

Venite adoremus Dominum Regem (Salmo 95)

Venite Adoremus Dominum Regem (Psalm 95)

STANISŁAW BAZYLIŃSKI

Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Rome, Italy
address: Via del Serafico 1, 00142 Rome, Italy; e-mail: bazyliński@biblico.it

Al Professor Pietro Bovati SJ
per il suo settantacinquesimo genetliaco

SUMMARY: Psalm 95, a liturgical hymn to Yhwh-King, is a coherent literary composition. Its seemingly heterogeneous features converge in the solemn worship of the divine kingship. The exaltation of God by the cultic assembly in the Jerusalem temple consists of praise (vv.1-5) and of adoration (vv.6-11). The rationale of *tôdâ* resides in the greatness and sovereignty of the Creator who rules over the entire world. The motive for *proskynesis* is threefold: (1) the covenant between the Fashioner of Israel and his people, (2) an exhortation to be docile to Yhwh's voice and (3) an admonition to avoid stubbornness, a mistake made by the Meriba generation.

KEYWORDS: liturgical hymn to Yhwh-King, coherent literary composition, kingship of God, mighty greatness of Yhwh, praise, adoration.

PAROLE CHIAVE: inno liturgico a Yhwh-Re, composizione unitaria, regalità di Dio, grandezza potente di Yhwh, lode, adorazione.

Questo inno liturgico postesilico è una composizione unitaria che si lascia facilmente suddividere in due parti¹, ambedue tese a celebrare la regalità di Dio². La potenza mirabile di Dio rivelaasi nella creazione del mondo e nel rapporto con il popolo sta alla base della richiesta fatta all'assemblea di lodare (vv.1-5) e di adorare (vv.6-11)³ Yhwh-Re (cf. Sal 93, 95–99). In

- 1 Queste affermazioni sono state approfondite nel contributo «Il Salmo 95: un testo antologico o unitario?», in FS. I. Cardellini (in corso di stampa).
- 2 La liturgia ebraica recita il venerdì sera il Sal 95 per introdurre il rito di accoglienza dello shabbat (*qabbālat šabbāt*), considerandolo come una grande regina alla quale è bello dare il benvenuto (bShab 119a).
- 3 La composizione in due parti (vv.1-5; vv.6-11) è sostenuta anche da J. Olshausen, *Die Psalmen* (KEH 14; Leipzig 1853) 381; J. Calès, *Le livre des Psaumes* (Paris 1936) II, 189-190; G. Braulik, «Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? Zu Psalm 95,11», *Freude an der Weisung des*

questo studio intendiamo appunto descrivere come attraverso due momenti, cioè quello della lode a Yhwh-Re (vv.1-5) e quello del culto di Yhwh-Re (vv.6-11), è onorata la Sua regalità.

I. Lode a Yhwh-Re (vv.1-5)

Nella prima parte del salmo la regalità del Creatore è glorificata nel tempio. L'assemblea è esortata ad esaltare Yhwh (vv.1-2) e questa richiesta è motivata dalla lode «cosmica» (vv.3-5) che sottolinea la grandezza e il dominio divino.

I.1. La regalità celebrata (vv.1-2)

In apertura dell'inno, l'espressione esortativa *l'kû* (cf. Sal 34,12; 46,9; ecc.) attira l'attenzione sui seguenti coortativi⁴, che appartengono al vocabolario tipico dei salmi⁵. La contemporanea presenza di *rnn*, *rw^c* e *qdm* è esclusiva dei vv.1-2, poiché il verbo *qdm Pi*, «avvicinarsi, andare incontro, precedere», non compare altrove in coppia con *rnn* o con *rw^c*⁶ ed è attestato soprattutto nelle suppliche (Sal 17,13; 59,11; 79,8; 88,14.15; 119,147.148), nei ringraziamenti (18,6.19; 21,4) e una sola volta in una composizione innica (68,26), dove è associato all'incedere di una processione liturgica. Viceversa, il verbo *rnn*, «esultare», compare sette volte con *rw^c*, «acclamare». La coppia *rnn-rw^c* forma l'invito a una lode piena di giubilo in Sof 3,14; Sal 81,2; 98,4⁷ e nel Sal 81,2 è pure il modo di iniziare l'inno.

Ci si avvicina a Yhwh (v.1a) con il ringraziamento e con grida di allegria (v.2); Egli è chiamato «rupe della nostra salvezza» (v.1b; Sal 89,27; cf. 94,22)⁸. In 2Sam 22,47 con il titolo onorifico *šûr yeša^c* (v.3; cf. *šûr* in Dt

Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (ed. E. Haag – F.-L. Hossfeld) (SBB 13; Stuttgart 1986) 35-41; J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141; Göttingen 1987) 110-112; P. B. Van Petegem, «Sur le psaume 95», *SJOT* 22 (2008) 237; ecc.

4 Questa funzione di *l'kû* con il coortativo della 1 pl. è attestata pure in Gn 37,20.27; 1Sam 9,9; 11,14; 2Re 7,4.9; Is 2,3.5; Ger 18,18; 48,2; Os 6,1; Gio 1,7; Mic 4,2; Sal 83,5; Ne 2,17.

5 Cf. *rnn* (53x): Sal 24x; Is 14x; *rw^c* (44x): Sal 12x; Gs, 1Sam e Is 4x; *qdm* (113x): Sal 23x; Is 11x; Gn 10x; Nm 9x.

6 Questo binomio è preferito dal Salterio: 12x su 26x; 14x se si aggiunge 2Sam 22.6.19.

7 Cf. v.2b *nāria^c*, «acclamiamo»: Simmaco σημάνωμεν, «(con inni) facciamo segnali/annunciamo [a lui]». I LXX ἀλαλάξωμεν, «gridiamo, leviamo grido di guerra»; la Vg e Hier (= *iuxta Hebraeos*) *iubilemus*.

8 Il testo ebraico (*yiš'enû*, «nostra salvezza») è attestato nella traduzione cristologica di Hier *petrae Iesu nostro*. Invece, i LXX leggono θεῶ τῷ σωτήρι ἡμῶν e la Syr (= traduzione siriana) *Plhn prwq^c*, «a nostro Dio, salvatore» [*prwqn*, «nostro salvatore», nei mss 9a1, 10t1; 12t5.8] (per

Venite adoremus Dominum Regem (Salmo 95)

32,4.15.18.31.37.38) il Dio d'Israele è caratterizzato come protettore e perciò degno di essere esaltato (cf. Sal 18,47). A differenza di quest'ultimo brano che riguarda la liberazione di un individuo, cioè Davide, nel Sal 95,1 la protezione salvifica, unica (cf. 1Sam 2,2)⁹ e affidabile («rupe»), si estende al popolo e perciò l'assemblea porge a Yhwh le dovute azioni di grazie (*tôdâ* || *z'mirôt*, «canti»¹⁰).

La *tôdâ*¹¹ come modalità della lode di Dio (cf. Sal 26,7; 42,5; 50,14), nei Sal 69,31; 100,4 e 147,7 è associata alla visita nel tempio. Nel Sal 95,2 ne

yiš'enû - σωτηρ ἡμῶν, cf. Sal 65,6; 79,9). La Vg e la Vetus Latina vanno in parte con i LXX, leggendo *Deo* (cf. il Tg *tyyp*, «potente») e in parte con il TM traducendo alla lettera *yiš'enû*, *salutari nostro* (cf. il Tg *pwryn*, «nostra salvezza»). La forma θεῶ dei LXX deriva dallo stile del traduttore che per ben 19 volte rende *sûr* con θεός, di cui 12 volte nel Salterio. M. Flashar, «Exegetische Studien zum Septuagintapсалтер», *ZAW* 32 (1912) 165, ipotizza, inoltre, che la traduzione di σωτηρ (LXX) anziché σωτηρία sia dovuta dall'uso linguistico dell'ambiente pagano. Per cui i LXX e le versioni dipendenti leggerebbero l'ebra. *yēša'* ed attesterebbero sostanzialmente il TM.

9 Cf. W. S. Prinsloo, «Psalm 95: If Only You Will Listen to His Voice!», *The Bible in Human Society. Essays in Honour of John Rogerson* (ed. M. D. Carroll R. – D. J. A. Clines – P. R. Davies) (JSOT.S 200; Sheffield 1995) 397.

10 *bizmirôt*, «con canti»; cf. Hier *in canticis*, Simmaco μετ' ᾠδῶν, il Tg *btwšbh'* (cf. Mic 6,6); F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Romae 1984) 210 - poi ZOR. Invece i LXX ἐν ψαλμοῖς, la Vg *in psalmis*.

11 Secondo G. H. Davies, «Psalm 95», *ZAW* 85 (1973) 188, *tôdâ* indica non solo le parole di o il sacrificio di ringraziamento, ma anche la confessione di ciò che Yhwh è. Personalmente propendiamo per l'accezione di «ringraziamento» sulla scorta di Hier *in actione gratiarum* e dei lessici: ZOR, 890: «*hymnus gratiarum actionis*»; cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament bearbeitet von F. Buhl* (Berlin 171962) 872 - poi GB; HALAT, 1562; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin – Heidelberg 181987-2010) 1427 - poi GES (18) - e D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 1993-2011) VIII, 598 - poi DCH, che oscillano tra il ringraziamento e/o la lode espressa con il canto (cf. Sal 42,5; 69,31; 100,4; 147,7; ecc.); L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid 1994) 793 - poi DBHE, preferisce «*alabanza, loa, encomio*».

