.

1. Alcune note sulla traduzione

Per prima cosa si deve notare il fatto che il salmo vero e proprio inizia dal v. 1b, in quanto il v. 1a, come menzionato già nell'introduzione, ha la funzione di titolo del salmo stesso.

La parola con cui inizia il salmo è “יְהוָה” la quale viene tradotta come «*Signore*». Il fatto che la Cei la ponga all'inizio del salmo, corrisponde perfettamente alla configurazione del Testo Masoretico. È molto importante che la forma in cui viene espressa, corrisponda al senso originale. Infatti, “יְהוָה” iniziale ha la forma di un vocativo. Tutto ciò, tenendo in considerazione il profilo di una preghiera con cui il salmista ha composto il salmo. Il protagonista durante tutto il salmo (ad eccezione dei vv. 19-22) si rivolge al suo Dio. Ecco perché sarebbe

²⁶ W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, trad. it. *Metodologia del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2002⁴, pp. 60-63 ss.

²⁷ *La Sacra Bibbia* tradotta dalla Conferenza Episcopale Italiana: «<http://www.vatican.va/archive/ITA0001/PIU.HTM>», visitato il 01/09/2009.

ancora più appropriato, se il salmo iniziasse con il complemento vocativo “oh” il quale, preceduto dalla parola «*Signore*», esprime quella chiamata o invocazione che il salmista manterrà durante tutto il salmo, riflettendo meglio l'intento di rivolgersi a Dio attraverso la preghiera. Dello stesso parere è Schökel²⁸ che nota come il salmo inizia, invocando il nome di IHWH. Qui si associa anche la traduzione della Nuova Diodatti²⁹ che nonostante posizioni nel mezzo tra i due verbi seguenti e traducendolo con la parola «*Eterno*», comunque mantiene la forma vocativa del nome di Dio, preceduta dal complimento: «*Tu mi hai investigato, oh Eterno e mi conosci*». Questo modo di iniziare il salmo non è nuovo. Infatti, si trova nei diversi salmi come ad esempio nel Salmo 3:2; 7:2; 12:2; 141:1; 143:1; ecc.

Tenendo in considerazione l'aspetto esposto prima, e per altri vari motivi si chiarifica ancora di più la traduzione dei due verbi seguenti “חִקְרַתְּנִי וַתִּדְעַ” «*mi scrutasti e conoscesti*», i quali vengono tradotti al presente. Lo stesso fenomeno si verifica nei versetti successivi. Questo tipo di traduzione è presente anche nell'opera di Delitzsch.³⁰

È importante notare qui un fenomeno particolare, e cioè, il fatto che il poeta metta assieme miratamente due tempi verbali diversi. Infatti, se il primo verbo ha la forma di un perfetto, il secondo è un imperfetto consecutivo. Tale aspetto rileva la relazione che hanno questi due verbi. Mentre il primo viene ad affermare un'azione, il secondo arriva per l'identificazione di una conseguenza logica, dedotta dal verbo precedente. In altre parole il verbo “וַתִּדְעַ” «*conoscesti*», descrive il risultato del “חִקְרַתְּנִי” «*mi scrutasti*». Allo stesso modo troviamo questo genere di funzione dell'imperfetto consecutivo anche nei v. 5 e v. 11, dove rispettivamente nella frase “צִרְתָּנִי וַתִּשֶׂת” «*mi circondasti e mettesti*» sembra che il secondo verbo fosse una aggiunta di conseguenza all'azione espressa dal verbo precedente, e dove l'imperfetto consecutivo iniziale del v. 11 nota il senso di deduzione “וְאֵינִי” «*e perciò dico...*»

I vv. 2-3 formalmente sono collegati tra di loro in modi diversi. Un esempio è costituito dal cumulo di verbi all'infinito e al perfetto che alternandosi tra di loro scandiscono questi versetti. Purtroppo nella traduzione della Cei questo non si

²⁸ L. A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, vol.2, cit., p. 782.

²⁹ *La Sacra Bibbia*, versione La Nuova Diodati, La Buona Novella, Brindisi 2000.

³⁰ F. Delitzsch, op. cit., p. 807.

vede facilmente, dato che a tutti i verbi si dà la stessa forma e lo stesso tempo (presente indicativo). In altre parole, qui si vedono due prospettive d'attività diverse: quella del salmista e quella di Dio. La differenza è che quella dell' autore riflette l'azione generale in sé, espressa attraverso dei verbi al infinito, mentre l'azione divina è riferita con verbi al perfetto che non esprimono il senso di un'azione generale, bensì centrata sull'attività del salmista. In questo caso l'azione divina (descritta dai verbi al perfetto) si riflette direttamente sulle azioni del salmista (descritta dai verbi all'infinito). Ecco perché sarebbe opportuno che la traduzione di questi verbi, nel nostro caso, rispettasse la differenza delle forme verbali, che il testo originale esprime attraverso questo gioco dell'alternarsi delle forme.

Il v. 5a, la Tob nota come, tranne l'aramaico, le versioni l'abbiano unito al versetto precedente: «...*conosci tutto ciò che mi è di dietro e d'avanti...*» (cioè il passato e l'avvenire).³¹ Ravasi invece nota una sfumatura più spaziale di un linguaggio topografico del senso dei termini utilizzati.³² Un'altra difficoltà sta nel trovare l'appropriata traduzione del verbo “צֹרֵר” il cui significato di base è «*legare*», «*stringere*», «*allacciare*», da cui deriva il significato verbale dell'*accerchiamento*, che era utilizzato come un termine militare denotando l'assedio di una città.³³ Tuttavia il significato di questo verbo riporta anche il senso di «*plasmare*», «*formare*», «*costruire*»,³⁴ sicché, diventa ancora più difficile l'identificazione esatta riguardo il senso del verbo utilizzato dal poeta. Delitzsch,³⁵ ad esempio, vi attribuisce il senso di «*formare*», notando l'aspetto spaziale riportato dal verbo. Qui si associa anche la Tob³⁶ dove nella nota traduce come: «*tu hai creato*». Lancellotti invece è del parere che il significato seguito dal salmista su questo verbo fosse: «*mi stringi*». In tal modo esso indica chiaramente il fatto che il poeta vuole sottolineare oltre all'ampiezza, anche la concretezza della divina azione direttamente e della sua conoscenza indirettamente. L'argomento portato si basa sull'espressione che segue il verbo in causa.³⁷

³¹ Tob, Edizione integrale, op. cit, p. 1387.

³² G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, vol. III, cit., p. 807.

³³ W Tiel, voce “צֹרֵר”, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol.7, cit., p. 591.

³⁴ Ibidem.

³⁵ F. Delitzsch, op. cit., p. 810.

³⁶ Tob, *La Bibbia da Studio*, cit., p. 1387.

³⁷ A. Lancellotti, op. cit., p. 883.

Nel v. 6 invece la Cei traduce una parola importante: “יכל” con «potere». Infatti nella Cei la fine del v.6 si traduce con: «...non la comprendo». Tuttavia il verbo “יכל” ha la sfumatura del senso di «essere capace» che, qui utilizzato, non rende solamente l'idea di una non comprensione della meravigliosa saggezza descritta prima, ma soprattutto rende il senso dell'*impotenza* umana davanti ad essa. In realtà letteralmente la parte sarebbe più come «non sono capace per essa». Certamente la traduzione della Cei non cambia il senso del testo, tuttavia essa trascura la sfumatura del senso trasmesso dal verbo “יכל” voluto dall'autore del salmo. Infatti, il salmista non volle sottolineare tanto la sua incomprensione, quanto la sua incapacità di arrivare all'altezza della saggezza divina. Ecco perché sarebbe utile tenere in considerazione questo aspetto che l'originale ci vuole trasmettere.

Per quanto riguarda la traduzione del v. 11, si devono osservare alcuni aspetti che distorcono in modo evidente il senso delle frasi del Testo Masoretico. Per prima cosa si nota come il “אֲדָ” nella Cei viene tradotto con «almeno». Questa traduzione non corrisponde al vero significato del “אֲדָ”. Essa è una particola che nota l'enfasi di qualcosa e la traduzione corrispondente in dipendenza del suo contesto può essere eseguita con: «certamente», «solamente», «comunque».³⁸ Quindi, sarebbe più giusto se la traduzione di “אֲדָ” fosse simile alla traduzione portata dalla Nuova Diodatti³⁹: «Se dico: "Certo le tenebre mi nasconderanno", persino la notte diventerà luce intorno a me»

Chiarita questa parte, continuando si osserva la frase del v. 11b formata da tre parole mentre manca il verbo: “וְלַיְלָה אֲדָ בְּעַרְנִי” letteralmente: «e la notte (è) luce intorno a me», ma che la Cei traduce con «e intorno a me sia la notte». La considerazione che si potrebbe fare qui è nella precisazione della traduzione. La seconda frase del v. 11 ha il ruolo di una continuazione della prima proposizione, così come è impostata dalla Cei, ma con l'impiego delle immagine che rafforzano il messaggio della prima frase. La frase nominale del v. 11b è parallela al v. 11a sottolineando il modo in cui il protagonista è avvolto dall'oscurità. Per questo motivo sarebbe meglio mantenere questo paragone portato dal poeta traducendola come: «e la notte sia come luce in torno a me». Con altre parole,

³⁸ L. Koehler & W. Baumgartner, *Lexicon of the Old Testament*, Brill Lieden, Boston 2001, p. 45.

³⁹ *La Sacra Bibbia*, versione La Nuova Diodati, La Buona Novella, Brindisi 2000.

seguendo il discorso, qui il salmista nel v. 11a ipotizza il suo avvolgimento con l'oscurità. Per dare peso a questa situazione l'autore nel 11b sottolinea il modo in cui lo avvolge questa *oscurità*. Esso è simile al modo in cui la *luce* lo avvolge durante il giorno. L'idea trasmessa dal v. 11 ha un unico scopo: confutare l'efficacia di questo avvolgimento. Per fare ciò arriva il v. 12, che nella forma di un *tricola*,⁴⁰ per ben tre volte, ripete l'idea della futilità di questo avvolgimento. Il v. 12, inoltre, ha la funzione di chiudere questa parte del discorso.

Per ciò che riguarda l'espressione con cui viene riferita l'ultima parte del v.14: “וְנִפְשִׁי יִדְעַת מְאֹד”, Cei la traspone con: «*tu mi conosci fino in fondo*». L'obiezione che si può sollevare consiste nella totale inesattezza con cui è tradotto il passaggio. Difatti “נִפְשִׁי” si dovrebbe tradurre con «*anima*», così come anche nella LXX viene tradotta con “ψυχή”. Tuttavia, nel nostro caso tale parola si riferisce direttamente all'autore del salmo, il che permette la possibilità di tradurlo come un pronome personale, cioè «*io*», visto che il sostantivo in causa ha il suffisso possessivo della prima persona singolare che dà a “נִפְשִׁי” la forma di un genitivo: “נִפְשִׁי” «*anima mia*». Di conseguenza, l'espressione “וְנִפְשִׁי” si dovrebbe tradurre con «*e l'anima mia*» o altrimenti «*io*». Subito dopo viene il verbo “יִדְעַת” «*conoscere*» che qui ha la forma di un participio femminile dato che il “נִפְשִׁי” è al femminile.

Dunque, sommando gli argomenti riportati si arriva alla conclusione per cui la traduzione più corretta di questo passo può essere «*e l'anima mia è molto cosciente*» anziché «*tu mi conosci fino in fondo*». Similmente all'ipotesi espressa prima, traduce anche la Nuova Riveduta⁴¹ che il passaggio in causa lo traduce con: «*e l'anima mia lo sa molto bene*».

Un'altra osservazione a cui vorrei prestare attenzione è la traduzione delle prime parole del v.19 “אִם-תִּקְטַל אֱלֹהִים רַשָּׁעִים” le quali vengono tradotte dalla Cei con: «*Se Dio sopprimesse i peccatori*». L'obiezione a cui ci si riferisce è la traduzione del verbo “קְטַל” «*uccidere*», il quale nell'originale è alla seconda

⁴⁰ *Tricola*: termine utilizzato per definire tre membra nella stessa linea. *Bicola*: esprime l'esistenza di due membra nella stessa linea. *Monocolon*: definisce un singolo membro nella linea. È importante menzionare la rarità delle linee in forma di una *tricola*, il fatto che sottolinea ancora di più la rilevanza che volle dare il poeta alla linea. Cfr. E. Zenger in *Einleitung in das Alte Testament*, Funfte, grundlich uberarbeitete und erweiterte Auflage by W. Kohlhammer Gmb H Stuttgart, trad. it. “*Introduzione all'Antico Testamento*”, Queriniana, Brescia 2005, p. 544.

⁴¹ *La Sacra Bibbia*, versione Nuova Riveduta, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1995.

persona, riflettendo così l'appello del salmista rivolto verso Dio, ma che la Cei la traduce come se fosse alla terza persona, lasciando nascosto questo collegamento verbale che viene espresso durante tutto il canto. Infatti, durante l'intero salmo fino al v.19 si osserva una specie di preghiera dove il salmista si rivolge al suo Dio. Non si parla mai di Dio ma con Dio, poiché durante il salmo la figura divina viene espressa nella seconda persona e non nella terza, come viene nella traduzione del v.19a nella versione Cei. Anche perché “אֱלֹהֵי”⁴², similmente al v.1b, ha la forma di un vocativo, come conferma anche Schökel.⁴² Questo fatto, ancora una volta rafforza l'idea di un appello a Dio da parte del poeta. Ecco perché sarebbe più adeguato tradurre non «*lui sopprimesse*», bensì «*tu uccidessi*». In questo modo mantenendo la forma dell'orazione là, dove il testo lo vuole.

Un altro aspetto importante da menzionare è il ruolo della congiunzione “אִם” del v. 19. Normalmente esso è una particola che introduce una frase condizionale. Di seguito in italiano si traduce con «*se*». Eccezionalmente al senso qui esposto, nel v. 19 Delitzsch⁴³ suggerisce identificare “אִם” non come una particola introducente la frase condizionale, ma con una congiunzione che indica la forma del verbo seguente come *iusivo*. In tal modo il v. 19 porta il senso di un desiderio che il poeta esprime.

Un'ultima attenzione riguardo alla traduzione e significati dei vocaboli problematici di questo salmo è il sostantivo “עֲצָב” che la Cei la traduce come «*menzogna*», mentre le note della Tob⁴⁴ la traducono letteralmente come «*faticosa*», altrimenti «*degli idoli*» o «*pericolosa*». Nella Nuova Diodati esso viene tradotto con «*iniquità*». Personalmente, mi sembra più appropriata la traduzione fatta da Delitzsch,⁴⁵ che commentando l'espressione “עֲצָב” li colloca il significato «*dolore*», «*tortura*», il senso che sarà approfondito nell'analisi dei contenuti del salmo.

⁴² L. Alonso Schökel, C. Carniti, vol.2, cit., p. 774.

⁴³ F. Delitzsch, op. cit., p. 813.

⁴⁴ TOB, *La Bibbia da Studio*, cit., p. 1387.

⁴⁵ F. Delitzsch, op. cit., p. 810.

II. Struttura

Per quanto riguarda la struttura del Salmo 139, i pareri degli studiosi non sono unanimi. A seconda della prospettiva che si vuole evidenziare, della sensibilità e della percezione personale, attribuiscono al salmo diversi tipi di strutturazioni.

Lancellotti⁴⁶ ad esempio nota la semplice strutturazione in due parti:

(1) vv. 1-18

(2) vv. 19-24.

Il suo modo di strutturare il salmo si basa sullo stile e la forma in cui il salmista espone il Salmo 139. Infatti la prima parte viene definita come una meditazione *su* e *con* Dio, mentre la seconda una specie di protesta sotto forma di preghiera.

