

PER UNA DISCUSSIONE SU SAL 51,8

SOMMARIO: I. La traduzione del v. 8. *Status quaestionis*: 1. Le antiche versioni; 2. Il Targum e la tradizione giudaica; 3. Il mondo patristico; 4. Il periodo precritico; 5. Il periodo critico e contemporaneo.

II. Alla ricerca di una traduzione: 1. Studio del significato di *šm*; 2. Studio del significato di *ṭhwṭ*; 3. Verso una soluzione; 4. Thoth e il mondo cananico; 5. Interpretazione di Giob 38, 36 e Sal 51, 8; 6. Conclusioni.

III. La figura della Sapienza di Sal 51, 8: 1. Sapienza e «sapienza»; 2. Sapienza e *b'rīt*; 3. Sapienza e peccato; 4. Sapienza e spirito; 5. Conclusioni.

Nell'architettura calibratissima del «Miserere»⁽¹⁾, vi sono alcune metope che fanno discutere. Benché nell'insieme il salmo abbia un disegno limpido e lineare, il restauro di questi particolari è senza dubbio

(1) *Bibliografia*. I. Per quanto riguarda la bibliografia generale sui Salmi, rimandiamo a G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna, Dehoniane, 1981, vol. I, 40-45. Cfr inoltre: A.S. HARTOM, *Tehillim*, Tel Aviv, Jabneh, 1980 (in ebraico); P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans l'AT et spécialement dans les Psaumes* (=OBO 49), Freiburg-Göttingen, Univ./VR, 1982; G.A.F. KNIGHT, *Psalms I* (172) (=Daily Study Bible), Edinburgh, St. Andrew, 1982; J.N. ALETTI - J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et méthodes* (=Initiations 8), Paris, Cerf, 1983; C. STUHLMEYER, *Psalms I* (=OT Message 21), Wilmington/Dublin, M. Glazier, 1983.

II. Anche per quanto riguarda gli studi su Sal 51 rimandiamo al commentario di G. Ravasi (II, 18). Cfr inoltre: E.S. GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch. Bittgebet und Klagelied des Einzelnen im AT* (=WMANT 51), Neukirchen, 1980; P.D. MILLER, *Studies in Hebrew Word Patterns*, HarvTR, 73(1980), 79-89; Ph. ROUILLARD, *Miserere*, in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, a cura di G. MATHON (et alii), Paris, Letouzey & Ané, 1980, vol. IX, 282s; N.P. LEVINSON, *Psalm 51. Schuld und Sühne*, in *Aus den Psalmen leben...*, a cura di W. STOLZ, Freiburg, Herder, 1979, 89-102; B. MARI, *Lo Spirito creatore nel salmo «Miserere» (Sal 51)*, ParSpV, 4(1981), 6-26; H. GROSS, «Rechtfertigung» im AT. *Bibeltheologische Beobachtungen*, in *Kontinuität und Einheit. Fs. F. Mussner*, a cura di P.G. MÜLLER (et alii), Freiburg, Herder, 1981, 17-29; S. FRUSCIONE, *Il «bonus odor Christi» del salmo 50 [=51], una parafrasi del «Miserere»*, PalCler, 61(1982), 282-95; J. DUHAIME, *Le verset 8 du psaume 51 et la destruction de Jérusalem*, ÉglT, 13(1982), 35-56; B. URRUTIA, *Psalms 51 and the «Opening of the Mouth» Ceremony*, in *Egyptological Studies*, a cura di S. ISRAELIT-GROLL (=Scripta Hierolymitana 28), Jerusalem, Hebrew Univ., 1982, 222s; R.L. BOSMAN, *Ps 51:7 en erfsonde*, duitseGT, 24(1983), 264-71; E. TRYJARSKI, *A Fragment of the Apocryphal Psalm 51 in its Armeno-Kipchak Version*, JSS, 28(1983), 297-302; M.-N. BOUCHARD, *Psaumes de la pénitence et liturgie de la réconciliation*, ComLtg, 65(1983), 511-9; J. BARENTSEN, *Restoration and its Blessings. A Theological Analysis of Psalms 51 and 32*, GraceTJ, 5(1984), 247-69; S. RAEDER, *Die Auslegung des 50. (51.) Psalms in Augustins Enarrationes in Psalmos und in Luthers Dictata super Psalterium*, in *Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers...*, a cura di G. HAMMER (et

un necessario contributo per l'armonia globale della composizione. In questo nostro studio ci soffermeremo sul v. 8, «contestato e discusso»⁽²⁾. Tutti i commentatori annotano a questo punto la difficoltà del testo ebraico. Molti, tuttavia, subito aggiungono che la soluzione è

alii), Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1984, 152-92; C.C. BLACK, *Unity and Diversity in Luther's Biblical Exegesis: Psalm 51 as a Test-Case*, ScottJTh, 38(1985), 325-45.

III. Bibliografia citata per la discussione filologica su *ṯḥwt* e *stwm*: EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique*, I, a cura di J. SIRINELLI e E. DES PLACES (=SC 206), Paris, É. du Cerf, 1974; R. PIETSCHEMANN, *Thot*, in (Roschers) *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. V, 825-41; A. RUSCH, *Thot*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. VI/A, 351; É. RENAN, *Mémoire sur l'origine de le caractère véritable de l'Histoire Phénicienne qui port le nom de Sanchuniathon*, in *Mémoires de l'Institut Impérial de France* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXIII/2), Paris, 1858, 241-334; G. HOFFMANN, *Hiob*, 1891; P. BOYLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Humphrey Milford, 1922; W.F. ALBRIGHT, in JPOS 2(1922), 190-98; J.A. JAUSSEN, *Le Coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, RB, 33(1924), 574-82; P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris, 1926; S. MOWINCKEL, *ṯḥwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie des Alten Testaments*, AOr, 8(1929), 1-44; G.R. DRIVER, *Problems in Job*, AJSL, 52(1935s), 160-70; C. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel*, Paris, 1936; T. DE ORBISO, *El oráculo contra Tiro en Isaías 23 y Ezequiel 26-28*, EstBib, 1(1941) 597-625; E. BAUMANN, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*, ZAW, 61(1945-48), 115-76; P. NAUTIN, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, RB, 56(1949), 259-73; ID., *Le valeur documentaire de l'Histoire Phénicienne*, ibid., 273-8; S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *The Book of Job* (=ICC), Edinburgh 21950; H.L. GINSBERG, *Some Emendations in the Psalms*, HU-CA, 23,1(1950s), 97-104; M. NOTH, *Noach, Daniel und Hiob in Ez XIV*, VT, 1(1951), 251-60; O. EISSFELDT, *Taaautos und Sanchuniaton* (=Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst n.1), Berlin, 1952; G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob* (=HAT 15), Tübingen, 21952; W.F. ALBRIGHT, *The Traditional Home of the Syrian Daniel*, BASOR, 130(1953), 26-30; R. DE VAUX, in RB, 60(1953), 458s; R. FOLLET, *Sanchuniathon, personnage mythique ou personne historique?*, Bib, 34(1953), 8190; M.H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup, 2(1955), 97-102; H. CAZELLES, in VT, 7(1957), 420-30; J. MAGNE, *Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater*, Bib, 39(1958), 177-97; G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (=KAT), Gütersloh 1963; M. DAHOOD, *Ugaritic Lexicography*, in *Mélanges E.Tisserant* (=Studi e Testi 231), Città del Vaticano, 1964, vol.I, 85; ID., *Hebrew-Ugaritic Lexicography II*, Bib, 45(1964), 402-3; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook* (=AnOr 38), Roma, P.I.B., 1965; M. DAHOOD, *A New Metrical Pattern in Biblical Poetry*, CBQ, 29(1967), 574-79; ID., *Congruity of Metaphors*, VTSup, 16(1967), 40-49; H.J. VAN DIJK, *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez 26,128,19): A New Approach* (=BibOr 20), Roma, P.I.B., 1968; A.C.M. BLOMMERDE, *Northwest Semitic Grammar and Job* (=BibOr 22), Roma, P.I.B., 1969; H.-P. MÜLLER, *Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels*, UF, 1(1969) 79-94; J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (=ÉBib), Paris, Gabalda, 1970; N. AIROLDI, *Note ai Salmi*, AugRom, 13(1973), 345-50; A. CAQUOT - M. SZNYCER, *Textes Ougaritiques. I: Mythes et Légendes* (=LAPO 7), Paris, Cerf, 1974; A.R. CERESKO, *The Chiastic Word Pattern in Hebrew*, CBQ, 38(1976), 303-11; ID., *The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry*, CBQ, 40(1978), 1-10; M.H. POPE, *Job* (=AB 15), Garden City, Doubleday & Company, 31979; W. ZIMMERLI, *Ezekiel, II* (=BKAT XIII/2), Neukirchen, Neuk.Verlag, 21979; W.G.E. WATSON, *Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry*, in *Chiasmus in Antiquity...*, a cura di J.W. WELCH, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, 118-68; ID., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (=JStOTSup 26), Sheffield, Univ., 1984.

Nell'articolo i commentari ai salmi verranno citati solo con il nome dell'autore segnato da **, con l'indicazione della pagina (eventualmente il volume).

(2) È il giudizio di G.Ravasi, II,47. Cfr anche H.J.Kraus, I,540: «Schwierig ist das Verständnis des in M vorliegenden Textes»; H.Gunkel, 227: «Schwierig und vielgedeutet». Ravasi, tuttavia, nel suo commento non entra nella discussione e riporta l'interpretazione più comune, limitandosi a dire che la proposta di Beaucamp (I,222), di Dahood (II,4) e di «altri» «sembra molto macchinosa, non documentata e spezza l'equilibrio dei due stichi...» (II,48). Cfr anche L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos. Poesía y oración*, Madrid, Cristiandad, 1981, 216: «De acuerdo con la tradición, tomamos *ṯḥwt* en sentido de riñones, lo interior del hombre, como paralelo de *stwm*, que es lo escondido».

quella di attenersi alla lettura «tradizionale» del versetto. Uno sguardo alla storia del problema ci mostrerà come la «tradizione» non sia affatto compatta e che, di conseguenza, l'usarla come criterio sia una soluzione di comodo.

Ritenteremo di salire la scivolosa erta filologica per raggiungere una panoramica teologica, sulla base della struttura d'insieme, per la quale rimandiamo ad altri studi⁽³⁾.

I. LA TRADUZIONE DEL V. 8. STATUS QUAESTIONIS

1. Le antiche versioni

Già le antiche versioni testimoniano la difficoltà di comprendere il testo: l'indizio di questa difficoltà è la molteplicità delle soluzioni offerte. Ad esse è comune, a quel che appare dai testi che abbiamo⁽⁴⁾, una sticometria che si discosta dal Testo Masoretico (=TM): l'*'atnāh* viene posta non dopo *bḥwt*, bensì dopo *hāpāstā*.

Nelle versioni greche, i due lessemi *hwt* e *stm* sono tradotti con «cose nascoste» o «non conosciute» o «non svelate». Così traduce la LXX:

ἰδοὺ γὰρ ἀλήθειαν ἡγάπησας
τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσάς μοι⁽⁵⁾.

Le uniche varianti attestate nelle altre versioni greche sono:

- invece di ἡγάπησας Aquila ha ἐβουλήθης e Simmaco θέλεις;
- invece di τὰ κρύφια, gli altri hanno τὰ ἄγνωστα;
- invece di ἐδήλωσας, gli altri hanno ἐφανέρωσας μοι⁽⁶⁾.

Al TM aggiungono anche il possessivo «tua», riferito a «sapienza»; particolarità che è in comune con la *Pešitta*.

La Syr non traduce⁽⁷⁾ — oppure intende *ad modum unius* — il *bḥwt*; per il resto, si pone sulla linea della LXX:

«Ma tu hai piacere della verità,
e m'hai fatto conoscere le cose nascoste della tua Sapienza»⁽⁸⁾.

(3) Cfr J. MAGNE, *Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater*, Bib, 39(1958), 177-97; P. AUFFRET, *Note sur la structure littéraire de Ps 51,1-19*, VT, 26(1976), 142-47; A.R. CERESKO, *The Function of Chiasmus...* (1978), 6-10; B. MARIN, *Lo Spirito creatore nel salmo «Miserere» (Sal 51)*, ParSpV, n.4(1981), 6-26; P.D. MILLER, *Studies in Hebrew Word Patterns*, HarvTR, 73(1980), 79-89; G. Ravasi, II, 23-29.

(4) Per quanto riguarda le versioni greche al di fuori della LXX, cfr F. FIELD, *Origenis Hexaplarum quae supersunt: sive veterum Interpretum Graecorum in totum VT Fragmenta*, Oxonii, 1875.

(5) A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, II, 53.

(6) F. FIELD, *Origenis Hexaplarum...*, 174.

(7) Cfr A. OLIVER, *A Translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David*, New York, 1867.

(8) *'nt djn bqws' šbjt wkksj' dhkmtk 'wd'tnj*.

Le traduzioni latine si mantengono pure in questa linea di lettura. Gerolamo (*Iuxta Hebraeos*) rende così:

Ecce enim veritatem diligis,
absconditum et arcanum sapientiae manifestasti mihi ⁽⁹⁾.

Come si può vedere, non si scosta di molto dall'altra versione *Iuxta LXX*:

Ecce enim veritatem dilexisti
incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi ⁽¹⁰⁾.

2. Il Targum e la tradizione giudaica

Il Targum *Tehillim* così traduce:

«Ecco, della verità ti compiaci nei reni,
e nella parte nascosta del cuore la sapienza mi insegni» ⁽¹¹⁾.

A mo' di saggio, prendiamo i commenti di Ibn Ezra e di Raši. Raši (1040-1105) commenta: «...: Ecco confesso con verità che ho peccato. *bṭḥwt*: cioè i reni, in quanto sono divisi... *wbstm*: e nel cuore, che è nascosto, tu mi fai conoscere la sapienza di confessare» ⁽¹²⁾.

Ibn Ezra (1092-1167) scrive: «*hn 'mt*: il senso è che, benché abbia peccato, la fedeltà del mio cuore alla tua divinità non è stata deturpata; e questo è ciò che tu desideri e gradisci da parte dell'uomo. *bṭḥwt*: sono i luoghi nascosti, corrispondenti al cuore; i nostri antichi, di venerata memoria, dicevano che sono i reni, in quanto coperti dal grasso, come in «Chi ha posto *bṭḥwt* la sapienza?» (Giob 38,36). *wbstwm*: mostrami e fammi conoscere la cosa che mi è nascosta; a mio parere, poiché il senso è ambiguo, il Targum *twdj'nnj* si collega con *'mt*, poiché la sua radice è *'mnt* e il genere è femminile come in «verità dalla terra germoglierà» (Sal 85,12); nello stesso modo che per *bt* si forma *btw* e non *bntw*, così *'mtw*; il plurale è *'mnwt* e non *'mtjm*, come non si dice *btjm* da *bt*, bensì *bnwt*» ⁽¹³⁾.

Troviamo dunque nella tradizione giudaica medioevale quelle che saranno due delle più frequenti interpretazioni del periodo moderno e

(9) R. WEBER (ed.), *Biblia Sacra iuxta vulgata versionem*, I, 831.833. I codici IAKΘS ag-
giungono «*tuæ*» dopo «*sapientiae*», evidentemente sotto l'influsso della LXX.

(10) *Biblia Sacra iuxta vulgata...*, 830.832.

(11) *h' qwšp' r'ij' bkwljn / wbt'mwr lb' h'wkm't' thwd'nnj*. Cfr per il Targum e i commenti di Rasi e Ibn Ezra: *Mqr'wt gdwlwt'*, ad loc.

(12) *hn 'mt h'pst bṭḥwt: whrjn mw dh 'l 'mt kj h'lj. bṭḥwt: 'lw kljw šhw h'qwt... wbstm: wblb šhw stwm hwd'tnj h'kmh lhtwdwt*.

(13) *hn 'mt. h'f'm "p šh'lj 'mwnt lbj b'lhwtk l' h'sbšh wz h'w' šr thpwš wtršh mn h'dm: bṭḥwt. hmqwmt hn'lmjm šhm mkwnj hlb wqdmwnjn z'l 'mrw 'lw kljw šhm mkwswt b'hlb kmw mj št bṭḥwt h'kmh: wbstwm. twrjn wtdj'nj h'dbr kn'lm mnnj wlpj d'tj kj h'f'm kpwl wj'w twdj'nj šbh 'l 'mt kj 'qrw 'mnt whj'w lšwn nqbh 'mt m'rš tsmh kdrk bt whnh btw h'w' bntw wkkh 'mtw wšwn rbwt 'mnwt l' 'mtjm k'sr l' j'mr mn bt btjm kj 'm bnwt*.

contemporaneo: da una parte, il riferimento ai reni o al cuore come luoghi reconditi, fonte e sede di passioni, intelligenza e sentimenti; dall'altra, in riferimento ad una qualche forma di «segreto» (cfr Ibn Ezra), nascosto all'orante.

3. *Il mondo patristico*⁽¹⁴⁾

L'interesse di un pur breve sguardo ai commenti patristici di Sal 51,8 non sta tanto a livello di traduzione; tutti infatti assumono come punto di partenza le versioni già analizzate più sopra. L'interesse consiste piuttosto nell'interpretazione di queste traduzioni. Senza esigenza di completezza, prendiamo in esame alcuni di questi commenti.

Eusebio di Cesarea (†339)⁽¹⁵⁾, nel suo commento non dà risalto al v. 8; lo pone soltanto in contrasto con il verso precedente: la coscienza di essere nato nel peccato è data dal fatto che Dio ama la verità⁽¹⁶⁾.

Gerolamo (†419/420)⁽¹⁷⁾, che pure non ha lasciato un vero e proprio commento al salmo 51, nel suo «commentariolus» afferma che i vv. 7-8 «obscurus locus et altius retractandus»; ed interpreta in questo modo 8b: «hoc est, quod in alio loco ait: Reuela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua»⁽¹⁸⁾. Gli «occulta et incerta» della sapienza sono dunque le meraviglie della legge.

In modo più dilungato, Agostino (354-430)⁽¹⁹⁾ legge anzitutto il «veritatem dilexisti» in riferimento al fatto che il Signore non lascia senza castigo le colpe di quelle ai quali perdona⁽²⁰⁾. Così Dio usa misericordia per conservare la verità; misericordia, perché l'uomo viene liberato, e verità, perché il peccato viene punito⁽²¹⁾. Quanto poi ad incerta et occulta», Agostino si domanda perché si definiscano così queste realtà; e risponde: «Quia Deus ignoscit et talibus». E niente c'è di tanto occulto e di tanto incerto come questo perdono di Dio. Come dimostrazione, porta il caso dei Niniviti, di Paolo, e della città di Cartagine, alla luce di Ger 1, 10 e Deut 32, 39 e l'esempio di Davide stesso.

Diodoro di Tarso (†394)⁽²²⁾ ha uno spunto interessante; la verità è

(14) Una sintesi bibliografica di tutta la produzione patristica sui salmi si può trovare nello studio di E. PANNIER, in *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912, vol.IV, 837-38.

(15) EUSEBIUS, *Commentaria in Psalmos* (= PG 23,437442).

(16) «ἀλλ' ἐγὼ εἰς ἀδικίαν ἐγεννήθην, θνητὴν, περιβαλλόμενος σάρκα καὶ ταῦτα φημί, ἐπεὶ περ ἀλήθειαν ἠγάπησας» (pp.439s).