Invece, i LXX ἐν ἑξομολογήσει (cf. la Vg *in confessione*), pur leggendo l'ebra. *b'tôdâ*, offrono una traduzione bivalente di questo nome «ammissione/confessione» o «lode»; cf. O. Michel, «ὁμολογέω κτλ.», *ThWNT* V, 203-204, 219. Per la traduzione di *tôdâ*, si vedano Flashar, «Studien», 178-179; E. Tov, «Greek Words and Hebrew Meaning», *Melbourne Symposium of Septuagint Lexicography* (ed. T. Muraoka) (SCSt 28; Atlanta, GA 1990) 97-110 (su ὁμολογέω). Allo stesso modo il Tg lascia aperta la questione del significato, in virtù del valore bisemico di *twdh*: «ringraziamento» (cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [London – New York 1886-1900] 1650; D. M. Stec [ed.], *The Targum of Psalms* [The Aramaic Bible 16; London – New York 2004] 179), «confessione» (cf. B. Walton, *Biblia Sacra Polyglotta* [Londini 1656, Graz 1964] III, 237; L. Diez Merino [ed.], *Targum de Salmos*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora [BHBib 6; Madrid 1982] 281). Pur non riportando questo termine, alcuni lessicografi registrano il doppio significato del verbo *yhy/h*, «ringraziare, confessare» (G. H. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* [Göttingen 21922] 180; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* [Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2; Ramat-Gan 1990] 235; Idem, *A Dictionary*

fanno allusione la parola *šûr* – che nel Sal 27,5 denota la roccia su cui poggia il tempio di Gerusalemme (cf. Is 26,1-4; 30,29)¹² – e l'espressione «accostiamoci a lui», lett. «alla sua presenza / faccia» (cf. *qdm Pi yhw̄h*, Mic 6,6)¹³.

1.2. La regalità riconosciuta (vv.3-5)

La potenza cosmica della figura regale di Dio è il fondamento della lode. Questo pensiero è sviluppato in maniera progressiva nel v.3: la grandezza di Yhw̄h¹⁴ ne è il punto di partenza, mentre quello di arrivo è la sua eccellenza sugli dèi. Inoltre, nei vv.4-5, che si aprono anaforicamente con *ʔāšer*¹⁵,

of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods [Dictionary of Talmud, Midrash and Targum 3; Ramat-Gan – Baltimore, MD 2002] 524). Si veda, inoltre, il siriano *twdyr*, che assume due significati «confessione» e «ringraziamento» (cf. M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin: Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* [Winona Lake, IN – Piscataway, NJ 2009] 1627); quest'ultimo è preferito dalla poliglotta londinese (Walton, *Biblia*, III, 237).

12 Cf. R. Brandscheidt, «“Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört” (Ps 95,7). Literarische Gestalt und theologische Aussage des Invitatorialpsalms 95», *TThZ* 120 (2011) 5; G. Vivaldelli, «*Il Signore è mia luce e mia salvezza*». Il Salmo 27 e il suo contributo per una teologia biblica della fiducia in Dio (Parola di Dio 24; Cinisello Balsamo 2004) 125, n. 156. Seguendo K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 377 (cf. Davies, «Psalm 95», 189-190), T. Lorenzin, *I Salmi*. Nuova versione, introduzione e commento (I Libri Biblici. Primo Testamento 14; Milano 2000) 375, postula che *šûr yiš'enû* richiami anche «il Santo dei santi sopra la roccia santa». Hossfeld vi vede un triplice legame: Sion, la roccia del deserto e il simbolo della sicurezza e salvezza; cf. F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg 2000) 662.

13 Si vedano le espressioni paradigmatiche: *rāʔā pānim* (Es 34,23-24; Dt 16,16; 1Sam 1,22; Is 1,12; ecc.), *hāzā pānim* (Sal 11,7; 17,15), *bqš Pi pānim* (Sal 24,6; 27,8; 105,4; ecc.); cf. Delitzsch, *Psalmen*, 610; Gunkel, *Psalmen*, 417.

14 Per la grandezza divina come motivazione della lode, si vedano, ad es., i Sal 47,3; 96,4. J. P. M. van der Ploeg, *Psalmen* (BOT 7b; Roermond 1974) II, 143, nota che la grandezza è attribuita a Yhw̄h soprattutto nei testi tardivi (Sal 48,2; 76,2; 86,10; 96,4; 135,5; 145,3; 147,5; Is 12,6; Ger 10,6).

15 C. A. Benché – E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary in the Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) II, 296, elimini *ʔāšer*, considerandolo una glossa di carattere prosaico (H.-J. Kraus, *Psalmen* [BK 15/2; Neukirchen-Vluyn 1989] 828, lo segue *metri causa*), *ʔāšer* è confermato da 4QPs^m framm. 3-4 (4Q94), da altri mss e dalle versioni antiche. Oltre a considerare *ʔāšer* come un segno di continuazione della descrizione (cf. GB, 74), che alla luce di Is 5,28 e Gb 8,14 potrebbe essere omesso nella traduzione, altre tre proposte sono state avanzate per spiegare il significato di questo lemma: 1) causativo; 2) sostantivale o di soggetto («uno/colui che», «egli»); 3) relativo.

Il significato causativo di *ʔāšer* è sostenuto dai LXX ὅτι, dalla Vetus Latina e Vg *quia*. Questa scelta presume la continuazione della spiegazione del v.3 e attenuerebbe il passaggio tra i versetti. Nonostante i LXX traducano con ὅτι l'ebra. *ʔāšer* 70x, ca., per la stessa resa di *ʔāšer* con *b'yaḏ* mancano sicure attestazioni (l'unico caso, discutibile, potrebbe essere Gb 12,10 del codice Alessandrino). Questo fatto ed anche la volontà di rendere più scorrevole il periodo fanno pensare a una *lectio facilior*.

Il significato sostantivale è caldeggiato da F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1906, 1977) 82 – poi BDB (cf. Sal 24,4; 55,20; 95,5;

la posizione di preminenza è descritta in termini di possesso e di creazione. Yhwh è il creatore del mondo e l'artefice della nazione (cf. v.6b), mentre, implicitamente, gli dèi sono prodotti dell'uomo (cf. Dt 4,28; 2Re 19,18; Sal 115,4) e come tali incapaci di creare (cf. Sal 96,4).

La motivazione dichiara anzitutto che Yhwh è El e Re. Questa denominazione è singolare, poiché in forma assoluta compare soltanto nel Sal 95,3, mentre il Sal 68,25 riporta la forma suffissa (*ʔēlī malkī*); altrettanto si dica della coppia *ʔēlōhīm - melek* nei Sal 5,3; 44,5; 47,7.8; 74,12; 84,4; 145,1. La forma assoluta è impiegata per affermare in modo oggettivo l'identità di Yhwh, anziché per parlare della sua relazione con l'orante o con il popolo (cf. v.6).

Il titolo divino *ʔēl gādōl* sottolinea il suo carattere unico e particolare in rapporto agli altri dèi (cf. v.3b). In Dn 9,4 e Ne 9,32 *hāʔēl haggādōl* (cf. *hāʔēlōhīm haggādōl*, Ne 8,6) indica la maniera di rivolgersi a Lui, riconoscendone la speciale grandezza. Il grande Dio opera in favore di Israele, sostenendolo (cf. Dt 7,21), custodendo la sua alleanza e fedeltà (Dn 9,4; Ne 1,5; 9,32, cf. Ger 32,18). A questo appellativo è associata la qualità di essere terribile nell'agire (Dt 10,17; Dn 9,4; Ne 1,5; 9,32). A differenza di questi testi, il Sal 95,3 mette in risalto la superiorità di Yhwh sugli dèi (cf. Sal 96,4; 97,9)¹⁶, anche se questo motivo è riscontrabile in Dt 10,17, dove

Gb 4,19; 5,5; 9,5; 15,17) e da alcuni studiosi: H. Ewald, *Die Psalmen und die Klagelieder* (Die Dichter des Alten Bundes 1/2; Göttingen ³1866) 413; F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (BC 4/1; Leipzig ⁵1894) 610; G. Castellino, *Libro dei Salmi* (SB[IT]; Torino – Roma 1955) 686, che non avanzano però nessun commento. Si deve osservare che i passi biblici citati sono eterogenei: alcuni riportano soltanto *ʔāšer* (Sal 24,4; 55,20; Gb 5,5), altri *ʔāšer lʹ* (Sal 95,5) o *ʔāšer bʹ* (Gb 4,19; 9,5), mentre Gb 15,17 non è pertinente. Nessuno degli esempi presenta il sintagma *ʔāšer bʹyād*, che, a nostro avviso, soltanto in Gb 12,10 potrebbe assumere l'accezione sostantivale. Il valore di soggetto ascritto ad *ʔāšer bʹyād* in Gb 12,10 è in disaccordo con i LXX (ei; con la riformulazione della frase) e la Vg (*in cuius...*, relativo). La frase nominale del Sal 95,4a, poi, sottintende il verbo «essere», piuttosto che «avere», che sarebbe più conforme per *ʔāšer* in qualità di soggetto.

Il valore relativo di *ʔāšer bʹyādō* è preferito da Hier *in cuius manu* e dalla Syr *dbʹydwhy* («nelle mani del quale», «che nelle sue mani [ha]») ed è confermato dal Sal 26[25],10 (LXX, Vg, Hier), che ha i peccatori come soggetto (v.9). È vero che il passaggio tra il v.3 e il v.4 diventa così più pesante, tuttavia l'uso del relativo nel v.4a si accorda con quello del v.5a in cui *ʔāšer-lō* assume la funzione genitivale (cf. Gn 29,9) di possesso (cf. anche *lō* nel Sal 95,4b) esattamente come *ʔāšer bʹyād*, ponendo allo stesso livello sintattico le esemplificazioni (in forma di frasi relative apposizionali) al seguito di *kī* del v.3a. L'espressione *ʔāšer bʹyādō* si potrebbe dunque tradurre «nella cui mano [(sono) gli abissi]», rispettando la frase nominale, oppure «che (ha) nella sua mano», rendendo visibile il legame semantico con «sue mani» (v.5b) e «sua mano» (v.7b).

¹⁶ Il v.3b esprime il superlativo in maniera perifrastica; cf. GK § 133i. Per molto tempo Israele non ha negato l'esistenza di altri dèi (cf. Sal 8,6), considerando Yhwh superiore a loro (cf. Es 15,11; Sal 136,2); cf. H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK 2/2; Göttingen ¹1929, ¹1986), 418. Quanto alla identificazione degli dèi Ibn Ezra propone «gli angeli del cielo» (מַלְאֲכֵי שָׁמַיִם), mentre Kimchi, «la schiera del cielo» (צְבָאֵי הַשָּׁמַיִם). Calès, *Psaumes*, 193, pensa agli dèi delle nazioni che possono essere sia gli idoli vani, sia potenze cattive o demoni. Collocando il salmo al ritorno dell'esilio babilonense, H. Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen* (Breslau 1882) 528, postula che il v.3b rappresenti il fallimento degli dèi di Babilonia.

alla grandezza si associa, tuttavia, la potenza e la temibilità che si rivelano nell'essere imparziale.