Altri studiosi, ad esempio Beaucamp,⁴⁷ frammentano il salmo in più sezioni, tenendo in considerazione l'arrangiamento delle strofe che formano la seguente struttura:

- v. 1a: Introduzione
- Prima strofa: vv. 1b-5 (v. 6 glossa)
 - Seconda strofa: vv. 7-10 (v.7 incipit)
 - Terza strofa: vv. 11-15b(v. 11 incipit e v. 14 glossa)
 - Quarta strofa: vv. 15c-18 (v. 16 oscuro; incipit nel v. 15c)
 - Quinta strofa: vv. 19-22 (v. 19 incipit)
- v. 23-24 Conclusione

Ravasi⁴⁸ invece, prendendo in considerazione una serie di vocaboli dominanti e ricchi di significato, unisce le parti in un modo molto chiaro ed argomentato anche dal punto di vista di alcune tecniche poetiche utilizzate dal salmista, le quali portano alla seguente struttura:

Prima strofa (vv. 1-6): L'onniscienza divina

Seconda strofa (vv.7-12): L'onnipresenza divina

Terza strofa (vv. 13-18): La creazione dell'uomo

Quarta strofa (vv. 19-24): Il giudizio divino

⁴⁶ A. Lancellotti, op. cit., p. 883.

⁴⁷ Beaucamp citato da G. Ravasi in *Il libro dei salmi*, vol. III, cit., p. 800.

⁴⁸ Ibidem, p. 802.

Anche se con piccole divergenze, buona parte degli studiosi concordano con la strutturazione tematica del salmo in quattro parti, esposta da Ravasi.

Prima di concentrarci su questo tema, sarebbe opportuno identificare alcuni aspetti che stanno alla base della formazione della poetica del Salmo 139. Essi, nel loro insieme, giovano all'organicità di collegamento unitario del salmo. Per prima cosa, in tutto il salmo si osserva la presenza di sei vocativi. L'elemento che li unisce è soprattutto il fatto che tutti sono collegati al nome divino. Infatti, questi vocativi mantengono come pilastri l'unità letteraria del salmo dal principio alla fine dell'opera. Si trovano infatti all'inizio del salmo (vv. 1; 4) e nei versetti finali (17; 19; 21; 23), creando in tal modo una sorta di inclusione.

In questa prospettiva, un ulteriore fattore è rappresentato dalla ripetizione della combinazione dei due verbi: “חקר” «*esaminare*» e “ידע” «*conoscere*». Infatti, essi si trovano sia all'inizio del v.1b, sia all'inizio del v. 23a. Nel v. 1b essi enunciano le azioni divine, mentre nel v.23a essi riportano l'aspirazione del salmista verso l'effettuazione delle stesse attività. Grande importanza in questo salmo viene accordata alla parola “ידע” «*conoscere*». Essa si trova per ben sette volte nel salmo (vv. 1; 2; 4; 6; 14; 23a; 23b). Essa svolge in tal modo una funzione di collegamento tra le parti e di mantenimento della compattezza del testo.

Un'altra ripetizione si può individuare nel v. 2 e v. 17, nei quali il poeta utilizza la stessa parola: “רע” «*pensiero*», «*proposito*». La differenza nell'impiego di questo sostantivo dipende dal personaggio che lo possiede. Se nel v. 2 con questa parola si identificano i pensieri del salmista, nel v. 17 la stessa parola identifica il pensiero di Dio. Qui si assiste ad un contrasto voluto dal poeta. Anche questa ripetizione congiunge in modo diretto le parti del salmo.

Infine, l'ultimo elemento della grande inclusione viene eseguito attraverso la ripetizione della parola “דרך” «*via*», con la quale il salmista riesce a collegare con maestria il v. 2 al v.24.

I fattori finora individuati rappresentano il principale collante stilistico e letterario che giova all'unità e all'integrità del testo dell'intero salmo.

Considerando a questo punto lo scopo primario del presente lavoro, nella strutturazione individuato per questo salmo, ho ritenuto opportuno focalizzare l'attenzione sulla descrizione di Dio contenuta nel Salmo 139. A questo proposito, in parziale accordo con la prospettiva proposta da Ravasi, ho mantenuto la

suddivisione del testo in quattro parti. Si sono invece adattati come segue i corrispondenti titoli:

- 1) vv. 1-6 *Dio onnisciente*
- 2) vv. 7-12 *Dio onnipresente*
- 3) vv. 13-18 *Dio onnipotente e onniveggente creatore*
- 4) vv. 19-24 *Dio guida suprema*

L'analisi dei contenuti che seguirà cercherà da un lato di identificare il contenuto interno alle singole parti , dall'altro di evidenziare i collegamenti che conferiscono unità a tali parti.

III. Analisi dei contenuti

1. Dio onnisciente (vv. 1-6)

1 Al maestro del coro. Di Davide. Salmo.

Signore, tu mi scruti e mi conosci.

2 Tu sai quando seggo e quando mi alzo.

Penetri da lontano i miei pensieri,

3 Mi scruti quando cammino e quando riposo.

Ti sono note tutte le mie vie;

4 La mia parola non è ancora sulla lingua

e tu, Signore, già la conosci tutta.

5 Alle spalle e di fronte mi circondi

e poni su di me la tua mano.

6 Stupenda per me la tua saggezza,

troppo alta, e io non la comprendo.

Come menzionato in precedenza, il termine “יְהוָה” viene qui espresso al vocativo. Questo fattore conferisce alla frase la forma di una preghiera del poeta verso Dio. Passando all’esame del verbo che subentra subito dopo, si deve fare un chiarimento riguardo al significato corrispondente. La radice “חִקֵּר” nell’ Antico Testamento compare 40 volte, con il significato di «ricercare», «indagare», «esplorare». Letteralmente il significato di base di questa parola è «spaccare», «lacerare», ma viene utilizzato anche come «esaminare».⁴⁹ In questo caso il verbo “חִקֵּר” «esaminare» non fonda il suo significato su un processo ma su un evento puramente cognitivo e immediato.⁵⁰ Il modo con il quale Dio ci esamina e ci conosce, anziché essere progressivo ed analitico, sembra così essere istantaneo e globale. Tant’è vero che nella forma *piel* il verbo ha il significato di «scandire». Quindi, l’azione di Dio espressa nel nostro caso attraverso il verbo “חִקֵּר” denota la misteriosa capacità divina di esaminare e penetrare nella totalità dell’essere umano, senza aver bisogno della sua azione per comprenderlo. Come risultato di questa azione esaminativa divina, subito dopo arriva il verbo “יָדַע”, «conoscere». Il motivo principale che permette di supporre ciò, è rappresentato

⁴⁹ M. Tsevat, voce “חִקֵּר”, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol.3, cit., pp. 185-186.

⁵⁰ Ibidem.

dal fatto che nella combinazione dei verbi al perfetto, seguiti immediatamente dal imperfetto consecutivo, l'ultimo spieghi il primo in quanto risultato o conseguenza diretta dall'azione del primo.

Dopo aver analizzato il significato del verbo “חָקַר”, «*esaminare*», si capisce ancora più a fondo il valore che porta in se il verbo “יָדַע”, «*conoscere*». Infatti questi due verbi sono paralleli, e susseguendosi conferiscono un certo peso all'inizio del salmo. Il verbo “יָדַע” viene ripetuto per ben 7 volte in questo salmo, con una maggiore concentrazione nella prima parte (nei vv. 1-6 per 4 volte). In considerazione del senso del primo verbo, si capisce la sfumatura del secondo, dato il pieno possesso d'informazione che ha Dio riguardo la natura del salmista. Tuttavia, tenendo in considerazione il contesto e l'intero salmo, si coglie anche una sfumata *benevolenza, cura o protezione* da parte di Dio verso il salmista. Tant'è vero che la combinazione degli stessi due verbi nel v. 23 del salmo prendono la forma dell'imperativo, trasformando, in questo modo, l'affermazione del primo versetto in un'invocazione o appello del penultimo.

I primi due verbi “חָקַרְתִּי וַיִּדְרֹעַ” vanno in coppia e come già menzionato in precedenza, si spiegano a vicenda attraverso un legame di causalità diretta, nel senso che il secondo viene ad essere un risultato del primo. Essi infatti introducono il lettore nel grande universo del salmo, dettandogli la prospettiva che farà da sfondo all'intera poesia. Quest'apertura terminerà in corrispondenza del v. 23. Dall'*affermazione* riferita nel primo versetto dalla coppia dei verbi (perfetto + imperfetto consecutivo), nel penultimo versetto del salmo si trasformerà in una *supplica* con gli stessi verbi (imperativo + imperativo) verso Dio. Essa forma in tal modo una macro inclusione, che sin dal primo versetto giova a favore dell'integrità del Salmo 139, spesso messa in dubbio. Il senso di questa combinazione di verbi sarà esteso fino al v. 23. Infatti tutto il salmo esprime in diversi modi la premessa fatta dal v. 1b, nel quale la caratteristica divina non è descritta tanto attraverso aggettivi, quanto attraverso verbi, i quali riflettono le qualità divine in modo attivo, con una descrizione pratica del dinamismo divino.

A questo dato si associa un altro argomento importante, cioè una grossa concentrazione di verbi che caratterizzano tale sezione. Soltanto nei primi 3 versetti si osserva la presenza di 10 verbi. Infatti, i vv. 2-3 sono scanditi da 8 verbi che alternandosi formano un movimento con doppia azione: da una parte quella

del salmista e dall'altra quella di Dio. La differenza tra le azioni di Dio e quelli dell'uomo è notevole. Per prima cosa si deve menzionare, di nuovo, la differenza delle forme che rivestono i verbi. Da una parte i verbi che sono attribuiti al poeta sono all' infinito, riferendo l'azione senza un indirizzo motivato o una meta. Dall'altra i verbi che scandiscono l'azione divina sono al perfetto, imperfetto e l'imperfetto consecutivo. Queste ultime forme verbali riferiscono le azioni specificando il loro scopo finale, indirizzate direttamente verso l'attività del salmista.

C'è da ribadire anche il fatto che l'attività divina è espressamente rivolta all'attività dell'autore del salmo, assumendo quasi le caratteristiche di un *inseguimento*. Questo lo si può cogliere anche attraverso le proposizioni che appaiono nella forma di un *bicola*⁵¹ (v. 2a e 2b) dove nel v. 2 i verbi: “יִדְעֶתָ” «*conoscesti*» e “בִּנְתָהּ” «*intendesti*» di cui Dio è il soggetto, vanno direttamente ad riferirsi ai: “שְׁבַתִּי” «*il mio sedermi*»; “קוּמִי” «*il mio alzarmi*»; “רְעִי” «*il mio pensiero*», che riflette gli azioni del poeta.

Lo stesso fenomeno, con una struttura simile, lo si incontra anche nel v.3. Qui i verbi “זָרִיתָ” «*esplorasti*» e “הִסְכַּנְתָּהּ” «*ti sono familiare*» si riferiscono direttamente ai “אֶרְחִי” «*il mio cammino*», “רָבַעַי” «*il mio giacere*», “דְּרָכַי” «*le mie vie*», le cui relazioni sono simili a quelli nominati nel v. 2. Infatti questo è il collegamento principale che mette in parallelo il v. 2 con il v. 3. Vediamo quindi due prospettive diverse di attività che in forma parallela si completano.

Un'altra particolarità sta nella semantica dei verbi scelti dal autore. I sei verbi che descrivono l'azione di Dio, in fondo anche se con sfumature differenti, riferiscono una semantica simile, la quale gira attorno al verbo “יָדַעַ” «*conoscere*», che in questa parte appare per ben 4 volte. Esso è direttamente ed indirettamente servito dai verbi come: “חָקַרְ” «*investigare*»; “בִּיַן” «*intendere*»; “זָרַחַ” «*esplorare*»; “סָכַן” «*essere familiare*», i quali valorizzando in questo modo l'*onniscienza* divina.

Al contrario, per ciò che riguarda la prospettiva dell'azione del salmista, i verbi che riflettono l'attività umana sono quattro, tutti all' infinito, e definiscono pertanto in modo generico le attività dello stesso. Essi rimandano non solo ad attività esplicitamente differenti, ma addirittura opposte l'una all'altra:

⁵¹ Cfr. nota 40.

“שָׁבַתִּי” «*mio sedersi*» ↔ “קוּמִי” «*mio alzarsi*»

“אָרַחֲתִי” «*mio camminare*» ↔ “רָבַעִי” «*mio fermarsi*»

Queste differenze contrapposte che caratterizzano le azioni del poeta, abbinata ai due sostantivi in possesso del salmista “רָעִי” «*mio proposito*» e “דְּרָכַי” «*le mie vie*», abbracciano l'intera attività dell'uomo nella sua vita, sia quella pratica riferita attraverso i verbi, sia quella teoretica riferita dai sostantivi. Infine, per ampliare lo spazio della conoscenza divina ecco che arriva “כָּל־” «*tutto*», «*intero*», il quale completa la totalità del “יָדַע־” , ossia della «*conoscenza*» di Dio.

Ora, uniti questi aspetti utilizzati dall'autore, nei primi 3 versetti appare di conseguenza una panoramica molto movimentata piena di azioni compiute da due prospettive. Quella dell'uomo, da una parte e quella di Dio dall'altra. A questo proposito tutte le attività umane descritte fin'ora sono accompagnate dalle attività divine. Ciò riflette la conoscenza che Dio ha riguardo a tutta l'attività umana, descritta attraverso i verbi menzionati. Questo ci fa capire il senso che vuole trasmettere il poeta: da una parte l'uomo vive la vita nella sua pienezza mentre Dio è sempre vigile attraverso la conoscenza di ogni aspetto di essa. Con altre parole, l'intera vita dell'salmista con le sue attività e persino i suoi pensieri, sta d'avanti allo sguardo divino, il quale non smette mai di investigare, esplorare e conoscere.

Come coronamento di quanto espresso precedentemente individuiamo il v. 4. Esso, iniziando con la congiunzione “כִּי” «*poiché*», introduce all'idea che sarà espressa nel versetto. In aggiunta alla congiunzione iniziale, come collegamento ai vv. 1b-3 osserviamo l'utilizzo dell'espressione “כָּלָהּ” «*tutta essa*» nel finale. Essa ha la funzione di portare all'apice l'idea espressa qui, concludendo il v. 4. Osservando l'impiego del “כָּל־” nel v. 3 e del “כָּלָהּ” nel v. 4 è possibile rilevare un collegamento, allo scopo di conferma del pensiero che si vuole esprimere: la conoscenza di Dio include l'aspetto della *totalità*. La differenza fra “כָּל־” del v. 3 e “כָּלָהּ” del v. 4 può essere individuata nei sostantivi che descrivono. Mentre nel v. 3 la conoscenza si espandeva su *tutte* le “דְּרָכַי” «*le mie vie*», allo stesso modo il poeta ai soggetti della conoscenza divina, nel v. 4 aggiunge anche *tutta* la “מִלָּה” «*parola*». L'insistere sulla totalità della conoscenza divina rafforza l'idea di una conoscenza *assoluta* posseduta da Dio riguardo a ciò che l'uomo *pensa, fa o dice*.

A proposito del concetto contenuto nel v. 4, è interessante notare il fatto che nell'Antico Testamento gli ebrei pensassero che la parola, fisicamente partita dal cuore, arrivasse alla destinazione finale, la bocca, da cui poi veniva pronunciata ad alta voce perché potesse essere udita.⁵² Questo dato chiarisce l'espressione del v. 4: Dio non ha bisogno di udire la pronuncia della parola per conoscerla e capirla, poiché egli la conosce ancor prima che essa sia arrivata alla bocca, cioè appena apparsa nel cuore, in quanto la fonte dei pensieri umani. In tal modo il v.4 sottolinea ancora di più la grandezza e la profondità della penetrazione della straordinaria conoscenza divina. Dio, in fondo, non solo ci conosce ma anche ci *comprende*.