(17) HIERO NYMUS, *Commentarioli in Ps*, a cura di G. MORIN (=CChrLat LXXII), Turnhout, Brepols, 1959, 210.

(18) *ibid.*, 210, in riferimento a Sal 119,18.

(19) AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum L*, a cura di E. DEKKERS - I. FRAIPONT (=CChrLat XXXVIII), Turnhout, Brepols, 1966, 599-616.

(20) «Id est, impunita peccata enim eorum quibus ignoscis, non reliquisti» (p.607).

(21) «Sic misericordiam praeogasti, ut seruares et ueritatem. Ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti: ita seruatur misericordia et ueritas; misericordia, quia homo liberatur; ueritas, quia peccatum punitur» (p.607).

(22) DIODORUS TARSENSIS, *Commentarii in Psalmos*, a cura di J.M. OLIVIER (=CChrGr VI), Turnhout, Brepols, 1980, 315-316 (ll. 120-134).

— a suo parere — ciò che è gradito a Dio, nel senso della sua volontà. Tutte le norme della legge sarebbero appunto le «ἄδηλα καὶ χρύφια», dapprima non conosciute dagli uomini, ma poi divenute note, per mezzo del dono della legge. La cosa degna di nota è che egli cita Bar 4,4⁽²³⁾: aveva dunque ben colto la linea di sviluppo del pensiero sapienziale di Israele, il quale è giunto a porre nella «rivelazione» la verità della sapienza.

Nella linea interpretativa di Gerolamo, Teodoro di Mopsuestia (†428)⁽²⁴⁾ vede in «incerta ed occulta» le profondità delle cose dispensate e i segreti dei misteri che il Signore ha insegnato con la promulgazione della legge⁽²⁵⁾. La «veritas» è il vero e il dovuto, richiesto per una vita semplice e giusta, conforme alla manifestazione della sapienza⁽²⁶⁾.

Per Cirillo d'Alessandria (†444), il senso del v. 8a è che Dio vuole una vita sincera conforme alla giustizia; agire in modo diverso è un mentire a Dio⁽²⁷⁾. Dio ama la verità; ma la verità è Cristo; dunque, volendo che noi camminiamo nella verità, vuole che camminiamo in Cristo. Τὰ ἄδηλα καὶ τὰ χρύφια: Cirillo le identifica con i tesori dello Spirito che saranno rivelati e, in particolare, con lo Spirito di profezia⁽²⁸⁾.

In un'opera considerata spuria, Giovanni Crisostomo (354-407)⁽²⁹⁾, abile predicatore, ma anche raffinato esegeta, spiega il v. 8a come l'affermazione della giustizia «giudiziale» di Dio⁽³⁰⁾. Le realtà «occulta et incerta» sono riferite alla rivelazione profetica di cui Davide è stato fatto oggetto, in particolare alla rivelazione del mistero del Figlio di

(23) «Πάντα γὰρ ταῦτα κατὰ τὸν νόμον «ἄδηλα καὶ χρύφια» καλεῖ ὡς πρότερον μὲν ὄντα τοῖς ἀνθρώποις ἄδηλα καὶ κεκρυμμένα, μετὰ ταῦτα δὲ δῆλα γενόμενα διὰ τῆς τοῦ νόμου δόσεως, ὡς καὶ ὁ προφήτης βαρυχ: Μακάριοι ἔσμεν, Ἰσραὴλ, ὅτι τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν ἔστι γνωστὰ ὡς πρὸ τοῦτου τῶν ἀνθρώπων κομνόντων καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ γνῶναι τί ἀρέσκει τὸν θεόν» (ll. 127-32).

(24) THEODORUS MOPSUESTENUS, *Expositio in Ps L*, a cura di L. DE CONINCK (=CChrLat LXXXVIII A), Turnhout, Brepols, 1977, 216. Quest'opera ci è giunta solo attraverso la traduzione latina di Giuliano di Eclana.

(25) «Profunditates dispensationem et secreta mysteriorum Legis promulgatione doxui-sti», 216.

(26) «Hoc, inquit, a me petisti quod uerum esset ac debitum; uitam scilicet simplicem iustamque, quam sapientiæ tuæ manifestatione formaueras», 216. Sappiamo che Teodoro è uno dei fautori dell'interpretazione collettiva del salmo. Egli infatti scrive nella introduzione: «Sub occasione poenitentiae prophetat hoc carmine captiuo populo in Babylone, quæ supplicationis uerba et liberationis uerba facienda sint, atque suo exemplo orationem format, qua uti debeat in afflictione captiuus...», 215.

(27) CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Explanatio in Ps L*, (=PG 69), 1085-1105. «ἔοικε μὲν τοι ἐνταῦθα ἀλήθειαν ὀνομάζειν τὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ ἀνυπόκριτον βίον: ὁ γὰρ μὴ οὕτω ζῆν ἡρημένος, ψευδεται τῷ θεῷ», (p. 1096).

(28) «Τὸ δὲ, τὰ χρύφια ἐδήλωσάς μοι, ὡς πάντα αὐτῷ τὰ ἐσόμενα, ἃ ἐν τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ ἔθετο ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπεκάλυψεν» (p.1096).

(29) IOHANNIS CHRISOSTOMUS, *Expositio in Psalmum L* (=PG 55), 565-588. L'opera è generalmente considerata spuria.

(30) «Ad hunc modum iudicas, atque alios quidem plectis, alios autem corona donas, quia veritatem amas. Veritatem autem amans, ac naturæ nostræ imbecillitatem perspectam habens, iis qui remedia petunt, veniam tribue» (p.583).

Dio⁽³¹⁾. Di fronte a tanti benefici della profezia, il sentimento di colpa di Davide è ancora più forte⁽³²⁾ e non ha che da chiedere di essere partecipe delle realtà annunziate agli altri tramite la sua profezia.

Un ultimo saggio nel mondo patristico è il commento di F. Magno Aurelio Cassiodoro (490-583). Il suo commento ai salmi⁽³³⁾, già al declino del periodo patristico, è molto allegorico e ispirato soprattutto agli scritti agostiniani. A proposito del v. 8, egli spiega il «veritatem dilexisti» nel senso che Dio non si diletta delle nostre pene, ma cerca la confessione delle nostre colpe, come insegna Ez 18, 32⁽³⁴⁾. Dopo aver distinto il senso di «incerta» ed «occulta», afferma che, enumerando i benefici ricevuti (specialmente quello della profezia), Davide non fa che aumentare il peso della sua propria colpa⁽³⁵⁾: «incerta ed occulta» sono infatti la rivelazione dei «misteri» riguardanti il Figlio di Dio che sarebbe venuto⁽³⁶⁾.

In una breve sintesi, ci preme rilevare:

a) La prima parte del v. 8 viene spiegata in due direzioni: o dicendo che Dio è vero in quanto ama la giustizia («verità» in senso oggettivo); oppure dicendo che la «verità» qui desiderata è la sincerità nel confessare le proprie colpe (in senso soggettivo).

b) «Occulta et incerta» non sono mai intrepertati in riferimento all'*interioritas* dell'uomo; generalmente questi termini sono collegati con la «legge» e, più particolarmente, con le rivelazioni profetiche che si sarebbero compiute nel Figlio Gesù Cristo.

4. *Il periodo precritico*

Data la quasi uniformità d'interpretazione negli autori medioevali — su questo punto ripetitivi dei commenti patristici⁽³⁷⁾ — pensiamo sia

(31) «Tantum me honorasti, inquit, tantum me amasti, ut etiam maximum mysterium, hoc est, Filium tuum mihi patefeceris» (p.585).

(32) «Ego quidem, inquit, qui post tot beneficia ingrati animi vitio laboravi, nulla venia dignum esse me censeo... Hæc omnia a sancto tuo Spirito prius edoctus, supplex a te peto ut illius gratiæ, quam alii vaticinor particeps efficiar» (p.584).

(33) CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, a cura di M. ADRIAUEU (=CChrLat XCVII), Turnhout, Brepols, 1958, 452-471.

(34) «...sic iterum per suam confessionem sibi supplicat subueniri, quoniam in confitendo peccato ueritatem dixit, quam Dominus Deus supra sacrificia plus requirit. Non enim Deus delectatur poenis nostris, sed confessionem quærit erroris, sicut scriptum est: Nolo morte peccatoris, sed ut conuertatur et uiuat» (ll. 282-287).

(35) «Onus aliud addit reatui suo, ut cum beneficia numerat, culpa semper accrescat» (ll. 295-97). «...Dicit enim post tot collata beneficia, ad talia se non debuisset peruenire peccata» (ll. 305-6).

(36) «Incerta ergo et occulta sunt quæ Deus illi in Filii sui manifestatione reuelauit. Primum ut agnosceret eum habere Filium, deinde ut ipsum nosset ex suo semine in carnis assumptione uenturum; ut passionis quoque futura prædiceret et resurrectionis gloriam nuntiaret; et inde non se dicit debuisset peccare, cum talia meruisset agnoscere» (ll. 297-302).

(37) È il giudizio di E. PANNIER, *DB*, IV, 838.

utile vedere qui solo tre interpretazioni del periodo precritico: Lutero, per il mondo della Riforma, Bellarmino e Le Blanc, come esempi del mondo cattolico.

Lutero, nella Bibbia tedesca, così traduce Sal 51, 8:

«Siehe, du hast Lust zur Wahrheit die im Verborgenen liegt, du lassest mich wissen die heimliche Weisheit» (38).

La stessa interpretazione soggiace anche al commento latino del Sal 51, benché in testa al commento di ogni versetto venga citata la Vulgata (39). È l'attenzione al testo ebraico (40) che porta Lutero a questa traduzione (41).

Anzitutto viene respinto un significato di «incerta» assurdo, in quanto lo Spirito non può insegnare cose dubbie (42). In secondo luogo, Lutero sottolinea che qui «il profeta non parla del Dio assoluto, ma del Dio degli Israeliti, che con una data parola, con dati miracoli e in un dato luogo, a Gerusalemme si è rivelato... Questo Dio non è un Dio vago... ma è il Dio rivelato e, per così dire, sigillato, che in un certo luogo, con certe parole e segni si è circoscritto» (43).

Lutero passa poi ad una prima distinzione concernente la sapienza: c'è infatti una «sapientia mundi» e una «sapientia Dei». «Il mondo infatti giudica la "santità" se vesti da straccione, se affliggi il tuo corpo con un tenore di vita duro... Davanti al mondo infatti nulla è santo, se non ciò che si allontana il più possibile dalla consuetudine normale di vita» (44). Ma tutto questo è «mendacium»; la «sapientia Dei» è «veritas».

Esiste tuttavia anche un duplice piano di «veritates»:

— la «veritas politica», cioè quella esposta agli occhi di tutti, per cui si può dire che Maometto, benché «politicamente fosse stato vero, tuttavia davanti a Dio fu un mentitore» (45).

(38) *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift...*, Dresden, 1895.

(39) LUTHERI, *Exegetica Opera Latina*, Erlange, 1847, vol. XIX, p.75 (l'opera fu scritta negli anni 1538-39).

(40) «Ita enim sonant verba in hebraeo...» (p.78).

(41) «Diligis veritatem in abscondito...» (p.80). «Incerta et occulta sapientiae tuae etc.: Tu sic redde: In obscuro vel absconditam sapientiam doce me» (p.81).

(42) «Absit enim a christianis, absit a doctore eorum Spiritu Sancto, ut incerta et dubia doceat» (p.75).

(43) «...prophetam non loqui de Deo assoluto, sed de Deo filiorum Israel, qui se certo verbo, miraculis certis, etiam loco certo in Hierusalem revelarat... Hic Deus non est vagus Deus... sed est Deus revelatus et, ut sic dicam, sigillatus, qui certo loco, verbo et signis certis se ipsum circumscripsit» (p.76).

(44) «Mundus enim sic iudicat esse sanctitatem, si sordide vestias, si duro victu affligas corpus... Coram mundo enim nihil sanctum est, nisi quod quam longissime a communi consuetudine vitae discedit» (p.78). Da qui, secondo Lutero, tutti gli errori della spiritualità «papistica»: «Hinc coelibatus, hinc monasteria, hinc monstrosa illa vestitus et victus ratio, hinc innumeræ aliæ stultitiæ profluxerunt...» (p.78).

(45) «Ergo Mahomet, etsi politice fuisset verus, tamen coram Deo fuit mendax» (p.79). Continua poi applicando alla sua vita passata di monaco questa distinzione, come Paolo quando era fariseo: «Ego etsi vere et sine fūco monachus fui (pono enim me sæpe in exem-

— la «veritas in abscondito», che è quella che Dio ama secondo il nostro salmo: è il riconoscimento di noi come peccatori e di Dio come solo giusto: «... sed hoc requirit ut agnoscamus nos esse peccatores. Haec agnitio seu confessio est veritas, non philosophica, quam audit et videt ratio, sed theologica et abscondita, quam tantum videt et audit spiritus»⁽⁴⁶⁾.

Leggendo la seconda parte del versetto secondo l'ebraico, «in obscuro vel absconditam sapientiam doce me», Lutero afferma che le due parti del verso sono strettamente parallele⁽⁴⁷⁾; la «sapientia Dei», che è uguale alla verità, è dunque dirsi peccatori e dire giusto Dio solo⁽⁴⁸⁾.

Un'ultima domanda che può sorgere: se io ho già conoscenza di questa «sapientia Dei», perché devo ancora chiederla? La risposta: «Pius plus peccati quam gratiae, plus irae quam favoris, plus iudicii quam redemptionis sentit, contra impius fere nihil irae sentit, sed sic est securus»⁽⁴⁹⁾. Questo è il motivo per cui chi è pio chiede la grazia; egli ha già il gusto di questa dottrina e questo gusto provoca in lui altra sete⁽⁵⁰⁾.

Roberto Bellarmino⁽⁵¹⁾ riporta tre traduzioni del salmo 51: la Vulgata, Gerolamo (*Iuxta Hebraeos*) e una propria. In quest'ultima il v. 8 viene reso:

«Ecce veritate delectaris in praecordiis
atque ita in occulto sapientiam doce me»⁽⁵²⁾.

Come si può vedere, essa si avvicina di molto al TM e alla sua interpretazione nella tradizione giudaica. Nel suo commento, ad ogni modo, egli segue la Vulgata.

Avendo affermato la «davidicità» del salmo⁽⁵³⁾, Bellarmino spiega il v. 8 come il dono della profezia concesso a Davide⁽⁵⁴⁾, per la quale si

plum, sicut Paulus se vere pharisæum fuisse scribit), tamen, coram Deo fui mendax propter superstitionem et hypocrisin, quam non videbam».

(46) p.81. Di qui viene che «... hypocritarum pietas est summa impietas, eorum veritas est summum mendacium» (p.80).

(47) «Est autem eadem sententia cum superiore» (p.81).

(48) «Hanc autem solam et veram veritatem esse, sed absconditam, confiteri quod solus sit Deus justus et nos peccatores, et quod peccatores agnoscentes suam miseriam et confitentes misericordiae non velint abjicere pro merito sed ex gratia salvare» (p.83).

(49) p.84. Continua poi portando l'esempio dei Francescani: «Hoc autem in illis maxime accidit, qui aliquam religionis speciem sequuntur, sicut Franciscani impie gloriantur suam religionem vitae Christi simillimam esse, ideo in ista securitate nihil orant».

(50) «Haec est causa, cur pius petat gratiam, qui jam coepit esse pius, et habet gustum hujus doctrinae. Hic gustus provocat majorem sitim...» (p.85).

(51) ROBERTUS BELLARMINUS, *Explanatio in Psalmos, I* (=Supplementum ad Commentaria in Scripturam Sacram R.P. Cornelii a Lapide), Parisiis, 1866.

(52) *ibid.*, 335.

(53) «Nihil inest in psalmo, quod inscriptioni repugnet» (p.335).

(54) «Hæc est ratio quinta, quæ ducitur a veritate et simplicitate cordis, quæ semper fuit in Davide, et quam Deus maxime diligere solet, propter quam etiam Deus, qui veritas est, Davidi multa mysteria futura revelavit» (p.339).

sente spinto a confessare la propria «duplicitas» e «perversitas»⁽⁵⁵⁾. Le «incerta et occulta» sono tali non in sé («dubia in se, quasi possint non fieri»), bensì per noi («quia incertum est nobis, quando sit futurus»⁽⁵⁶⁾): «itaque *incerta et occulta sapientiae divinae* dicuntur illa, quae sapientia divina ordinavit ab aeterno, ut fiant temporibus suis; sed abscondita et occulta sunt, antequam fiant, nisi speciali privilegio revelentur»⁽⁵⁷⁾.

Non manca in Bellarmino una attenzione filologica al testo ebraico, come dimostra la notazione seguente: «In textu originali vox hebraica significat *absconditum* et *copertum*»⁽⁵⁸⁾. Egli comunque rimane nell'alveo dell'interpretazione patristica, almeno per quanto riguarda il commento.

Di tutt'altro tenore è il commento di Le Blanc⁽⁵⁹⁾. Il suo commento è una grande antologia di testi patristici e di «quaestio» di tipo scolastico. Egli interpreta Sal 51,8 come l'esposizione di due nuove ragioni offerte da Davide per implorare la misericordia divina: la verità di Dio stesso e il dono della profezia a lui concesso⁽⁶⁰⁾. L'argomento viene trattato in due articoli distinti (artt. V e VI). Nell'art. V si pongono tre fondamentali questioni sulla verità:

— quale verità? Le risposte formano una «summa» di tutti i pareri espressi lungo la storia dell'esegesi. L'opzione preferita da Le Blanc è di leggere in «veritas» la fedeltà alle promesse (in senso oggettivo, dunque)⁽⁶¹⁾.

perché Dio ama la verità⁽⁶²⁾?

— la distribuzione della verità fra gli uomini⁽⁶³⁾.

Nell'articolo VI, dedicato alla spiegazione del v. 8b, si pongono le questioni riguardanti la profezia. Anzitutto si spiega il senso di «incerta

(55) «Tu Deus, veritatem et sinceritatem cordis semper amasti, sicut etiam contra duplicitatem et perversitatem semper odisti» (p.334).

(56) *ibid.*, 339.

(57) *ibid.*, 339.

(58) *ibid.*, 339.

(59) Th. LE BLANC, *Commentaria in Psalmorum Davidicorum Analysim*, Neapoli, 1857, vol.III, 440-81.

(60) «Sua infermitate exposita, novas duas rationes affert David, quibus Deum impellat ad misericordiam. Primas petitur a Dei ipsius veritate. Secunda, a dono prophetiae sibi concesso» (p.453).

(61) «1) fidem, religionem et doctrinam veram ac finitatem religionis... veritatem sacramentorum novi Testamenti... sed hæc explicatio est difficilis. 2) S.Cyrillus explicat de veritate vitae... 3) Veritas iustitiae hic sumenda est... 4) et melius, veritatem accipe in confessionem peccatorum... 5) et optime, veritas hic pro veracitate seu fidelitate in promissis accipitur».

(62) Perché Dio ama la verità? «1) Deus non tentum est verax, sed etiam ipsa veritas... 2) Veritas in seipsa est pulcherrima et stellis coronata invenitur prior... 3) Veritas mentes et homines in quibus residet mirifice illustrat».

(63) «Mentes autem omnium decorat veritas: 1) sacerdotum... 2) regum... 3) iudicatum et magistratum... 4) doctorum... 5) sanctorum... 6) christianorum singulorum... 7) hominum omnium... 8) denique speciatim mercatorum (sic!)».