Yhwh è grande e superiore agli dèi in quanto re del mondo (cf. Sal 96,4; 97,9; Is 6,5). La spiegazione di ciò è offerta in due riprese nei vv.4-5. Infatti, la frase *ššer b'yād* del v.4a (cf. *ššer-lō*, v.5a¹⁷; *lō*, v.4b) indica spesso il possesso¹⁸ e in Gb 12,10 il dominio che Dio detiene su ogni vivente. La supremazia si estende su tutto ciò che esiste come opera sua, come indicano le due coppie di parole: «abissi» - «vette» (v.4) e «mare» - «terra arida» (v.5). La costruzione *hapax mehq'rê-ššer* («abissi della terra») e il suo opposto *tōšpôt hārîm* («vette dei monti») formano, infatti, un'espressione polare²⁰, mentre «mare» e «terra arida» sono una coppia meristica come in Gn 1,10 e Gio 1,9, dove per la terra arida si usa l'ebraico *yabbāšā* (AT: 14x; Qumran: 20x), equivalente del rarissimo (2x) segolato *yabbešet* (cf. Es 4,9). Gn 1,10 rimanda al completamento dell'atto creativo di Dio (cf. v.9) che nomina *yabbāšā* la terra e mare la raccolta delle acque. Gio 1,9 rispecchia invece il credo d'Israele nel Creatore (*ššh*) del mondo. Questa stessa credenza cosmogonica è

17 Il relativo *ššer* con *lō* rappresenta una forma linguistica recente (*HALAT*, 95); cf. Hier *cuius*. Invece i LXX *ὄτι* e la Vg *quoniam* attribuiscono ad *ššer* il valore causale.

18 Gn 38,18; 43,26; Es 7,17; Nm 31,49; Gs 8,18; Gdc 6,21; 7,19; 1Sam 14,27.43; 2Sam 20,10; Ger 21,4; Ez 37,19; Sal 26,10; Gb 12,10; ecc.

19 Il sostantivo **mehqār*, «ricerca», è unico nell'AT; cf. 4QVie di giustizia^a (4Q420) 1a.2,3. È dibattuta la derivazione di *mhqrwtm* in Sir 44,4 [B]; ZOR, 428; *HALAT*, 541; Ges(18), 661, propongono **mehqār*, mentre DCH V, 229, **maḥāqōret*. Lo stato costruito pl. *mehq'rê* è utilizzato in senso metaforico e denota le profondità o i recessi (opposto a *tōšpôt*; cf. Simmaco κατώτατα, «i luoghi più bassi, più profondi»; Hier *fundamenta* e Syr *špšy*; Aquila ἐξίχνησμοί, lett. «esami», profondità del mare, abissi; cf. J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus: sive, lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos, ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti* [Londini 1829] I, 814) come luoghi che devono essere cercati (cf. *pšwšyn* del Tg); DCH V, 224; cf. E. F. C. Rosenmüller, *Psalmi annotatione perpetua illustrati* (Scholia in Vetus Testamentum 4/3; Lipsiae 1823) 1560; G. Phillips, *The Psalms in Hebrew* (London 1846) II, 319; Castellino, *Salmi*, 686 e B. Marin, «Ascoltate, oggi, la voce del Signore!». Il tema dell'ascolto nel Salmo 95», *PSV* 1 (1980) 62: «penetrati». I LXX *πέρατα* (τῆς γῆς) e la Vg *finēs (terrae)* parafrasano, dal momento che i luoghi nascosti o le parti più recondite della terra rappresentano i suoi limiti, confini più lontani; cf. Schleusner, *Thesaurus*, II, 719. Non è quindi necessario pensare a un'altra *Vorlage* ebraica (*BHS merḥaqqê*). J. Finkel, «Some Problems Relating to Ps. 95», *AJSL* 49 (1933) 34-35, ipotizza che pure i LXX leggessero *mhqry* ma, per qualche motivo teologico o filosofico, avrebbero tradotto *πέρατα* (metatesi delle consonanti: *mḥqy*; al *tiqrê*?).

Il significato di *tōšpôt* si desume dai LXX ὕψη, «altezze», dalla Vg *altitudines*, da Hier *excelsa*, dalla Syr *rwm*, «cima»; cf. ZOR, 892; *HALAT*, 1570-1571; Ges(18), 1430; DCH VIII, 610. Invece, H. Hupfeld, *Die Psalmen* (Gotha 1862) IV, 46, rende con «Anstrengung, Mühe, dah. Ermüdung (eig. das Keuchen, vgl. das vwdte מְעִי)».

20 Cf. Prinsloo, «Psalm 95», 399. Invece G. W. Savran, «The Contrasting Voices of Psalm 95», *RB* 110 (2003) 20, chiama, impropriamente, questa coppia di parole «vertical merism»; cf. J.-L. Vesco, *Le psautier de David* (LeDiv 210; Paris 2006) 893; S. Seiler, *Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen* (BWANT 202; Stuttgart 2013) 155.

attestata nel Sal 95,5 che evoca Dio in maniera enfatica ponendo il pronome personale (*w'hu'*, «ed egli» o «e proprio egli») prima del verbo *šh*, che viene integrato da *yšr*, altro verbo del lessico della creazione (cf. Gn 2,7-8.19; Is 45,18; Ger 33,2; Am 4,13; Zc 12,1; Sal 74,17; 104,26). In questa maniera è rafforzata l'idea che Dio non fa parte della creazione, ma ne è la causa e, inoltre, che mantiene provvidenzialmente il creato. Perciò nei vv.4-5 si potrebbe cogliere un'asserzione della fede d'Israele²¹ e quindi un'allusione alla polemica contro gli idoli²².

Fermo restando che nel Sal 95,5 *yabbešet* è il prodotto di Dio, nell'economia del salmo questo termine preannuncia il deserto privo d'acqua (v.8; cf. *yabbāšā*, Is 44,3) e l'entrata nella terra promessa (v.11). Infatti, *yabbāšā* ricorre più volte nei momenti decisivi della vita di Israele come il passaggio del mare (Es 14,16.22.29; 15,19; Sal 66,6; Ne 9,11) e l'attraversata del Giordano per entrare nella terra promessa (Gs 4,22).

2. Il culto di Yhwh-Re (vv.6-11)

Il Creatore del mondo è anche l'artefice della nazione (v.6). Il suo Protettore (cf. v.1b) è il Dio dell'alleanza (v.7a) che guida a volte il popolo lungo vie insolite. In questa seconda parte del salmo l'assemblea è spinta a rendere culto a Yhwh in due sottoparti. Nella prima si invita ad adorare Dio nel tempio (v.6), mentre nella seconda ne vengono fornite le motivazioni «nazionali» (vv.7-11): l'alleanza e l'attenzione di Yhwh (v.7ab); l'esortazione all'ascolto (v.7c) che prepara l'avvertimento a non indurire il cuore (vv.8-11).

2.1. La regalità adorata (v.6)

La sovranità di Yhwh (cf. vv.3-5) precede l'esortazione a un'umile prostrazione nel tempio. Con la stessa energia del primo invito (vv.1-2), il secondo (v.6) spinge con forza l'assemblea alla casa di Dio, meta della preghiera (cf.

²¹ Davies, «Psalm 95», 190: «an embryonic creed».

²² Non sembra sostenibile l'ipotesi di Brandscheidt, «Heute», 6-7, che ipotizza l'uso funzionale di «El grande» per indicare l'impotenza e la nullità di altri dèi. La studiosa nota che le profondità e le vette del v.4 sarebbero da comprendere sullo sfondo mitologico del Vicino Oriente antico come dimora divina (vette) e il mondo sotterraneo come sfera delle potenze della morte (cf. Sal 68,23); cf. Kraus, *Psalmen*, 830. Queste divinità non potrebbero competere con Yhwh. Va notato, tuttavia, che si tratterebbe eventualmente di un'allusione per presupposizione, considerando che si parla della superiorità di Dio (v.3b), mentre la polemica antiidolatra non è il principale punto di interesse del Sal 95.

Sal 96,9; 100,2.4). Al popolo è chiesto di entrarvi (*bōʾû*)²³ e di esprimervi con il corpo una *proskynesis* culturale. Per tale scopo il salmista impiega tre coortativi della 1 pl. *ḥwh Hišt*, *kr^c* e *brk*, triade unica nella Bibbia. Più frequente è, invece, il binomio *ḥwh Hišt* - *kr^c*, «prostrarsi» - «piegarsi», attestato sia nell'ambiente profano sia in quello sacro. Nel mondo profano la coppia indica ossequiare una persona, rendendole omaggio attraverso la prostrazione (*ḥwh Hišt*) e l'inchino profondo (Est 3,2.5), come confermano, inoltre, le attestazioni iconografiche²⁴. Nell'ambito sacro, *ḥwh Hišt* e *kr^c* sono associati al tempio in 2Cr 7,3 e 29,29, dove indicano l'adorazione di Yhwh durante una funzione liturgica²⁵. È ipotizzabile il distendersi con la faccia che tocca la terra (*ḥwh Hišt*) e l'inclinare il corpo (*kr^c*) dopo averlo sollevato a metà²⁶. Tale uso è confermato da 2Cr 7,3 dove *kr^c* denota il movimento del corpo verso terra in virtù dei termini che lo seguono (*ʿappayim ʾaršâ*).

Anche se le coppie dei verbi *ḥwh Hišt* - *brk*, «inginocchiarsi»²⁷ e *kr^c* - *brk* non ricorrono che nel Sal 95,6, *kr^c* compare più volte con *berek*, «ginocchio» (Gdc 7,5-6; 1Re 19,18; 2Re 1,13; Is 45,23; Gb 4,4), con il significato di «piegare le ginocchia», anche come gesto culturale di adorazione (1Re 8,54; Esd 9,5).