Successivamente all'impiego da parte del salmista di espressioni forti caratterizzanti la conoscenza divina delle attività dell'uomo, nel v. 5 il salmista passa dalla forma attiva alla forma passiva. Non c'è nessun verbo che caratterizzi l'azione dell'uomo. Qui l'atto è esclusivamente di Dio. Infatti se prima era l'uomo ad essere attivo, ora lo è Dio. La divinità passa dalla conoscenza alla applicazione. Il versetto possiede forma concentrica. Nel mezzo si trovano, di seguito, due verbi: "צֹרֵר" «*circondare*» e "שִׁית" «*posare*». In questo modo, Dio viene reso il personaggio attivo. A ciò si aggiunge la specificazione della meta dell'attività di Dio: "אַחֲזֵר וְקִדְמָם" «*di dietro è d'avanti*» e "עָלַי" «*su di me*», che caratterizza l'intero essere umano.

Tutti queste espressioni riducono la distanza che sussiste tra Dio e l'uomo, a tal punto che si arriva fino al tocco diretto dell'uomo effettuato dalla divinità. Dio non si limita ad avvicinare l'uomo, ma arriva a circondarlo in ogni aspetto. Il salmista non solo si sente circondato, ma addirittura toccato dalla mano di Dio.

Se nei primi 4 versetti il poeta descrive un Dio che conosce tutto ciò che l'uomo fa, dice o pensa. Nel v. 5 Dio non solo conosce ma anche agisce nel suo assoluto. La conoscenza divina non è una qualità neutra, bensì è indirizzata da una precisa volontà. Dio conosce l'uomo perché lo vuole conoscere. I verbi con cui il salmista si esprime nei primi 5 versetti rivelano l'onniscienza attiva e volontaria che Dio possiede, come non indifferente nei confronti dell'uomo.

L'ultima frase del v. 5 ci descrive una tenera immagine che viene utilizzata dall'autore per trasmettere il sentimento provato dall'uomo al cospetto dell'agire divino. L'abbraccio di Dio è completo, non tralascia nulla. Infatti il palmo della

⁵² L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I Salmi*, vol.2, cit., pp. 783-784.

mano protesa da Dio avvolge totalmente l'uomo. L'immagine dell'attività fisica di Dio si aggiunge all'immagine della'attività psichica.

Dopo una serie di verbi che danno vita alla complessa conoscenza e all'attività di Dio, al salmista non resta che riassumere in un aggettivo l'essenza di quanto detto prima. Infatti, la prima parola con quale inizia il v. 6 è l'aggettivo “פְּלִיאָה” il quale si legge “פְּלִיאָה”⁵³. Esso sarà utilizzato anche nel v. 14 in forma di un verbo. Il suo significato viene identificato come: «meraviglioso», «sbalorditivo», «fantastico». Stoebe:

«...giunge alla conclusione che “פְּלִא” contiene l'aspetto di un'efficacia che emana da colui che opera o che gli è inerente. In effetti generalmente nei passi non si tratta soltanto di determinanti fatti che vengono valutati come incomprensibili, bensì di determinanti fini e traguardi che gli uomini non possono raggiungere coi loro mezzi, oppure di azioni e processi che sono rivolti a loro stessi o che su di loro stessi hanno effetto, ma che gli uomini non hanno, da parte loro, alcuna possibilità di influenzare. In altre parole si tratta di operazioni, o di loro effetti, che superano le facoltà conoscitive e immaginative dell'uomo e, quindi, vanno oltre le sue possibilità di agire.»⁵⁴

Il fatto che il versetto inizi con questo aggettivo là dove manca il verbo e formi così una frase nominale, sottolinea ancor più l'importanza che il salmista volle rendere a questa descrizione.

L'intera rappresentazione viene riferita per descrivere la parola che è anche il *leit motiv* di questa parte, e cioè: “דַּעַת” «conoscenza» di Dio. Si tratta di una conoscenza irraggiungibile alla comprensione umana. Infatti il v. 6b utilizzando il verbo “יָכַל” «essere capace», il cui significato è già stato descritto in precedenza, esprime questa inadeguata comprensione umana descrivendo il poeta incapace davanti alla grande sapienza del suo Dio.

⁵³ Nel Testo Masoretico la parola si trova scritta in questo modo: “פְּלִיאָה”. Tuttavia gli specialisti masoreti suggeriscono leggere questa parola in un modo differente: “פְּלִיאָה”. Cfr. le note riportate dalla *Biblia Hebraica Studgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977.

⁵⁴ Stoebe citato da J. Conrad in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, voce “פְּלִא”, vol. 7, cit., pp. 124-125.

2. Dio onnipresente (vv. 7-12)

*7 Dove andare lontano dal tuo spirito,
dove fuggire dalla tua presenza?*

*8 Se salgo in cielo, là tu sei,
se scendo negli inferi, eccoti.*

*9 Se prendo le ali dell'aurora
per abitare all'estremità del mare,*

*10 anche là mi guida la tua mano
e mi afferra la tua destra.*

*11 Se dico: "Almeno l'oscurità mi copra
e intorno a me sia la notte";*

*12 nemmeno le tenebre per te sono oscure,
e la notte è chiara come il giorno;
per te le tenebre sono come luce.*

La seconda sezione di questo capitolo inizia al v. 7 con la domanda fatta a Dio riferita dalla parola “אֵינָה” «*dove*». Il v. 7, come già nella prima parte, farà da sfondo tematico per l'intero frammento. Il poeta ripete per due volte la domanda, dando al v. 7 la forma di una linea con il parallelismo dinamico, dove la seconda frase concentra e/o focalizza ancor di più l'idea trasmessa dalla frase precedente. I verbi vengono situati alle estremità del versetto, formando una inclusione verbale. Questo allo scopo di accentuare il traguardo, al quale vuole portare il salmista.

A questo proposito è opportuno rilevare il fatto che entrambi i verbi abbiano come soggetto il poeta stesso. Inoltre, mentre il primo verbo descrive una certa azione (“הלך” «*camminare*», «*andare*»), il secondo conclude il versetto con un'azione più accelerata rispetto al primo (“ברח” «*fuggire*», «*scappare*»). Tale parallelismo abbinato all'accentuazione fatta dal chiasmo per i verbi in causa, riportano quella dinamicità al v. 7. Anche se può sembrare vero il contrario, occorre rilevare che la domanda contenuta nel v. 7 non rivela il desiderio del poeta di fuggire dalla presenza di Dio. La sua risposta negativa sembra avere piuttosto come scopo principale il fatto di rispecchiare la seconda caratteristica di Dio

riportata in questo salmo, *l'onnipresenza*.⁵⁵ Quindi la domanda retorica esposta qui dal salmista vuole trasmettere non tanto l'incapacità dell'uomo di sottrarsi dalla presenza divina, quanto piuttosto la descrizione della proprietà di Dio in quanto onnipresente.

Tutta questa parte descrive la presenza di Dio nello spazio. Il v. 8 inizia con la preposizione “אֶם” «se», il senso della quale condiziona le frasi fino al v. 12. Dunque il «se» iniziale mette tutto il discorso seguente in un campo ipotetico che localizza gli estremi spaziali dell'immaginazione dell'autore. I primi termini delle immagini spaziali menzionati dal poeta riferiscono le parti estreme sul piano verticale, definite attraverso la raffigurazione dei “שָׁמַיִם” «cieli» in quanto meta più alta esistente, e “שְׁאוֹל” «Sheol», il cui significato nell'immaginario israelitico rappresentava l'estremo opposto dei cieli, cioè il luogo più basso che può esistere nell'intero cosmo.⁵⁶ Ciononostante il salmista non si ferma qui. Egli continua il suo ipotetico viaggio nel v. 9, marcando anche lo spazio orizzontale, dove “כַּנְפֵי־שָׁחַר” «le ali dell'aurora» simbolizza l'estremo oriente e rispettivamente la frase “בְּאַחֲרֵית יָם” «nell'estremità del mare» viene considerata il simbolo dell'estremo occidente.⁵⁷ A ben vedere, in questi due versetti, attraverso la rappresentazione di due opposte estremità, l'autore ha cercato di collocare i punti cardinali nello spazio fisico dell'universo a lui conosciuto. Al interno dell'immenso spazio sopra menzionato sono presenti alcuni verbi, il cui soggetto è l'autore stesso. Questi verbi nel loro insieme possono essere considerati in continuità con le parole del v.7.

I vv. 8-9 riportano un elenco di imprese del poeta con lo scopo di sviluppare il pensiero riportato dalla domanda retorica iniziale. Se prima, tramite essa, si viene ad affermare l'onnipresenza di Dio, ora questa qualità divina si può verificare anche nella realtà pratica dello spazio e nell'agire umano.

Gli ultimi due versetti (11-12) di questa parte concludono la seconda sezione del capitolo con la descrizione di un'altra capacità divina lodata dal poeta. Il verbo all'imperfetto consecutivo con cui si apre il v. 11 (come notato già precedentemente) ci fa capire direttamente la continuazione del discorso tenuto

⁵⁵ C. A. Briggs et al., *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalm*, vol. II, Great Britain, Edinburgh 1960, p. 493

⁵⁶ L. Wachter, voce “שְׁאוֹל” in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 8, cit., pp. 904.

⁵⁷ L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, vol.2, cit., p. 786.

fin'ora dai versetti precedenti, mantenendo l'ambito ipotetico del ragionamento iniziato nel v.8 con la particella “אם” «se». Ecco perché la traduzione italiana esprime al condizionale queste proposizioni.

A questo punto osserviamo un cambiamento della scena e delle immagini utilizzate. Conservando le polarità dei concetti adoperati, il salmista cambia i termini, i quali non sono più legati tanto allo spazio, quanto ai fenomeni che denotano la dimensione temporale, all'interno di quella spaziale. Infatti si osserva l'utilizzo dei termini: “לַיְלָה” «notte» e “יוֹם» «giorno»; “חֹשֶׁךְ” «oscurità» e “אֹרֶר” «luce», i quali con un gioco di parole, avvicinandosi tra di loro, creano degli effetti di luminosità alternata, che alla fine con il verbo “יֵאִיר» «risplenderà», «illuminerà», trasforma l'oscurità in luce. Qui si assiste alla seconda ondata delle immagini raffigurate con i sostantivi menzionati sopra. Schökel⁵⁸ menziona il fatto che gli ebrei attribuivano al sole la funzione del governatore del giorno fintanto che a Dio venivano attribuiti alcuni degli aspetti delle funzioni solari, in chiave simbolica. Tuttavia, Dio nel nostro salmo resta quieto, estraneo al movimento. Ciononostante possiede una presenza simultanea in tutti punti cardinali menzionati nel salmo. In altre parole, l'immagine solare e penetrante di Dio, nel salmo non si ferma alla realtà delle figure espresse o alle loro caratteristiche. Il salmista utilizza queste immagini per rendere reale e visibile il profilo delle capacità divine, le quali superano di molto le stesse qualità immaginative della realtà. Mettendo assieme gli estremi semantici nei vv. 11-12, il poeta utilizza delle immagini che poi non saranno più in grado di rispecchiare le qualità divine, poiché esse superano di molto la loro descrizione o le capacità delle figure riportate dal salmista. Ecco come, in ultima istanza, l'onnipresenza divina non si limita solamente allo spazio, ma si estende anche al dominio temporale, oltrepassando ogni limite. La penetrazione divina rende chiara la più scura realtà mai esistita. Con questi versetti il poeta rende impossibile qualsiasi probabilità di obiezione all'onnipresenza di Dio, trasformandola in una qualità assoluta, senza alcuna possibilità di dubbio al riguardo.

Sommando tutte le caratteristiche dell'onnipresenza divina, presenti in questa parte, si può identificarne l'aspetto universale di essa. L'onnipresenza di Dio non ha alcun limite. Essa si estende in tutti domini, spaziali (vv. 7-9) e

⁵⁸ Ibidem, p. 781.

temporali (vv. 11-12). Oltre a tutto ciò è importante notare che nel bel mezzo della descrizione di queste caratteristiche il salmista, nel v. 10, concretizza il carattere della realizzazione dell'onnipresenza di Dio. Infatti alla descrizione dell'onnipresenza di Dio si deve aggiungere anche un'importante specificazione.

All'inizio del v. 10 si osserva la presenza della particella “גַּם” «*pure*» che ha la funzione di collegare il versetto alla riflessione espressa precedentemente. Di conseguenza, questo versetto continua l'idea della descrizione della presenza di Dio nell'universo. Nello stesso versetto è importante anche rilevare alcuni considerevoli cambiamenti. Se precedentemente le attività descritte erano attribuite all'uomo, ora entrambi i verbi presenti descrivono l'azione di Dio. Inoltre la struttura del v. 10, la quale forma un chiasmo con i verbi nel mezzo del versetto, ci fa capire l'importanza che l'autore volle attribuire ad essi. Infine si nota il fatto che l'azione di Dio è indirizzata direttamente al salmista. Tutti questi indizi caratterizzano l'onnipresenza divina. La presenza divina non è caratterizzata in modo *passivo*, *distaccato* o *indifferente*, bensì come una presenza *attiva*, *coinvolgente*, *implicante* che caratterizza Dio stesso. Il poeta utilizza i vocaboli “יָדְךָ” «*la tua mano*» e “יְמִינְךָ” «*la tua destra*». Tali immagini, associate ai rispettivi verbi “תַּנְחֵנִי” «*mi guiderà*» e “תֹּאחֲזֵנִי” «*mi afferrerà*», non solo rendono fisica la presenza di Dio nello spazio di cui fa parte il salmista, ma anche rafforzano l'immagine di un'azione intenzionale da parte di Dio, volta ad operare per il bene dell'uomo. Com'era avvenuto nella prima parte del capitolo, viene qui ripetuta la stessa sfumatura o precisazione, nel caratterizzare le qualità divine messe in rilievo dal salmista. Infatti, all'onniscienza divina descritta nella prima parte del capitolo, si associa l'importante caratteristica introdotta dal v. 5 e precedentemente descritta. Allo stesso modo si procede nella seconda parte, là dove il salmista parla dell'onnipresenza divina nel mondo dell'uomo.

Come conclusione si può desumere una fondamentale caratteristica, la quale si associa alle prime due descrizioni della divinità. Sia l'onniscienza, sia l'onnipresenza del Dio del salmista riveste una peculiarità doppiamente ribadita, che potrebbe essere definita attraverso parole quali: *coinvolgimento*, *volontarietà*, *sensibilità*. Tale deduzione è evidente proprio perché le caratteristiche divine vanno sempre accompagnate dai verbi che rendono Dio un essere attivo, il quale non si limita soltanto al possesso passivo di alcune qualità, ma mette in pratica tali qualità, utilizzandole nella realtà relazionale che esiste tra lui ed il salmista.

3. Dio onnipotente e onniveggente creatore (vv. 13-18)

13 Sei tu che hai creato le mie viscere
e mi hai tessuto nel seno di mia madre.

14 Ti lodo, perché mi hai fatto come un prodigio;
sono stupende le tue opere,
tu mi conosci fino in fondo.

15 Non ti erano nascoste le mie ossa
quando venivo formato nel segreto,
intessuto nelle profondità della terra.

16 Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi
e tutto era scritto nel tuo libro;
i miei giorni erano fissati,
quando ancora non ne esisteva uno.

17 Quanto profondi per me i tuoi pensieri,
quanto grande il loro numero, o Dio;

18 se li conto sono più della sabbia,
se li credo finiti, con te sono ancora.

Dopo aver esplorato le estremità dello spazio per descrivere l'onniscienza ed onnipresenza divina nel mondo, il salmista si ferma su se stesso, penetrando il suo intimo umano. In questo modo si osserva il passaggio dall'esterno del cosmo all'essere umano.

La parte che inizia con il “כִּי”, ha una doppia funzione. Da un lato ha il ruolo introduttivo per la parte, dando enfasi al discorso che seguirà in questa sezione, dall'altro lato collega questa parte a quella precedente. Quest'enfasi si concentra soprattutto sul pronome personale “אַתָּה” «tu», a cui è direttamente collegata. Ecco perché il v. 13 inizia con un'affermazione enfatica: «Si, Tu...».⁵⁹ Tale affermazione sarà collegata alle due frasi parallele dello stesso versetto (13a e 13b). A questo «Tu», che è il soggetto di tutte due proposizioni del v. 13, saranno attribuiti in modo diretto i verbi: “קָנִיתִי” «hai formato»; “תִּסְכְּנֵנִי” «mi hai intessuto». I rispettivi sostantivi di questi verbi rendono questo parallelismo

⁵⁹ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, vol. III, cit., p. 814.

dinamico. Tutto sommato Dio non solo ha creato le parti intime dell'uomo, ma le ha intessute all'interno di sua madre.