(64) Le Blanc cita Pseudo-Dionigi (*Lib. de Eccl. Hier.*, II), Giustino (*Apol.*, I), Themistius (*Or.*, III,35) e Plutarco (*De Is.*).

et occulta»: i due termini indicano la medesima qualità, poiché «incerta, non in se, sed nobis». Si passa poi a definire queste realtà che sono a noi nascoste⁽⁶⁵⁾: in particolare, si dice, si tratta della rivelazione fatta a Davide delle realtà future. Assodato che le «occulta» sono da riferirsi alla profezia davidica, si passa all'analisi di due problemi: l'oscurità della Scrittura e la prova che Davide sia profeta. Riguardo al primo problema, Le Blanc offre la ragione di tale oscurità⁽⁶⁶⁾; elenca poi i simboli con cui viene illustrata⁽⁶⁷⁾; infine, si domanda perché Dio ha voluto che la Scrittura fosse oscura⁽⁶⁸⁾. Quanto alla prova che se ne ricava circa l'essere profeta di Davide, egli giunge a dire che Davide non solo fu profeta, ma anche il più grande tra i profeti⁽⁶⁹⁾.

In conclusione, ci preme far notare — insieme ad una attenzione maggiore al testo ebraico, almeno per Lutero e per Bellarmino — come anche nella tradizione cristiana sia presente l'interpretazione di *ṭḥwt* e *stm* quali espressioni dell'interiorità. Sembra plausibile postulare che questa interpretazione sia dovuta ad un ricorso alla tradizione giudaica (o a un suo influsso).

5. Il periodo critico e contemporaneo

L'accostamento filologico più accurato al testo originale, fa in modo che la massima parte dei commentatori moderni assuma la sticometria del TM e la spiegazione offerta dalla tradizione giudaica. Molte, in ogni caso, e variegiate le interpretazioni date a *ṭḥwt* e a *stm*.

Possiamo, in sintesi, distinguere queste linee di tendenza:

a) *Interiorità dell'uomo*. Primeggia — in senso cronologico. — W.M.L. De Wette^{**}. Egli traduce:

Siehe, Wahrheit liebst du im Herzen,
so lehre mich denn im Innern Weisheit!

Egli dunque legge *ṭḥwt* come le «oscuere camere del cuore», facendo

(65) «Quæ porro illa sunt: 1) remissio peccatorum per Messiam... 2) venia scelerum Davidi ipsi concessa... 3) promissio regni in ejus familia donaturi... 4) promissio quod ex ejus semine nasciturus esset Christus... 5) varia de Christo materia... 6) quælibet revelatio Davidi facta, ac præsertim illæ quas psalmis suis inclusit...».

(66) Citando Angelo di Fulgineo dice che «ita esse altam Scripturam ut a nemine possit perfecte intelligi, etiamsi habeat sapientiam, quantam potest habere in statu hujus vitæ».

(67) «1) Mystera in Scripturis ac præsertim in prophetis contenta sunt ænigmata. 2) Scriptura est sacra caligo, in qua Deus demoratur. 3) Scriptura est sacrum nemo sed densitate et perplexitate ramorum opacatum. 4) Scriptura hortus est arboribus vitæ consitus, aureisque floribus illuminatus, sed undequaque muris conclusus. 5) Scriptura puteus est profundus. 6) Scriptura fons est ac fluvius, sed altissimis ripis depressus. 7) Scriptura est mare immensum et profundum. 8) Scriptura est abyssus inscrutabilis. 9) Scriptura thesaurus est occultus. 10) Scriptura templum est Salomonis velis obductum ac Sanctum Sanctorum ubi nulla lux nisi quam fundit angelus, id est Christus, in propitiatorio sedens. 11) Scriptura est mensa panum propositionis. 12) Scriptura est cibus animæ. 13) Scriptura liber est signatus, de quo Ap 5, quem solus Agnus aperire potuit».

(68) «1) Ut fides exerceatur... 2) ne imperiti superbirent... 3) ut cruditorum acuatur industria et labore clausa lux splendescat... 4) ne vilescant Scripturæ...».

(69) Il tutto si conclude con una citazione dall'omelia «De poenitentia» di Giovanni Crisostomo: «αἰρετώτερον ἐστὶν ἡλίον σβενθῆναι, ἢ ῥήματα Δαβὶδ λήθη παραδοθῆναι».

derivare il termine da *thh* (= dunkles Gewölk)⁽⁷⁰⁾. Il parallelo *bstm* è per lui un'ulteriore immagine del cuore, in quanto «nascosto». Conclude, dunque, affermando che in questo versetto «der Dichter bittet um sittliche Einsicht, wie vs 12 um sittliche Kraft».

Molti sono coloro che, con piccole divergenze, seguono questa pista interpretativa. Ricordiamo C. Lengerke⁽⁷¹⁾, J. Olshausen⁽⁷²⁾, F. De La Jugie⁽⁷³⁾, J.J. S. Perowne⁽⁷⁴⁾, A. Barry⁽⁷⁵⁾, F. Delitzsch⁽⁷⁶⁾, A.F. Kirkpatrick⁽⁷⁷⁾, F. Baethgen⁽⁷⁷⁾, M.B. D'Eyragues⁽⁷⁸⁾, K.U. Leimbach⁽⁷⁸⁾, R. Kittel⁽⁷⁸⁾, E. König⁽⁷⁹⁾, L. Desnoyers⁽⁷⁹⁾, J. Calès⁽⁷⁹⁾, F. Nötscher⁽⁸⁰⁾, A. Miller⁽⁸⁰⁾, A. Weiser⁽⁸⁰⁾, RSV, G. Bernini⁽⁸⁰⁾, W.R. Taylor⁽⁸¹⁾, A. Chouraqui⁽⁸¹⁾, W.O.E. Oesterley⁽⁸¹⁾, D. Lattes⁽⁸²⁾, L. Alonso Schökel⁽⁸²⁾, A. Gonzales⁽⁸³⁾, A. Maillot - A. Lelièvre⁽⁸³⁾, A.S. Hartom⁽⁸⁴⁾ e G. Ravasi⁽⁸⁴⁾.

(70) W.M.L. DE WETTE⁽⁷⁰⁾ (p.302): «An letzter Stelle ist aber die Bedeutung dunkles Gewölk wahrscheinlicher: daher hier: die dunklen Kammern des Herzens».

(71) Il v.8 contenebbe per lui il terzo motivo della preghiera. «*bthwt* wird v.12 durch *bqrbj* erklärt und par. steht *bstm*. Eigt. das Bedeckte, Überzogen, daher: da Verborgene, Innere (des Menschen), vgl Hi 38,36... *bstm* eigtl. im Verborgenen, d.i. gleichsam in den Herzenskammern, in den verborgenen Tiefen des Herzens. Es ist mit dem Verb zu verbinden» (p.261).

(72) «*bthwt* ... die Tradition erklärt es durch die Nieren. Klar ist indessen, dass es hier, wie in Hi 38,36, zur Bezeichnung des inneren Menschen dient» (p.228). Più onestamente comunque, egli continua: «Ebenso wird dann in der Parallele auch das Wort *stm* zu fassen sein, obgleich sich für diese Art der Verwendung kein zweites Beispiel findet».

(73) La sua traduzione è molto libera: «Ce qui peut te fléchir, c'est un aveu sincère: / ce secret, à mon coeur tu ne l'as point caché» (p.179).

(74) «Behold, Thou delightest in truth in the inward parts / And in the hidden part Thou shalt make me to know wisdom» (p.399).

(75) «But lo, thou requirest truth in the inward parts; / and shalt make me to understand wisdom secretly». *bstm* è da lui interpretato in forma più neutra, a modo di avverbio.

(76) «Wahrheit in den Nieren ist rechtschaffenes Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnersten Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens — und Gemütsleben» (p.374).

(77) «Du hast ja Gefallen an Festigkeit des Herzens; / so tu' mir im Inneren Weisheit kund». Quanto a *thwt* nota: «Die genaue Bedeutung des Worts ist noch nicht ermittelt. Jedenfalls bezeichnet es wie das Parallele *stm* («das Verschlissene») den inwendigen Menschen» (p.152).

(78) «Verlangst du doch Wahrheit im Verborgenen / tust im Gewissen mir Belehrung kund». Egli, fondandosi sulla radice *stm* (in ebraico, siriano e arabo), dandole il senso di «geheimhalten», inferisce il senso di *thwt*. «Der Sinn müsste also sein: bis ins tiefste Innere, bis in die geheimsten Falten meines Herzens soll mein Geständnis eindringen, nichts dir verhehlen; mein Gewissen treibt mich dazu» (p.204).

(79) «Ecce veritatem desideras in prae cordiis / Et sapientiam edoces me in intima anima». Egli lo definisce un versetto molto difficile, domandandosi anche se il testo sia corretto (p.512).

(80) G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del Salterio*, Roma, 1953, 89: «Ecco tu ami la sincerità di cuore / e mi insegni sapienza nell'intimo».

(81) W.R. TAYLOR, *The Interpreter's Bible*, 1955, vol.IV,269: «Since thou desirest loyalty (cfr Is 38,3) in my inmost being, teach me the true way to live wisely before thee in the depths of my heart».

(82) L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos...*, 138: «Te gusta un corazón sincero / y en mi interior me inculcas sabiduría».

(83) «dans l'intimité / dans les actes secrets». Secondo questi autori, «il s'agit ici de l'intimité coniugale, et de la fidélité entre époux» (II,14).

(84) Egli, fedelissimo alle sue fonti rabbiniche, ma anche aperto ad altre interpretazioni,

b) Una seconda linea interpretativa è data da coloro che leggono *thwt* come l'interiorità dell'uomo, al pari della prima interpretazione; ma, d'altra parte, leggono *bstm* in costrutto con *hkmh*, sulla scia delle traduzioni antiche. Vanno qui ricordati R. Tournay⁽⁸⁵⁾ e H. Lamparter⁽⁸⁶⁾. Questa interpretazione è pure ricordata e accettata da A.S. Hartom⁽⁸⁷⁾.

c) In terzo luogo, ricordiamo l'interpretazione di *bthwt* e *bstm* come due espressioni indicanti l'«oscurità», il «nascondimento» o il «mascheramento» (in senso oggettivo). Già A.B. Ehrlich⁽⁸⁸⁾ era in questa linea; dopo di lui si vedano H. Gunkel⁽⁸⁹⁾, B. Bonkamp⁽⁹⁰⁾, TOB⁽⁹⁰⁾, Rogerson-McKay con la NEB, G.R. Driver⁽⁹¹⁾, A. Chouraqui⁽⁹²⁾, H.J. Kraus⁽⁹³⁾, M. Delcor⁽⁹⁴⁾, H. Gross - H. Reinelt⁽⁹⁵⁾, É. Beaucamp⁽⁹⁶⁾ e A. Caquot⁽⁹⁵⁾.

Un'interpretazione simile a questa merita particolare attenzione, anche se l'emendamento del testo consonantico è metodologicamente da rifiutare a priori. Il primo ad introdurla fu B. Dubm⁽⁹⁷⁾; venne seguita da W. Staerk⁽⁹⁸⁾ e da H. Schmidt⁽⁹⁹⁾. Duhm proponeva di emendare *bthwt* in *mithwt* e faceva derivare *thwt* da una radice *twh*, con il significato di «rivestire»; per la seconda parte del verso accettava le traduzioni antiche, leggendo in costrutto *bstm hkmh*: «Siehe, Wahrheit hast du lieber als Bemäntelung / und über verborgene Weisheit belehrtest du mich!».

commenta: «*bthwt* : correntemente si spiega: nei reni, il simbolo per la sede dei sentimenti dell'uomo. *wbsim* : parallelo a *bthwt*. Ci sono pure alcuni che spiegano il passo come invocazione: dal momento che tu vuoi che la verità domini nel cuore, fammi conoscere la tua sapienza che si trova nel segreto, cioè nascosta a me» (p.115).

(85) Nella *Bible de Jérusalem*. Nelle due edizioni del 1950 e del 1955, R. Tournay, pur variando la traduzione, mantiene al fondo la stessa interpretazione di fondo: «Si la sincérité te plaît au fond de l'être / des secrets de la sagesse tu m'instruiras» (ed. 1950). «Mais tu aimes la vérité au fond de l'être / instruis-moi des profondeurs de la sagesse» (ed. 1955).

(86) «Sieh, an Wahrheit zuinnerst hast du Gefallen / verborgene Weisheit tust du mir kund» (I,259).

(87) Cfr nota n.84.

(88) «Verlangst du doch Wahrheit in * / so lehre mich Weisheit, wo ich im Dunkeln bin». «*thwt* ist ein unerklärliches Wort und der Sinn dieses ganzen Verses überaus dunkel» (p.116).

(89) «Sieh, Wahrheit erforschte ich imn Dunkeln; und heimlich lehrtest du mich Weisheit». Egli emenda *hpsj* in *hpsij* (rimandando a Sal 2,4 e 77,7).

(90) «Voici, tu aimes la vérité dans le ténèbres, / dans ma nuit, tu me fais connaître la sagesse». La nota a *thwt* dice: «nome di senso e di etimologia incerta».

(91) G.R. DRIVER, in JTS, 43(1942), 156, propone di dare questo senso al v.8 (in cui si rifletterebbe, a suo parere, la sfumatura originaria di *hpsj*): «Behold, Thou hast stored up truth in hidden places...».

(92) Nella traduzione della Bibbia da lui curata (*La Bible*, 1976, 89s), a differenza del commentario: «Certes la vérité tu la désires / aux latences, à huis clos / la sagesse, tu me la fais pénétrer». Notiamo la sua lettura sticometrica, che divide il v.8 in tre linee.

(93) «im Verborgenen... /... und im Geheim»: forse sono riferiti anche all'interiorità dell'uomo (cfr il suo commento).

(94) M. DELCOR, (= *Verbum Salutis* 21), Paris, 1966, 248: «Certes, tu aimes la vérité, mème dans un domaine caché, / Et tu m'enseignes la sagesse dans les choses secrètes».

(95) A. CAQUOT, *Purification et expiation selon le Ps 51*, RHR, 169(1966), 149: *thwt* = «ténèbres» (rimandando all'arabo *ṭahijja*).

d) Un'altra pista è data da coloro che vedono celato dietro *thwt* la trascrizione ebraica del nome del dio Thoth e quindi un riferimento al mondo sapienziale magico-astroale extrabiblico. La discussione della proposta verrà ripresa in dettaglio, perché da qui partirà la nostra soluzione. Per ora ci basti ricordare i sostenitori di tale lettura: indirettamente G. Hoffmann⁽⁹⁶⁾, da cui prende le mosse S. Mowinckel⁽⁹⁷⁾; pure indirettamente P. Dhorme⁽⁹⁸⁾ e W.F. Albright⁽⁹⁹⁾; accettata da M. Dahood^{**}, anche se non approfondita ulteriormente. È un'interpretazione da alcuni considerata «stravagante»⁽¹⁰⁰⁾, ma raramente presa in ampia considerazione critica. Soprattutto negli studi di Mowinckel, molti sono gli spunti di ingegno, anche se poi appaiono forzate le sue conclusioni «astrali».

e) Da ultimo, vogliamo raggruppare alcune interpretazioni isolate, con soluzioni di diverso valore: le presentiamo in ordine cronologico.

H. Graetz^{**} (101) in modo abbastanza strano, legge *thwt* come «pentimento» e *stwm* come «libro della legge». T.K. Cheyne^{**} propone l'emendamento *mmnhwt*⁽¹⁰²⁾ e traduce: «Surely thou carest for truth more than for offerings; / Make me, then, to know the secrets of wisdom». Ch.A. Briggs^{**} (103), sulla scia in particolare della Siriaca, vede in *wbstm* una glossa esplicativa per l'incomprensibile termine che lo precede e legge *bthwt* da *bthh* (radice *bth*), in costruito con *hkmh*, nel senso di «confidenza» o «sicurezza» della sapienza.

Con l'amore tipico per gli emendamenti testuali, J.K. Zenner^{**} propone di leggere: «Siehe, Wahrheit hast du auf die Tafeln eingegraben, / verborgene Weisheit mir kundgebend»⁽¹⁰⁴⁾. Pure con grandi emendamenti, H. Herkenne^{**} (105) traduce: «(Wenn) Du den Sohn deiner Magd gewollt hast, / so hattest du im Inneren mir Weisheit kundtun

(96) G. HOFFMANN, *Hiob*, 1891.

(97) S. MOWINCKEL, *thwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie des ATs*, AOr, 8(1929), 1-44 (particolarmente, per il nostro versetto, le pp. 10-14 e 28-33).

(98) P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris, 1926, 540s.

(99) W.F. ALBRIGHT, in *POS*, 2(1922), 196.

(100) Cfr., ad es., G.R. Castellino. Diverso però è il parere di Beaucamp: «Nous serions enclins à reconnaître, dans ce mot, le nom de dieu égyptien Tôt, le patron des sages. Le psau-me aurait accompagné ce terme mystérieux d'une glose explicative...».

(101) «Siehe da, in Wahrheit hast du an Renigen wohlgefallen / und in Gesetzbuche hast du mich Weisheit gelehrt».

(102) P.231. L'emendamento è molto forzato; tuttavia ha intuito, come Duhm, una forma di comparazione soggiacente. Gli altri emendamenti da lui proposti sono: eliminazione delle due preposizioni (come la LXX, lui dice) e derivazione (sostituzione) di *stm* con *l'mwt* (rimandando a Sal 44,22; Giob 11,6 e 28,11), cfr p.234.

(103) «Behold, in faithfulness thou dost delight; / the confidence of wisdom thou makest me know». *bthwt* «it was defined by the addition of a late hebrew word meaning 'close', or secret place of the breast, making the line too long and compelling an explanation of the line as referring to the future...» (p.7).

(104) Egli legge *hn'mt hqqt blwhwt*, spiegando «Tafeln» come «Gesetzestafeln». «Durch das Gesetz hat Israel ganz besondere Kenntnisse erhalten» (p.245).

(105) Egli emenda in questo modo: *bn'mtk hpsj bthwt hkmh twd'nj* (11,5).

sollen». Infine⁽¹⁰⁶⁾, ricordiamo la traduzione dei salmi a cura di «The Jewish Publication Society of America» che, con piccolo ritocco, assume la traduzione delle antiche versioni: «Indeed, you desire truth about that which is hidden; teach me wisdom about secret thing»⁽¹⁰⁷⁾.

II. ALLA RICERCA DI UNA TRADUZIONE

I problemi per la traduzione v.8 sono fondamentalmente due: la sticometria e il significato di *bḥwt* e *bstm*. Ovviamente i due problemi sono tra loro intrecciati.

Il termine *ḥwt* ricorre solo 2x nell'AT: Sal 51,8 e Giob 38,36. La radice *stm* ricorre 13x; tuttavia la forma del participio passivo compare solo 3x (di cui 2x al singolare, in Sal 51,8 ed in Ez 28,3, e 1x al plurale, in Dan 12,9). Preferiamo partire dallo studio di *stm*, meglio attestato nell'ambito dell'AT.