Nel Sal 95,6 l'uso assoluto dei verbi *ḥwh Hišt*, *kr^c* e *brk* non consente, a nostro avviso, di determinare se *kr^c* significhi «inchinarsi» o «inginocchiarsi»²⁸, dal momento che entrambi i gesti espressi da questo verbo sono attestati nel culto. Personalmente propendiamo per il primo significato, perché la presenza di *brk*, «inginocchiarsi», suggerisca per *kr^c* un senso differente²⁹.

²³ Per il verbo *bōʾû* che indica l'entrata nel tempio, si vedano 2Re 19,1; 37,1; 2Cr 23,12 (cf. Ger 51,51); cf. R. Kittel, *Die Psalmen* (KAT 13; Leipzig – Erlangen³⁻⁴1922) 314; Lorenzin, *I Salmi*, 375; Brandscheidt, «Heute», 8.

²⁴ ANEP, n° 4, 5, 45, 46, 47, 355, 371.

²⁵ Cf. ANEP, n° 524, 542, 549, 572. Nel Sal 22,30, la coppia *ḥwh Hišt* - *kr^c* è adoperata in connessione con Dio d'Israele dinanzi al quale (*lḥnyw*) anche i morti rendono omaggio.

²⁶ Kimchi: קצת הנוף - כריעת הראש עם קצת הנוף; cf. Delitzsch, *Psalmen*, 611.

²⁷ Preferiamo questa traduzione con Hier *flectamus genua*, il Tg *ḥmwt*, «inginocchiatici», che mantengono l'unità dei tre verbi sinonimi. Invece, i LXX καὶ κλαύσωμεν e la Vg *et ploremus* che interpretano il testo ebraico (*w'nibkeh*, BHS; cf. Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 659, 664; lettura favorita, ad es., da W. E. Barnes, «Two Psalm Notes», *JThS* 37 [1936] 387), sono meno pertinenti per determinare il significato di *brk*. Pur leggendo la stessa radice *brk*, la Syr la associa alla benedizione: *wbrkywhy*, «e benediciamolo». Anche se la coppia *ḥwh Hišt* - *brk* può significare «prostrarsi - benedire», come lo attestano Gn 24,48, 2Sam 14,22 e 1Cr 29,20, tuttavia ivi il verbo *brk* è accompagnato dalla nota *accusativi* (*ʿet*), mentre nel Sal 95,6 dalla preposizione *lḥnê*, che favorisce il significato di «inginocchiarsi».

²⁸ Cf. Gunkel, *Psalmen*, 418, che cita inoltre dal Siddur un brano della preghiera Alenu: «E noi ci inginocchiamo e ci pieghiamo e lodiamo» (וַאֲנַחְנִי כְרַעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים וּמוֹדִים).

²⁹ *kr^c* e *brk* non sono da considerare una spiegazione di *ḥwh Hišt*, ma due verbi con le accezioni proprie. H. Venema, *Commentarius ad Psalmos* (LXXXVI–CX) (Leovardiae 1766) V, 264, esprime le differenze di significato dei rispettivi sinonimi con «in genua procumbamus» e «genua flectamus»; cf. C. Petersen, *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen* (BZAW 157; Berlin – New York

Il gesto servile di ossequio a Dio attraverso la triade dei verbi denota in fin dei conti l'obbedienza a cui è invitata l'assemblea culturale, un'idea che sarà ripresa nei vv.7c-11.

L'uso di *hwh Hišt* con *lipnê yhwh*, «davanti a Yhwh» (Is 66,23; Ez 46,3; Sal 22,28; 2Cr 20,18; santuario di Silo in 1Sam 1,19)³⁰, conferma pure che si tratti dell'adorazione nel tempio. Proprio lì, il popolo è invitato a rendere omaggio al suo Creatore (*ʿōšēnû*)³¹. Dio ha creato il suo popolo con cui si è alleato, attraverso l'esperienza dell'esodo, del deserto e del dono della terra³².

2.2. L'adorazione motivata (vv.7-11)

Il culto di Dio è giustificato in tre momenti, facendo leva sull'alleanza (v.7ab), sull'ascolto (v.7c) e sull'ammonizione a non avere il cuore indurito (vv.8-11). Quest'ultima motivazione gioca un ruolo importante nel pensiero del salmista e arricchisce l'inno liturgico, cosicché nell'esposizione si dovrà dedicarne uno spazio adeguato.

a) L'alleato divino (v.7ab)

La ragione della *proskynesis* reverenziale del popolo (cf. v.6) è introdotta dapprima da un *kî*, rievocando l'alleanza tra Dio e Israele (v.7ab)³³. Anziché citare una formula tipica dell'alleanza, il richiamo è effettuato in terza persona sulla scorta della fraseologia che mette in rilievo la relazione reciproca dei

1982) 178: «[laßt] uns beugen! Laßt uns niederknien»; Seybold, *Psalmen*, 378; A. Doeker, *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen*. Eine poetologische Untersuchung (BBB 135; Berlin 2002) 252: «“niederbeugen”, “niederknien”»; Vesco, *Le psautier*, 893: «s'incliner, s'agenouiller»; ecc.

³⁰ L'espressione *lipnê yhwh*, usata in vari contesti, è attestata per il tempio nei Sal 96,13; 98,9; 116,9; ecc., oppure è riferita alla tenda del convegno soprattutto in Lv (più di 60x) o ad un santuario in 1Sam 1,12.15.19; 11,15; 21,8; ecc.

³¹ Il ptc. *ʿōšēnû*, lett. «nostro Fattore», ha il valore sostantivale, come dimostrano i LXX τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς e Hier *factoris nostri*, nonostante la preferenza delle forme verbali da parte della Syr *dʿbdn*, del Tg *dʿbd ymʿ*, «che ci ha fatti» e della Vg *qui fecit nos*. Questo participio riferito a Yhwh in veste del creatore del popolo è tipico di Deutero-Isaia (44,2; 51,13; 54,5; cf. 32,6; Sal 100,3; con *brʿ* Is 43,1.15; cf. inoltre Dt 32,6.15).

³² Cf. D. M. Howard Jr., *The Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 5; Winona Lake, IN 1997) 56.

³³ Nelle formule dell'alleanza è molto frequente l'abbinamento dell'«io» divino al «voi» (Lv 11,45; 22,33; 25,38; Nm 15,41; Ger 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; Ez 36,28) o agli «essi» del popolo (Ger 32,38; Ez 14,11; 37,23.27; Zc 8,8). Al contrario nel Sal 95,7 emergono l'«egli» divino e il «noi» del popolo. Ciononostante Marin, «Ascoltate», 62, considera che l'espressione «nostro Dio - suo popolo» sia una formula breve dell'alleanza.

due «partners» del patto («nostro Dio», «noi», «popolo»)³⁴. La professione di fede: «Egli (è) il nostro Elohim» (v.7a) dice l'appartenenza di Israele al Dio dell'alleanza ed è integrata dall'immagine del pascolo e del gregge.

«Essere popolo di Dio e gregge del suo pascolo» nel Sal 100,3 indica il legame con il culto (cf. v.4) e nel Sal 79,13 («e noi tuo popolo e gregge del tuo pascolo») fa in maniera paradigmatica riferimento alla formula dell'alleanza, poiché in essa Yhwh è Dio del suo popolo (cf. Es 6,7). Lo conferma anche Ez 34,30-31 che abbina la formula dell'alleanza con l'immagine del gregge.

Il Sal 95,7b dilata l'immagine, cambiandola attraverso l'espressione «[essere] gregge della sua mano», aggiunta a «essere popolo del suo pascolo»³⁵, cosicché Yhwh è proprietario del gregge che lo guida, conduce e cura («sua mano»)³⁶.

Da un lato, il Sal 95,7b indica l'appartenenza del popolo al territorio (*mar'it*, «pascolo»³⁷; cf. Ger 23,1; Ez 34,31) di Dio (il dono della terra legato all'alleanza; Es 6,8), dall'altro lato, invece, l'immagine attinta dalla pastorizia

34 Si confronti il Sal 95,7ab e Os 1,9; 2,25; Sal 33,12; 100,3 – denominati da N. Lohfink, «Dt 26,17-19 und die "Bundesformel", *ZKTh* 91 (1969) 517: «an die [Bundes]Formel anklingende Formulierungen» – con le formule di alleanza in Es 6,7; Lv 26,12; Dt 4,20; 7,6; 14,2; 26,19; 27,9; 28,9; 29,12; 2Sam 7,24; 2Re 11,17; Ger 7,23; 11,4; 13,11; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Zc 8,8 (cf. 1Sam 12,22); ecc.

35 Con i LXX, la Vg e Hier, la variante masoretica è da ritenere *lectio difficilior*. Infatti, la traduzione della Syr *whnn m' dylh w'n' dmr'yth*, «e noi il suo popolo e gregge del suo pascolo», è stata probabilmente influenzata dai Sal 79,13 (*wa'ānahñū amm'kā w'sōn mar'itēkā*) e 100,3 (*ānahñū ammō w'sōn mar'itō*) che attestano lezioni più scorrevoli di *wa'ānahñū am mar'itō w'sōn yādō* del Sal 95,7; questi testi hanno forse condizionato il Tg: *w'nħn myh w'n r'yyt ydyh*, «e noi suo popolo e gregge del pascolo della sua mano». Un riflesso di questo processo si riscontra nel codice 879 di J. B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parmae 1788) IV, 64: «עמו ובאין מרעיירו *'populus ejus et oves pascuae ejus*»; "cf. B. Kennicott, "Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus (Oxonii 1780) 391, che riporta un ms (625) con la lezione מרעיירו באין e un altro (446) con עמו al posto di מרעיירו עם; cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 4. Psaumes (OBO 50/4; Fribourg – Göttingen 2005) 668-669.

36 Cf. W. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti* (Lipsiae 1835-1858) 567 - poi GES(Thes); ZOR, 293; GES(18), 438. Hossfeld afferma che la «sua mano» specifici Dio in veste di proprietario e di creatore del gregge; Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 663. Anche se l'ipotesi del creatore abbia una plausibilità (cf. *'Sh* v.6b e *'Sh*, *yād* v.5), tuttavia, in una frase nominale, un sostantivo + *yād* (suff.) ha il valore di possesso, appartenenza; cf. Dt 16,17; Gb 30,2 (cf. 30,21). Invece Finkel, «Problems», 37, attribuisce a *yād* il significato di «luogo» o «pascolo» («place», «pasturage»).