La dinamicità di questo versetto ricorda l'effetto matriosca, rendendo l'azione divina ancora più profonda e misteriosa. Ecco perché, di fronte a questo fatto, la reazione del salmista si esprime nel primo verbo esclamativo del v. 14: "אֹדְדֶךָ" «*ti lodo*». Il "עַל כֵּן" «*per il motivo che*», prepara la strada ai tre argomenti portati per esporre le ragioni di questa lode:

"נִרְאֶה נִפְלְאוֹת נִפְלִייתִי" – «*fui fatto in un modo tremendo*».

"נִפְלְאוֹת מַעֲשֵׂיךָ" – «*meraviglioso è il tuo lavoro*».

"נִפְשִׁי יָדַעַת מְאֹד" – «*l'anima mia è molto cosciente*».

Infatti l'espressione "אֹדְדֶךָ עַל כֵּן" «*Te lodo perché...*» sta all'inizio del versetto, avendo il ruolo di un triplo collegamento per ogni membro di questa linea. Dunque, gli argomenti fin qui evidenziati portano a sottolineare ancor più l'atto di lode che il salmista vuole evidenziare. Dopo di che, il triplo elenco che forma una *tricola* nel versetto, elogia con la stessa forza le ragioni per cui Dio è lodato.

Dopo queste tre argomentazioni, passando al v. 15, si osserva una ripresa degli elementi del v. 13. In questo modo viene creato un parallelismo distante tra il v. 13 e il v. 15. Dove "כִּלְיֹתַי" «*i miei reni*» e "בְּטֶן אִמִּי" «*il grembo di mia madre*» sono rispettivamente paralleli a "עֲצָמִי" «*il mio osso*», e "תְּהַתִּיזֵת אֲרֶץ" «*profondità della terra*». A ciò si associano anche i verbi di questi versetti, in quanto riferiscono delle attività creative di Dio. Questo parallelismo distante di conseguenza forma anche una inclusione all'interno della quale si trova il v. 14.

Tutti questi fattori giovano a sottolineare l'importanza che l'autore volle attribuire a questo versetto e soprattutto al suo messaggio interno. A questi elementi notati si può aggiungere il fatto che dei 9 verbi presenti nei vv. 13-15; 6 indicano direttamente l'attività creatrice di Dio. Tutti questi requisiti chiaramente indicano la terza grande caratteristica divina menzionata dal poeta: *l'onnipotenza*.

Qui però occorre aggiungere un elemento fondamentale nella descrizione di questa qualità divina. Infatti l'onnipotenza divina viene riflettuta attraverso alcuni atti creativi divini, i quali toccano esplicitamente il salmista in persona. Il v. 15b denota la grande capacità di penetrazione divina, che non si limita al superficiale, ma arriva fino al più profondo dei luoghi che il salmista può immaginare. Questa

profondità, prima descritta coi termini dello spazio fisico, ora viene descritta con dei termini anatomici, secondo il livello di conoscenza dell'epoca (“כְּלִי־תֵי” «*miei reni*»; “בְּטֶן” «*grembo materno*»; “עֲצָמוֹ” «*mio osso*»). Quindi l’onnipotenza divina, descritta dal salmista in questa sezione, possiede non tanto un aspetto universale, quanto piuttosto particolare, chiaramente indirizzato verso colui che parla e che si appella al suo creatore.

Se finora i termini e i verbi si riferivano alla creazione fisica dell’uomo, nel v. 16 si osserva il cambiamento dall’aspetto fisico a quello temporale della creazione divina per quanto riguarda l’uomo. Questa variazione viene espressa attraverso l’espressione “רָאֹה עֵינַיִךְ” «*i tuoi occhi videro*» che, a differenza dei verbi elencati precedentemente, in qualche modo descrive Dio non più come un ente che crea, ma piuttosto come un ente che guarda la sua creatura. A ciò si abbina il resto del versetto che riflette l’aspetto temporale della vita umana, in cui Dio diventa il primo spettatore. Il v. 16 indirettamente riprende l’aspetto temporale dell’onniscienza divina indirizzandola verso l’intera vita del poeta.

Nel v. 16 allo stesso tempo si nota una lieve deviazione dalla descrizione dell’onnipotenza divina verso quella della sua onniveggenza. Infatti, qui entrano in gioco una serie di immagini che trasformano Dio in una specie di *occhio*⁶⁰ *universale* a cui nulla sfugge.

Mettendo assieme le idee espresse si può osservare la piena conoscenza che Dio possiede, sia riguardo l’aspetto fisico dell’uomo, sia riguardo l’intero lasso della sua vita. Tutto ciò può sussistere perché Dio stesso è il *creatore*. In questo passo del salmo, l’assoluta potenza e la piena conoscenza che possiede Dio, viene abbinata chiaramente all’atto della creazione dell’uomo.

Per rafforzare ed esaltare ancora di più la grandezza e le qualità divine descritti nei v. 17-18, il salmista compara le sue capacità con quelle divine. Questo fatto si osserva sin dal inizio del v.17, dove l’autore incomincia nominando se stesso: “וְלִי” «*e per me*». Ecco perché questa espressione iniziale “וְלִי” «*e per me*» del v. 17, similmente al fenomeno individuato nel v. 14, si deve attribuire alle due frasi seguente nel v. 17. A ciò si aggiunge la ripetizione del “מַדֵּ” «*quanto?*». Questa ripetizione fa sì che le frasi del v. 17 diventino parallele. La doppia

⁶⁰ P. Beauchamp, op. cit., p. 196.

funzione del “וְלִי”, rivela ancora una volta l'importanza che il poeta gli volle attribuire.

Nel v.17 si osserva, inoltre, la ripresa del sostantivo “רֵעַ” «*proposito*» che si trova all' inizio nel v.2. La differenza, però, è rappresentata dal fatto che se il primo sostantivo viene attribuito al salmista, il secondo appartiene a Dio. Questo fatto rafforza l'idea della comparazione che vuole fare il poeta, proprio perché mentre nel v. 2 Dio conosce i pensieri dell'uomo ancor prima che essi vengono pronunciati, ecco che nel v. 17 per il poeta i pensieri di Dio sono totalmente incomprensibili. Infatti, questa distanza comparativa data alla mancanza di comprensione nel v. 17, viene descritta dal salmista attraverso i due verbi stativi, i quali esaltano l'immensa grandezza dei pensieri divini: “אֶקְרֶה” «*sono cari*» e “עֲצֻמוֹ” «*sono magnifici*».

Per rafforzare ancor di più questo pensiero, si continua la descrizione nel v.18, dove il poeta ipotizza delle azioni che consolidano l'infinita grandezza dei pensieri divini. Se il salmista si mettesse a contarli, si renderebbe conto che sono più della sabbia, e addirittura se si addormentasse, al suo risveglio sarebbe ancora assorbito dalla contemplazione della profondità dei pensieri di Dio.⁶¹

Si conclude questa parte con l'idea che sia il microcosmo, sia il macrocosmo del salmista sono profondamente ed intimamente legati alla realtà divina.⁶² L'autore, come anche in precedenza nel v. 6, considera la sua incapacità di comprendere Dio, limitandosi alla constatazione del fatto che non è in grado né di contare, né di comprende i suoi pensieri. Il salmista considera una pura follia la pretesa di spiegare i pensieri o le iniziative di Dio.⁶³

⁶¹ F. Delitzsch, op. cit., p. 813.

⁶² A. Lancellotti, op. cit., p. 887.

⁶³ D. G. Castellino, op. cit., p. 812.

4. Dio guida suprema (vv. 19-24)

19 *Se Dio sopprimesse i peccatori!*

Allontanatevi da me, uomini sanguinari.

20 *Essi parlano contro di te con inganno:*

contro di te insorgono con frode.

21 *Non odio, forse, Signore, quelli che ti odiano*

e non detesto i tuoi nemici?

22 *Li detesto con odio implacabile*

come se fossero miei nemici.

23 *Scrutami, Dio, e conosci il mio cuore,*

provami e conosci i miei pensieri:

24 *vedi se percorro una via di menzogna*

e guidami sulla via della vita.

«In questa serie di meraviglie grandiose, profonde, tremende, inscrutabili, solo una cosa stona in modo insopportabile: la presenza, nell'opera divina, del malvagio che l'ha guasta, l'ha tenta di distruggere, non riconoscendo la bontà, la sapienza, la potenza di colui che l'ha creata.»⁶⁴

Se fin'ora due erano i personaggi che il salmo presentava, Dio e il poeta, adesso osserviamo l'intrusione indesiderabile di una terza parte che altera l'armonia relazionale tra primi due. In quest'ultima parte del Salmo 139 si concentrano una serie di elementi che la rendono particolare. Per prima cosa si nota l'elevata concentrazione di vocativi rivolti a Dio. Infatti, nella metà dei versetti si osservano la loro presenza. Tutta questa concentrazione di vocativi evidenzia l'aspetto della preghiera del salmo, trasformando l'appello iniziale in un'implorazione al suo finale. In questo modo si crea un forte collegamento tra la prima e l'ultima parte del capitolo, racchiudendo un'organica connessione che rafforza l'unità del salmo.

Come ho menzionato precedentemente⁶⁵ la congiunzione “וְ” «se» con cui inizia il v. 19 non ha il senso di un condizionale, ma indica un *desiderio*. Delitzsch traduce l'inizio del v. 19 come: «o se».⁶⁶ In tal modo la prima parte del

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Cfr. p. 16.

⁶⁶ F. Delitzsch, op. cit., p. 813.

versetto si trasforma in un augurio espresso dal poeta.⁶⁷ Infatti questa linea di pensiero continuerà fino alla fine del versetto, dove anche all'imperativo del v.19b si attribuisce lo stesso senso, grazie al “וְ” copulativo, il quale subordina l'imperativo finale alla forma grammaticale iniziale.⁶⁸ In questo modo, il desiderio del salmista si rafforza a causa dei due verbi: “קָטַל” «uccidere» e “סוּר” «*allontanarsi*». Tali verbi vengono uniti dal parallelismo dinamico, dove l'augurio espresso dal imperfetto iniziale sposta l'autore ad un desiderio espresso da un imperativo del v. 19b.

Tutti questi indizi individuano il parallelismo interno e dinamico del v. 19 che rafforza ancor di più la volontà del salmista di staccarsi dal male e da coloro che lo fanno. Questo desiderio è fondato su buone ragioni, le quali continueranno ad essere descritte nei versetti seguenti.

Se fino a questo momento il salmista con tutta la sua fantasia cercava di descrivere il suo Dio, ora si osserva un radicale cambiamento della meta descrittiva del poeta, la quale è indirizzata verso l'opposto della divinità, cioè verso coloro che fanno il male. Più che descrivere Dio, qui si aspira al suo agire.

Dopo una profonda e attenta descrizione delle capacità e caratteristiche di Dio, nell'ultima parte il salmista esorta Dio ad applicare in pieno le sue facoltà verso tutti gli esseri umani. Nei vv. 19-22 verso gli empi, e nei vv. 23-24 verso se stesso. Questa parte descrive molto bene il desiderio del poeta, affinché Dio faccia giustizia punendo con la morte tutti gli empi.

Bisogna notare che anche in questa descrizione il salmista utilizza una serie di rappresentazioni dinamiche, adoperando aggettivi, sostantivi e verbi. Infatti i vv. 19-22 sono dedicati anche alla loro descrizione. Nel v. 19 osserviamo inoltre un struttura chiastica, dove i verbi sono posizionati alle estremità e dove i sostantivi sono nel mezzo. Questa forma ci fa capire ancora di più l'intenzione del salmista per quanto riguarda il soggetto della descrizione, *i malvagi*.

È interessante notare come dopo il nome di Dio “אֱלֹהִים”, viene subito la descrizione del suo contrario “רָשָׁע” «*malvagio*». Questa vicinanza formale rafforza il contrasto che il poeta volle evidenziare tra Dio, fin qui descritto, e il malvagio, il cui carattere viene di seguito tracciato.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

Nel v. 19 i cattivi sono descritti attraverso dei sostantivi come “רָשָׁע” «*malvagio*» e “אֲנָשֵׁי דָמַיִם” «*uomini di sangue*», sottolineando le loro caratteristiche. In questo modo, il v. 19a può essere considerato parallelo al v. 19b, dove la seconda parte porta un peggioramento alla caratteristica dell'empio, dando al versetto un certo dinamismo verso una negatività. Infatti, se nel 19a il nemico viene caratterizzato dalla parola “רָשָׁע” «*malvagio*», nel v. 19b esso viene espresso al plurale con una descrizione più accentuata: “אֲנָשֵׁי דָמַיִם” «*uomini di sangue*». L'immagine riferita attraverso l'espressione *uomini di sangue* riporta un aggravante al carattere del malvagio. I nemici di Dio non sono solamente delle persone cattive, dei peccatori, ma anche degli spietati e crudeli portatori di morte. Zenger coglie nell'immagine dei malvagi rappresentata dal poeta, non tanto una figurazione dei nemici letterali che minaccia l'integrità di Dio, bensì la violenza distruttiva in sé, delineata nella figura del malvagio, inteso come concetto collettivo del male esistente nella società.⁶⁹

Nel v. 20 (il quale inizia con “אֲשֶׁר” che lo collega alla continuazione dell'idea iniziata dal v. 19) osserviamo invece un'ulteriore descrizione, stavolta attraverso l'utilizzo di verbi. Successivamente, nel v. 21, si torna alla descrizione effettuata attraverso sostantivi o participi sostantivati: “מוֹשְׁנֵי אֵיךְ” «*coloro che ti odiano*» e “בְּתַקּוֹמֵיךְ” «*coloro che si levano contro te*». E. Zenger nota un fatto importante secondo il quale, nella loro applicazione pratica e nel loro impiego i verbi “שָׂנֵא” «*odiare*» e “קוֹט” «*disprezzare*» avrebbero connotazioni differenti rispetto al nostro uso linguistico corrente. Infatti, come anche il verbo «*amare*», il verbo «*odiare*» concerne anzitutto l'agire concreto. Di conseguenza, il senso che in questo contesto cerca di trasmettere il poeta non è tanto l'odio o il disprezzo per gli uomini, quanto un atteggiamento e un'azione capace di opporsi alla brutalità distruttiva, lottando contro essa.⁷⁰

Bisogna inoltre notare l'impiego dell'immagine delle città, le quali vengono sollevate contro Dio, dove non si può ignorare il legame stretto esistente tra l'unione con Dio e la politica nella collettività. In questo modo l'ingiustizia esistente

⁶⁹ Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Verlag Herder 1998, trad. it. *Un Dio di vendetta?*, Ancora, Milano 2005, p. 80.

⁷⁰ Ibidem, p. 81.

nella società umana, direttamente va a corrompere l'unione che c'è fra l'uomo e Dio.⁷¹

Tutti questi aspetti, rilevano apertamente l'attitudine che il poeta ha verso i malvagi. Questa predisposizione negativa viene attestata dai verbi che formano il parallelismo dinamico del v. 21, le frasi invertite (in ebraico)⁷² dei quali rafforzano la risposta positiva alle domande retoriche fatte dall'autore. Ecco perché l'apice della negatività verso gli empi viene espresso nel versetto che segue, dove la frase invertita del 22a sottolinea il carattere dell'odio del salmista: “תִּכְלִית” «completo», «estremo». Quest'odio straordinario spinge l'autore a prenderne le distanze come indicato nel v 22b, nel quale assistiamo alla seconda frase invertita, la quale sottolinea la posizione presa dal poeta verso gli empi: “לְאֹיְבִים” «nemici». Ecco come nel v. 22 il salmista attraverso frasi parallele raddoppia la sua ostilità verso il male, staccandosi completamente da esso.