1. Studio del significato di *stm*.

La radice *stm* è caratteristica dell'ebraico (anche moderno) e dell'aramaico: per ora non si hanno attestazioni nelle altre lingue semitiche. Ciò impone uno studio «interno» di tutte le ricorrenze:

- *Gen 26,15.18*. Il c.26 di Genesi è imperniato su episodi della vita di Isacco⁽¹⁰⁸⁾. I vv.15 e 18 appartengono allo strato più antico della tradizione, un'eziologia dei pozzi esistenti tra Gerar e Bersabea. Il senso di *stm*, qui in piel (v.15: *stmwm*; v.18: *wjstmwm*), è quello di «otturare», «rendere chiuso», secondo il significato originario del *piel*, che è il fattitivo dello stativo.
- *2Re 3,19.25* Il contesto è quello della spedizione di Israele e Giuda contro Moab. Eliseo, nel suo oracolo richiesto da Giosafat e da Ioram, prevede la distruzione di tutte le fortezze e di tutte le città più impor-

(106) Per ragioni di completezza, dovremmo ricordare anche la posizione di M. Buttenwieser, che vuole spostare il v.8 dopo il v.18: «The verse where found at present disturbs the sequence, but when put after vs 18, the sequence leaves nothing to be desired. There is no ground for questioning the traditional interpretation of *bḥwt*. It is plain that *bḥwt*, as well as *bstm*, denotes the mysterious, inmost being of man and conscience» (p.194).

(107) *The Book of Psalms*, Philadelphia, 1972, 51. Gli autori riconoscono però che «meaning of Hebrew uncertain».

(108) Il capitolo contiene non meno di sette unità di tradizione, secondo G. VON RAD, *Genesi* (=AT 4), Brescia, Paideia, 1978, 361s: vv1-6; 7-11; 12-14; 15-17a; 17b-22; 23-33; 34-35. I vv.3b-5 sarebbero una aggiunta tardiva. Secondo C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Teilband (12-36)* (=BK I/2), Neukirchen, Neuk. Verlag, 1981, 515ss, «Kap. 26 ist eine in sich geschlossene, klar als solche erkennbare literarische Konzeption. [...] Das Ganze ist aus verschiedenartigen Traditionen zusammengesetzt, aber doch nicht als »Mosaik« [...], sondern als eine bewußte Komposition».

tanti e l'abbattimento di ogni albero; inoltre «voi ostruirete tutte le sorgenti d'acqua (*wkl m'jnj mjm tstmw*», v.19), cosa che viene infatti eseguita il giorno seguente (o i giorni seguenti, cfr v.25). Anche in questo caso il senso è quello di «otturare», «ostruire» con sbarramenti una sorgente d'acqua.

• *2Cr 32,3.4.30*. Durante l'invasione di Sennacherib, Ezechia dà ordine di «ostruire le acque sorgive» (*lstwm 't mjmj h'jnw*, v.3). L'ordine viene eseguito da un popolo numeroso (v.4), per evitare che dall'esterno i canali potessero essere utilizzati per entrare in città (v.30). Il significato di *stm*, anche qui, è di «otturare» un'apertura.

• *Neh 4,1*. Il contesto descrive le reazioni dei popoli circonvicini all'udire che la ricostruzione delle mura di Gerusalemme progrediva e «che le brecche cominciavano a chiudersi» (*kj hhlw hprsjm lhstm*, 4,1). L'idea è ancora quella di «ostruire», «colmare» uno spazio aperto, questa volta in riferimento alle brecche presenti nelle mura.

• *Dan 8,26*. Siamo al termine della spiegazione della seconda visione (il montone e il capro), offerta dall'angelo-interprete Gabriele. L'invito dell'angelo al termine della sua spiegazione è: «Ora tu tieni segreta la visione, perché riguarda cose che avverranno fra molti giorni» (*w'th stm hhzwn kj ljmjm rbjm*, 8,26). Il riferimento, dunque, in questo passo non è più solo ad un gesto materiale di «ostruire», ma al «tenere segreto», all'«otturare» in senso figurato. Potrebbe essere il termine tecnico per esprimere l'ermetismo del «sapiente», che solo conosce l'interpretazione delle cose a venire. Stesso significato ha l'espressione di *Dan 12,4* - che si trova in parallelo a *h'm h'spr*, verbo tipico del chiudere con sigillo - e di *Dan 12,9* (al participio passivo plurale).

È questo significato di «occultato», «segreto», quello che, per la presenza di lessemi quali *'mm* e *h'kmh*, meglio si addice ai due testi di Ez 28,3 e Sal 51,8.

Il cap. 28 di Ezechiele fa parte di un trittico letterario contro Tiro e i suoi principi (26,1-28,19)⁽¹⁰⁹⁾: il ritornello che compare in 19b è l'indice di un lavoro redazionale accurato (cfr 26,21 e 27,36). Per la presenza poi della duplice introduzione con la «formula d'evento della Parola» (*Wortereignisformel*) in v.1 e v.11, il cap. 28 si può dividere facilmente in due unità (1-10 e 11-19). Uno sguardo al contenuto mostra subito che i vv.11-19 sono ricchissimi di riferimenti mitici, mentre i

(109) Cfr W. ZIMMERLI, *Ezechiel. II. Teilband (25-48)* (=BK XIII/2), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1979, 600-696; per le notizie storiche cfr le pp. 601-6. Quanto al cap. 28, si vedano anche P. CHEMINANT, *Les prophéties d'Ezechiel contre Tyre (26-28,19)*, 1912; T. DE ORBISO, *El oráculo contra Tiro en Isaías 23 y Ezequiel 26-28*, EstBib, 1(1941), 597-625; H.J. VAN DIJK, *Ezechiel's Prophecy on Tyre (Ez 26,1-28,19): A New Approach* (=BibOr 20), Roma, P.I.B., 1968.

vv.1-10, nonostante il v.2, danno un'impressione più fortemente convenzionale⁽¹¹⁰⁾. Quanto al problema della datazione, Zimmerli è dell'avviso che derivino da due periodi diversi, dato il diverso modo di indirizzarsi all'interlocutore nel v.2 e nel v.12⁽¹¹¹⁾.

L'analisi dei vv.1-10, sempre secondo Zimmerli, mostra la presenza di un testo-base più conciso, ampliato con la parte riguardante la sapienza del re di Tiro (vv.3-5.6b.7b)⁽¹¹²⁾. Ez 28,3 si collocherebbe, dunque, in questa aggiunta. Qualunque sia l'esatta collocazione cronologica di composizione, dobbiamo prendere il v.3 nel contesto che noi oggi possediamo, con la sua complessa vicenda testuale.

Il TM ha: *hnh hkm mdn'l kl stwm l' mmwk*. Esso pone due problemi:

- 1) formalmente: il singolare (*kl stwm*) regge un plurale (*'mmw*);
- 2) contenutisticamente: il senso di *'mm* in relazione a *stwm*.

La LXX ha un testo in molti punti diverso:

μη σοφώτερος εἶ σὺ τοῦ Δανιηλ;
(ἢ) σοφοὶ οὐκ ἐπαίδευσάν σε τῇ ἐπιστήμῃ αὐτῶν;

Simmaco ha per il secondo stico: *πᾶν ἀπόρρητον οὐχ ὑπερῆσε σε*⁽¹¹³⁾; Teodoziona ha: *πᾶν κρύφιον οὐχ ὑπερεῖχε σε*⁽¹¹⁴⁾. Essi dimostrano sia una maggiore aderenza al TM, sia la differenza di testo soggiacente alla LXX⁽¹¹⁵⁾. Infatti la Vulgata («ecce sapientior es tu Daniele / omne secretum non est absconditum a te»)⁽¹¹⁶⁾ e la Siriaca («forse tu sei più saggio di Daniele / o le cose nascoste vedi con la tua sapienza?»)⁽¹¹⁷⁾ mostrano di tradurre il testo ebraico così come lo abbiamo nel TM. La stessa considerazione vale anche per il Targum, che traduce: «sei forse più saggio di Daniele / e nessun mistero ti è nascosto?»⁽¹¹⁸⁾. Questo ci impone di non fare troppo affidamento sulla LXX per risolvere i nostri due problemi.

Anzitutto, la scrittura *defectiva* del nome *dn'l*: è meglio vocalizzare (secondo il *k^etib*) *dan'el* più che non (secondo il *q^erē*) *dan'el* (cfr anche Ez 14,14.20): questo ci rimanda al modo di scrittura del nome, quale si trova nelle tavolette di Ugarit, *dnīl*⁽¹¹⁹⁾; esso rappresenta anche il refe-

(110) W. ZIMMERLI, *Ezechiel...*, 662.

(111) «Die verschiedene Benennung des Adressaten in 2 und 12 widerrat der Annahme gleichzeitiger Entstehung der beiden Worte»: *ibid.*, 662.

(112) *ibid.*, 664-5.

(113) F. FIELD, *Origenis Hexaplarum...*, 846.

(114) *ibid.*, 846: codd. 86 e 88.

(115) È inutile, ci sembra, tentare di spiegare il testo greco della LXX a partire dal TM, come fa W. ZIMMERLI, *Ezechiel...*, 663.

(116) *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, a cura di R. WEBER (et alii), Stuttgart, Würtembergische Bibelanstalt, 1975, vol.II, 1306.

(117) *dlm' h'kjm 'nt mn dnj'l 'w ksji' h'zjt bh'kjmwtk*.

(118) *h' h'kjm 'l mdnj'l wkl rz l' jtk's' mnk* (cfr *Mqr'wt gdwlwyt, n"k*, vol.II, 43a).

(119) Cfr C. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel*, Paris, 1936; M. NOTH, *Noach, Daniel und Hiob in Ez XIV, VT*, 1(1951), 251-60; M.H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup,

rente probabile del paragone di Ezechiele. *Dnil*, l'eroe di una leggenda ad Ugarit, è un re⁽¹²⁰⁾. Spesso viene chiamato con l'epiteto *mt hrnmj*, «uomo di Harnam»⁽¹²¹⁾, formulazione stereotipa, secondo i documenti di Mari ed Alalakh, per designare il re di una città straniera. Il secondo epiteto tipico è *mt rpi*⁽¹²²⁾; *rpi* è in genitivo e ha a che fare con la radice *rp'*, «guarire»⁽¹²³⁾. L'insieme del poema, per quel che possiamo, sembra condurre ad interpretare questo titolo nel senso dell'«uomo guarito». Questa sofferenza del giusto sembra essere il punto di aggancio con Ez 14,12-20, dove Daniele viene affiancato a Noè e Giobbe, due giusti sofferenti⁽¹²⁴⁾. In questa linea, sembra che il *Dnil* della letteratura ugaritica sia stato il Giobbe della letteratura biblica. Nel Giobbe biblico però non c'è più forma epica. Questa almeno è l'interpretazione di A. Caquot⁽¹²⁵⁾.

Non si può negare anche un altro aspetto della figura di *Dnil*, quello cioè della sua «sapienza», sapienza che — stando alla testimonianza di «*Dnil e Aqht*» — include anche la magia e la mantica⁽¹²⁶⁾. È questa seconda caratteristica del personaggio cananaico lo sfondo di Ez 28,3: il contesto è infatti quello della «sapienza» del re di Tiro⁽¹²⁷⁾. In questa luce, *stwm* va spiegato a partire dai «segreti» di questa molteplice sapienza. *Dnil* è anzitutto il giudice «giusto» (cfr 1Re 3,16-28)⁽¹²⁸⁾; mangia e beve lo *uzr* divino e dei figli degli dèi (*bn qdš*)⁽¹²⁹⁾; sa interpretare il volo funesto degli uccelli rapaci (cfr Giob 39,30)⁽¹³⁰⁾; fa preghiere e riti per la pioggia⁽¹³¹⁾; infine, maledice in forma magica⁽¹³²⁾.

2(1955), particolarmente le pp.97-102; W.F. ALBRIGHT, *The Traditional Home of the Syrian Daniel*, BASOR, 130(1953), 26-30.

(120) Cfr *UT*, 1Aqht III:151-152: *qr mjim mlk js[m!]* / *jlkm qr mjim*, «il re maledica Qor Majim: Guai a te Qor Majim...». Qui si dà l'appellativo regale a Daniele in forma esplicita.

(121) Cfr *UT*, 1Aqht I:19; I:37s... Harnam o Hirnam (cfr i documenti egizi del nuovo Impero) si può identificare con Hermel, a nord della Beqa'a libanese.

(122) A. CAQUOT - M. SZNYCER (edd.), *Textes Ougaritiques*, I... (=LAPO 7), Paris, Cerf, 1974, 4023.

(123) Cfr *UT*, 1Aqht I:18.36s... Tuttavia, è discusso il senso di questo genitivo, in quanto può essere genitivo soggettivo (=l'uomo che guarisce) oppure genitivo oggettivo (=l'uomo che è guarito).

(124) A. CAQUOT - M. SZNYCER, *Textes Ougaritiques*..., 403.

(125) *ibid.*, 413s. Tuttavia, mancano il seguito e la finale della storia, ogni interpretazione deve rimanere aperta e ipotetica.

(126) H. MÜLLER, *Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels*, UF, 1(1969), 79-94.

(127) Il v.3 -con van Dijk e contro Zimmerli- ci pare più giusto vederlo come naturale continuazione del v.2, dove il re valuta la sua sapienza in rapporto alla sapienza di un dio.

(128) *UT*, 1Aqht I:23-25; 2Aqht V:7s = *jdñ dn almnt / jtpñ tpt jtm*: «Egli giudica la causa della vedova, difende il diritto dell'orfano». È un linguaggio che ritorna frequentemente anche nella letteratura biblica (cfr Es 22,21; Deut 10,18; Sal 68,6; Is 1,17; etc).

(129) Cfr *UT*, 2Aqht I:7-9. Il termine è oscuro; potrebbe essere il cibo dell'incubazione (H.CAZELLES, in VT, 7[1957], 428), oppure uno stimolante degli eroi (*Textes Ougaritiques*..., 419).

(130) Cfr *UT*, 1Aqht I:32-33 = *l bt abh nšrm tr[hph] / jbsr hbl ñijm*: «sopra la casa di suo padre planano i rapaci, uno stormo di uccelli funesti» (cfr anche 3Aqht obv 19-21.30-32).

(131) Cfr *UT*, 1Aqht I:40-42.

(132) Cfr *UT*, 1Aqht III:151-IV:168.

Quanto alla soluzione del significato di *'mm* in Ez 28,3, va ricordato che già nella letteratura ugaritica compare la diade *'mm / ḥkm*⁽¹³³⁾; il parallelismo ritorna anche altrove nella Bibbia (in Giob 12,2).

In Ez il verbo *'mm* ricompare in 31,8 (*'mmwhw*). Ora, secondo Dahood, *'mm* va collegato con la radice *'mq* nel senso di «essere profondo» (o «essere alto», che è la medesima figura semantica, come il latino «altus») ed «essere sagace». Se dunque interpretiamo i suffissi di *'mmwk* (in Ez 28,3) e di *'mmwhw* (in Ez 31,8) come suffissi dativali con forza di comparativo⁽¹³⁴⁾, constatiamo che il senso si adatta bene sia ad Ez 31,8 («i cedri non erano più alti di lui...»), sia ad Ez 28,3 («nessun segreto è troppo profondo per te»). Questa sfumatura è stata colta molto bene dalla Vulgata per Ez 31,8, da Simmaco e Teodoziona per Ez 28,3. Risulta così anche un fine parallelismo tra i due membri del versetto, che avrebbero entrambi un comparativo (*mdn'l - 'mmwk*)⁽¹³⁵⁾.

L'altro problema accennato - e cioè la concordanza del singolare *kl stwm* con il verbo plurale - si può facilmente risolvere pensando ad un plurale «ad sensum», contenuto nel sintagma *kl stwm*⁽¹³⁶⁾.

Possiamo allora trarre queste conclusioni:

- 1) il contesto di Ez 28,3 dà una tonalità sapienziale a *stwm*; più in particolare, esso fa riferimento a *Dnil*, il «saggio» dell'epica cananaica;
- 2) il carattere sapienziale del lessema viene avvalorato dal predicato *'mm*. È possibile una concretizzazione magico-mantica: quasi sicuramente il riferimento è dunque ad una sapienza esoterica ed ermetica;
- 3) sembra invece esclusa la lessicalizzazione che porterebbe la radice *stm* ad indicare l'interiorità dell'uomo, o, quanto meno, una sua parte simbolica (cuore, reni...).

2. Studio del significato di *thwt*.

Il testo di Giob 38,36 - la sola altra ricorrenza di *thwt* nell'AT, oltre a Sal 51,8 - è pure un testo molto problematico. Senza voler analizzare tutte le traduzioni proposte, basti osservare le seguenti, per renderci conto dell'ambiguità del passo:

- Who hath put wisdom in the inward parts?
Or who hath given understanding to the mind?⁽¹³⁷⁾

(133) Cfr *UT*, 51:IV:41s; 'nt V:38s. Si veda M. DAHOOD, in *Ras Shamra Parallels, I*, a cura di L.R. FISHER (=AnOr 49), Roma, P.I.B., 1972, 181; oppure *Psalms* (=AB 16), Garden City, Doubleday & Company, 1978, vol.I, 112s. Il problema è discusso anche in H.J. VAN DIJK, *Ezekiel's...*, 100-3.

(134) Per questa possibilità, si veda M. DAHOOD, *Psalms...*, vol.III, 376-8.

(135) Le proposte di emendamenti di BH³ (*'mq mmk* oppure *'lm mmk*) o di BHS (*'mq mmk*) diventano perciò superflue.

(136) Questo fatto grammaticale è molto frequente anche per altri nomi in ebraico: cfr GK 15 145,b.d. La traduzione proposta da H.J. VAN DIJK, *Ezekiel's...*, 100, per il salmo 51,8 è «teach me the very secret of wisdom» (leggendo un *beth* enfatico).

(137) ASV; in modo simile la traduzione italiana di Nardoni.

- Who has put wisdom in dark mysteries,
or who made understanding an object of hope? ⁽¹³⁸⁾.
- Who has put wisdom in the clouds,
or given understanding to the mists? ⁽¹³⁹⁾.
- Wer hat in dem Ibis Weisheit gelegt,
oder dem Hahn Einsicht gegeben? ⁽¹⁴⁰⁾
- Who hath put wisdom into the Lance-star?
Or given understanding to the Bow-star? ⁽¹⁴¹⁾
- Qui a mis dans l'ibis la sagesse?
Qui peut nombrer les nuages avec sagesse? ⁽¹⁴²⁾

...e l'elenco potrebbe continuare. È sufficiente per noi aver preso coscienza del problema.

Partiamo dal contesto, in primo luogo ⁽¹⁴³⁾. I capp 38-39 sono la prima grande epifania di Jhwh, il quale risponde direttamente a Giobbe, con una lunga serie di domande, serie che ricorda da vicino probabilmente le «scuole di sapienza» dell'Antico Vicino Oriente. Un parallelo a questi capitoli, lo avremmo nel lavoro polemico-satirico del papiro Anastasi I ⁽¹⁴⁴⁾ (in XVII,9 XVIII,1 ci sono ben 50 domande!). La struttura dei cc 38-39 di Giobbe è la seguente, secondo lo studio di Lévêque ⁽¹⁴⁵⁾:

38,1	Titre
38,2-3	Introduction
38,4-39,30	Partie centrale
a) 38,4-21:	Création et connaissance du monde
1) 4-7	Dieu a fondé la terre
2) 8-11	Dieu a barricadé la mer
3) 12-15	Dieu commande au matin
4) 16-21	Dieu connaît la profondeur et l'étendue

(138) G.R. DRIVER, *Problems in Job*, AJSJL, 52(1935s), 167.

(139) RSV; similmente A. WEISER, *Das Buch Hiob* (=ATD 13), Göttingen, 1951, 270.

(140) Moltissimi dei contemporanei, al seguito di P. DHORME, *Le livre de Job*; cfr FOHRER, *Hiob...*, 508; G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob...*, 90; NBE, CEI...