37 Barthélemy, *Critique*, 669, propone: «Il faut comprendre מרעיירָה comme désignant non pas un pré où le bétail pâture, mais l'action de faire paître»; cf. GES(Thes), 1296: «*pastus* (das Weiden) n. act.», citando *k'mar'itām* di Os 13,6 (testo discusso); GES(18), 743: «das Weiden d. Herde, Weide [...] das Volk, das er weidet»; BDB, 945: «pasturing, shepherding»; *DCH* V, 491: «pasturing, shepherding [...] people of my pasturing». A nostro avviso è delicato considerare *mar'it* come *nomen actionis*. Sono d'ostacolo, infatti, le versioni antiche (i LXX νομή, la Vg e Hier *pascuae*, il Tg *r'yyt*, la Syr *mr'yth*) e il verbo *r'h*, «pascolare», che non ricorre allo *Hiphil*. Sarebbe forse meglio considerarlo un nome comune; H. Bauer – P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle a.S. 1922, Hildesheim

(cf. Ger 33,13) mette in evidenza il fatto che Dio, grande Re (cf. vv.3-5), è il custode che guida (cf. Sal 80,2) questo popolo (*šp'n*)³⁸, con cui è vitalmente unito (alleanza).

b) Il richiamo all'ascolto (v.7c)

La docilità alla guida pastorale di Dio non può coesistere con l'indurimento del cuore, che ostacola l'avvicinarsi a Yhwh. Per questo è fornita la seconda motivazione che differisce formalmente dalla prima, essendo introdotta da una frase ottativa³⁹, anziché da un *kî*. Il legame di contemporaneità con la preghiera è indicato da *hayyôm* (cf. Dt 4,40; 5,3; 6,6; 7,11; 30,15)⁴⁰, posto a capo del v.7c⁴¹. In aggiunta all'invito di entrare nella casa di Dio (v.6), rendendogli omaggio in segno di obbedienza, l'ottativa sollecita attraverso il sintagma *šm' b'qôl* ad ascoltare in maniera benevola ciò che è detto dalla voce⁴². Esprimendo il suo desiderio l'orante presuppone in maniera cosciente che lo stato presente dei destinatari è diverso da quello che era al tempo del deserto (vv.8-10)⁴³.

Per determinare il contenuto di questo messaggio è importante notare che, nonostante la tortuosità dei vv.7ab-7c-8, il suffisso della 3 sg. m. in *qôlô* è da riferire a Yhwh, per la logica del discorso. Infatti, la «sua voce» riferita a Dio è più conforme ai possessivi divini del v.7b: «suo (pascolo)» e «sua (mano)» (cf. LXX, Vg, Hier, Syr). L'espressione *šm' b'qôl* è, poi, documentata

1991) § 76b; HALAT, 602: «Weideplatz»; ZOR, 475: «pascua (semper tropice)»; cf. Sir 13,19 [A] «i poveri sono pascolo/pasto (*m'yt*) dei ricchi»; DBHE, 459: «Aprisco, redil», «ovile, recinto».

³⁸ Cf. GB, 463; DBHE, 459.

³⁹ Nonostante R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms*. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem (JSOT.S 118; Sheffield 1991) 176, consideri il v.7c un'interrogativa, la grammatica permette di attribuirgli un valore ottativo: «Magari/Oh se, ascoltaste la mia voce!» che equivale in pratica a «Vorrei che ascoltaste la sua voce!» (cf. Es 32,32; Sal 81,9; 139,19; 1Cr 4,20; GK § 151e; JM § 163c; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* [Neukirchen 1956] § 170a), che viene accolto da Delitzsch, *Psalmen*, 612; Phillips, *Psalms*, 320; Calès, *Psaumes*, 192; Davies, «Psalm 95», 193; T. Booij, *Godswoorden in de Psalmen*. Hun functie en achtergronden. I. Tekst (Amsterdam 1978) 190, 192; Idem, *Psalmen* (81–110) (De Prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1994) 147; Howard, *Structure*, 57; ecc.

⁴⁰ A ragione T. Seidl, «Scheltwort als Befreiungsrede. Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel in Ps 95,7c-11», *Das Volk Gottes*. Ein Ort der Befreiung. FS. E. Klinger (ed. H. Keul – H.-J. Sander) (Würzburg 1998) 112, unisce strettamente *hayyôm* con Dt, mettendo in risalto che questo avverbio di tempo necessita il riconoscimento del giusto *kairos*, che chiede ed esige di decidersi per Yhwh. Gli avvertimenti, le ammonizioni e le retrospezioni dei versetti successivi sarebbero i mezzi per aiutare di prendere questa decisione fondamentale.

⁴¹ Ibn Ezra collega «oggi» con il v.6: "ביום - דבק עם" ביום נשתחווה.

⁴² Cf. E. Jenni, *Die hebräische Präpositionen*. I. Die Präposition Beth (Stuttgart 1992) 248-251. H. Witzky, «In che modo i Salmi provengono da Dio?», *The Biblical Annals* 1 (2011) 62, identifica la voce di Yhwh con i fatti compiuti da Lui in favore del suo popolo.

⁴³ Cf. Van der Ploeg, *Psalmen*, 143.

abbondantemente con Dio, diventando una frase quasi stereotipata, in modo particolare nel Deuteronomio (cf. 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17; 27,10; 28,1-2.15.45.62; 30,2.8.10.20) e altrove. Ciò è corroborato se si tiene presente, in aggiunta, che il sintagma *ʔim šmʿ bʿqôl* è quasi esclusivamente associato con Dio⁴⁴ e che *ʔim-bʿqôlô tišmāʿû* del v.7c è un'espressione ottativa. Inoltre, ci sono delle attestazioni con una fraseologia simile a quella del Sal 95. In Gs 5,6 per quarant'anni del deserto (cf. Sal 95,10) il popolo non ascolta la voce di Yhwh ed Egli giura che Israele non vedrà la terra promessa (cf. v.11)⁴⁵. Ger 11,4 afferma che ascoltare la voce di Yhwh e fare ciò che egli ordina permette a Israele di essere popolo dell'alleanza (cf. Sal 95,7ab).

Riferendo *qôlô* a Dio, l'enunciato di chi parla si presenta, infatti, come se fosse la voce di Dio e la sua esortazione acquista più pregnanza. Il locutore vorrebbe che ciò che è stato detto fino ad ora (inviti a lodare, vv.1-2 e ad adorare Dio e la sua premura verso il popolo, vv.6-7) trovi fiduciosa accoglienza da parte dell'assemblea («voi»), nonché creare il presupposto (ascolto) per accettare le successive richieste⁴⁶. Il contrario renderebbe il rapporto falso e porterebbe con sé la separazione da Yhwh, come lo esemplificano i versetti seguenti tratti dalla storia di Israele.

c) La regalità esercitata (vv.8-11)

L'orante censura ancora la possibilità di rendersi insensibili che impedisce il culto di Yhwh richiamando, in una retrospettiva storica, la disobbedienza del popolo⁴⁷. La collocazione della insubordinazione nel deserto nei vv.8-11 è stata preparata dalla menzione della roccia nel v.1⁴⁸.

Dal v.8 in poi è Dio che si rivela protagonista⁴⁹, rivisitando il passato del popolo per spingere l'assemblea ad essere docile nella fede e accettare gli inviti dell'orante. L'esortazione si articola in due tempi attraverso la

⁴⁴ Es 19,5; 23,22; Dt 15,5; 28,1.15; 1Sam 12,15; Zc 6,15; agli esseri umani solo in 2Sam 19,36.

⁴⁵ Inoltre, Gs 5,6 è importante perché, legando l'ascoltare con il giurare, suffraga l'ipotesi che unisce i termini della cornice della seconda sottoparte (vv.7c-11).

⁴⁶ Dal punto di vista funzionale, Doeker, *Die Funktion*, 253, nota giustamente che il v.7c introduce i vv.8-11 attraverso il cambiamento dei destinatari: «noi», vv.1-7b; «voi», vv.7c-11; cf. inoltre Seidl, «Scheltwort», 113. Jeremias, *Königtum*, 111, osserva, poi, con ragione che il richiamo all'alleanza nel v.7ab contiene in sé la responsabilità e perciò è il presupposto dell'avvertimento nei vv.8-11.

⁴⁷ A. C. Tunyogi, «The Rebellion of Israel», *JBL* 81 (1962) 390, considera i vv.8-11 come un archetipo negativo della storia dei padri (cf. Ez 20; Sal 78,5-8; 2Cr 30,8).

⁴⁸ Cf. M. Mannati – É. de Solms, *Les Psaumes* (CPV; Paris 1967) III, 217-218; Vesco, *Le psautier*, 891. In Dt 32,18 Yhwh-rupe, *šâr*, è disonorato da Israele.

⁴⁹ Gunkel, *Psalmen*, 419, ravvisa nei vv.8-11 un'imitazione del discorso profetico di ammonimento; cf. Savran, «Voices», 18 e n. 3. Seybold, *Psalmen*, 378, ipotizza un sermone liturgico. Questa idea è ripresa da Lorenzin, *I Salmi*, 369-370, 375, per il quale i vv.8-11 sono un oracolo

rievocazione dell'episodio di Massa e Meriba (vv.8-9)⁵⁰ e la permanenza quarantennale nel deserto (vv.10-11). Questi eventi rappresentano esempi di un comportamento sbagliato, da rifiutare.

Il momento della preghiera (*hayyôm*, «oggi», v.7c) è associato al periodo della tentazione di Dio da parte del popolo (*k'ÿôm*, «come il giorno», v.8) testardo⁵¹. Perciò l'assemblea viene esortata a non avere il cuore ostinato (v.8a), ma a riconoscere il Dio che opera.