Dopo questo infuocato passaggio, appena esaminato, si arriva agli ultimi due versetti di questo salmo. La prima cosa che si nota è la presenza massiccia degli imperativi. In soli due versetti si trovano per ben sei volte. Essi, abbinati ai tre vocativi presenti in tutta questa parte, ricordano lo stile di preghiera presente in tutto il salmo. La cosa più interessante è che qui assistiamo ad una grande inclusione. Infatti, sia la parte iniziale del salmo, sia quella finale utilizza miratamente la combinazione dei verbi: “חָקַר” «investigare» e “יָדַע” «conoscere». Questa inclusione traccia lo sfondo di tutto il salmo. La differenza consiste nel fatto che mentre nel v.1 i verbi riferiscono l'azione espressa con la combinazione del perfetto + imperfetto consecutivo, nel v.23 tutte due verbi sono al imperativo. Questo cambiamento denota direttamente almeno due aspetti:

- (1) da una parte i verbi persuadono all'azione divina, che si svolge nel presente e che si vuole estendere anche al futuro;
- (2) dall'altra parte riconducono al grande desiderio del salmista, il quale vorrebbe quest'azione di Dio attiva continuamente nella sua vita.

A parte questi aspetti, qui si vede ancora una volta il forte collegamento che c'è tra i vv. 19-24 e vv. 1-6, riguardo al mantenimento del intento e dello stile del poeta.

⁷¹ Ibidem, p. 82.

⁷² In ebraico nella costruzione di una proposizione, normalmente essa inizia con un verbo. *Invertita* viene considerata la frase che in ebraico non inizia con un verbo, bensì con un sostantivo, aggettivo ecc.

Un altro elemento che viene ripreso in quest'ultima sezione è il concetto del “דָרַךְ” «*via*». In sintonia con la richiesta del v. 23 questo concetto si ricollega alla prima parte del capitolo, formando un'altra grande inclusione con le stesse differenze e somiglianze menzionate in precedenza a proposito degli imperativi del v. 23. Come si è già accennato, in quest'ultimi due versetti si trova una concentrazione straordinaria d'imperativi che concentrano l'emotività del salmista. Questi imperativi vanno in coppia:

v.23: “חִקְרֵנִי” «*investigami*»; “יָדַע” «*conosci*»

“בְּחַנֵּנִי” «*esaminami*»; “יָדַע” «*conosci*»

Nel v. 23 si osserva la ripetizione dell'imperativo del verbo “יָדַע” «*conoscere*» il quale forma un parallelismo interno dinamico del versetto. I due verbi che si collegano direttamente al “יָדַע” «*conoscere*» sono “חִקְרֵנִי” «*investigami*» e “בְּחַנֵּנִי” «*esaminami*». Il dinamismo di questo versetto consta nelle sfumature dei sensi di questi due verbi. Mentre il primo, come espresso già nell'analisi della prima parte del capitolo, porta un significato del esaminare dove l'esaminatore è attivo e l'esaminante è passivo, ecco che il secondo verbo cambia leggermente. Infatti, “בְּחַנֵּנִי” «*esaminami*», «*provami*» riflette il senso più della messa alla prova, dove colui che è esaminato dalle sue azioni dimostra un certo senso, simile al significato espresso nel Salmo 95:9; 81:8; Proverbi 17:3; ecc.

Dunque, il gioco di senso che il salmista cerca di esporre gira attorno alla conoscenza divina, la quale si esegue attraverso due aspetti differenti:

- (1) Dio esamina in modo *attivo* l'uomo, dove esso è passivo oggetto dell'analisi;
- (2) Dio esamina in modo *passivo* l'uomo, dove si prende in considerazione il comportamento e le esteriorizzazioni delle attività dell'esaminato.

Mentre il primo è un esame teorico dei fatti statici, il secondo esame è pratico e basato su delle attività del salmista. Con altre parole qui il poeta cerca di esprimere il suo desiderio di essere esaminato da Dio da tutti punti di vista. Ecco perché questo dinamismo delle frasi paralleli del v. 23 rafforza ancora di più il grande desiderio del salmista di essere l'oggetto dell'esame di Dio stesso.

A questo proposito, bisogna ricordare la descrizione che il poeta ha compiuto precedentemente riguardo alle capacità di penetrazione divine. Tale fatto conferisce ancora più peso alla sua richiesta. Il salmista vuole veramente essere esaminato da Dio, tenendone in considerazione le qualità analitiche. La

profondità delle aree che l'autore vorrebbe venissero esaminate viene descritta attraverso due sostantivi paralleli ai rispettivi verbi cui appartengono: “לִבִּי” «*il mio cuore*»; “שִׁרְעָפִי” «*le mie preoccupazioni*». Mentre il primo sostantivo porta in sé il senso della dimensione esistenziale umana,⁷³ il secondo copre il significato dell'atto del pensiero in sé, che caratterizza questa dimensione.⁷⁴ In altre parole, il salmista vuole che l'esame di Dio vada fino in fondo, abbracciando l'intera natura del poeta.

Il motivo principale per cui il salmista esprime questo desiderio viene riportato nel versetto finale del salmo. Qui i verbi che caratterizzano il versetto, analogicamente a quello precedente, riempiono con azioni divine, bramate dall'autore. Però stavolta è la ripetizione di un sostantivo a mettere in parallelo il 24a con il 24b. La parola che viene a ripetersi è “דֶּרֶךְ” «*via*». Lo stesso vocabolo venne utilizzato dal salmista all'inizio del salmo nel v. 3, per descrivere tutta la sua vita attiva.

Nel v. 24 si osservano due tipologie di vie contrapposte. Da una parte c'è “דֶּרֶךְ-עֲצָב” «*la via del peccato*» e dall'altra “דֶּרֶךְ עוֹלָם” «*la via eterna*». Secondo Delitzsch⁷⁵ la prima via, spesso interpretata come via dell'idolatria, non ha alcun motivo essere vista in questa prospettiva, per il motivo che l'intero salmo ci fa capire che il suo autore è abbastanza cosciente della grandezza e magnificenza di Dio. Di conseguenza non è appropriato pensare che il salmista corse il pericolo di passare al paganesimo tradendo così il suo Dio. L'interpretazione di questa via farebbe piuttosto riferimento ad una via che porta al *pianto*, al *dolore* e alla *sofferenza*. Si tratterebbe così di una via che termina, la cui fine è la *morte*. Al contrario è “דֶּרֶךְ עוֹלָם” «*la via eterna*», che dura a lungo, continuando, senza avere una fine. Essa è la via della giustizia di Dio. I verbi del v.24 riportano due attività volute dal salmista. Se nel v.24a a Dio si chiede di guardare al cuore del poeta, per verificare se il suo essere o agire abbia qualche difetto, nel v.24b l'autore chiede a Dio di essere guidato verso l'altra via.

Mentre in precedenza nel v. 1 si constata il fatto che Dio lo scruta e lo conosce, ora l'autore stesso esprime la sua volontà affinché ciò avvenga. Il salmista, attraverso gli ultimi due versetti esprime la sua voglia di appartenere

⁷³ H.J Fabry, voce “לִבִּי” in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 4, cit., p. 651.

⁷⁴ F. Delitzsch, op. cit., p. 814 ss.

⁷⁵ Ibidem.

completamente a Dio, restandogli fedele in tutte le sue vie. Dopo la descrizione delle meravigliose e penetranti capacità divine, ora salmista esprime il suo forte desiderio di essere esaminato da colui che possiede tutte questi facoltà. L'autore è cosciente dell'onniscienza, onnipresenza ed onnipotenza di Dio. Con questa consapevolezza si affida completamente a Dio, pregandolo di utilizzare tutte le sue attitudini per guidarlo verso la via eterna.

IV. Commento dei principali attributi divini descritti

Il Salmo 139 possiede le qualità di un inno di fede ed è considerato una preghiera personale, priva di qualsiasi connessione con il culto del tempio. Alcuni lo classificano come una lode rivolta a Dio per ottenere la sua protezione contro i malvagi. Allo stesso tempo questo salmo è una bellissima descrizione del carattere di Dio. Esso viene evidenziato attraverso i suoi attributi. Le proprietà divine, dalle quali il salmista è molto colpito, non vengono descritte come attributi formali ma considerate come il frutto di un'esperienza vissuta.⁷⁶

Il Salmo 139 è anche una penetrante meditazione sul significato e presenza di Dio. Al suo interno Dio si proietta in ogni direzione. La dottrina dell'onnipotenza e dell'onniscienza di Dio costituisce un *locus classico* della dottrina da cui la teologia tradizionale ha preso spunto per definire Dio come ente superiore ed esterno a noi, il quale può tutto, conosce tutto e vigila su di noi come una sorta di *grande fratello*.⁷⁷ Il salmo, attraverso la sua profondità e la ricchezza delle sue immagini, ha influenzato nei secoli l'immaginazione di molti lettori. In esso è contenuto un appello universale che stimola alla riflessione teologica.⁷⁸

Nonostante ciò il suo contenuto non è sempre stato valutato positivamente. Alcuni ritengono che il salmista esprima una condizione di oppressione, dovuta alle caratteristiche degli attributi di Dio.⁷⁹

Dio, causa prima e fine ultimo per l'uomo, viene descritto sia come un ente molto vicino all'uomo, sia come un ente lontano dalla miseria della condizione umana. I concetti classici di immanenza e trascendenza riferiti a Dio possono essere individuati in queste descrizioni.⁸⁰ In tutto il Salmo si ricercano le espressioni più adatte a rappresentare gli attributi divini. Tra questi ultimi ricordiamo: *l'onniscienza* (vv. 1-4), (vv. 17-18); *l'onnipresenza* (vv. 7-10); *l'onniveggenza* (vv. 11-12; 15a-16); *l'onnipotenza creatrice* (vv. 13-14); *guida suprema* (vv. 23-24).

⁷⁶ G. A. Buttrick et al., *The Book of Psalms*, in *The interpreter's Bible*, vol.IV, Nashville, New-York 1955, p. 712.

⁷⁷ A. T. Robinson, op. cit., p. 80.

⁷⁸ W. P. Brown, *Seeing the Psalms*, Louisville, London 2002, pp. 208-209.

⁷⁹ A. Weiser, op. cit., pp. 882-887.

⁸⁰ A. T. Robinson, op. cit., p. 82.

1. Dio onnisciente

La conoscenza divina, come abbiamo notato nei primi capitoli di questo lavoro, viene espressa dal salmista attraverso diversi artifici letterari. Innanzitutto possiamo rilevare la frequenza con la quale nella prima parte del salmo compare il verbo «*conoscere*». La conoscenza di Dio in questo caso consiste in un'attività di indagine svolta sull'uomo. Ed è l'uomo stesso, in questo caso sul salmista, a percepire la natura e lo scopo di questa attività. Non si tratta di un'attività di dominio e controllo ma di una presenza amorevole che vuole la salvezza e la liberazione del poeta dal male.

Gli ambiti della conoscenza divina toccano, in modo diretto, tutti gli aspetti della vita del poeta: sia le attività pratiche (vv. 2a, 3a), sia la sfera psichica e interiore del poeta (vv. 2b, 3b, 4). Una conoscenza così profonda può generare disagio nel peccatore. Nel giusto invece, come vuole dimostrare il salmista, essa deve condurre alla fede, intesa come abbandono e speranza (vv. 5-6).⁸¹

La profondità analitica di Dio, rende plausibile il contenuto del v. 4. Anche da una condizione di estrema lontananza, come descritta nel v. 2b, Dio riesce a penetrare nei più intimi segreti dell'animo umano.⁸²

E' importante precisare che il Dio descritto dal salmista conosce solamente ciò che esiste. A questo proposito il v. 4 potrebbe trarre in inganno poiché in esso si afferma che Dio conosce la parola del poeta prima che essa venga pronunciata. A questo proposito, però, non si riconosce il pensiero ebraico. Dato che, come già menzionato prima, gli ebrei di quell'epoca erano convinti che la parola in se, nasce nella mente, e che poi deve fare un percorso verso la bocca per essere pronunciata. Quindi, in questo stesso salmo, è questa l'idea che il poeta ha come retroterra.⁸³ Dunque il messaggio del v. 4 cerca di trasmettere l'idea della profondità di quest'onniscienza divina, la quale certamente trasforma il Dio del salmista, in un Dio *comprensivo*. Tutte le vie dell'uomo e tutti i suoi atti sono perfettamente familiari a Dio (v. 3b). Se salmista s'appresta pronunciare una parola, essa, ne anche fa in tempo a percorrere la strada dalla mente al cuore,

⁸¹ Ibidem, p. 87.

⁸² Ibidem, p. 88.

⁸³ L. A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, vol.2, cit., pp. 783-784.

che Dio la conosce già, appieno. Ecco perché la supremazia dell'onniscienza di Dio, nel v. 6b diventa impossibile da raggiungere.⁸⁴

Nell'onniscienza divina, viene percepito l'attributo della sua *totalità*. Una tale conoscenza di noi stessi, che nessun altro, inclusi noi nel nostro intimo, può raggiungere.⁸⁵ In altre parole Dio conosce l'uomo meglio di quanto egli stesso si conosca.

Per quanto riguarda l'incomprensibilità degli attributi divini, nel nostro caso dell'onniscienza potrebbe: «...escludere da un lato ogni velleità di indipendenza, ma dall'altro canto si rivela generatrice di certezza e di pace. Il fedele nell'avventura dell'esistenza, non si sentirà mai solo e non avrà l'impressione d'essere lanciato nel vuoto.»⁸⁶

Può sembrare d'altra parte che in questo salmo parli un uomo non più padrone della sua vita. La vita stessa infatti gli richiama di continuo i vincoli di forza che lo costringono nella condizione di oggetto della conoscenza divina.⁸⁷ Ecco perché l'onniscienza divina può trasformarsi da motivo d'esaltazione a motivo d'angoscia. L'uomo diventa trasparente e nudo d'avanti a Dio. Niente può nascondersi da colui che conosce tutto. Non è facile convivere con un tale pensiero. Poiché l'assolutizzazione dell'onniscienza divina potrebbe infrangere anche delle distanze da Dio stesso collocate sin dalla creazione dell'uomo. Sapere che Dio conosce tutto dell'uomo, in tutti suoi aspetti, più che liberare, paralizza il poeta. Davanti alla penetrabilità divina, al poeta non resta che esprimere sorpresa e ammettere la sua incapacità di concepire la meraviglia di una simile realtà della conoscenza di Dio(v. 6).⁸⁸

Un altro aspetto di questa *irraggiungibilità ed incomprendimento* di Dio e dei suoi attributi possono portare l'uomo a tale problematiche, quale sono capace di provocare un rigetto di Dio stesso dalla mente umana. A questo proposito Tillich, giustamente nota quant'è facile fraintendere il significato della descrizione dell'immagine divina nel nostro salmo, poiché:

«facendo di Dio l'oggetto che si aggiunge agli altri oggetti e la cui esistenza e natura sono materia di discussione, la teologia favorisce la fuga verso l'ateismo. Incoraggia coloro che hanno interesse a negare l'esistenza di un

⁸⁴ D. G. Castellino, op. cit., pp. 808-809.

⁸⁵ P. D. Miller Jr., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, USA 1986, p. 145.

⁸⁶ Beaucamp citato da G. Ravasi in *Il libro dei Salmi*, vol. III, cit., p. 809.

⁸⁷ A. Weiser, op. cit., pp. 882-887.