(141) T.K. CHEYNE, in JQR, 10(1898), 565-83, con grandi emendamenti testuali.

(142) J. LÉVÊQUE J., *Job et son Dieu...*, 612.

(143) Si possono consultare: P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris, 1926; S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *The Book of Job* (=ICC), Edinburgh, 1950; A. WEISER, *Das Buch Hiob* (=ATD 13), Göttingen, 1951; G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob* (=HAT 15), Tübingen, 1952; G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (=KAT), Gütersloh, 1963; A.C.M. BLOMMERDE, *Northwest Semitic Grammar and Job* (=BibOr 22), Roma, P.I.B., 1969; J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (=ÉBib), Paris, 1970; M.H. POPE, *Job* (=AB 15), Garden City, Doubleday & Company, 1979; G. RAVASI, *Giobbe*, Roma, Borla, 1979; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma, Borla, 1985.

(144) Per questo interessante confronto cfr G. VON RAD, *Job XXXVIII and Ancient Israelite Wisdom*, in *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, a cura di J.L. CRENSHAW, New York, 1976, 267-77, ove egli dimostra che questa lista ha un aggancio con l'Onomasticon di Amen-em-opet (1000-800 a.C.? oppure XII sec. a.C.?).

(145) J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu...*, 506s.

- b) 38,22-38: Gouvernement du monde
 - 1-2) 22-30 Les précipitations atmosphériques
 - 3) 31-33 Les astres
 - 4) 34-38 L'orage
- c) 38,39-39,4: Le souci des animaux et de leurs petits
 - 1) 38,39-41 nourriture
 - 2) 39,1-4 moment des portées
- d) 39,5-12.19-25: Trois portraits de quadrupèdes
 - 1) 5-8 la liberté de l'onagre
 - 2) 9-12 la force indomptable du buffle
 - 3) 19-25 le courage du cheval
- e) 39,13-18.26-30: Trois oiseaux
 - 1) 13-18 l'oiseau qui court: l'autruche
 - 2) 26 l'épervier
 - 3) 27-30 l'aigle et son vol
- 40,2.8-14 Conclusion

Il nostro passo (38,36) si trova dunque entro un contesto atmosferico di pioggia-temporale, cioè la descrizione della pioggia torrenziale autunnale o invernale. Ciò è importante perché ci servirà da «stella polare» nell'intricato groviglio delle proposte per la traduzione di *ṭḥwt* e *škwj*⁽¹⁴⁶⁾.

Guardiamo ora alle versioni antiche di Gb 38,36. La LXX traduce:

τίς δὲ ἔδωκεν γυναῖξιν ὑφάσματος σοφίαν
ἢ ποικιλικήν ἐπιστήμην; ⁽¹⁴⁷⁾

«Chi ha dato alle donne l'abilità nel tessere o la perizia del ricamo?». Il contesto prossimo mostra che la LXX segue più o meno il TM; per cui, ciò che abbiamo va considerato come una «libera» parafrasi, forse facendo derivare *škwj* da *škk* (considerato come Nebenform di *skk*) e da qui inducendo un senso in qualche modo parallelo per *ṭḥwt*, che viene letto come participio femminile plurale. Non è dunque una traduzione degna di valore. La Vetus Latina segue fundamentalmente la LXX⁽¹⁴⁸⁾.

Il Targum offre due versioni accostate. La prima versione è: «chi ha posto nei reni la sapienza o chi ha dato al cuore l'intelligenza?»⁽¹⁴⁹⁾;

(146) Aggrovigliata e non convincente ci sembra essere la struttura proposta da S. MOWINCKEL, *ṭḥwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie...*, 4s, per poter sostenere in un secondo tempo la sua tesi astrale.

(147) La variante attestata da Simmaco legge: ἢ τίς ἔδωκε μεμωραμένῳ ἔννοιαν (cfr F. FIELD, *Origenis Hexaplarum...*, 71): «Chi ha dato giudizio allo stolto?», forse facendo derivare *škwj* da qualche forma parallela alla radice *skl*.

(148) Vetus Latina: «Quis dedit mulieribus texturæ sapientiam et varie atum scientiam?».

(149) *mn šwj bkljn ḥwkmṭ' 'w mn jhb llb' bjnt'*. Per le due versioni del Targum, cfr *Mqr'wt gdwlwt*, n°k, p.43b.

mentre la seconda versione suona: «Chi ha posto nei reni la sapienza o chi ha dato al gallo l'intelligenza di lodare il suo Signore?»⁽¹⁵⁰⁾. E Raši commenta: «*bṭḥwt*: cioè i reni. *lškwj*: è il gallo, nella lingua dei saggi; alcuni dicono che sia il cuore in quanto guarda, vede e prevede gli eventi a venire»⁽¹⁵¹⁾. Ibn Ezra ci riferisce che «la maggior parte dei commentatori hanno detto che *ṭḥwt* sono i reni e mi sembra giusto che esso indichi l'interiorità, in quanto (si dice) «*hn 'mt ḥpšt bṭḥwt*» e si insegna alla fine del versetto che «*wbstwm ḥkmh twd'nj*», il che è pure ambiguo. *lškwj*: è il cuore come in «*brw mškjw lbb* (Sal 73,7)»⁽¹⁵²⁾.

Possiamo dunque constatare una concorde interpretazione di *ṭḥwt* come «reni», mentre la discussione è più aperta per *škwj*, con una duplice interpretazione:

- chi vorrebbe leggere «gallo»;
- chi vorrebbe leggere «cuore», «intelligenza», «coscienza».

Questa duplice tendenza è pure conservata nella benedizione della *tplt šhrjt* che recita:

brwk 'th jj 'lhjnw mlk h'wlm
'šr ntn lškwj bjnh lhbhjn bjn jwm wbjn ljlh⁽¹⁵³⁾.

Questa benedizione ha infatti una duplice traduzione possibile, come il passo di Giobbe:

- 1) Benedetto sei tu... che hai dato alla mente l'intelligenza per distinguere fra giorno e notte⁽¹⁵⁴⁾;
- 2) Benedetto sei tu... che hai dato al gallo l'intelligenza per distinguere tra giorno e notte⁽¹⁵⁵⁾.

La seconda interpretazione è testimoniata anche nel Talmud. I due topos che ci interessano sono *y.Ber* 63a e *b.Roš Haš* 26a.

In *y.Ber* 63a, a proposito delle benedizioni da pronunciare nei diversi momenti della giornata, si dice: «Sentendo il canto del gallo, si dice: «Benedetto colui che conosce i misteri». Così si esprime il versetto: «Chi ha posto la sapienza nei reni?» (Giob 38,36)... In Africa la donna mestruata si chiama *galmūdā*; è il termine usato in questo versetto: «Io sono sterile e priva di figli» (Is 49,21). A Roma⁽¹⁵⁶⁾ il gallo è detto

(150) *mn šwj bkljn ḥwkm' 'w mn jhb ltrngwl br' bjwnm' lmqš' lmrjh*.

(151) *bṭḥwt*. 'lw hkljw: lškwj. zh trngwl lšwn ḥkmjm wj' zh hlb šhw' šwkh wšwph wḥšb 't hnwldwt: cfr *Mqr'wt gdwlt*, n°k, 47b.

(152) *rwbj ḥmpršjm 'mrw šm hkljw whnkwn b'jn šm ḥrb k'njin hn 'mt ḥpšt bṭḥwt...* lškwj. hw' hlb kmw 'brw mškjw lbb: cfr *Mqr'wt gdwlt*, n°k, 47b.

(153) Cfr S.R. HIRSCH, *The Hirsch Siddur*, Jerusalem-New York, 1978, 12.

(154) Cfr. R. ALCALAY, *The Complete Hebrew-English Dictionary*, Tel Aviv-Jerusalem, 1965, 2609.

(155) Cfr S. HIRSCH, *The Hirsch Siddur* ..., 12.

(156) Secondo M. SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem traduit pour la première fois, I*, Paris, 1890, 157, il luogo citato va forse letto «in Idumea» (*bdmj*).

škwj; ci si serve di questa espressione in «Chi ha dato l'intelligenza al gallo?» (Giob 38,36) ⁽¹⁵⁷⁾.

Un'informazione simile ci è data in *b.Roš Haš* 26a, nel capitolo concernente l'uso del *sôpar*. «R.Simeone ben Laqış disse: «Quando arrivai alla regione di Qen Nisraja ⁽¹⁵⁸⁾, si usava chiamare una sposa *ninfe* e un gallo *škwj*. «Una sposa ninfe»: dove lo troviamo nella Scrittura? *Jepeh nop*, la gioia di tutta la terra. «Un gallo *škwj*»: Rab Jehudah disse a nome di Rab oppure, se si preferisce, di R.Jošua ben Levi: dove lo troviamo nella Scrittura? «Chi ha posto sapienza in *thwt* o chi ha dato intelligenza a *škwj*?» (Giob 38,36). «Chi ha posto sapienza in *thwt*»: questi sono i reni; «o chi ha dato intelligenza a *škwj*»: questo è il gallo» ⁽¹⁵⁹⁾.

La Vulgata è probabilmente influenzata dalla tradizione giudaica, rispecchiata nel Targum (seconda versione): «quis posuit in visceribus hominum sapientiam vel quis dedit gallo intelligentiam?». La Siriaca ha: «chi ha posto la sapienza nel recondito o chi ha dato all'intelligenza la visione?» ⁽¹⁶⁰⁾. Essa mostra di tradurre dunque *thwt* con «recondito, segreto» (*ksj'*) e *škwj* con «conoscenza, intelligenza» (*bwjn'*; cfr l'ebraico *bjnh*): sembra dunque che la seconda parte del verso sia stata letta invertendo l'oggetto diretto e indiretto (quasi fosse: *mj ntn lbjnh škwj*).

Dall'analisi fin qui svolta, pensiamo di approvare il giudizio di Mowinkel, secondo cui «von den alten Übersetzungen nur Targum ernsthaft diskutiert werden kann» ⁽¹⁶¹⁾. Una conclusione possiamo trarre: Giob 38,36 è altrettanto oscuro quanto Sal 51,8. Tuttavia, a livello filologico, è possibile spiegare «obscurum per obscurum», in quanto le relazioni logiche e contestuali diverse nei due passi, ci offrono ulteriori possibilità di comprensione.

Al di là, pertanto, delle antiche versioni, dobbiamo ora cercare soluzioni a partire dal confronto con le altre lingue semitiche a noi note (specialmente nel Nord-Ovest). Prima però va discussa, come dicevamo, l'interpretazione targumica dei due passi in questione. Il Targum fa derivare *thwt* dalla radice *twḥ* = intonacare, coprire (una superficie), imbiancare (cfr Ez 13,10.12.14.15; 22,11.28, Lev 14,42.43.48). Questa derivazione è però molto forzata, per due ragioni: l'una semantica, l'altra contestuale-contenutistica.

Dal punto di vista semantico, si dovrebbe presupporre una lessicizzazione di questo tipo: intonacare → ricoprire → rivestire → nascon-

(157) *qr' hgr 'wmr brwk ḥkm hrzjm mj št bthwt ḥkmh wgwmr... (mr rbj lwj...) b'prjq' qwrjn lnydh glmwdh w'nj škwlh wglmwdh brwmj šwḥj'n ltrngwl' škwj 'w mj ntn lškwj bjnh.*

(158) La località corrisponde a Kennesim e si trova a sud di Aleppo (non è Gennesaret, come voleva P. DHORME, *Le livre de Job...*, 540).

(159) *'mr r's bn lqj's kšhktj lthwm qn nšrj' ḥjw qwrjn lklh njnpj wltrngwl škwj. lklh njnpj ntj q' jph nwp mšwš kl h'rš wltrngwl škwj rb jhwdh 'mr rb w'jb't 'jnt' rjb' l ntj q' mj št bthwt ḥkmh 'w mj ntn lškwj bjnh mj št bthwt ḥkmh 'lw kljw' 'w mj ntn lškwj bjnh zh trngwl...*

(160) *mnw sm ḥkmt' bksj' 'w mnw jhb ḥzw' lbwjn'.*

(161) S. MOWINKEL, *thwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie...*, 8.

dere. Ma un muro intonato non è nascosto specie se l'intonaco è colorato! In realtà, molto gioca per questa significato il parallelo *stm* di Sal 51,8, che, d'altra parte, come abbiamo visto, sopporta con difficoltà il significato di «interiorità». E inoltre gioca una derivazione per paronomasia tra *ṭḥwt* e *ṭwʾ* (il segreto, il nascosto), attestato in *Lev.Rab.* 25,168).

Dal punto di vista contestuale, già vedemmo come «interiorità» calzi molto male in Giob 38, dove si parla di pioggia e temporale; quanto a Sal 51, in un contesto di confessione aperta, sembrerebbe fuori posto una verità celata nel segreto.

Inoltre, la comunicazione della *ḥkmh* avviene secondo Giob 38 *bṭḥwt* e secondo Sal 51 *bstm*. Allora in Sal 51 non si può rendere con «segreto», nel senso di «interiore ispirazione», quel che in Giob 38 appare essere qualcosa di concreto⁽¹⁶²⁾. D'altra parte, il concreto va benissimo anche per *stwm*, in parallelo a *ṭḥwt*⁽¹⁶³⁾.

Le altre lingue semitiche offrono queste radici, che potrebbero servire a chiarire il significato di *ṭḥwt*⁽¹⁶⁴⁾:

a. *ṭḥh* = (al piel) lanciare con un arco (cfr neo-ebraico *tewah* = colpo, sparo; *ṭwwah* = colpo, catapulta) che corrisponde all'arabo *ṭahḥa* IV = gettare (*ṭwh* = essere colpito; *ṭjh* = cadere, essere gettati). Non sembra possa avere utilità per il nostro contesto;

b. dall'accadico *ṭahû*, *ṭehû* (da una radice *ṭh*): G = avvicinarsi, giungere; D = avvicinare, portare vicino (→ *ṭihu* = vicinanza): l'accostamento è reso però impossibile per motivi filologici⁽¹⁶⁵⁾;

c. dall'arabo *ṭahḥa* = espandere (essere disteso); IV = gettare; VII = essere disteso; da esso derivano *ṭahâ* = terra piana ed estesa; *ṭāḥa* = disteso (attributo usato per indicare un tipo di nubi). De Wette e Ben Jehuda⁽¹⁶⁶⁾ sarebbero di questo parere. Questa spiegazione potrebbe essere coerente con il contesto di Giobbe, supponendo una radice ebraica *ṭhh* o *ṭwh* II. È difficile per Sal 51,8. Contro questa identificazione, parla anche il parallelo in Giob 38,36.

(162) Lo spunto di questa argomentazione si trova in S. MOWINCKEL, *ṭḥwt und škwj*. *Eine Studie zur Astrologie...*, 12s.

(163) Cfr i testi di Dan ed Ez 28, che abbiamo studiato.

(164) La rassegna è presa in parte da S. MOWINCKEL, *ṭḥwt und škwj*. *Eine Studie zur Astrologie...*, 29s. Il lessema *ṭḥwt* ha due consonanti che nelle lingue semitiche subiscono «shift»; le possibilità di omoradicalità sono, tuttavia, abbastanza ridotte:

— l'enfatica *ṭet* corrisponde infatti al supposto protosemítico **t* e si mantiene inalterata in tutte le lingue semitiche a noi note (eccetto qualche caso in *UT*, 75.77, dove diviene *z*);

— la gutturale *ḥet* ebraica può essere l'esito di due consonanti del protosemítico: **ḥ* (ar. *ḥ*; ug. *ḥ*; eth. *ḥ*; aram. *ḥ*; acc. -) oppure **h* (ar. *h*; ug. *h*; eth. *h*; acc. *h*); cfr C. GORDON, *UT*, p.30).

(165) Lo *ṭ* in accadico, testimoniato dalla lettura *ṭehû*, dovrebbe mantenersi in ebraico.

(166) Cfr, per De Wette, ad esempio, il suo commentario ai salmi; la sua proposta è stata discussa a pag. Per quanto riguarda invece Ben Jehuda, il rimando è a *Mlwn hlšwn h'brjt hjsnh hhdšh* ..., ad locum.

d. dall'arabo *tāḥa* (media w) = andare attorno, vagare; supponendo una stessa progressione semantica testimoniata in altre lingue, potrebbe riferirsi ai pianeti, chiamati «stelle vaganti»⁽¹⁶⁷⁾; in secondo luogo, i paralleli, sia in Giob che in Sal 51, sono due singolari; ci si attenderebbe dunque anche per *ṭḥwt* un significato singolare⁽¹⁶⁸⁾;

e. dall'arabo *tāḥa* (= ebr. *ṭwh*) = ingiuriare uno (a parole o con gesti); cfr l'*hiphil* di *ṭwh* in ebraico moderno. È una variazione della soluzione scartata nel punto «a»;

f. dall'arabo *ṭaḥa* (media j) = II rendere stupiti; IV perdere; VI essere disperso;

g. dall'arabo *ṭaḥa* (media j) = essere dedito a cose turpi; II contaminare qualcuno; V essere contaminato;

h. nel caso si pensasse che *ṭḥwt* sia un vocabolo aramaico⁽¹⁶⁹⁾, l'arabo avrebbe una radice *ṣaḥḥa* = chiamare aiuto (in battaglia).

Nessuna di queste radici soddisfa il contesto dei due passi in questione. Occorre dunque domandarsi se *ṭḥwt* non sia per caso un «loan-word», una trascrizione di qualche termine non ebraico.

3. Verso una soluzione

C'è una soluzione che ci sembra tenere, almeno come possibilità. Essa risale ad uno scritto ormai irreperibile di G.Hoffmann:

«*ḥōt* = ägypt. *dhuti*, θωντος, Gott Hermes, phönikisiert = *sakkûn*, Σαρχουν, als Planet Merkur. *Dhot* ist der Ordner des Himmels; ägypt. *d* gewöhnlich *s*, aber auch *t*, ev.aram. -[Suchi?] *ṣūḥos*, kopt. π. σουχι = Planet Merkur, der Krokodilsgott, *Sobk* altägypt.; oder korrigiere *skwn* = *sakkûn* phönikischer Name des Merkur. Darauf *jspr.v.37*; denn Thot-Merkur ist der *sōper* des Himmels, der die Vorräte verteilt und haushält»⁽¹⁷⁰⁾.

La prima parte della spiegazione filologica presentata da G.Hoffmann mi sembra tenere⁽¹⁷¹⁾. La più antica forma egizia del nome sem-

(167) Cfr il nome arabo per indicarli: *sajjāra^{lun}*, equivalente all'ebraico *kôkab leket*. Tuttavia la radice *tāḥa* ha anche il senso di «smarrirsi», tanto che per i pianeti si usa normalmente la radice *sjr*.

(168) Se fosse corretta la derivazione da *ṭwh* = nascondere, si potrebbe anche pensare a quelli che i greci chiamarono gli *υπόμυα* dei pianeti e che in accadico erano chiamati *bīlu* (opp. *ašar niširti* = luogo della segreta rivelazione): cfr A. JEREMIAS, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, p.84, citato da Mowinckel. Che questo fosse noto al mondo giudaico ne è prova il Targum a Giob 9,9: '*drwnj štrj mzlj' bstr drwm'*.

(169) Nel qual caso *t* = *ṭ* e *ṣ*, due suoni consonantici ancora distinti in arabo.

(170) Il testo che riportiamo è pubblicato da S. MOWINCKEL, *ṭḥwt und škwj*. *Eine Studie zur Astrologie...*, il quale a sua volta lo aveva ricevuto da Fr.Buhl.