La testardaggine del popolo è messa in rilievo dal sintagma *qšh* (*Qal*) *lëbäb* che ricorre unicamente nel Sal 95,8. Con il nome *lëb*, invece, la radice *qšh* è attestata con tre soggetti diversi: il faraone (Es 7,3; cf. *hzaq lëb*; Es 7,13.22; 8,15; 9,35), gli israeliti (Ez 3,7), un individuo (Pro 28,14). Come nel Sal 95, l'indurimento del cuore avviene a dispetto dei segni di Dio (Es 7,3; cf. 95,9b) e implica una sventura (Pro 28,14; cf. 95,11). A questi esempi va aggiunta l'espressione paradigmatica *qšh 'ôrep* («cervice») in Dt 10,16; 2Re 17,14; Ger 7,26; 17,23; 19,15. Di particolare interesse sono i brani deuteronomico-deuteronomici dove, come nei vv.7c-8, il motivo dell'ostinazione è abbinato con il non ascolto di Dio da parte d'Israele. La caparbità del popolo, malgrado i prodigi operati in suo favore (cf. Nm 14,11), è in sostanza il rigetto della premura con cui Dio lo circonda (2Re 17,14; Ger 7,25) e rappresenta l'infedeltà verso Dio e verso l'alleanza (2Re 17,15; Ger 7,23.26; cf. 95,7).

Questi elementi sono presenti in Ne 9 che riporta un'allocuzione dei leviti (cf. vv.4-5) nel giorno della penitenza. Dopo la rievocazione di vari benefici di Yhwh (creazione, v.6, cf. Sal 95,5; scelta di Abramo, alleanza, passaggio del mare, dono della legge, assistenza nel deserto, vv.7-15; cf. «mia opera», Sal 95,9b), è ricordata al popolo l'ostinazione dei padri (Sal 95,9a; cf. 2Re 17,14),

divino o un discorso del Signore, introdotto dal v.7c. A. Deissler, *Die Psalmen* (Düsseldorf 1964, 1977) 375, postula le parole di un sacerdote o di levita.

⁵⁰ Anche se *m'ribâ* e *massâ* sono toponimi (cf. Es 17,7), le versioni antiche li considerano nomi comuni in virtù della tendenza dei LXX a preferire l'equivalente etimologico al nome proprio (cf. R. Brucker in M. Karrer – W. Kraus (ed.), *Septuaginta Deutsch - Erläuterungen und Kommentare*. II. Psalmen bis Daniel [Stuttgart 2011] 1770): i LXX παραπικρασμός, πειρασμού, la Vg *in iritatione, temptationis*, Hier *contradictione, temptationis*, la Syr *lmrgzwth*, «per provocarlo», *nsywn?*, «tentazione»; il Tg *mšw?*, «contesa», *nsytwn*, «avete tentato». Ad esempio, l'eb. *m'ribâ* è tradotto sei volte dai LXX con ἀντιλογία, una volta con λοιδορία, λοιδορησις⁵², παραπικρασμός, e tre volte soltanto con il nome proprio Μαριμωθ (Nm 27,14b; Ez 47,19; 48,28). Allo stesso modo la parola *massâ* è tradotta sette volte con πειρασμός, una volta con πείρα e mai con il nome proprio; cf. GES(Thes), 890: «tentatio».

⁵¹ Dopo il «giorno», il Tg aggiunge «quando voi avete tentato Dio» (*dsytwn ?lh?*) per attenuare la difficoltà del TM legata al cambio della persona tra il v.8 e il v.9. In continuazione con il v.7, il «voi» del v.8 («vostri cuori») forma il transitivo («unione etica/comunitaria») ai «vostri padri» del v.9. L'attestazione del Tg indica indubbiamente il problema interpretativo. Tuttavia è meno pertinente per la critica testuale, poiché il testo ebraico è ben attestato dai mss e dalle versioni antiche.

l'indurimento della loro cervice e il non ascolto dei suoi comandamenti (v.16), il rifiuto dei suoi miracoli (v.17), la chiusura totale alla legge di Dio (v.29).

L'avvertimento a non indurire il cuore presuppone che l'assemblea sia in grado di obbedire⁵² e si chiede ai destinatari di utilizzare quest'organo umano, legato alla volontà e alla comprensione, per accogliere i segnali che portano ad assumere il comportamento voluto da Dio⁵³.

L'ostinazione è avvenuta durante la ribellione nel deserto (v.8)⁵⁴. In Es 17,1-7 questo episodio sta all'inizio del soggiorno nel deserto, mentre in Nm 20,1-13 verso la fine, al tempo della sosta a Kades.

In virtù dei contatti lessicali, il Sal 95 si ricollega all'avvenimento narrato in Es 17⁵⁵. Per la scarsità dell'acqua il popolo discute animatamente con Mosè e mette Yhwh alla prova (*nsh*, vv.2.7; cf. Sal 95,9a) dubitando del suo sostegno provvido (v.7; cf. «mia opera», Sal 95,9b), sperimentato mentre lasciava la schiavitù dell'Egitto (Es 14–15) e durante la prima tappa della marcia attraverso il deserto (Es 16)⁵⁶. Il salmista condanna questo atteggiamento, perché ha già espresso la propria convinzione che Yhwh è il Signore dell'acqua (95,5) ed è capace di fornirla nella terra arida del deserto (cf. *ybš* e *midbār* in Ger 23,10; Gl 1,20). In conformità con Es 17, il Sal 95 menziona soltanto il comportamento sbagliato del popolo (vv.8-10), senza nominare Mosè e Aronne.

Per il confronto ribelle con Dio è usato il sinonimo di *nsh*, «tentare», il verbo *bhn*, «mettere alla prova, saggiare» (cf. Sal 26,2), assente in Es 17 (Nm 20). Dio è il complemento oggetto⁵⁷ di *b'hānūnī*, lett. «nel provare/esaminare me» (cf. LXX ἐδοκίμασαν [+ με nel Codice Veronense], la Vg e Hier *probaverunt me*), nel senso metaforico di «provare, mettere alla prova, tentare», come espressione di incredulità, diffidando della sua forza e potenza⁵⁸.

⁵² Cf. Seiler, *Text-Beziehungen*, 157.

⁵³ Cf. Seidl, «Scheltwort», 113.

⁵⁴ Nell'economia del salmo, la scelta del deserto (v.8b) serve da aggancio con il luogo dell'elezione del popolo e, quindi, della stipulazione dell'alleanza con lui (cf. v.7ab). Il deserto è luogo in cui si sono verificate delle «situazioni limite» che hanno rivelato la posizione personale del popolo; cf. Brandscheidt, «Heute», 12.

⁵⁵ Così ad es. M. E. Tate, *Psalms 51–100* (WBC 20; Dallas, TX 1990) 502; Savran, «Voices», 23; cf. Van der Ploeg, *Psalmen*, 145; R. Ounsworth, *Joshua Typology in the New Testament* (WUNT II/328; Tübingen 2012) 57.

⁵⁶ Delitzsch, *Psalmen*, 612; Savran, «Voices», 24; cf. Van der Ploeg, *Psalmen*, 145. Invece, Rosenmüller, *Psalmi*, 1561, estende la mira del v.9b: «multa argumenta hujus rei, in iis, quae mirabiliter feceram coram ipsis», mentre la restringe Briggs, *Psalms*, 295: «the work of giving the water from the rock».

⁵⁷ Su 28 ricorrenze di *bhn*, Dio è 3 volte complemento oggetto (Mt 3,10.15; Sal 95,9) e 18 volte soggetto.

⁵⁸ Cf. Ges(Thes), 198; BDB, 103; HALAT, 114; Ges(18), 136-137.

Venite adoremus Dominum Regem (Salmo 95)

Per mezzo della particella negativa *ʔal*, seguita dall'imperfetto iussivo (Sal 95,8a), si vuole: a) prevenire *hic et nunc* di mettere a repentaglio l'assemblea, dubitando della presenza contemporanea («oggi») di Dio (Dt 6,16; cf. 4,34; 9,22; 33,8), come lo fecero gli antenati (v.9) durante la crisi di Massa (e Meriba) che avrebbe potuto bloccare la libertà conseguita dal popolo; b) riproporre con forza il contrario di Es 17,7, cioè che Yhwh è in mezzo al popolo⁵⁹.

I vv.10-11 aggiungono la ragione che ha spinto i tentatori all'azione (cf. vv.8-9, uniti strettamente con i vv.10-11 attraverso la particella *ʔāšer*⁶⁰) e gli effetti che ha prodotto in Dio (v.10a; v.11a; v.11b). Quanto alla causa, il v.10 precisa l'avvertimento contro l'indurimento del cuore (v.8a), indicando che il cuore del popolo era sviato⁶¹ e sviluppa questo enunciato (anadiplosi, «essi»), soggiungendo che il popolo non ha conosciuto le vie di Dio. Più precisamente, le espressioni parallele *tōʕê lēbāb* e *lōʔ-ʔādʕû dʕrākāy* indicano l'incapacità di capire fino in fondo il ruolo guida di Yhwh e agire di conseguenza⁶².

Un primo elemento in favore di questa affermazione è individuabile nella resa della frase *tōʕê lēbāb* (lett. «degli sviati di cuore») da parte di Hier *errans corde* e della Syr *dʕ lhbwn*, «del loro cuore errante», dei LXX *πλανῶνται τῆ καρδίᾳ* e della Vg *errant corde*. Secondo le versioni non vi sarebbe inclusa la sfumatura di malizia («del cuore traviato»), ma quella dell'incertezza nell'agire, quindi la titubanza e la confusione⁶³.

Una seconda conferma viene da Is 21,4, il solo brano con *tʕh lēbāb*. Sulla scorta di questa frase il profeta descrive la confusione mentale al cospetto dell'assedio babilonese. Ancora più vicino al Sal 95,10 è l'espressione paradigmatica *tōʕê-rūaḥ* di Is 29,24 che è legata alla tradizione del cammino nel deserto attraverso il participio *rōgʕnîm*, «quelli che mormorano» (cf. Dt 1,27; Sal 106,25). In continuità con il v.23, in cui la casa di Giacobbe (cf. v.22),

⁵⁹ Cf. Seidl, «Scheltwort», 115.