⁸⁸ Ibidem.

simile teismo minaccioso della loro vita. Il primo passo verso l'ateismo è sempre una teologia che abbassa Dio al livello delle cose incerte. Il gioco dell'ateo è allora facilissimo, poiché egli si sente allora perfettamente autorizzato a distruggere quel genere di fantasma con tutte le sue immaginarie qualità. E dal momento che l'ateo teorico ha ragione nella sua distruzione, l'ateo pratico (cioè tutti noi) finisce per ricorrere agli stessi argomenti come punto d'appoggio nel suo tentativo di evitare Dio».⁸⁹

Successivamente, lo stesso Tillich cerca di risolvere il grande mistero di Dio, portandolo, dalla realtà divina a quella umana, rendendo l'onniscienza di Dio accessibile alla comprensione umana, tramite una spiegazione logica:

«Dimentichiamo dunque questi concetti come tali, e cerchiamo piuttosto di scoprire il vero significato nell'ambito della nostra stessa esperienza. Tutti noi sappiamo che non possiamo staccarci dal mondo a cui noi tutti apparteniamo, non esiste una intimità assoluta o un isolamento definitivo, siamo sempre tratti e avvolti da qualche cosa che è più grande di noi, che ha dei diritti su di noi, e che esige da noi una risposta. Anche i sentimenti più intimi, nel profondo dell'animo non sono completamente nostri, appartengono anche ai nostri amici, al genere umano, all'universo; ed al Fondamento di ogni essere, a ciò che è lo scopo ultimo della nostra vita. Nulla può essere nascosto in modo assoluto: sarà sempre riflesso nello specchio in cui nulla può venire celato. Crede veramente qualcuno che i suoi pensieri e i suoi desideri più segreti nella totalità dell'essere, o che ciò che avviene nell'oscurità del suo subcosciente o nella solitudine della sua coscienza non abbia ripercussioni nell'esterno? Crede veramente qualcuno di sfuggire dalla responsabilità di ciò che ha fatto o pensato in segreto? Onniscienza significa che ogni nostro segreto è manifesto...non credo che una persona seria possa negare questa esperienza comunque la esprima. E se effettivamente l'ha vissuta, avrà anche incontrato qualcosa dentro di se, che gli fa desiderare di sfuggire le conseguenze. Perché l'uomo non è adeguato alla sua propria esperienza; cerca di dimenticarla, ma sa che non può».⁹⁰

In questa prospettiva la trasparenza dell'intimità del salmista la si spiega con l'esteriorizzazione che egli stesso attua nel suo parlare e nel suo agire. A questa esteriorizzazione si abbina l'inevitabile influenza diretta ed indiretta dell'ambiente in cui procede la formazione della sua personalità, trasformandolo nel frutto del suo tempo. In altre parole possiamo interpretare l'onniscienza divina come un processo che si manifesta internamente all'uomo, nei suoi pensieri e nei suoi sentimenti ed esternamente all'uomo attraverso le circostanze e l'ambiente che contribuiscono a formarli. Dunque, da una parte l'esteriorizzazione conscia e

⁸⁹ Tillich citato da A. T. Robinson, op. cit., p. 81.

⁹⁰ Ibidem.

non, dei sentimenti e pensieri dell'uomo, e dall'altra le circostanze e l'ambiente in cui egli si trova, potrebbero spiegare l'onniscienza divina per quanto riguarda l'uomo, rendendola accessibile alla comprensione dell'uomo stesso. Ecco come potrebbe essere risolta la problematica esposta prima.

Paradossalmente ad alcuni aspetti delle idee fin'ora delineate, le circostanze immediate che il salmista riporta nel salmo sono assai diverse. Infatti nel Salmo 139 il poeta si trova nella situazione avversa alla sua volontà (vv. 19-22). Il v. 22 mostra quanto profondo sia l'odio verso il male incarnato nei malvagi, uomini di sangue, che circondano il poeta (v. 19). D'altro canto il salmo ripropone per tutta la sua durata un colloquio tra due entità. Il poeta si trova inevitabilmente solo, d'avanti a Dio e niente altro che Dio. Tenendo in considerazione gli ultimi argomenti si vede come la razionalizzazione dell'onniscienza divina nel nostro salmo è destinata al fallimento.

Ciò che emerge con certezza nel salmo è che questa conoscenza divina non è impassibile, anzi, tocca tutte le parte intime del autore. A questo proposito è importante menzionare il modo con cui salmista spiega la conoscenza divina. I verbi come «*m'investighi*», «*conosci*», «*intendi*», «*esamini*», «*circondi*», dei quale soggetto è Dio, hanno come l'oggetto diretto il protagonista, cioè l'autore stesso del salmo. Per questa ragione l'attività conoscitiva di Dio viene descritta come il risultato della compartecipazione con l'uomo. Essa diventa una conoscenza *partecipativa*. Tutti i verbi contenuti nei primi cinque versetti hanno per soggetto Dio e spiegano in successione il verbo «*investigare*» che appare per primo nel salmo. Le attività divine espresse attraverso questi verbi hanno per oggetto l'uomo nella sua totalità.

Per quanto riguarda la negatività angosciante di questo attributo divino, esso, certo che può essere pienamente argomentato con delle valide ragioni, ma non nel nostro caso. Poiché alla fine del salmo, è il salmista stesso a ripetere la stessa combinazione di verbi dell'inizio per chiedere a Dio l'applicazione di questa conoscenza su di sé. Dal «*Signore tu mi scruti e mi conosci*» in quanto l'indicativo di una situazione e azione che investe l'intera personalità del salmista, diventa: «*Scrutami, o Dio e conosci mio cuore*» in quanto la richiesta. Una preghiera che parte dall'interno del cuore del poeta, nella forma di un grande, finale desiderio. A ciò sembra riferirsi anche l'immagine del v. 5 dove Dio, come un padre attento, abbraccia la sua creatura da tutte le parti. In fine la conoscenza di Dio diventa

«*stupenda*» agli occhi del poeta: «*Stupenda per me la tua saggezza*». Ecco perché, sebbene molti studiosi tentano d'approcciarsi a questo attributo divino in modo logico ed astratto, esso resta un mistero per il salmista.

Il protagonista caratterizza inoltre l'onniscienza del suo Dio come conoscenza personalizzata e relazionale. Una conoscenza divina attiva, nella quale il soggetto(Dio) rispetta l'oggetto(l'uomo) della sua conoscenza, senza compiere atti invasivi, con grande premura e stima lo conosce nel suo agire e pensare.

Tutto ciò inevitabilmente porta ad intravedere il carattere dell'onniscienza di Dio, in quanto pieno d'amore per l'uomo. Un amore, che conquista il cuore del salmista, a tal punto, che egli stesso diventa desideroso di essere scrutato e conosciuto. Forse, proprio questo lato del carattere di Dio, rende la sua onniscienza, *perfetta*.

2. Dio onnipresente

«Dovunque vada, sia pure nella stratosfera o nell'aldilà, l'uomo non potrà mai uscire dall'atmosfera di Dio».⁹¹

Dopo un'attiva descrizione dell'onniscienza divina, il poeta aggiunge a questa un secondo attributo, il quale rende quest'onniscienza divina (già pratica), ancora più reale, a tal punto, che Dio diventa quasi visibile, e non solo in un punto, ma dappertutto. Dal v. 8 il poeta elenca una serie di ipotetiche situazioni tratte dalla vita reale del suo immaginario, per sottolineare un altro grande attributo di Dio, *l'onnipresenza*.

I vv. 7-12 potrebbero presumere la presenza di un'opprimente realtà d'angoscia che sente il poeta, a tal punto, che egli cerca di fuggire in tutti modi. Si osserva la primordiale reazione dell'uomo che rabbrivisce d'avanti alla grandezza di Dio. Dalle possibilità riportate dal poeta si fa chiara l'impossibilità del sottrarsi dalla realtà di Dio.⁹²

Mentre l'onniscienza divina era una qualità unanimemente compresa nella società israelita del tempo, il concetto di onnipresenza risultava più ostico. Ecco

⁹¹ Bonnad citato da G. Ravasi in *Il libro dei Salmi*, vol. III, cit., p. 809.

⁹² P. Beauchamp, op. cit., p. 195.

come il salmo cerca di far vedere che la fuga dalla presenza divina ha sempre la destinazione di fallire, visto che Dio è dappertutto.⁹³

Anche l'onnipresenza come qualità dell'essere divino descritta in questo salmo non viene espressa con dei termini e concetti derivati dalla logica, ma piuttosto in relazione ad alcune dimensioni che circoscrivono lo spazio secondo le concezioni dell'epoca (vv. 8-9). Infatti, per poter descrivere al meglio quest'attributo divino, come anche precedentemente, il salmista ricorre a delle immagini. Esse circoscrivono l'intero spazio immaginario, visibile e conosciuto all'autore (vv. 8-9). Tutto ciò è per rendere più reale l'onnipresenza divina.

Questi immagini indicano gli estremi dei punti cardinali allora noti:

- (1) quello verticale, rappresentato dalle immagini dei «*cieli*» (l'apice dell'altezza) e di «*Sheol*» (il più estremo fondo immaginato);
- (2) quello orizzontale espresso attraverso le immagini delle «*ali dell'alba*» (estremo oriente dove spunta il sole) e dell'«*estremità del mare*» (simbolo dell'estremo occidente nella visione geografica del mondo semitico).

Cielo e inferi originariamente erano considerati i luoghi di diverse divinità così che l'uomo poteva sentirsi al sicuro nella sfera di una sola di esse rispetto alle altre.⁹⁴ Dietro all'immagine delle ali dell'aurora sembra che stia l'antica concezione della fuga magica.

Tutti questi elementi ci fanno capire il fatto che quello che per il poeta rappresenta un limite o un eventuale incapacità, per Dio non presenta alcuna barriera. Anche il più ardito dei voli non riesce a raggiungere l'estremità dei confini della presenza di Dio.⁹⁵

Mettendo tutta la catena degli elementi elencati dal salmista, il lettore si trova davanti un'immagine tridimensionale pervasa dalla presenza divina. Una presenza che non ha limiti. Infatti, per poter identificare la caratteristica dell'onnipresenza di Dio nello spazio, l'autore non si limita a nominare solo un posto preciso, ma è indotto ad utilizzare tutti i punti estremi. Questo non tanto per individuare la presenza di Dio in quei luoghi, quanto per riempire tutto lo spazio possibile ed immaginabile. Così facendo il salmista trasforma l'esistenza di Dio in *onnipresenza*.

⁹³ D. G. Castellino, op. cit., p. 809.

⁹⁴ P. Beauchamp, op. cit., p. 195.

⁹⁵ Ibidem.

L'onnipresenza (similmente all'onniscienza) non si limita ad una proprietà passiva, anzi, si rende *utile*, *servizievole* e *partecipe* alla realtà del poeta. Poiché questa presenza divina «*afferra*» e «*guida*» il salmista lungo il percorso della sua vita (v. 10). Da questo punto di vista il fattore comune dell'onnipresenza ed onniscienza di Dio viene descritto dai vv. 5 e 10, dove il salmista è il protagonista e beneficiario diretto di questi attributi divini.

Rovesciando la prospettiva della visione nell'onnipresenza divina, descritta nel nostro salmo, si può inoltre percepire il sentimento di una presenza per colui che prega, in ogni momento, in ogni luogo e in ogni circostanza, incontrando non una convinzione sul fatto che Dio è dappertutto generalmente presente, anche se è probabile che questo inferisca, ma piuttosto la certezza che Dio è dappertutto presente là «*dove io sono*».⁹⁶ Qualsiasi cosa faccio *io*, non posso sfuggire dalla presenza di Dio. Dio è dappertutto dove sono *io*. Ecco come da questa prospettiva si capisce meglio la presenza divina.

Per colui che è creato da Dio non c'è angolo in quale non fosse privo della presenza di Dio, dove non ci siano le mani di Dio che lo abbracciano dietro e davanti; non c'è paradiso o l'inferno dove non sia giunta la presenza di Dio; nessun cambiamento e nessuna distruzione può essere considerata estranea al suo essere. È proprio la coesistenza con Dio che porta tutto ad una fine, il che riempi il nostro cuore di speranza:⁹⁷

«Dio è colui che era è e verrà. Con lui il passato è futuro, e tutte due sono presente. Non c'è niente che lui non possa percepire e sapere di tutto ciò che è iniziato ad essere. Niente può scappare da lui o perire. Ogni cosa era aperta e presente per lui, ogni cosa nel suo proprio tempo e nel suo proprio limite; tutto è aperto e presente per lui. Tutto ciò che era è e sarà, nella sua propria limitatezza, è aperto e presente d'avanti a Lui. Un giorno, quando tutto ciò che era è ed sarà nella sua temporalità propria e nella sua propria limitatezza, sarà sempre aperto e presente per Lui, ecco perché tutto è preservato nella sua grandezza o piccolezza, giustizia o empietà, valore o mancanza di valore, ma rivelato nella partecipazione di esso, nel amore di Colui che si è diretto verso tutto. Dunque, niente potrà nascondersi da Lui, nessun aspetto del magnifico gioco della creazione; nessun momento della vita umana; nessun pensiero; nessun segreto o insignificante azione; nessuna sofferenza o gioia; nessuna sincerità o bugia... ogni cosa sarà presente per lui esattamente come essa era; sarà in tutta la sua realtà e nell'intero proprio corso temporale di attività... lui non permetterà che perisca

⁹⁶ P. D. Miller Jr., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, USA 1986, p. 147.

⁹⁷ Karl Barth citato da P. D. Miller Jr., op. cit., p. 149.

niente, ma tutto sarà preso nella sua mano ed egli sempre a fatto, fa e farà».⁹⁸

In questo modo l'onnipresenza divina, anziché portare angoscia, si trasforma in un forte motivo di speranza per tutti coloro che confidano in Dio, che soffrono o che si sentono abbandonati. Ecco come quest'onnipresenza divina si trasforma in un motivo di gioia, in vangelo (buona notizia).

Allo stesso tempo, però, per coloro che vogliono fuggire dalla faccia di Dio, questa verità sulla capacità divina è veramente sconvolgente. L'onnipresenza di Dio diventa una maledizione difficile da sopportare. Dovunque si va, s'incontra la presenza certa ed inevitabile di Dio.

In fine nei vv. 11-12 alla dimensione tridimensionale della *quantità* di spazio riempito dalla presenza di Dio, ecco che si associa anche la dimensione della *qualità* di questa presenza. La caratteristica di Dio non si limita alla sua semplice presenza, bensì li dà degli occhi, le cui capacità penetrano anche nella qualità dello spazio descritto. Ed è proprio qui, che subentra un atro grandioso attributo divino, *l'onniveggenza*. Ad esso si assocerà anche *l'onnipotenza*, per poi definire (nei vv. 17-18) l'infinita saggezza di Dio.

3. Dio onniveggente

Nel momento in cui il salmista ripensa alla sua esistenza, la vede sotto l'occhio scrutatore di Dio, sotto il quale egli è stato e tutt'ora si trova (v. 16). Dovunque l'autore vada, incontra lo sguardo di Dio, che mette lo alla prova e lo osserva continuamente. In tal modo, l'avventuroso viaggio verso tutte le estremità immaginate, finisce con il ritrovamento di se stesso. L'attenzione del salmista verso le caratteristiche del suo Dio si stringono attorno alla propria personalità, prendendo in considerazione sia la parte fisica, sia quella spirituale dell'uomo.

Nello spazio, descritto prima come una possibilità d'incontrare Dio o fuggire da lui, ora si sottolinea un'altra immagine importante: «*l'occhio*». L'ubiquità dell'occhio divino, a volte viene percepita come un simbolo dell'angoscia umana davanti alla divinità.⁹⁹ L'immagine dell'occhio svolge una funzione conoscitiva e percettiva dello spazio, ma allo stesso tempo è anche una testimonianza

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ P. Beauchamp, op. cit., p. 196.

dell'assenza dallo spazio, in quanto si vede soltanto la parte dello spazio dove non si è. Quest'aspetto negativo caratterizza fortemente la visione, qualora essa rimanga isolata dagli altri sensi, con una specie di antagonismo tra l'occhio e ciò che si vede. Dio vede dovunque, ma non è visto. Lo spazio appare come elemento dal quale Dio spinge l'uomo fuori dal vuoto.¹⁰⁰

Rendere Dio antropomorfo attraverso l'immagine dell'*occhio* è l'ennesimo tentativo, da parte del salmista, di riportare alla mente umana le caratteristiche divine. In questo caso Dio si conosce attraverso l'interpretazione nel paragone con un concetto sperimentato. Ecco perché l'immagine del salmista rende possibile all'uomo conoscere e comprendere la capacità misteriosa di Dio. Poiché in questo caso Dio diventa qualcosa di simile e familiare a noi. Infatti, tutte le immagini utilizzate dal salmista vengono tratte dall'esperienza pratica della sua vita e dalle sue azioni.