(171) Molti sono gli studiosi di questo parere. Un peso importante ha avuto P. DHORME, *Le livre de Job...*, 540s.

bra essere stata **Sahawî*; essa divenne **G(D)ahawtej* e **Tehowt* dopo il XIII secolo a.C.⁽¹⁷²⁾. La radice egizia è **shw* secondo Albright, corrispondente alla radice semitica **dhw* = brillare, essere brillante⁽¹⁷³⁾. Non c'è difficoltà, perciò a vedere *dhwtj* come *nisbe* di questa radice; allo stesso modo in cui *m³tj* = giusto deriva da *m³tj* = verità, giustizia⁽¹⁷⁴⁾. La forma più antica *dhwtj* in ebraico sarebbe forse stata resa *shwt(j)*; la forma più recente *dhwtj* corrisponde all'ebraico *thwt(j)*⁽¹⁷⁵⁾; il nome del mese *dhwtj* viene infatti trascritto nei papiri di Elefantina (giudeo-aramaico) *thwt*⁽¹⁷⁶⁾. La giusta vocalizzazione ebraica in questo caso potrebbe essere sia *t^ehôt*, sia *t^ehût*⁽¹⁷⁷⁾.

La seconda parte dell'equazione di G.Hoffmann, che cioè *thwt* sia «fenicizzato» in *sakkûn* = il pianeta Mercurio, è giustamente contestata da Mowinkel⁽¹⁷⁸⁾. Tuttavia, non ci sembra neppure del tutto probante la lunga dimostrazione offerta da Mowinkel stesso, per concludere che *Thoth* indichi il pianeta Saturno⁽¹⁷⁹⁾. La sua dimostrazione si fonda infatti su due dati, ritenuti da lui pienamente dimostrati:

1) che *škwj* sia Mercurio;

2) che qui abbiamo a che fare comunque con nomi di stelle o di pianeti.

Quanto alla prima affermazione, egli deve anzitutto cambiare il testo consonantico di *Giob 38,36* (leggendo *šwkj*), il che rimane pur sempre una grossa argomentazione a sfavore⁽¹⁸⁰⁾. In secondo luogo,

(172) Cfr P. BOYLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Humphrey Milford, 1922, 1-10, che spiega **Dehowt* come eponimo di *Dhwt* (città del resto sconosciuta) e la critica mossagli da W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2 (1922), 195.

(173) Cfr arabo *dhâ* = esporre al sole, denominativo di *dihâ* = sole; *duhâ* = mattino e *wadhâ* = luce.

(174) W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2 (1922), 195.

(175) R. PIETSCHMANN, *Thot*, in (Roschers) *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol.V, 825-41.

(176) A. RUSCH, *Thoth*, in *Real-Encycl.d.class. Altertumswissenschaft*, vol.VI/A, 351. All'inizio del suo articolo, egli cita a sostegno i papiri di Elefantina. Bisogna comunque correggere un errore di stampa: invece di «armenische *trhî*» bisogna leggere «aramäische *thwt*». La correzione è evidente, in quanto egli cita E. SACHAU (ed.), *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911. Il testo cui Rusch si riferisce è il papiro 60, considerato da Sachau molto difficile, per la condizione frammentaria del testo (6 frammenti). Secondo Sachau, potrebbe essere «ein Rest einer ägyptischen Erzählung» (p.184). Le linee che ci interessano sono quelle di sinistra (ll. 10-13): «10. *h.jhjb lthwt* 11. *...str.mil' l* 12. *zj lj b'gr jhbt lh'p ntn...* 13. *L.nšn wknwth*». Esse vengono così tradotte da Sachau: «10. ist gegeben worden dem (Gotte) Thoth... 11. er sprach zu (?über?)... 12. was mir ist, habe ich ihm gegeben als Lohn 13. dem ...NSN und seinen Genossen» (p.183s).

(177) Cfr infatti l'accadico che trascrive *tihut*. Si vedano S. MOWINKEL, *thwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie...*, 22, che cita H. RANKE, *Keilinschriftliches Material...*, 41 e P. BOYLAN, *Thoth...*, 4.

(178) S. MOWINKEL, *thwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie...*, pp. 34-36.

(179) *ibid.*, 36-43.

(180) La scusante che «die koptische Sprache selbst ist aber als Volkssprache der Ägypten viel älter, und die Form *soyxt* kann, wie auch das *u* statt *ob* in *Soûxos* = *Sobk*, sehr wohl in vorgriechischer Zeit entstanden sein. Insofern ist die Gleichung *škwj* = **šwkj* = *soyxt* wohl möglich» (S. MOWINKEL, *thwt und škwj. Eine Studie zur Astrologie...*, 21) presuppone che la semivocale *w* venisse pronunciata come labiovelare *b*, il che non è per nulla certo.

nome di pianeti in Giob 38,36 sono fuori contesto, a meno di dire — come appunto fa Mowinkel⁽¹⁸¹⁾ — che il v.36 sia stato originariamente tra il v.33 e il v.34. Una soluzione pure arbitraria.

Quanto alla seconda affermazione, oltre la prova del contesto, basti controbattere che Mowinkel pone come punto di partenza della dimostrazione proprio quello che è l'oggetto della ricerca. Dire infatti che il contesto di Giob 38 impone un qualche nome che riguarda le realtà del cielo, non è dire assolutamente che questa realtà debba essere un pianeta o una stella, a meno di trasporre il testo⁽¹⁸²⁾.

Con Mowinkel, noi dunque accettiamo l'identificazione di *thwt* con Thoth; ci allontaniamo da lui per quanto riguarda l'interpretazione di questo con Saturno⁽¹⁸³⁾, dal momento che Saturno, come Mercurio, sarebbe a suo parere il rappresentante della «giustizia e verità» e un «intermediario» della sapienza e i due pianeti ricorrono spesso uniti nelle liste babilonesi⁽¹⁸⁴⁾. Di conseguenza, rifiutiamo l'interpretazione di *stm* di Sal 51,8 come epiteto di Thoth (=Saturno), cioè il «nascondito», il «segreto»⁽¹⁸⁵⁾ ed anche l'interpretazione dei due termini come «mezzo oracolare per la giustificazione e la vivificazione dell'orante»⁽¹⁸⁶⁾.

4. *Thoth e il mondo cananaico*

Prima di passare ad interpretare il riferimento a Thoth, una premessa dovrebbe rispondere alla possibile obiezione che può sorgere: poteva Thoth essere conosciuto nel mondo cananaico della prima metà del I millennio a.C.? La risposta è sicuramente affermativa⁽¹⁸⁷⁾. Il documento più interessante a questo proposito sono i frammenti di Filone

(181) «Denn mit hoher Wahrscheinlichkeit darf man vermuten, dass v36 ursprünglich zwischen v33 und v34 gestanden und mit v31-33 zusammen eine abgeschlossene Strophe gebildet hat, die dann wohl auch in ihrer vierten Periode wie in den drei ersten die Gestirne behandelt haben wird», *ibid.*, 4.

(182) «Nach dem [i.e. il contesto di Gb 38,36] *thwt* etwas konkretes und zwar am Himmel ist. [...] Und wenn unsere Umstellung des Verses Hi 38,36 richtig ist, so liegt es ohne jede Frage viel näher, an Gestirne als an Wolke zu denken» (p.14).

(183) «Wenn *thwt* = *dhwt* ist und wenn die Juden mit diesem Namen einen Stern, am ehesten eine Planeten, bezeichnet haben, so müssen wir darin den Planeten Saturn, sonst *kaiwan* oder *kéwan* genannt, sehen» (p.41).

(184) «Merkur und Saturn sind in der babylonischen Astronomie gewissermassen Paarersterne, die in den Planetenlisten sehr häufig nebeneinander stehen» (p.41).

(185) *ibid.*, 42s. Ciò risolve tra l'altro la difficoltà di attribuire ad un nome egiziano l'ideologia astronomica babilonese.

(186) «*thwt* in Ps 51 ist ein Mittel zur Belebung und Rechtfertigung des Betenden» (p.31).

(187) Cfr P. BOYLAN, *Thoth...*, 190-4; W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2(1922), 191-4; soprattutto O. EISSFELDT O., *Taautos und Sanchunjaton* (=Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, n.1), Berlin, 1952; EUSEBE DE CÉSARÉE, *La préparation Évangélique, I*, a cura di J. SIRINELLI - E. DES PLACES (=SC 206), Paris, Cerf, 1974 (con la bibliografia lì citata a pag. 303).

di Biblos⁽¹⁸⁸⁾, che Eusebio di Cesarea riporta nel suo primo libro della *Præparatio Evangelica* (I,9,19-I,10,53)⁽¹⁸⁹⁾.

I dati più interessanti che ricaviamo da questi frammenti sono i seguenti:

1) Taaautos è il Thoyth degli egiziani o il Θωθ degli Alessandrini, l'inventore della scrittura⁽¹⁹⁰⁾. Degno di nota è che, a parere di Albright, la forma fenicia del nome conservi una vocalizzazione più antica, *tahût*⁽¹⁹¹⁾.

2) Μισωγ (cfr ebr. *mešar(îm)*) e Συδoux (cfr ebr. *šedeq*)⁽¹⁹²⁾, due fratelli generati da Amunos e Magos⁽¹⁹³⁾, sono i progenitori l'uno di Taaautos e il secondo dei Kabeiroi. L'associazione mitica fra Μισωγ e Taaautos è molto interessante, poiché riflette quella tra *M't* (la personificazione della verità e della giustizia) e Thoth⁽¹⁹⁴⁾.

3) Taaautos era conosciuto come il Sapiente per eccellenza, conoscitore di tutti i segreti, in particolare di una teologia esoterica, enigmatica, a causa delle molte allegorie⁽¹⁹⁵⁾.

Filone dà notizia di aver attinto la sua storia da un'opera di Sanchuniaton⁽¹⁹⁶⁾: questa notizia, a parere di Eissfeldt⁽¹⁹⁷⁾, sarebbe attendibile. In primo luogo, il nome Sanchuniaton è tipicamente cananaico

(188) Filone di Biblos -che prese il nome di Erennio dal console suffecto Erennio Severo, del quale fu liberto - ebbe grande importanza sotto Adriano. Oltre alle opere di retorica e grammatica, scrisse opere storiche, tra le quali, in primo luogo, la *Storia Fenicia* in nove libri, che comprendeva anche quella sui Giudei e sulle lettere fenicie. Questa storia viene da lui presentata come un rimaneggiamento di una Storia scritta da Sanchuniaton (seconda metà del II millennio a.C.): cfr A. GUDEMANN, in *Real-Encyclopädie...*, vol.VIII, 65061.

(189) Del proemio dell'opera di Filone abbiamo citazioni in Eusebio: vi si trova trattata l'origine della civiltà e della religione, con sincretismo di sapore ellenistico secondo la tendenza evermeristica del tempo. La presentazione di Filone è da vagliare storicamente, soprattutto per vagliare quali possano essere stati gli influssi di epoca posteriore. Al di fuori delle notizie avute tramite Filone non ci sono giunte altre menzioni di Taaautos, visto che la presenza del nome in un'opera di Varrone (*De lingua latina*, IV,10) non sembra attendibile dal punto di vista critico: cfr E. RENAN, *Memoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Historie Phénicienne qui port le nom de Sanchuniaton* (=Mémoires de l'Institut Impérial de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXIII, II partie), 1858, 241-334; qui a p.312.

Altre citazioni dell'opera di Filone si trovano in Porphyrius, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, (II,56) e κατὰ Χριστιανῶν (conservato in Eusebio, *Præpar. Ev.*, I,9,19-21): cfr P. NAUTIN, *Trois autres fragments du livre de Porphyre «Contre les Chrétiens»*, RB, 57(1950), 409-16. Tutti i frammenti sono stati raccolti da C. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Græcorum*, 1849, vol.III, 560-76.

(190) EUSÈBE, *La préparation évangélique...*, I,9,24.

(191) W.F. ALBRIGHT, in JPOS..., 192.

(192) In accadico *mēšaru* e *kitlu* sono i due attendenti del dio sole Šamaš.

(193) EUSÈBE, *La préparation évangélique...*, I,10,13s.

(194) *ibid.*, I,10,14.

(195) *ibid.*, I,10,43. Lo studio di Eissfeldt ha mostrato la diversa titolatura che riceve Thoth in queste citazioni: alcune volte viene definito come uomo, altre volte come dio (O. EISSFELDT, *Taaautos...*, 18s). A suo parere, Taaautos non è trascrizione dell'egizio *dḥwt*, bensì «transculturalizzazione» della figura di Thoth (quello che succede anche per Μισωγ e Συδoux). Partendo infatti dalla sua caratteristica di inventore dei «segni» (scrittura, astronomia, magia...), Eissfeldt vede celato sotto Taaautos il nome fenicio *t'wt* (da *taw* = segno): cfr O. EISSFELDT, *Taaautos...*, 19-24.

(196) EUSÈBE, *La préparation évangélique...*, I,9,21.

(197) O. EISSFELDT, *Taaautos...*, 50, nota 2.

e potrebbe essere ritrascritto *sakkunjaton*. Si può vedere in esso l'elemento teoforico *sakkûn* accompagnato dal verbo *natan* (*jatan* in fenicio). La traduzione del nome potrebbe essere: «il dio Sakkun ha dato».

La conclusione di Eissfeldt, ripresa da de Vaux⁽¹⁹⁸⁾, è allora che Sanchuniaton sia veramente esistito nella seconda metà del II millennio a.C. ed abbia composto un'opera sulla storia e sulla religione del suo popolo. Di parere opposto è invece P.Nautin⁽¹⁹⁹⁾, che definisce Sanchuniaton un «fantasma».

Ma i ritrovamenti letterari e archeologici, che permettono di ricostruire in modo sempre più documentato il mondo cananaico, mostrano l'importanza dell'influsso egiziano sia sul mondo fenicio sia su quello cananaico, anche in campo religioso. Thoth sarebbe una di queste divinità importate dall'Egitto e «rivestite» della cultura religiosa cananaica. I segni di un culto al dio Thoth sono infatti testimoniati dalle numerose figurine-idolo, trovate specialmente a Gezer⁽²⁰⁰⁾.

5. Interpretazione di *ṯḥwt* in *Giob* 38,36 e *Sal* 51,8

Qual è dunque l'interpretazione del riferimento a Thoth in *Giob* 38,36 e in *Sal* 51,8?

Thoth è una figura poliedrica: dio della medicina⁽²⁰¹⁾, patrono della sapienza, inventore della scrittura, è anche il dio-pianeta Saturno o Mercurio... (cfr tutte le attribuzioni che la mitologia greca ha per Hermes). La sua figura, in ogni caso, non perse mai la connotazione fondamentale di dio-luna e come tale regolatore dei tempi⁽²⁰²⁾. Quale dunque degli aspetti qui elencati venga utilizzato nei nostri versetti, dobbiamo indurlo dal contesto e dai parallelismi.

A. *Giob* 38,36:

Il versetto è costruito in forma strettamente parallela: *mj št* || *mj ntr*; *ḥkmh* || *bjnh*; e perciò *škwj* deve essere in qualche modo parallelo a

(198) Cfr R. DE VAUX, in RB, 60(1953), 458s ed O. EISSFELDT, *Taaautos...*, 70.

(199) P. NAUTIN, *Sanchuniaton chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, RB, 56(1949), 259-73; ID., *Le valeur documentaire de l'Histoire Phénicienne*, RB, 56(1949), 573-8. Cfr anche R. FOLLET, *Sanchuniaton, personnage mytique ou personne historique?*, Bib, 34(1953), 81-90.

(200) Cfr W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2(1922), 194.

(201) *Ešmûn*, l'Asclepio fenicio, è pure esso una forma di Thoth. *Ešmûn* non deriva infatti da *'šm* = nome (cfr LIDZBARSKI, *Ephemeris*, vol. III, 260-5), bensì è uguale a Εσμωνος = ογδοος. Nel I millennio a.C., la pronuncia fenicia ed egizia della radice *tmwn* (=otto) era, accidentalmente, quasi identica: egiz. *šmûn* (copto *šmoun*); ebr. *šmōneh*, fenicio *šmūneh* (o con *aleph* protetico *'ešmūnfeh*): cfr W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2(1922), 192.

(202) I Fenici chiamavano *Ešmûn m'rh* (cfr greco Μῆρην) = ebr. *jareh* ^{um}, arabo *warḥum*, da cui deriva anche *mu'arriḥ* = redattore di cronache, calcolatore del tempo, annalista); anche Thoth viene chiamato in egizio *ḥšb 'h* («calcolatore del tempo») o *ḥšb rnpwt* («calcolatore di anni»); cfr P. BOYLAN, *Thoth...*, 193.

thwt. Per *škwj*, la soluzione più pertinente, a nostro parere, è che significhi «gallo». Infatti:

— il Talmud attesta che a sud di Aleppo (*b. Roš Haš* 26a) e a Roma (o, come abbiamo visto, in Idumea: *y.Ber* 63a) si usava *škwj* invece di *trngwl*, termine più comune;

— sembra testimoniata, in ebraico biblico, una radice **skh* (aram. *sk'* o *skj*) che avrebbe il senso originario di «guardare, considerare»⁽²⁰³⁾; applicata al gallo, essa farebbe riferimento alla sua caratteristica premonitrice, in quanto annuncia la levata del sole e l'arrivo della pioggia (cfr *infra*);

— il gallo come annunciatore della pioggia è una credenza attestata sia nella tradizione giudaica, sia in quella palestinese dei nostri tempi⁽²⁰⁴⁾. Il rimando al reportage di Jaussen, citato in nota, testimonia ancora oggi la presenza di questa forma para-religiosa per chiedere la pioggia;

— il contesto della pioggia calza molto bene (cfr vv 34-35 e 37-38), senza bisogno di ritocchi al testo consonantico, né di spostamenti di versetti.

Dato dunque il carattere strettamente parallelo di *škwj* con *thwt*, anche questo lessema dovrà esprimere una funzione analoga a quella del gallo, «nunzio» di pioggia. Ora, sappiamo che Thoth veniva associato ad un uccello, caratteristico delle coste del Nilo, l'ibis⁽²⁰⁵⁾. È probabile che questo accostamento fosse originato dalla paronomasia con *tihī*, che in bohairico significa «gru»⁽²⁰⁶⁾. L'ibis aveva infatti una speciale reputazione «sapienziale», in quanto annunciava le piene del Nilo. Anche questo fenomeno ben si adatta al contesto di Giob 38,34-38. Entrambi gli uccelli citati in questo versetto possiedono la «sapienza» di annunciare l'inizio della stagione delle piogge, cioè di determinare i tempi, funzione pure peculiare del dio Thoth⁽²⁰⁷⁾.

(203) Cfr anche il siriano *skj*; da questa radice potrebbe derivare anche *škwj* (Is 2,16) — *spectaculum* (?) (cfr Zorell) e *mškj* = imago, species (Lev 26,1; Num 33,52; Ez 8,12; Sal 73,7; Prov 18,11; 25,11).

(204) Cfr J.A. JAUSSEN, *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, RB, 33(1924), 574-82. La «processione del gallo» (*dōrat ad-dik*, in arabo) è così motivata dagli stessi partecipanti: «Quand notre coq se met à crier, il est entendu par le grand coq blanc, son frère, qui cache sa tête sous le trône d'Allah. Alors le coq blanc, par amour pour les coqs de la terre, pousse des cris pour demander la pluie. Comme il est aimé d'Allah, il obtient les ondées du ciel qui réjouissent les pauvres humains» (p.582). Bisogna andare sempre molto cauti con questi confronti religionisti, che varcano sincronicamente la differenza di tempo. Tuttavia non si può negare una continuità, tendenzialmente inerte, che porta avanti tradizioni preesistenti, nonostante l'opposizione dell'ortodossia religiosa ufficiale, sia essa musulmana o cristiana.