⁶⁰ Da rendere con «dove», con i LXX οὗ (per *ʔāšer*, «dove», cf. Gn 30,38; 35,13; 39,20; Nm 20,13; Is 64,10; Sal 41,9; 84,4; ecc.); GES(Thes), 165; DCH V, 361; la resa ammessa da ZOR, 88, che non esclude però il riferimento al tempo («quando»; cf. Castellino, *Salmi*, 688). Invece, l'accezione comparativa di *ʔāšer* è favorita dalla Vg e da Hier *sicut*.

⁶¹ L'uso di *tʕh* pone l'accento sullo stato attuale di chi si trova sulla strada sbagliata/fuori rotta, meno invece sulla sua responsabilità morale o etica. Per cui per cogliere questa sfumatura sembra che l'aggettivo italiano «sviato» la esprima meglio che l'aggettivo «traviato». Kraus, *Psalmen*, 831, parla delle menti confuse e Vesco, *Le psautier*, 890, dei cuori smarriti.

⁶² Rilevando che il cuore è il centro decisionale umano, Seiler, *Text-Beziehungen*, 159, pensa alla disobbedienza che può annidarsi nella parte più intima dell'uomo condizionando il suo agire. Prinsloo, «Psalm 95», 405, insiste, invece, sull'aggravante, attraverso la doppia accusa mossa al popolo.

⁶³ ZOR, 905; HALAT, 1626; GES(18), 1449; cf. GES(Thes), 1514. Invece, per il valore etico propendono E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Leipzig 1931) 551-552; BDB, 1073; DCH VIII, 656.

avendo visto le opere di Yhwh, santifica il suo nome, persone dallo spirito fuorviato (*tō'ē-rûah*) apprendono l'intelligenza e chi barbotta impara l'insegnamento (*leqah*), diventando, a differenza del Sal 95,10, il popolo che conosce Dio⁶⁴.

La menzione delle vie del Signore (v.10c) più che ai comandamenti⁶⁵, si riferisce al modo dell'operare (*po'ōlî*, v.9b; cf. Dt 32,4; Sal 103,7)⁶⁶ e ai piani di Dio che mostrano la sua volontà (cf. Es 33,13; Ger 5,4; Sal 67,3; 143,8)⁶⁷, che il popolo è incapace di scrutare. Il non conoscere le vie di Yhwh è, infine, una modalità di persistere nel male e un rifiuto di iniziare il processo che porta a un cambiamento di condotta (cf. Gb 21,14)⁶⁸. L'ignoranza non impedisce di essere giudicato da Dio (cf. Sal 82,5)⁶⁹. In Dt 32 il Signore annuncia la fine della nazione (v.26) nonostante essa sia priva di senno e d'intelligenza (v.28). A maggior ragione quando l'ignoranza è colpevole (Is 59,8; Sal 14,1.4) diventa altresì punibile.

Colpevole o meno l'ignoranza produce come conseguenze la ripugnanza (v.10a) e l'ira di Dio (v.11a) e una sanzione (v.11b)⁷⁰.

A Yhwh sono attribuiti i sentimenti tipicamente umani, ossia una forte repulsione e disgusto del popolo inveterato. Infatti, nei brani con il soggetto umano, il verbo *qwt* (8x) denota l'essere nauseato per la vita troppo afflitta (Gb 10,1) o l'orrore disgustoso di sé per i mali commessi (Ez 6,9; 20,43; 36,31)⁷¹. L'uomo prova ribrezzo per chi è in contrasto con Dio (Sal 139,21) o con la sua parola (Sal 119,158). La forma secondaria di *qwt*, il verbo *qwš* (9x)⁷²,

64 Cf. H. Wildberger, *Jesaja* (BK 10/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 1145.

65 Cf. *DCH* II, 466; Brandscheidt, «Heute», 14.

66 Gunkel, *Psalmen*, 420: «sein gnadenreiches Walten».

67 Savran, «Voices», 27: «divine instruction».

68 Van Petegem, «Psaume 95», 240, pensa alla pratica etica.

69 L'incapacità di capire fino in fondo le cose non preclude il comportamento peccaminoso. In Dt 32 nonostante la stoltezza (*nābāl*) e la mancanza di saggezza (*lō' hākām*, v.6), il popolo agisce contro Dio (*šht*, «prevaricare?»), v.5.

70 Il v.11 è introdotto da un *ššer* del valore consecutivo: «sicché, cosicché, tanto che, che»; cf. i LXX ὅς, la Vg *ut*, la Syr *ʿyk d*. Questo uso di *ššer* è attestato in Gn 11,7; 13,16; 22,14; Ez 36,27; Mal 3,19; ecc. (cf. R. Meyer, *Hebräische Grammatik* [SG 5765; Berlin – New York 1972] § 118) ed è accolto per il Sal 95,11b dai lessicografi: ZOR, 88; GES(18), 111; HALAT, 95. Invece, *DCH* I, 423, considera *ššer* l'oggetto di una frase relativa senza antecedente immediato: «a wayward people [...] (concerning) whom I vowed»; cf. il Tg *dqymyt*, «ai quali ho giurato». Infine, Hier legge *et*.

71 I LXX rendono *šqūt* con προσῶχθισα, «irritai, sdegnai» (cf. la Vg *offensus fui*; Aquila e Simmaco δσσηρεστήθην, «ero scontento, dispiaciuto»; Hier *displicuit mihi*). Questa resa dei vocabolari (cf. Eb 3,10.17), Ralph Brucker la giudica troppo debole; cf. Karrer – Kraus, *Septuaginta*, 1771. Nei LXX, infatti, non viene espressa l'ira, ma una forte ripugnanza, disgusto. Egli nota che il verbo προσῶχθίζω nel Sal 21[22],25 traduce l'ebra. *šqs*, «detestare, disdegnare» e in 35[36],5 *m's*, «respingere».

72 Così BDB, 876; HALAT, 1012, 1018 e altri.

oltre che aggiungere sfumature terrorizzanti (Es 1,12; Nm 22,3; Is 7,6.16) e di avversione (1Re 11,25) – non attestati per *qwt* – denota il rifiuto (Pro 3,11), il disgusto (Nm 21,5) o il fastidio che deriva da comportamenti altrui (Gn 27,46). In Lv 20,23, soltanto, Dio è soggetto di *qwš* e prova disgusto dei popoli della terra promessa che hanno commesso nefandezze (cf. vv.2-21).

Da questa rassegna di testi risulta che il Sal 95,10 usa esclusivamente il verbo *qwt* per descrivere la forte avversione di Yhwh verso il popolo che non ha riconosciuto nel deserto (cf. v.8)⁷³ il Suo ruolo guida e questo non in un momento passeggero di una debolezza egoistica, ma nell'arco di tempo che si estende dall'uscita dall'Egitto fino all'entrata nella terra promessa. Porre l'accento sull'insoddisfazione di Dio protrattasi per un lungo periodo di tempo, senza far notare che il quarantennio nel deserto è segnato anche dalla sua premurosa provvidenza (cf. Dt 2,7; 8,4; Gs 14,10), serve retoricamente a suscitare una reazione opposta, ossia il riconoscimento di Yhwh e la fedeltà nei suoi confronti.

Dopo la ripugnanza, la generazione del deserto (v.10)⁷⁴ mancante di fede e di fiducia in Yhwh (cf. Nm 14,11-12), è colpita dall'ira divina (*ʔap*, v.11a; cf. Es 32,10-12; Nm 11,10; *qesep*, Nm 17,11).

Nel deserto egli arde spesso d'ira. In Nm 32,13 essa è provocata dalle ribellioni di Israele, cosicché il popolo è costretto di errare per quarant'anni nel deserto. In Ez 20,13 la causa del furore (*hēmā*), che Dio riversa sui ribelli, sta nella loro incapacità di seguire le sue norme e le sue leggi. Alla perdita della pazienza si associa talvolta il motivo del giuramento di Dio. Ez 20,15 ricorda Yhwh in atto di giurare, con la mano alzata, che non avrebbe condotto i ribelli alla terra promessa. Per la riluttanza di rubeniti e di gaditi che non vogliono combattere a fianco dei fratelli, togliendo loro il coraggio, Dio si adira (*hṛh ʔap*) e giura (*šbʿ*) che gli israeliti dai vent'anni in su non vedranno la terra (*ʔādāmā*) promessa ai padri (Nm 32,10-11).

Nm 32,10 si rifà, poi, a Nm 14,23 che fa parte dell'insieme letterario di Nm 13–14. Questo testo consente di interpretare l'ira di Dio come l'espressione del suo distacco dal male: infatti, benché si adiri (14,11), il Signore si lascia convincere dall'arringa di Mosè (14,13-19) a desistere dalla distruzione dell'intero popolo (14,20-25) e permette a Caleb e Giosuè (14,30) di far

⁷³ Secondo Seidl, «Scheltwort», 116, l'immagine antropopatica di Yhwh servirebbe per classificare il periodo del deserto come un'epoca completamente riprovevole. Brandscheidt, «Heute», 15, sottolinea, invece, che la reazione di Dio dimostra che la sorte del popolo non gli è indifferente e che la sua intromissione nella storia degli uomini non è un gioco.

⁷⁴ Per chiarezza il Tg aggiunge «del deserto» (*dmdbrʿ*) dopo «generazione» (*drʿ*); i LXX, la Vg, Hier e la Syr annettono invece «quella» (ἐκεῖνη, *illi*, *illa*, *hw*). Di queste aggiunte non c'è traccia nei mss ebraici.

entrare nel paese il popolo rinnovato dopo quarant'anni (14,34), lasciando nel deserto gli insubordinati che hanno continuato a ribellarsi (cf. 14,9).