Tuttavia, si deve menzionare il fatto che le esperienze umane possono riportare solamente pallide e limitate analogie sulle caratteristiche divine, visto che anche gli esempi portati dal salmista attengono alla *fantasia* dell'epoca. L'autore, nelle sue descrizioni ed immagini, fa sì che anche il paragone diventi superabile, quando si tratta di descrivere l'assolutezza delle qualità divine. Infatti le forti e contrastanti immagini della *luce* e delle *tenebre*, del *giorno* e della *notte* diventano vane di fronte alla caratteristica penetrativa dell'*onniveggenza* di Dio. Tutte le rappresentazioni possibili, per quanto estreme, diventano vane e limitate di fronte alle inimitabili ed insuperabili caratteristiche degli attributi divini. Il salmista porta delle figure estreme, spaziali, tridimensionali, temporali, visibili e non, con un unico scopo, renderle inefficienti di fronte alla reale possibilità di descrivere le formidabili ed inspiegabili caratteristiche di Dio nel nostro salmo. Infatti, anche la più scura notte avvolta dalle tenebre, non ha alcun effetto sulla capacità penetrativa di Dio; il tempo non è un'incognita per Dio, anzi, è un libro aperto. Non c'è spazio, per quanto remoto sia esso all'Est («*ali dell'alba*»), all'Ovest («*estremità del mare*»), verso l'alto («*cieli*»), verso il basso («*Sheol*»), dove non ci sia la piena e completa presenza di Dio. Questa presenza è sempre accompagnata dal suo sguardo, di fronte al quale tutto risulta chiaro e trasparente.

Dunque, qualsiasi esempio, concetto o immagine assoluta ed illimitata, per quanto sublime possa essere rimarrà limitato e banale in confronto alle

¹⁰⁰ Ibidem.

caratteristiche di Dio. L'assolutezza divina che il salmista vuole descrivere supera di molto anche il senso stesso della parola assoluto. L'illimitato del salmista diventa limitato per Dio. Ecco perché il tentativo di descrivere gli attributi divini (nel nostro caso l'onniveggenza) con immagini così forti, estreme ed assolute, fa sì che queste stesse immagini si trasformino in dimostrazioni di *impotenza, inassolutezza e limitatezza* del salmista, di fronte alle reali capacità del suo Dio. Questo fenomeno si verifica non solo nella descrizione dell'*onniveggenza* (vv. 11-12, 16b) di Dio, ma anche nella descrizione della sua *onniscienza* (vv. 4, 6).

4. Dio onnipotente creatore.

Nel mezzo della descrizione dell'onniveggenza divina, dal v. 13 il salmista passa alla caratteristica di Dio in quanto *creatore*. A questo proposito bisogna chiarire un aspetto importante sulla sua attività creativa. L'immagine del libro dove sono menzionati i giorni del poeta (v. 16), rende la creatura di divina (nel nostro caso del salmista) preesistente, in quanto pianificata da Dio stesso. Tuttavia, il creare divino non limita il suo creato, ma lo rende perfetto nel darli la possibilità di auto ricrearsi, nel cambiamento della propria volontà. In questo modo si utilizza il più grande dono mai fatto all'uomo: la libertà e capacità di scelta. Dio crea con rispetto per la creatura uguale al suo. Tutto ciò rischiando di perdere i legami con la sua creatura, se essa decide di non relazionarsi al suo creatore. Così come è successo proprio nei primi capitoli di Genesi, dove Dio concede all'uomo la possibilità di scegliere e la rispetta. Questa possibilità ha come frutto diretto la responsabilità di colui che sceglie. Ecco perché i vv. 19-22 e 23-24 saranno perfettamente abbinabili ad armonizzare e spiegare le corrette sfumature delle qualità divine finora descritte.

Tornando alla caratteristica divina in quanto il creatore, diventa chiaro che l'intera esistenza umana appartiene non a sé stessa, ma a Dio. Egli è implicato nell'esistenza umana non solo come *presente conoscitore* (vv. 14,16), ma anche come *attivo creatore* (vv. 13,15), come colui che tutto attua. Questo fatto rende Dio responsabile per la sorte della sua creatura. Nell'onnipotenza del creatore, secondo il poeta, si trova la chiave della comprensione della sua *onnipresenza* e della sua *onniscienza*. Dio crea tutto in quanto conosce tutto.¹⁰¹ In tal modo Dio

¹⁰¹ A. Weiser, op. cit., pp. 882-887.

non solo sa ed è ma anche *fa*. L'onnipotenza divina rende la sua onniscienza ed onnipresenza efficaci ed utili attributi divini. Le straordinarie qualità di Dio hanno un fine preciso. Esse servono non a dimostrare la superiorità di Dio, ma a fornire una garanzia all'uomo. In altre parole, è necessario che Dio sia così com'è, poiché solo così l'esistenza umana può acquisire un senso e uno scopo.

Attraverso l'immagine «*tu mi hai intessuto del seno della mia madre*», il poeta contempla se stesso come compreso nel grande miracolo di Dio, in cui l'uomo stesso come creatura di Dio diventa un mistero.¹⁰² Il salmista sa di non possedere alcuna esistenza propria da opporre alla realtà divina e sa che la sua esistenza è intessuta nel miracolo della creazione. Il segreto della sua apparizione nelle profondità della terra viene utilizzato dal poeta in riferimento all'antica concezione mitologica della terra come madre di tutti i viventi. Tutto ciò serve a illustrare il grande mistero divino, in cui è immersa la sua nascita.¹⁰³

Se prima il poeta andava all'estremità dello spazio e là trovava Dio, ora sembra fermarsi e trasformarsi in un piccolo, vulnerabile ed insignificante embrione umano. Eppure, agli occhi di Dio l'uomo, nella sua piccolezza e limitata realtà, diventa il centro dell'universo. Esso ha l'onore di essere il centro dell'attenzione dell'illimitato, dell'infinito e dell'assoluto. Sembra che alla fine l'illimitato s'incontri con il limitato. Ecco come quest'ultima circostanza rende i caratteri del divino più grandi di quanto erano descritti finora. In questa bellissima descrizione, il più importante dell'universo diventa il più importante del salmista. Agli occhi del poeta colui che lo guarda diventa grande. All'improvviso il tempo e il luogo cambiano (v. 16). Dio è colui che guarda il salmista nella forma più debole nella quale esso era. Davanti a questa scena il poeta si commuove, testimoniando il suo incanto verso colui che lo guarda, il quale diventa «*caro*» ai suoi occhi.

In questo modo ancora una volta gli attributi divini diventano personalizzati. Alle qualità e caratteristiche di Dio si dà un senso e uno scopo. Tutto comincia a girare attorno all'impotenza dell'uomo, simbolizzata dalla bellissima immagine dell'embrione che si trova nell'più remoto luogo dello spazio; là dove nessuno, a parte Dio, può penetrare per vederlo. L'*onnipotenza creatrice* si realizza nella vita del poeta.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

5. *Uno sguardo dell'insieme*

Dio si rivela al poeta con le sue qualità, perché l'uomo ha forte bisogno di un tale genere di Dio. Dio accomoda la sua esistenza e i suoi attributi al bisogno umano di sentirli, vederli e percepirli. Il Dio del salmista è pieno di qualità assolute, attive, al completo servizio dell'uomo. Agli occhi dell'uomo la conoscenza divina diventa onniscienza, la presenza diventa onnipresenza, la potenza diventa onnipotenza e lo sguardo diventa onniveggenza. Dio si scopre all'uomo in quanto l'uomo lo vuole ed ha bisogno di scoprirlo. Così, dal *grande fratello*, Dio diventa il *grande amico* dell'uomo. Grazie all'uomo, le caratteristiche divine diventano preziose ed inestimabili. Il valore universale e assoluto di Dio, inizia dall'apprezzamento del più piccolo dell'universo.

I vv. 17-18 rendono il calore, il colore e il vero senso del profondo significato dell'esistenza di questi attributi di Dio. Il più grande conquista il cuore del più piccolo. La sua grandezza diventa ancora più grande di com'era prima. In questo modo, se all'inizio le caratteristiche di Dio erano illimitate, grazie alla coscienza dell'uomo (v. 14b) esse diventano ancora più grandi dell'illimitato. In tal modo il poeta rende nobile il carattere divino. Ecco come i vv. 17-18 diventano un incoronamento alla divinità in tutte le sue caratteristiche. Gli attributi di Dio, agli occhi dell'uomo, diventano poesia.

Nell'attributo creativo divino si nota un'affettività verso la creazione. Dio non solo crea e poi lascia l'uomo nell'abbandono, ma lo crea dandogli una possibilità di un futuro concreto. In questo modo si spiega il come dei giorni scritti ancor prima che l'uomo esistesse. Dio non crea alla cieca, ma nella sua mente individua già l'intera vita dell'uomo. Si deve notare che questo fenomeno persiste non solo per ciò che riguarda l'uomo ma anche l'intero popolo d'Israele nel momento in cui fu creato. Tant'è vero che il libro del profeta Isaia è pieno di promesse del futuro pianificato da Dio per la sua creazione, cioè il popolo d'Israele. Tuttavia Dio limita se stesso nei suoi piani per dare la possibilità all'uomo di auto esprimersi nell'effettuare la sua scelta. Il dissesto delle profezie messianiche sulla terra per Israele sono la più evidente prova del fallimento divino nel suo pianificare.

Sommando tutto, si può dire che Dio sa tutto, è dappertutto e finalmente può tutto. Dio conosce sia la questione astratta dell'animo umano, sia quella fisica dello scheletro. Tutte le dimensioni che riguardano l'uomo, Dio le conosce a

fondo, nel suo assoluto e nella sua totalità temporale.¹⁰⁴ Ecco perché, descrivendo l'onniscienza, l'onnipresenza, l'onniveggenza e l'onnipotenza di Dio, il salmista, nel Salmo 139, non ci vuole trasmettere tanto l'idea che Dio sa tutto, vede tutto, è dappertutto o può tutto, quanto il fatto che Dio è capace di fare tutte queste grandi cose. Le cose che neanche l'immaginario umano con tutta la fantasia può comprendere od abbracciare in qualche modo il senso degli attributi divini. La mente del poeta nella sua più alta capacità di comprensione diventa incapace e limitata davanti al farsi un'idea sulle possibilità divine.

A tutto questo, però, si deve aggiungere un'altra realtà che caratterizza gli attributi divini, si può dire che Dio ha dei limiti. Il limite di Dio inizia là, dove egli sceglie che esso inizi. Dio è limite a se stesso. Ecco perché il confine di Dio finisce nel rispetto e l'amore che ha verso la sua creatura; verso l'individualità di ognuna, sia in quanto essa agisce, sia in quanto essa è.

Tenendo conto di quest'ultimo aspetto della descrizione conclusiva degli attributi divini, si rende più chiara l'ultima parte del canto (vv. 19-24), l'incomprensibilità della quale spesso condannava il salmo ad una mutilazione dalla sua parte finale.

6. Dio guida suprema

I vv. 19-24 ci portano dentro nella più tribolata dimensione di questo salmo, dove troviamo le abominazioni contro Dio e la richiesta per la distruzione dei nemici, i quali non sono «miei» o «i nostri», ma «tuoi», cioè di Dio.¹⁰⁵ In tal modo, le problematiche affrontate qui dal salmista, non sono collegate ai suoi propri nemici, ma verso i nemici di Dio. Il poeta odia i nemici di Dio, approcciandosi a loro come se fossero i suoi. Si deve notare il fatto che il male, per il salmista, non costituiva un concetto o un'idea astratta, ma piuttosto un'incarnazione reale, nella natura dell'uomo.¹⁰⁶ Nell'ultima parte del brano viene affrontato il problema della ribellione umana contro il divino, in cui il poeta prende la parte di Dio.¹⁰⁷

¹⁰⁴ D. G. Castellino, op. cit., p. 810.

¹⁰⁵ P. D. Miller Jr., op. cit., p. 150.

¹⁰⁶ A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, in *The Cambridge Bible of school and colleges*, Cambridge university press 1903, p. 790.

¹⁰⁷ A. Lancellotti, op. cit., p. 888.

Alcuni studiosi vedono in questa parte la descrizione della qualità di Dio in quanto giudice supremo.¹⁰⁸ Tuttavia, bisogna notare il fatto secondo cui, se prima Dio era espresso come una persona attiva che possiede qualità e attributi supremi attivi, ora è tutto il contrario: l'assolutezza diventa limitata. Il salmista, conoscendo le grandiose qualità divine finora descritte, vorrebbe vedere questo Dio nelle vesti del giudice supremo, che distrugge l'empio e con lui il male. Paradossalmente, la distruzione del malvagio non accade. Al contrario, nell'ultima parte del salmo vediamo il salmista attivo, che lotta contro i nemici del suo Dio, e non sopporta la presenza del male nel mondo creato dal suo Dio.

All'improvviso tutti gli attributi divini spariscono dall'orizzonte. Dio non è più così com'era descritto prima. Per i prossimi quattro versetti il salmista resta circondato dagli empi rivali di Dio e quindi anche dai suoi avversari. Dio resta come paralizzato. Sembra che egli abbia perso la sua onnipotenza, onnipresenza ed onniscienza a tal punto, che il poeta si appella disperatamente a Dio, augurandosi che egli distrugga gli empi.

Dopo una meravigliosa descrizione delle qualità divine che superano le capacità comprensive dell'uomo, ecco che tutto sparisce con l'apparizione all'orizzonte dell'empio. Come se Dio non sapesse che gli empi fanno il male nelle sue città; come se Dio non potesse fare nulla per fermarlo quando essi parlano di insidia e malvagità per le città; come se Dio non fosse presente alla loro crudeltà; e come se non vedesse il sangue di cui essi sono macchiati(*«uomini di sangue»*). A tal punto, che il poeta stesso si mette contro di loro, scacciandoli ed odiandoli, come se volesse dare l'esempio a Dio, il quale sta fermo, immobile, senza agire o fare nulla. Quel Dio fin'ora così arditamente descritto come un Dio attivo, presente, vedente, potente, comprensivo, all'improvviso è sparito. Il male che riempie gli occhi del poeta non lo lascia indifferente, mentre Dio non fa nulla per sterminare l'empio.

Questo passo del salmo rompe tutta l'armonia che fino qui girava in modo incantevole ed affascinante. Un cambiamento così brusco, che molti studiosi con facilità lo smembravano, togliendo l'ultima parte di esso. Eppure, questo cambiamento senza "ammortizzatori" rende ancora più drammatica la situazione del salmista. Per paragonare il contrasto tra Dio e il male, l'autore li avvicina in tal modo, che la differenza diventa abissale. Il peccato ed il male è ancora più

¹⁰⁸ P. D. Miller Jr., op. cit., p. 150.

terribile dopo una tale poesia fatta nei primi 18 versetti. Il male non è qualcosa che fa parte di questo creato, ma è una completa disarmonia nel mondo. Esattamente come in questo salmo l'ultimo passaggio rompe l'incantesimo armonioso del fascino di Dio. La presenza del male nel mondo non ha posto, ma deve urgentemente essere distrutto, in modo completo e definitivo. Il male diventa ancora peggiore se paragonato al bene di Dio.

Mettendo assieme questi due aspetti della realtà del salmista, si vede come egli riesce con ancora più forza a riflettere la grande sofferenza che ha nel suo cuore, quando vede nella sua realtà: da una parte quel Dio così grande, maestoso e potente, e dall'altra il male così cattivo e crudele.