(205) Il primo a proporre questa soluzione fu P. DHORME, *Le livre de Job...*, 541.

(206) Cfr W.F. ALBRIGHT, in JPOS, 2(1922), 195.

(207) P. DHORME, *Le livre de Job...*, 541.

B. *Sal* 51,8:

Importante è innanzitutto decidere la sticometria del versetto: la possibilità non è univoca.

Il TM, seguito dalla maggior parte dei commentatori moderni, ha una sticometria diversa da tutte le versioni antiche, che pongono l'*'at-nāh* prima di *bthwt*. Se guardiamo poi i sintagmi sintattici presenti nel salmo, notiamo che con un imperativo o con un *yqtl* in funzione imperativa in ultima posizione⁽²⁰⁸⁾, le frasi presentano questa struttura:

1. oggetto + verbo (11b.12a.b.13b.14b.17a);
2. verbo + oggetto (9a.10a.11a.14a.16a.20a.b);
3. complemento + verbo (+ oggetto) (3b.4b).

Non viene invece mai usata questa struttura: complemento + oggetto + verbo, quale avremmo invece in 8b.

Una prima soluzione potrebbe collegare *bstm* con quanto precede, isolando così *hkmh twdʿnj* ⁽²⁰⁹⁾. Otterremmo dunque una divisione di questo tipo:

- A. *hn 'mt hps̄t*
- B. *bthwt wbstm*
- C. *hkmh twdʿnj*.

Tuttavia, il parallelismo del versetto è troppo stringente per poterlo spezzare: si notino soprattutto il *w* e la ripetizione della preposizione *b* con *thwt* e con *stm*. Per cui, in definitiva, preferiamo mantenere la sticometria del TM.

Date, poi, le conclusioni su *stm*, Thoth nel nostro caso può essere un concreto per l'astratto: potremmo renderlo con «scienza magica», «scienza occulta»; quel tipo di scienza appunto di cui Thoth era patrono. A questa l'orante contrappone la «verità» e la «sapienza», cioè la «vera» sapienza di riconoscere il proprio peccato e l'innocenza-giustizia di Dio.

La nostra proposta di traduzione allora è la seguente⁽²¹⁰⁾:

Ecco, preferisci verità a magia
e più dell'occultismo, insegnami la sapienza!

Se così fosse, avremmo qui una sottile allusione alla polemica circa la «vera» sapienza: non la sapienza tanto decantata dall'egizio Thoth,

(208) Questa notazione di struttura sintattica crollerebbe, se non si leggesse questo *yqtl* in funzione imperativa, ma semplicemente indicativa.

(209) In questa linea si muove, ad esempio, M. DAHOOD, *Psalms II*, p.1.

(210) Quanto alla preposizione *bʿ*, come si può notare dalla traduzione, accettiamo di leggerla come *bʿ* comparativo, sulla scia di M. DAHOOD, *Psalms II*, 4. Altri passi che testimoniano questo uso del *bʿ* comparativo possono essere: *Sal* 68,35; 69,3.8.38; 99,2; 102,4; 119,89; *Ez* 26,17; *Ab* 3,4; *Giob* 7,14; *Prov* 4,7; 24,5; *Qoe* 2,24; 3,12; 9,3; 1 *Cr* 5,2; cfr poi M. DAHOOD, in *Bib*, 44 (1963), 299s; L. KOHLER W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon...*, 101a, n.14; W.A. VAN DER WEIDEN, *Le livre des Proverbes. Notes philologiques* (=BibOr 23), Roma, P.I.B., 1970, 45.135; J.S. KSELMAN, *A Note on Isaiah II 2*, VT, 25(1975), 226.

σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοῖνιξιν, la cui teologia era κεχυρμένη e ἀλληγορίαις ἐπεσχιασμένη e poteva essere spiegata solo da Surmubelos e da Thaurō (Chusarthi)⁽²¹¹⁾; non la sapienza dei Cananei, esaltata in Danel con i suoi «segreti». La «vera» sapienza, che l'orante vuole conoscere, è la sapienza donata da Jhwh.

6. Conclusioni

Non vogliamo sintetizzare quanto fin qui esposto. Solo ordinare i maggiori risultati della nostra analisi filologica, secondo un criterio di certezza decrescente.

1) *ṭḥwt*, *stwm* e *škwj* non si riferiscono alla dimensione interiore dell'uomo o a qualche suo organo sensitivo-intellettivo (reni, cuore, mente...). Questa conclusione ci sembra essere sufficientemente fondata;

2) *ṭḥwt* è la trascrizione ebraica dell'egizio *dhwt*, il dio Thoth, l'on-nisciente, che fu in epoca greca identificato con Hermes Trismegistos. Questa conclusione sembra avere un alto grado di probabilità, anche per i riconoscimenti critici che la proposta ha dalla sua parte;

3) in Giob 38,36, *škwj* è il gallo; di conseguenza, il suo parallelo è un altro uccello, l'ibis, l'uccello di Thoth;

4) *stwm* è la sapienza occulta, con una probabile allusione al mondo magico-mantico cananaico; di conseguenza, Thoth in Sal 51,8 viene interpretato come eponimo di «magia»;

5) in Sal 51,8 viene stabilito un confronto tra la *hkmh* / *'mt* e *stwm* / *ṭḥwt* (leggendovi un *beth* comparativo).

Pur ipotetica, questa ci sembra essere attualmente la migliore lettura, alla quale ci fermiamo.

III. LA «FIGURA» DELLA SAPIENZA DI SAL 51,8

Lo scopo di questo capitolo è di descrivere la «figura» della *hkmh* secondo il Sal 51, sulla base della struttura d'insieme e della lettura filologica del v.8 da noi offerta. Per intraprendere questo lavoro, ci è utile stabilire l'«orizzonte di comprensione» del nostro testo⁽²¹²⁾. A questo scopo, ci viene in aiuto lo studio delle «coppie parallele» utilizzate dal salmista. Data la caratteristica della poesia ebraica, esse sono di

(211) Cfr EUSEBE, *La préparation évangélique...*, I, 10, 43.

(212) Cfr W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, 1971, 117-18. Per «orizzonte di comprensione» intendiamo l'ambito teologico e letterario entro cui un testo si pone, istituito a partire dagli indizi letterari presenti nel testo stesso. È un modo più obiettivo per affrontare l'insoluto ed insolubile problema della datazione. Il contesto teologico ci serve per collocare le affermazioni del nostro salmo e trovarne i paralleli tematici.

grande peso per instaurare relazioni con altri testi. Uno studio analitico di esse conduce ad affermare che il mondo teologico del nostro salmista è molto vicino ai profeti esilici (Ger, Ez e II-Is). A conferma di questo dato, basti segnalare in nota i paralleli profetici per ciascun versetto del salmo⁽²¹³⁾. Il testo di Ger 33,6-11 ha ben dieci espressioni del Sal 51, tanto che Bonnard ha definito il nostro salmista un discepolo di Geremia⁽²¹⁴⁾. Senza giungere a tanto, noi partiamo dal dato che il «Miserere» echeggia la predicazione dei grandi profeti. Ciò vale per noi non tanto come dato cronologico, quanto come orizzonte tematico-teologico entro cui leggere Sal 51,8⁽²¹⁵⁾.

1. Sapienza e «sapienze».

La traduzione del v.8 cui siamo approdati, implica un certo confronto tra le «sapienze» dei popoli dell'Antico Vicino Oriente (= AVO) e la «vera» sapienza. È noto quanto siano stati importanti i contatti culturali per la formazione «sapienziale» in Israele, con tutti i popoli circconvicini, e specialmente con l'Egitto⁽²¹⁶⁾. Dall'altra parte, conosciamo molti testi profetici che mettono in guardia contro forme devianti di «sapienza»⁽²¹⁷⁾: Is 2,6; 3,3; 47,12; 57,3; Ger 27,9; Ez 13,8-9;

(213) v.3: cfr Is 63,7; v.4: cfr Is 43,25; 44,22; Ger 2,22; 4,14; v.5: cfr Is 59,12s; 64,5-7; v.6: cfr Is 42,24; 65,12; 66,4; v.7: cfr Ez 16,2-4; Ger 3,25; Is 63,27; v.9: cfr Ez 36,25; Is 1,18; v.10: cfr Ez 37; v.11: cfr Is 59,2; Ez 39,23s; v.12: cfr Ger 31,33s; Ez 11,19; 16,24-26; Ger 32,39; Is 51,7; v.13: cfr Ger 23,39; 33,25; Is 63,10-11; v.15: cfr Ez 38,23; v.16: cfr Ez 3,18-20; 33,6.8.9; Is 61,10-11; v.18: cfr Os 6,6; Am 6,21-22; v.19: cfr Is 57,15b; 61,1b; 66,2; Ger 23,9-10; 44,10 (vv.20-21: cfr Ez 36,10.36-38; Ger 18,10; 32,40-41; 33,7.9).

(214) P. BONNARD, *Le psaume de pénitence d'un disciple de Jérémie*, BiViChr, 17(1957), 59-67: «Si l'on veut bien se rappeler en outre que Jérémie nous est apparu comme le grand éducateur du sens du péché et de la religion intérieure dont témoigne tout le Ps 51, on conviendra que l'auteur de cette prière unique est bien véritablement un disciple, et un disciple parfait, du prophète d'Anatôt» (p.67).

(215) Come fa notare correttamente Kraus (*Psalmen I...*, 542), «auch im Blick auf Ps 51 wird noch zu fragen sein, ob nicht eine Urform des Gebets in ältere Zeit zurückweist».

(216) Cfr per questo problema: H. CAZELLES, *Les nouvelles études sur Sumer (Alster) et Mari (Marzal) nous aident-elles à situer les origines de la sagesse israélite*, in *La Sagesse de l'Ancien Testament*, a cura di M. GILBERT, Gembloux, 1979, 17-27; R. B.Y. SCOTT, *Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel*, in *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, a cura di J.L. CRENSHAW, New York, 1976, 84-101; A.ALT, *Solomonic Wisdom*, in *Studies in Ancient Israelite Wisdom...*, 102-112 (con la bibliografia da loro citata).

(217) In alcuni passi, *hkmjm* («saggi») viene usato per indicare questi «maghi»; in Es 7,11 essi si identificano con gli «incantatori» (*mks'pjm*) e i «saggi» di Faraone sono simili ai «sacerdoti indovini» (*hrtwmjm*) di Gen 41,8 (cfr G. FOHRER, σοφία, in *TWNT VII*, 483). Non vogliamo entrare nel problema della critica profetica (Is e Ger) ai «sapianti». La soluzione del problema sta comunque nel distinguere i «saggi» dagli «scribi» impegnati nella politica di corte, i quali, nonostante la pretesa di essere sapienti, non sono rimasti fedeli alle esigenze dettate dalla «vera» sapienza jahwista. Per quanto riguarda Geremia, rimandiamo allo studio di M. GILBERT, *Jérémie en conflit avec les sages?*, in *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, a cura di P.M. BOGAERT, Leuven, 1981, 105-18; più in generale, cfr J.L. CRENSHAW, *Method in Determining Wisdom Influence upon Old Testament Literature*, in *Studies in Ancient Israelite Wisdom...*, 134s e il suo *Prolegomenon* al medesimo volume (pp.10-13).

Mic 5,11; Mal 3,5. Queste allusioni alla «magia» straniera sono sempre sprezzanti, in quanto essa è inefficace. L'equazione sapienza-magia non deve, d'altra parte, stupirci: Thoth in Egitto era infatti il dio della sapienza e delle arti magiche; e sappiamo che i saggi in Egitto e in Mesopotamia erano esperti in arti magiche. Il «saggio» israelita, al contrario, fu sempre distaccato da tali pratiche e, sembra, perfino dal culto⁽²¹⁸⁾.

Il confronto istituito dal nostro salmo non è dunque in generale verso ogni forma di sapienza straniera, bensì solo verso quella forma magico mantica, che illusoriamente vuol far credere all'uomo di poter dominare Dio. Una critica, del resto, più che comprensibile alla luce della fede jahwista, dominata dal concetto dell'assoluta e libera iniziativa di Jhwh nella storia.

Contro la falsità della magia, si erge la *'mt* di Jhwh: egli infatti è *'el lemet* (Sal 31,6)⁽²¹⁹⁾. In questa prospettiva, l'aggiunta della LXX (σοφία σου) e della Siriaca è un'esplicitazione di un pensiero che il versetto ha già in forma implicita.

L'influsso profetico si fa sentire anche nella concezione della sapienza: non più solo una sapienza antropocentrica — con lo scopo di dare all'uomo il segreto per riuscire nella vita —, ma una sapienza teocentrica — l'uomo come creatura di Dio, responsabile della sua condotta davanti a Lui. Questo spostamento di accento ha portato i circoli profetici a dire che Dio solo è il vero «saggio» (cfr Is 31,1-2, oracolo del 703 a.C.). A Lui, dunque, la sapienza va chiesta, poiché essa non è conquista dell'intelligenza umana⁽²²⁰⁾. È quanto chiede il nostro salmista: «fammi conoscere la sapienza», mostrando che la sapienza non viene da lui concepita come un dato semplicemente antropologico. Essa è dono di Dio e, come tale, va chiesta nella preghiera.

La struttura del salmo presenta due «fuochi» attorno ai quali ruota tutta la composizione: *šdq* in 6b e *šdqh* in 16b. Tutto il salmo esplicita il risolvimento della tensione che, fin dal versetto iniziale, l'orante stabilisce tra la *hesed* di Dio e il suo peccato. La tensione è risolta dall'intervento di Dio: egli solo, come parte innocente ed offesa, può perdonare⁽²²¹⁾. Dal rapporto strutturale dei vv.7-8 con i vv.5-6a, emerge con chiarezza ulteriore che la sapienza consiste nel riconoscere il proprio peccato da una parte e la fedeltà-giustizia-innocenza di Dio dal-

(218) Almeno per le attestazioni che abbiamo, fino a Ben Sira. Cfr il breve capitoletto «Sapienza e culto», in G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Torino, Marietti, 1975, 170-2.

(219) Cfr H. WILDBERGER, *'mn, fest, sicher*, in *THAT I*, 177-209.

(220) La domanda «dall'alto» della sapienza è proposta da testi di epoca piuttosto tarda: Es 28,3; 31,3,6; 35, 31,35; 36,10; 1 Re 3,28; 5,9ss; Sal 119,98; Giob 35,11; Prov 2,6; Qoe 2,26; Dan 1,17; 1,21.23: cfr M. NOTH, *Die Bewährung von Salomos «göttlicher Weisheit»*, VTSup, 3(1955), 225-7 e G. VON RAD, *La Sapienza in Israele...*, 58.

(221) Cfr L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos...*, 199207, per lo sviluppo della simbolica del «giudizio bilaterale o contraddittorio». Egli si rifa a J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia, Paideia, 1964. Ora si deve consultare l'eccellente analisi di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia* (=AnBib 110), Roma, P.I.B., 1986, 19-148.

l'altra. Non è forse questo riconoscimento l'essenza di quel rapporto «religioso» che viene espresso con la *jr't jhwh* e che in molti passi viene riconosciuto come l'«inizio di ogni sapienza» (222)? Il «timore di Jhwh» è l'auto-comprensione dell'uomo, quando si pone di fronte a Dio, anzi la sua vera «conoscenza». Questa auto-comprensione per il nostro salmo sta essenzialmente nel riconoscersi peccatori davanti alla fedeltà di Dio, proclamando lui solo «giusto» (223).

2. Sapienza e b^erît.

Anche senza leggere, come Auffret (224), il v.3 e il v.8 come «break up of stereotyped phrase» (*hšd /'mt*) (225), non è difficile mettere in rilievo le relazioni del Sal 51 con la costellazione tematica della *b^erît*: anzitutto il vocabolario tipico per descrivere l'atteggiamento di Jhwh nell'alleanza, specialmente nella letteratura dtn e dtr (*hšd, rhmjm, 'mt*) (226); inoltre, la confessione di *ps'* (227) e *hr' b'jnjk* (228), due formule tipiche, la prima per indicare la trasgressione del patto e la seconda, nel linguaggio dtr, per indicare il peccato di apostasia e di idolatria; e infine, i vv.12-14 che rimandano, per il vocabolario e per il tema, a Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28 (la «nuova alleanza»), implorando la «creazione» (*br'*) di un «cuore nuovo» (229).

Vogliamo dunque chiederci in che rapporto stanno nel nostro salmo sapienza e *b^erît*. La provocazione ci giunge dal fatto che gli sviluppi successivi della riflessione sapienziale conducono, con Sir 24 e Bar 3,9-4,4 (in filigrana, anche Sap 9,17s) all'identificazione della sapienza con la *tôrâ*.

(222) Prov 1,7; 9,10; 15,33; Sal 111,10; Giob 28,28. Cfr poi E.R. DALGLISH, *Psalms Fifty-One in the Light of Ancient Near East Patternism*, London, 1962, 125: «Wisdom in this context suggest the meaning of spiritual discernment of the actualizing principle of right conduct, which is to be equated with the fear of Yahweh». Anche S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, 1962, 14: «When God in his mercy forgives sins, the result will be "fear of God", i.e. religion, the right relationship between God and man». Meno esatto ci sembra É. BEAUCAMP, *Le Psautier*, Paris, 1976, vol.1,225: «Quant à la sagesse dont on parle ici, ce pourrait être la sagesse des dieux purificateurs; celle d'Enki à Sumer, celle surtout de Tôt en Egypte, auquel le v.8, nous l'avons dit, paraît faire allusion».

(223) Il v.6b è stato molto discusso, soprattutto a causa della congiunzione *lm'n*. Il senso di questa congiunzione viene correttamente compreso tenendo presente lo schema di «processo contraddittorio» che soggiace al nostro salmo. Nella forma processuale «bilaterale», se una delle due parti si dichiara colpevole (come l'orante del nostro salmo), ne viene, come conseguenza (*lm'n*), che l'altra parte viene dichiarata «innocente» (è il significato della radice *sdq* in tali contesti). Cfr L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta salmos...*, 199-207.

(224) P. AUFFRET, *Note sur la structure littéraire de Ps 51,1-19*, VT, 26(1976), 143.

(225) A riguardo di questa coppia, segnaliamo lo studio di E. KELLENBERGER, *häsäd wä'ät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung: Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (= ATANT 69), Zürich, 1982.

(226) Cfr E. KELLENBERGER, *häsäd wä'ät...*, 140-2.

(227) R. KNIERIM, *ps'; verbrechen*, in *THAT II*, 48895.

(228) Questo sintagma è caratteristicamente dtr: cfr Deut 4,25; um 32,13; 1Sam 15,19; 1Re 14,22; 15, 26,34; 16,25; 2Re 3,2; 13,11 et all.; Ger 52,2...

(229) Cfr anche Deut 30,6 e in generale Deut 29-30, un'«omilia» databile al tempo dell'esilio.

Il sintagma *hkmh twd'j'nj* ⁽²³⁰⁾ ci dice che la sapienza non è pensata dal salmista con una «personalità» autonoma, bensì è quanto l'orante chiede di conoscere per ottenere la salvezza e la capacità di ammaestrare, a sua volta, i peccatori, perché ritornino a Dio.

Ancora più fecondo è lo studio della diade *'mt* / *hkmh*. Un primo riferimento è a Prov 8, in particolare i vv. 4-11 ⁽²³¹⁾. Questa sezione di Prov 8 è imperniata sui due termini *'mt* e *sdq*. Anche se il v.11 (con *hkmh*) è giustamente considerato una glossa ⁽²³²⁾, è evidente il parallelismo di questi due lessemi con la Sapienza che sta parlando. Secondo Gilbert, non si tratterebbe qui di semplici virtù umane, bensì «la morale et même la religion interviennent» ⁽²³³⁾. Lo confermano i riferimenti a Deut 32,4-5.

Prov 8,10, oltre a rinviarci a Prov 9,1-6, ci rimanda anche alla rilettura che di queste figure ha fatto Is 55,1-6 ⁽²³⁴⁾, un brano complesso, dove ci interessa notare il parallelismo tra l'«antica alleanza» con Davide e la *b'erit 'ôlam* che viene promessa dopo la prova dell'esilio, come «democratizzazione» della promessa davidica pronunciata per bocca di Nathan (2Sam 7).

Un secondo testo ove ricorre la coppia *hkmh* / *'mt* è Prov 23,23. Il parallelo in questo caso sembra escludere un rapporto esplicito con la *b'erit*. Il versetto è assente nella LXX ed è considerato da taluni un'inserzione secondaria ⁽²³⁵⁾. In ogni caso, il sintagma qui usato, *'mt qnh*, ce lo fa avvicinare alla tematica di Prov 8,10 e 9,1-6, che abbiamo discusso poco sopra.

Nella traduzione di *'mt*, abbiamo visto una duplice linea interpretativa: alcuni la intendono in senso oggettivo («verità» o simili); altri in senso soggettivo («sincerità» o simili). Il termine ebraico supporta en-

(230) Oltre che nel nostro testo, il sintagma appare anche in Giob 32,7. Simile è anche il sintagma *hwd'j' drk* in Es 18,20; 33,13; Sal 16,11; 103,7; Is 40,14; Sal 25,4; 143,8. Essendo *'mt* in parallelo a *hkmh*, bisogna anche ricordare Is 38,19 (*hwd'j' 'mt*) e Sal 89,2 (*hwd'j' 'mwnh*).

(231) Per la discussione di questo capitolo rinviamo a M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Proverbes*, 8. *Structure et cohérence*, in *La Sagesse de l'AT...*, 202-218. A p.204, egli offre questa struttura dei vv. 4-10:

lb - *'rmh* (8,5)
trois impératifs pluriels (8,5-6)
deux adjectifs pluriels exprimant la droiture (8,6)
'mt + négatif (8,7)
sdq + négatif (8,8)
deux adjectifs pluriels exprimant la droiture (8,9)
un impératif pluriel (8,10)
d't e *mwsr* (8,10).

(232) Cfr M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse...*, 204.

(233) *ibid.*, 205.

(234) Per questa pericope, si vedano J. BEGRICH, *Studien zu Deuteriojesaja* (=BWANT IV,25), 1938, 59; K. SEYBOLD, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (=FRLANT 107), 1972, 159, il quale vede in Is 55,1-3a una situazione di vera carestia e non tanto una rilettura di un tema sapienziale; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja (40-55)* (=ATD), 1966, 225.

(235) G. GEMSER, *Sprüche Salomos* (=HAT 16), 1963; di contro W. MCKANE, *Proverbs* (=OTL), 1970, 389; L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Roma, Borla, 1988, 510.

trambe le interpretazioni⁽²³⁶⁾. Il parallelo con *hkmh* ci fa preferire il senso oggettivo di «verità». La verità è in primo luogo la «fedeltà» di Dio e la sua disponibilità all'aiuto e al perdono. Di particolare interesse sono, a questo proposito, i testi di Sal 89,15; 86,15; 25, 10 (cfr anche 43,3), dove l'orante esprime la certezza di essere nella sua vita sotto la guida della *'mt* divina.

Il parallelo con *hkmh* ci spinge anche a vedere in *'mt* il fondamento dell'ordine cosmico, che l'uomo deve ricercare e rispettare (cfr Prov 3,3; 14,22; 16,6; 20,28). D'altra parte, la *hkmh* di cui si parla, in parallelo con *'mt*, riceve una qualifica «storico-salvifica»: non saremmo perciò molto lontani da quella linea di pensiero espressa da Deut 4,6 e Ger 8,8-9. La *b'erit* e la *tôrâ* sono «sapienza». Con Ben Sira e Baruch, si giungerà a dire che la *hkmh* è la *tôrâ*.

In questo orizzonte, la funzione della sapienza è molto di più della proposta «oggettiva» del cammino da percorrere, l'indicazione di quanto Jhwh desidera. Essa però non ha ancora assunto per il nostro salmista un ruolo attivo, come principio morale interiore⁽²³⁷⁾.

3. Sapienza e peccato.

Abbiamo qualche elemento che ci permette di precisare meglio in che cosa consista la «conoscenza» della *hkmh* di Dio secondo il Sal 51.

La struttura dei vv.3-11 sostiene la corretta intuizione di Alonso di chiamare questi versetti «el reino del pecado»⁽²³⁸⁾. Quello che l'orante fa è il riconoscimento del proprio stato di colpa davanti a Dio. Il parallelo dei vv.5-6a con i vv.7-8 contenutizza la sapienza come la capacità di riconoscere questa posizione di colpevolezza. È «ignorante» colui che è contro Dio (Deut 32,6), mentre il «sapiente» sa che Dio è colui che regge il mondo e comprende le vie e le azioni di grazia di Jhwh (Os 14,10; Sal 107,43).

Il tema del riconoscimento del «peccato» è caro alla letteratura sapienziale e, tra tutti, a Giobbe. Non per nulla sono proprio i vv.7-8 del salmo a rimandare più insistentemente a Giobbe (4,17; 9,2; 11,5-6; 14,4; 15,14; 25,4-6). La tematica non è solo sapienziale⁽²³⁹⁾; è pure sottolineata nei profeti, in Deut e nella storiografia dtr. L'intercomunica-

(236) Cfr H. WILDBERGER, *'mn, fest, sicher*, in *THAT I*, 177-209 (specialmente 204-8).

(237) Cfr *infra*, al 15.4.

(238) L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos...*, 215.

(239) Cfr la narrazione eziologica di Gen 2-3, in cui compaiono pure degli elementi sapienziali (cfr L. ALONSO SCHÖKEL, *Sapiential and Covenant Themes in Genesis 23*, in *Studies in Ancient Israelite Wisdom...*, 46880). Si potrebbe anche allargare il discorso per sentire echeggiare il tema in tutte le sapienze dell'AVO: «Mi parlano i giovinotti 'benpensanti', con parole sincere e rette (?): "Mai poté una madre dar vita ad un figlio che fosse (sempre) senza peccato; chi si sforza non ci riesce, né da antico ci fu mai un maestro d'arte che non errasse!», cfr G.R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* (=Classici delle Religioni), Torino, UTET, 1977, 475. Chi non ha peccato? Chi non ha mancato? Le vie del dio, chi le apprende?» (*ibid.*, 375), recita un salmo penitenziale a Marduk.

zione tra correnti sapienziali e mondo profetico non dovrebbe causare difficoltà, una volta accettato l'interscambio di vocabolario e di tematiche, con la distinzione tra «saggi» e «scribi»⁽²⁴⁰⁾.

Nella letteratura profetica e dtr il «peccato d'inizio», il primo peccato commesso nel momento in cui Israele veniva formato come popolo (Es 32)⁽²⁴¹⁾ è il peccato «prototipo» di tutti i seguenti: è tipico della Denkform biblica, la quale ama di più lo schema «temporale» a quello «spaziale» e preferisce spiegare una situazione attuale, risalendo eziologicamente al fatto «originale» che l'ha prodotta. Quando lo scrittore allarga il suo campo d'indagine e non si ferma solo alla sua condizione personale (Sal 51) o alla condizione del suo regno (Osea) o alla condizione del suo popolo (Es 32-34), ecco apparire racconti come Gen 3 o affermazioni come quella di 1Re 8,46, nella grande preghiera di Salomone: «Non c'è nessun uomo che non abbia peccato».

Forse è possibile specificare ulteriormente. Il confronto qui istituito con *ṭḥwt* e *stwm*, «magia» e «scienza occulta», porta a definire «sapienza» l'atteggiamento che dà a Dio il suo posto: Dio è colui che ha libera iniziativa nel rapporto d'alleanza da lui stesso sancito. Il peccato che viene confessato è dunque il peccato d'idolatria o, più precisamente, il tentativo vano di «dirigere» la libertà di Dio e di costringerla con mezzi inadeguati. Sarebbe la confessione del peccato tipico del popolo d'Israele, la cui forma coincide con quanto l'autore di Es 32-34 espone con la descrizione del «peccato di origine» di tutto Israele: il tentativo di impadronirsi della divinità e di comandarne i movimenti⁽²⁴²⁾, con la stupida follia di scambiare la gloria dinamica di Dio con l'immobile statua di un vitello che mangia erba (cfr Sal 106,20). Il racconto del vitello sull'Horeb è infatti una riflessione «paradigmatica» sia sulla «radicalità» del peccato d'Israele che, appena costituito popolo, si crea un idolo da adorare, sia sulla disposizione di Dio a perdonare. La *b'rit* rimane sempre fondata sulla misericordia e sulla disponibilità di Dio a perdonare.

4. Sapienza e spirito⁽²⁴³⁾

Per la considerazione di questa relazione, veniamo sollecitati dalla riflessione sapienziale più tarda. Ben Sira (1,8-10; 24,33; 39,6) attribui-

(240) Ovvero «saggi di corte»; cfr C. BREKELMANS, *Wisdom Influence in Deuteronomy*, in *La Sagesse de l'AT...*, 32; M. GILBERT, *Jérémie en conflit avec les sages?*, in *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu...*, a cura di P.M. BOGAERT, Leuven, 1981, 118.

(241) Cfr anche Os 9,9; 10,5,9; 12,4; 1Re 12,30; 13,24; 14,16; 15,26ss; 2Re 10,29-31; 17,21ss; Is 48,8; Sal 58,4.

(242) Cfr B.S. CHILDS, *Exodus* (=OTL), London, 1974, 553-624; ricordiamo poi per il nostro tema lo studio di G.W. COATS, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville, 1968, 144ss.

(243) Cfr, in particolare, B. MARIN, *Lo Spirito creatore nel salmo Miserere*, ParSpV, 4(1981), 6-26; M. GILBERT, *Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il Libro della Sapien-*

sce alla Sapienza ciò che i profeti dicevano dello Spirito⁽²⁴⁴⁾. In Sap (1,5-6; 7,7; 9,17; 7,22-23.24) si giunge all'identificazione della Sapienza con lo Spirito di Jhwh, facendo della σοφία un principio che agisce nell'intimo dell'uomo, come forza che sostiene il giusto nel compimento della volontà divina⁽²⁴⁵⁾.

Nel nostro salmo abbiamo la presenza dei due termini della relazione. La sapienza, da una parte, e la triplice ripetizione della *rûh* dall'altra (nei vv. 12-14, ripresa una quarta volta nell'inclusione del v.19), con il significato alterno di spirito dell'uomo (v.12) — spirito di Jhwh (v.13) — spirito dell'uomo (v.14).

Si tratta di richiamare anzitutto il significato del rapporto di questi versetti con i testi di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28⁽²⁴⁶⁾. Il rapporto, infatti, pur essendo segnalato da tutti i commentatori, non è da tutti interpretato univocamente.

Nel v.12 compaiono tre coppie parallele, interessanti per il nostro scopo: *lb / rwh*, *l / bqr* e *br' / hds*. La prima è una diade tipica della profezia ezechielliana (Ez 11,19; 18,31; 36,26) e ritorna in Prov 15,13; 17,22; Sal 77,7; 143,4. Anche la coppia *l / bqr* è caratteristica di Ezechiele (11,19; 36,26.27; cfr anche Lam 1,20, forse). Entrambi questi paralleli ci riportano dunque ai contesti di promessa della «nuova alleanza». Quanto a *br' / hds*, la coppia compare in Ger 31,21; Is 54,16⁽²⁴⁷⁾. L'orizzonte rimane dunque quello dei profeti esilici, i quali hanno tutti — in forme analoghe — promesso una nuova fase della storia della salvezza, caratterizzata dal cambiamento del «cuore di pietra» in un «cuore di carne» (cfr Ez 36,26); o, in generale, caratterizzata dall'interiorizzazione del rapporto con Dio (cfr Ger 31,32; Deut 30,6). Ha dunque ragione Press⁽²⁴⁸⁾ di leggere in Sal 51,12 una preparazione della dottrina paolina della *καὶνὴ ἡτοίαις* (2Cor 5,17)⁽²⁴⁹⁾. Va sottolineata, tuttavia, la profonda differenza tra il Sal 51 e i testi profetici citati: mentre per i profeti il «cambiamento del cuore» e il dono dello Spirito erano promesse per il futuro, per il nostro salmo esse sono richieste per il presente⁽²⁵⁰⁾.

za, in ParSpV, 4(1981), 65-73. Questo problema è stato studiato da C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (=ÉBib), Paris, Gabalda, 1969, 329-414. Ricordiamo anche gli studi di P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'AT*, RB, 45(1953), 481-501; G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Paris Louvain, 1945; D. COLOMBO, Πνεῦμα Σοφίας *ejusque actio in mundo in Libro Sapientiae*, SBFLA, 1(1950s), 107-60.

(244) Cfr M. GILBERT, *Spirito, Sapienza e Legge...*, 68s.

(245) *ibid.*, 72.

(246) Si potrebbero anche aggiungere i testi di Ez 11,19; 39,29; Ger 24,7; 32,39; Deut 29-30.

(247) — on dobbiamo dimenticare poi che *br'* è vocabolo caratteristico del II-Is: su 34x al qal, lo abbiamo 14x nel II-Is e 2x nel III-Is. X

(248) R. PRESS, *Die eschatologische Ausrichtung des 51. Psalms*, TZBas, 11(1955), 248s; cfr anche A. CAQUOT, *Purification et expiation selon le Ps 51*, RHR, 169(1966), 135.

(249) Si ricordi l'ambiguità semantica del termine greco *καὶνός*: «creazione» e «creatura».

(250) R. PRESS, *Die eschatologische...*, 246-9; L. NEVE, *Realized Eschatology in Ps 51*,

Solo nel v.13 vi è il riferimento allo Spirito di Dio. Il significato è determinato anzitutto dall'interpretazione della prima parte del versetto. L'affermazione può essere letta:

- in riferimento a Ger 17,5 (l'esilio);
- in riferimento al culto;
- come espressione della sequela e della comunione personale con Jhwh stesso. Avendo chiesto il rinnovamento interiore, in negativo qui si esprime la domanda di non perdere questa sequela;
- più profondamente, si può vedere l'invocazione del principio interiore di vita morale, donato da Jhwh per l'adempimento perfetto della «nuova legge» (cfr Ez 36,27). Lo spirito del v.13 va allora compreso come «lo Spirito di Jhwh dato al credente allo scopo di condurlo sul suo cammino di obbedienza alla volontà di Dio»⁽²⁵¹⁾.

Il titolo *rwḥ qdšk* ci rimanda a Is 63,10-11 (2x), una supplica collettiva di tonalità dtr. In essa si dice che gli Israeliti contristarono questo spirito santo posto nell'intimo (*bqrb*) di Mosè. Ciò ci riporta alla *rwḥ jhwh* donata a persone privilegiate, che avrebbero poi dovuto compiere gesta gloriose e compiti straordinari (Giud 3,10; 14,6; Num 11,16-17.24 31...). Lo stesso spirito ora viene chiesto dal nostro salmista quale condizione necessaria per ciascuno, per rimanere nella «via» dell'allenanza. Assistiamo anche a questo proposito ad un processo di «democratizzazione».

Qual è dunque il rapporto sussistente nel nostro salmo tra questo spirito (come principio interiore che porta l'uomo alla capacità di eseguire la volontà di Jhwh) e la sapienza del v.8? Sia la conoscenza della sapienza, sia il dono implorato dello spirito sono le condizioni per vivere un rapporto corretto e vero con Dio. Non sembra però che vi sia già una qualche omologia tra le due «figure»: la sapienza è ancora obiettivata come una «norma» da conoscere; lo spirito, come principio vivificante capace di far attuare la legge esteriore, rimane qualcosa di distinto. Sapienza e spirito appartengono a Dio e a Lui vanno richiesti. Partendo da questa comune origine divina, si giungerà più tardi, con Ben Sira e il libro della Sapienza, ad una progressiva identificazione del ruolo della «Sapienza» con quello dello «Spirito».

5. Conclusioni: la figura della *ḥkmh* in Sal 51,8

A conclusione, diamo un breve schizzo della figura di *ḥkmh* quale appare dal salmo 51:

- a) La sapienza non è una conquista dell'uomo o un suo potere o

ExpTim, 80(1968s), 266; P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé...*, 45-9; C. LARCHER, *Études...*, 365; più moderatamente A. CAQUOT, *Purification...*, 135; contro una concezione di escatologia realizzata nel salmo 51 è invece H.J. KRAUS, *Psalmen I* (=BKXV/1), Neukirchen, Neuk. Verlag, ⁵1978, 541.

(251) L. NEVE, *Realized Eschatology...*, 265.

una realtà manipolabile con tecniche mantiche o magiche. È una «rivelazione» che Jhwh dona al credente e che si è eplicitata nella *b'rit* instaurata da Dio con il suo popolo. Essa consiste nel dare a Dio il posto di Dio, confessando il proprio peccato e, di conseguenza, confessando l'«innocenza» (*sdqh*) e la «lealtà» (*hṣd*) divine. Questo è il senso del confronto polemico con le «sapienze» magico mantiche che volevano imbrigliare la libertà di Dio, illudendosi di «possedere» la verità. È quell'atteggiamento che, a mo' di cifra sintetica, la letteratura sapienziale e Deut definiscono «timore di Jhwh» (*jr't jhwh*).

b) Ciò porta ad interpretare il «peccato», nella sua valenza radicale, come l'aver preferito la falsità dell'idolatria alla verità dell'alleanza. Sapienza è dunque riconoscere il proprio stato di colpa. Trovandoci in un rapporto bilaterale (Dio-popolo), quando l'orante si riconosce peccatore, confessa conseguentemente la «giustizia» di Dio (cfr i vv.6b e 16b, che sono i due «fuochi» della struttura del salmo).

c) Sapienza e Spirito rimangono due figure distinte per il nostro salmo. La sapienza non ha ancora assunto il ruolo di principio vivificante per l'interiorità dell'uomo. Solo con il libro della Sapienza (in parte con Ben Sira) le due figure verranno identificate come «presenza» divina o forza interiore che dall'interno sostiene l'impegno etico dell'uomo. E più ancora con il Nuovo Testamento, dove lo Spirito stesso è la «nuova legge» (cfr Rom 8,2).

d) Assistiamo nel Sal 51 ad una forma di «democratizzazione» della sapienza e dello spirito: la sapienza non è più soltanto il dominio di pochi e lo spirito non è più soltanto un dono riservato a coloro che devono svolgere un compito particolare. Sapienza e spirito vengono chiesti — e per il presente — quale condizione per poter riconoscere il proprio peccato e per essere rinnovati nel «cuore», così da ritrovare la «gioia della salvezza».

GIANANTONIO BORGONOVÒ

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (Va)

2 giugno 1988