Questo passaggio tradisce una grande tensione ed ambiguità, dove gli attributi divini spariscono come se non fossero mai esistiti; la realtà del salmista diventa piena di contraddizioni, che mettono in una situazione disperata il poeta, a tal punto che egli non sa come uscirne, cacciando da sé tutto il male che lo circonda. Sembra che il poeta odi il male più di quanto Dio stesso lo odia, poiché il salmista esprime tutto il suo rancore, chiedendo l'intervento diretto divino perché il male sparisca dalla sua vita.

Questa parte rende il poeta attivo come in nessun luogo di questo salmo. Egli diventa aggressivo là, dove Dio dovrebbe esserlo. Il poeta diventa il difensore dell'onore divino, mentre Dio non fa niente. Sembra che il salmista volesse istigare Dio contro i malvagi delle sue città, i quali possono rappresentare l'incarnazione del male nel mondo, per fermarli dalle loro attività malizie e distruggerli.

Certo, non si può parlare di un'accusa contro Dio, però si potrebbe facilmente accusare Dio per la sua passività nel tollerare la presenza del male nel mondo dove egli sa tutto, è dappertutto, può tutto e capisce tutto. In questa prospettiva, per il salmista il fatto che esistono gli empi è un nuovo difficile *enigma*, il quale potrebbe essere risolto, a suo avviso, nella distruzione dei malvagi delle città.¹⁰⁹

Ecco come, l'incomprensibilità del carattere di Dio finora tentato di essere descritto, con questo, diventa ancora più incomprensibile, d'avanti alla dura realtà del poeta. Per l'autore del salmo, l'enigma divino diventa ancora più enigmatico, dal momento che non è in grado di comprendere quest'angosciante silenzio di

¹⁰⁹ A. Weiser, op. cit., p. 887.

Dio. Esso si rende conto di non contenere le ragioni del suo Dio. Uno stato d'animo così sconvolgente che spinge il poeta a rivolgersi a lui con una richiesta indiretta. Sembra che il salmista abbia capito come si può risolvere il problema del male presente nel mondo, e perciò si rivolge a Dio perché esso ponga fine a tutta questa crudeltà e sofferenza, che esiste nella realtà della vita umana.

Alla fine del salmo, nei vv. 23-24, nonostante tutto il suo stupore e l'incomprensione verso l'inspiegabile, l'impenetrabile e l'inafferrabile Dio, tuttavia, il poeta non può far altro che affidarsi fiduciosamente e pienamente a lui, chiedendoli di scrutarlo per conoscerlo e di guidarlo verso la via che porta all'eternità. In fondo, il Dio del salmista anche se incompressibile ed inafferrabile, resta l'esclusiva guida, che l'uomo ha nella propria esistenza. Dio viene riaffermato nel cuore del poeta come il solo accompagnatore nel viaggio della vita.

In fondo, la sola cosa che resta da fare ad ogni essere umano è affidarsi a Dio, poiché è l'unica fonte di speranza che gli rimane in questo mondo pieno d'iniquità:

*«Scrutami, o Dio, e conosci il mio cuore;
provami e conosci i miei pensieri;
vedi se percorro una via di menzogna,
e guidami sulla via della vita».*

Conclusione

A parte essere un bellissimo inno alla gloria di Dio del poeta, il Salmo 139 è anche un tentativo di descrivere i suoi grandi attributi con le rispettive caratteristiche. L'autore, con le affermazioni espresse ed esaminate, con profondità di cuore, fa sì che alla descrizione di questo Dio, possa associarsi non solo colui che è ingiustamente accusato, ma qualsiasi essere umano che crede in Dio. Le riflessioni sono state pronunciate da una tale prospettiva e in tal modo, che le possa far proprie ogni uomo che si esponga alla realtà di Dio, per ricevere la verità della sua propria vita.¹¹⁰ Anche se si potrebbe pensare che dietro a tutto ciò sta l'auto proclamazione dell'innocenza, come alcuni ipotizzano, in ogni caso, la maestria con cui il salmista passa da una metafora ad un'altra senza essere fissato troppo con nessuna delle immagini, accompagna ogni lettore verso la bellissima enunciazione delle qualità divine.¹¹¹

In tutto il salmo si sentono delle profonde convinzioni teologiche sviluppate all'interno dell'esperienza personale del salmista, e riflesse dalla prospettiva della sua fede.¹¹² In nessun luogo dell'Antico Testamento sono tanto evidenti come in questo salmo gli attributi assoluti *dell'onniscienza, onnipresenza ed onnipotenza* divina.

Questo inno è tra i più conosciuti e citati per quanto riguarda la formulazione delle dottrine teologiche sulle qualità divine, le quali sono descritte nelle forme non tanto come delle espressioni teologiche dottrinali, quanto come un dialogo estremamente personale.¹¹³ Una poesia, brillante che esprime dei profondi pensieri riguardo Dio. Qui è una persona che ha sperimentato di essere esaminata minuziosamente e completamente scoperta da Dio, offrendo volontariamente se stesso come l'oggetto dell' esame.¹¹⁴ Il tema tipico con cui sembra che il poeta vuole aprire questo salmo è il carattere più tradizionalmente riconosciuto attraverso gli attributi per eccellenza di Dio.

Durante tutto il salmo la parola che viene più spesso ripetuta ed espressa in modi diversi, manifesta la conoscenza divina delineata come: *l'onniscienza*. Dio conosce la sua creatura. Tuttavia, quest'onniscienza è rivolta direttamente e

¹¹⁰ H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, trad. it. *Teologia dei Salmi*, Paideia, Brescia 1989, p. 239.

¹¹¹ W. P. Brown, op. cit., pp. 208-209.

¹¹² Patrick D. Miller Jr., op. cit., p. 150 ss.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem.

solamente al salmista. L'ultima parte del salmo fa più luce sulla realtà della vita del salmista, il quale è circondato da tutte le parti dai malvagi: «*uomini di sangue*». Nonostante le drammatiche circostanze in cui si trova, l'autore del salmo riesce virtualmente ad uscire dal suo mondo, per cercare il mondo ideale del suo Dio, in quanto l'unico essere a cui ci si affida completamente nella vita. Questo essere è colui che conosce tutta la sua vita in ogni suo particolare, dal principio fino alla sua fine. Una conoscenza stravolgente, che viene magnificata dal grande stupore con cui lascia il salmista.

Con questa consapevolezza, il poeta tenta un viaggio utopistico, per penetrare l'intero cosmo. Nel suo viaggio fantastico l'autore riesce a penetrare tutti i punti estremi spaziali esistenti nell'universo. Tutto ciò per costatare alla fine la piena presenza del suo Dio. Questa presenza che non conosce parole come *evitare* o *sfuggire*. Una presenza tridimensionale alla quale si aggiunge una quarta dimensione, *tempo*. Il salmista si rende conto che la presenza divina si estende non solo nello spazio, ma anche nel tempo, e soprattutto nel tempo reale e personale appartenente alla vita dell'autore del salmo.

Agli attributi divini si danno non solo la descrizione della loro grandezza e magnificenza, ma ad essi vengono allocate sfumature quali *cura* ed *attenzione* che Dio ha verso la sua creatura. Questi attributi non solo *sono* nel loro assoluto, ma anche *fanno* nella loro partecipativa e coinvolgente presenza e potenza. Da entità che *possiede* caratteristiche e capacità, il Dio del salmista diventa un Dio che *applica* le sue grandiose doti, affascinando fino a lasciare senza parole il salmista.

Il massimo del coinvolgimento divino nella vita umana viene visto all'apice delle applicazioni delle capacità divine, *la creazione dell'uomo*. Tutti queste caratteristiche esistenti, ancor prima che l'esistenza umana ebbe inizio, ora vengono applicate. Nel momento in cui l'onniscienza e l'onnipresenza si uniscono all'onnipotenza danno forma ad uno straordinario trio delle caratteristiche divine, tutte quante indirizzate *per* e *a* favore dell'uomo. Nel nostro salmo, i tre attributi divini si uniscono in un'un'operosità armoniosa il risultato della quale è la creazione del essere umano.

Se fin'ora gli attributi divini erano descritti in modo che si poteva tranquillamente definire come onniscienza, onnipresenza ed onnipotenza, ecco che dopo l'immagine della creazione, con l'apparizione dell'uomo, sorge un'altra

caratteristica divina, la quale porta una nuova dimensione all'immagine di Dio, *l'onniveggenza*. La creatura non ancora indipendente ed in una piena incoscienza è già l'oggetto diretto dello sguardo penetrante del suo creatore. Uno sguardo che non può mai essere ostacolato, né dalla visibilità dello spazio, né dalla longevità del tempo. Una caratteristica divina che descritta dall'immagine dell'occhio universale, tuttavia, porta in sé delle conseguenze inevitabili sulle tre caratteristiche divine, descritte prima.

Come giustamente osservava Beauchamp: «Si vede soltanto la parte dello spazio dove non si è...».¹¹⁵ In questo modo l'autore del salmo, inevitabilmente introduce un importante aspetto alle peculiarità divine. Dio è così potente che può anche non essere. Il Dio del salmista è un Dio personale, intimo che non si limita ad essere, ma s'impegna dal profondo della sua anima di *sapere, essere e fare* tutto per l'uomo.

Ciononostante, allo stesso tempo, proprio queste caratteristiche, che rendono *umane* le qualità divine, irrimediabilmente portano la divinità al suo ritiro in tutti i suoi aspetti. Questo è il fattore fondamentale che spiega l'ultima parte del salmo, la quale sta come ulteriore descrizione della caratteristica divina. Dio diventa tutto per la sua creatura. L'uomo negli occhi di Dio diventa il centro dell'universo, dove l'onniscienza, l'onnipresenza e l'onnipotenza divina è assoluta per l'uomo. Alla magnifica descrizione sembra non esistere niente che sia in grado di ostacolare gli attributi divini (vv. 1-18). Tuttavia, alla fine del salmo, ecco che arriva una totale discordanza in confronto a tutto ciò descritto prima. Sembra che qualcosa impedisca la presenza e la potenza divina. Quella cosa viene identificata nel *male*. Esso, infatti, non fa parte del mondo del Dio del salmista. Il male è differente, anzi, è il contrario del divino. Il male incarnato dal malvagio trasforma Dio nel suo nemico principale. In questa situazione il salmista prende la parte di Dio. L'aggressività del male irrita il poeta, che chiede a Dio di porre fine all'esistenza dell'empio. Non c'è nessun'alleanza con i nemici, anzi, tutto deve essere sterminato. Il lato del Dio del salmista non ha niente in comune con il male.

Ecco come il Dio del salmista è onnisciente, onnipresente ed onnipotente, ma nello stesso tempo riesce a diventare invisibile ed impotente in alcuni casi. Il salmista descrive tali casi come la presenza del male nel mondo. Dio non è

¹¹⁵ P. Beauchamp, op. cit., p. 196.

presente là dove c'è l'iniquità, la crudeltà, il sangue e la morte. Anzi, rovesciando l'idea potremo dire che l'assenza di Dio è l'iniquità, la crudeltà, il sangue e la morte. Così, come se ad un certo punto Dio sparisce, e al suo posto resta il male con le sue conseguenze mortali.

Il salmista capisce che Dio è dappertutto tranne che in quei malvagi che lo circondano. Egli si rende conto che Dio può anche non sapere, non essere e non fare in alcuni casi, e cioè nei casi in cui non lo si vuole. Rendendosi conto di quest'ultimo aspetto dei suoi attributi, il poeta decisamente mostra la sua volontà di essere assieme al suo Dio, chiedendoli di essere penetrato e conosciuto da lui, per far parte della sua vita e per non allontanarsi da essa. Poiché la conoscenza, presenza e potenza divina, rende possibile la vita, e la vita eterna.

Bibliografia

- Beauchamp P., *Psaumes nuit et jour*, Editions du Seuil, Paris 1980, trad. it. *Salmi notte e giorno*, Cittadella, Assisi 2002².
- *Biblia Hebraica Studgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977.
- Botterweck G. J., Ringgren H., *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1984, trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988.
- Briggs A. et al., *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalm*, Great Britain, Edinburgh 1960.
- Brown W. P., *Seeing the Psalms*, Louisville, London 2002.
- Buttrick A. et al., *The Book of Psalms*, collana: *The interpreter's Bible*, Nashville, New-York 1955.
- Castellino G., *Libro dei Salmi*, Marietti, Roma 1965³.
- Delitzsch F., *Psalms*, collana: *Commentary on the Old Testament*, di Keil C.F. & Delitzsch F., Hendrickson, USA 2001².
- Egger W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, trad. it. *Metodologia del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2002⁴.
- *Il Corano*, Fratelli Medita Editori, Genova 1989.
- Kirkpatrick F., *The Book of Psalms*, collana: *The Cambridge Bible of school and colleges*, Cambridge university press 1903.
- Klaus S., *Poetik der Psalmen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, trad. it., *Poetica dei Salmi*, Paideia, Brescia 2007.
- Koehler L., Baumgartner W., *Lexicon of the Old Testament*, Brill Lieden, Boston 2001, p. 45.
- Kraus J., *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, trad. it. *Teologia dei Salmi*, Paideia, Brescia 1989.

- *La Bibbia da Studio*, Tob edizione integrale, Elle Di Ci, Torino 1998.
- *La Sacra Bibbia*, versione La Nuova Diodati, La Buona Novella, Brindisi 2000.
- *La Sacra Bibbia*, versione Nuova Riveduta, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1995.
- Lancellotti A., *I Salmi*, Nuovissima versione della bibbia, Paoline, Roma 1984.
- Leslie C., *Psalms 101-150*, collana: *Word Biblical Commentary*, Thomas Nelson, Nashville.
- Litowsky G., *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Wurttembergische Biblelanstalt, Stuttgart 1958.
- Lorenzin T., *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2008³.
- Miller Jr. P. D., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, USA 1986.
- Monloubou L. et al., *Les Psaumes et les autres Ecrits*, Desclée, Paris 1990, trad. it. *I Salmi e gli altri scritti*, collana: *Piccola Enciclopedia Biblica*, Borla, Roma 1991.
- Muraoka T, Jouon P., *A Grammar of Biblical Hebrew*, EPIB, Roma 2006.
- Murphy R. E. et al., *The Jierome Biblical Commentary*, Giofrey Champman, London 1970⁴.
- Ravasi G., *Il libro dei Salmi*, vol. I, Edb, Bolona 1981.
- *Il libro dei Salmi*, vol. III, Edb, Bologna 1984.
- Robinson T., *Honest to God*, Student Cristian Moviment, London 1965, trad. it. *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1968³.
- Schökel L. A., Carniti C., *Salmos 1*, Borla, Roma 1991, trad. it. *I Salmi 1*, Borla, Roma 1992.

- *Salmos 2*, Borla, Roma 1991, trad. it. *I Salmi 2*, Borla, Roma 1993.
- *Manual de poética hebrea*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, trad. it. *Manuale di Poetica Ebraica*, Queriniana, Brescia 1989.
- Spurgeon C. H., *The Treasury of David*, Abridged in one volume, Kregel Publications Grand Rapids, Michigan 1990.
- Von Rad G., *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, trad. it. *La Sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975.
- Watson W. G. E., *Classical Hebrew Poetry, a Guide to its Techniques*, Sheffield Academic Press, England 2001.
- Weiser A., *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61-150*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, trad. it. *I Salmi 61-150*, Paideia, Brescia 1984.
- Wenin A., *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Editions Lumen Vitae, Bruxelles 2001, trad. it. *Entrare nei Salmi*, EDB, Bologna 2002.
- Zenger E., *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Verlag Herder 1998, trad. it. *Un Dio di vendetta?*, Ancora, Milano 2005.
- *Einleitung in das Alte Testament*, Funfte, grundlich uberarbeitete und erweiterte Auflage by W. Kohlhammer GmbH Stuttgart, trad. it. *“Introduzione all’Antico Testamento”*, Queriniana, Brescia 2005.

Siti visitati:

«<http://www.vatican.va/archive/ITA0001/PIU.HTM>»