La rievocazione di questi eventi in Dt 1,19-46 attira la nostra attenzione, poiché i vv.30-35 si muovono secondo la dinamica del Sal 95,9-11. Nei vv. 30-31 è menzionato, infatti, l'appoggio di Dio durante l'uscita dall'Egitto e il suo sostegno nel primo periodo del deserto (cf. 95,9, «opera»⁷⁵; ciononostante il v.32 informa sulla mancata fiducia del popolo (prova, 95,9; cuore sviato e disconoscenza delle vie di Yhwh, 95,10) e i vv.34-35 citano l'ira divina cui segue il giuramento che il popolo non avrebbe visto il paese (95,11). Questo parallelismo congiuntamente con il ricorrente impiego della terminologia deuteronomico-deuteronomistica nel salmo, fa ipotizzare che Dt 1,30-35 sia uno schema sottostante a Sal 95,9-11. È arguibile, quindi, che il salmo unisca la tradizione di Massa e Meriba (vv.8-9; Es 17 e Nm 20) con quella dell'ira di Dio di Nm 32,10 e la non entrata nella terra promessa a motivo della mormorazione dopo l'esplorazione del paese (v. 11; Nm 13-14)⁷⁶.

La terza conseguenza dell'ignoranza è una punizione decisa da Dio che, in preda all'exasperazione, prospetta agli sviati di cuore un destino infausto (v.11). Il fondamento ultimo del giuramento divino è, come si è detto, la persistenza del popolo nel disconoscere la sua opera (cf. v.9b)⁷⁷ e nel non accogliere benevolmente le sue parole. È un atteggiamento tipico della generazione dell'esodo che pur avendo visto la gloria di Yhwh e i segni che aveva compiuto in Egitto e nel deserto (Nm 14,22), lo ha tentato (*nsh*) e ha respinto la sua voce (*lō' šm' b'qôl*; cf. Sal 95,7c); tutti coloro che mostrano questi atteggiamenti di disprezzo (*n's*, v.23) e di mormorazione (*lyn Hi*, v.29) contro Dio, non vedranno la terra (*'eres*, v.23) assicurata ai padri e non

⁷⁵ La «mia opera» (*po'ôli*) è un'espressione unica nella Bibbia. Nonostante il plurale leggano i LXX τὰ ἔργα μου, la Vg *opera mea*, la Syr *'bdy*, il Tg *'wbdy* (cf. Díez Merino, *Targum*, 281 e Walton, *Biblia*, III, 237; invece Stec, *Targum*, 179, legge «my work»), il singolare da mantenere con Hier *opus meum*; lezione preferita anche da Ges(18), 1067; ZOR, 660. HALAT, 896; GB, 652; cf. DCH VI, 729.

⁷⁶ La relazione tra il Sal 95 e Es 17, Nm 20 e 14 (presente anche nel Sal 94 LXX) è messa in rilievo ad esempio da W. L. Lane, *Hebrews 1-8* (WBC 47A; Dallas, TX 1991) 85; W. Kraus, «Heb 3,7-4,11 as a Midrash on Ps 94 (LXX)», *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (ed. H. Ausloos – B. Lemmelijn – M. Vervenne) (BETHL 224; Leuven 2008) 277-278.

⁷⁷ Visto che la «mia opera» è richiamata nella contesa di Massa e Meriba, associata nel nostro salmo con Es 17, è plausibile che *po'ôli* si riferisca a ciò che Dio ha compiuto facendo uscire il popolo dall'Egitto (Es 15) e provvedendo per loro (Es 16; lo ammettono, ad es., S. Massouh, «Exegetical Notes. Psalm 95», *TrinJ* 4 (1983) 86; Davies, «Psalm 95», 194; Booij, *Godswoorden*, 193; Idem, *Psalmen*, 150), piuttosto che a tutte le sue opere nel loro complesso (cf. Dt 11,7), come sostiene, ad es. Gunkel, *Psalmen*, 420, che estende la portata della «mia opera» anche ai miracoli compiuti in Egitto. Al contrario, Vesco, *Le psautier*, 896, restringe l'opera di Dio a Es 17,7, l'acqua uscita dalla roccia, quando il popolo non ne ha voluto ammettere l'origine divina.

Venite adoremus Dominum Regem (Salmo 95)

potranno entrarvi (cf. v.30). Al rifiuto di Yhwh, che parla (cf. Sal 95,7c), da parte di Israele errante nel deserto per quarant'anni, consegue in Gs 5,6 il suo giuramento irrevocabile (cf. Sal 95,11) che il popolo non avrebbe visto la terra promessa.

In Nm 20,12 è menzionata l'incredulità di Mosè e Aronne a cui altresì è attribuita la responsabilità e, di conseguenza, la privazione del ruolo guida nel condurre gli israeliti alla terra donata a loro (cf. Nm 20,24; 27,12; Dt 32,52; Sal 106,32). Al contrario, il Sal 95 non attribuisce la responsabilità ai capi, ma unicamente al popolo ribelle, perché il destinatario del salmo è collettivo.

A differenza di altri brani in cui la terra promessa⁷⁸ è chiamata con uno dei nomi più diffusi (*peres*, *ʿādāmā*, *nahālā*), il v.11 impiega per questo scopo sostantivo *m'nūhā*, «riposo» (cf. Dt 12,9)⁷⁹, che si attaglia bene al popolo-gregge (cf. Sal 23,2)⁸⁰. Il termine denota la tranquillità, la pace, la calma o la quiete (2Sam 14,17; 1Re 8,56; Rt 1,9; 1Cr 22,9) ed è riferito a un luogo in cui ci si riposa (Gn 49,15; Nm 10,33; Is 32,18; Mic 2,10; Zc 9,1). Chiamare Canaan *m'nūhā* presuppone che dopo aver dimorato in un luogo provvisorio, si giunge a una meta in cui ci si trova a suo agio e tranquilli. Dalla situazione

78 Il paese di Canaan promesso a Israele da Dio con un giuramento è un motivo biblico frequente; cf. Gn 24,7; 50,24; Es 6,8; 13,5.11; 33,1; Nm 11,12; 14,16.23.30; 32,11; Dt 1,8.35; 6,10.23; 7,13; 8,1; 10,11; 11,21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 31,20.21.23; 34,4; Gs 21,43; Gdc 2,1; Ne 9,15; Ger 32,22; Ez 20,6.28.42; ecc.

79 D. L. Christensen, *Deuteronomy 1-21:9 (Revised)* (WBC 6A; Nashville, TN 2001) 248, associa il v.9 al v.10, dove si parla della terra (*peres*) assegnata in eredità (*nhl* ptc. *Hi*) per abitarvi in tranquillità e sicurezza, senza alcuna minaccia (*nwh*); J. H. Tigay, *Deuteronomy. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC; Philadelphia, PA – Jerusalem 1996) 122, propone la traduzione «allotted haven» (endiadi; lett. «haven and hereditary property») e spiega il v.9 alla luce del v.10, che riporterebbe due condizioni necessarie per la centralizzazione del culto: 1) l'entrata nel territorio; 2) la sicurezza. Tenendo presente le espressioni parallele (*el-hamm'nūhā w'el-hannahālā*), è ipotizzabile una precisazione ulteriore di *m'nūhā*.

80 Con diversi autori manteniamo l'identificazione di "*m'nūhā* "con il paese" (Rashi: לֶאֱרֶץ יִשְׂרָאֵל; Kimchi: וְלִירִשְׁלָם; וְהָיָה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל; F. Stolz, «nūhā ruhen», *THAT* II, 46; H. D. Preuß, «nūhā», *ThWAT* V, 304; F.-L. Hossfeld, «Psalm 95. Gattungsgeschichtliche, kompositionskritische und bibeltheologische Anfragen», *Neue Wege der Psalmenforschung*. Für W. Beyerlin [ed. K. Seybold – E. Zenger] [HBS 1; Freiburg 1994] 39; Booiij, *Godswoorden*, 193; Idem, *Psalmen*, 151; W. H. Schniedewind, «“Are We His People or Not?”. Biblical Interpretation during Crisis», *Bib* 76 [1995] 547; Prinsloo, «Psalm 95», 405; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* [ICC; Edinburgh 1902] 144), senza escludere un'allusione al tempio (v.11; cf. K. Koenen, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde*. Ps 90–110 als Komposition [BBB 101; Weinheim 1995] 66, n. 47; Doeker, *Die Funktion*, 255; Seiler, *Text-Beziehungen*, 160–161), né limitare il termine *m'nūhā* al tempio (cf. A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* [NCB; Grand Rapids, MI 1981] 226; G. P. Braulik, «Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden», *Congress Volume Salamanca 1983* [ed. J. A. Emerton] [V.T.S 36; Leiden 1985] 30–31; W. D. Tucker Jr., «Psalm 95: Text, Context, and Intertext», *Bib* 81 [2000] 540. Secondo Braulik, «Gottes Ruhe», 41, *m'nūhā* e *nahālā* designano due realtà diverse: tempio e terra promessa). Seidl, «Scheltwort», 116–117, nota la polivalenza di *m'nūhā* e aggiunge, accanto al paese e al tempio, la terza accezione, ossia il luogo del vero riposo, come compimento escatologico.

di bisogno, di una vita senza fissa dimora in un luogo transitorio, si passa a un luogo di esistenza stabile, un premio assicurato da Dio a chi percorre le sue vie (cf. v.10c).

Questa spiegazione territoriale si addice in base alla logica interna dei vv.7c-11, che rievocano i fatti del deserto (*m^enûḥātî*, luogo preparato da Yhwh per il riposo del popolo) e anche in virtù dei testi paralleli di Nm 32,10; Dt 1,30-35; 4,21; Gs 5,6; Ne 9,15 (cf. Dt 2,14). Dal momento che questo non avviene (*ʿim-y^ebōʿûn*, v.11b; cf. Ez 20,38) il salmo termina con un avvertimento intimidatorio⁸¹, richiamando ai presenti la disgrazia dei padri.

Nell'arco dei vv.6-11 è, invece, plausibile l'interpretazione «locale» di *m^enûḥâ*, ristretta alla meta cui tende l'assemblea culturale, ossia il tempio (cf. Is 66,1; Sal 132,8.14; 1Cr 28,2)⁸². Si noti anzitutto che il verbo *bw^ʔ* è richiamato per inclusione nei vv.6a.11b e che nel v.6a è riferito all'entrata nel tempio, a cui alludono anche le espressioni «la sua presenza, *pānāyw*» (v.2) e «davanti a, *lipnê*, Yhwh» (v.6; cf. *l^ešûr yiš^eenû*, v.1). La *m^enûḥâ* è, inoltre, una denominazione del tempio in un manoscritto che legge al v.11 בית מנוחה, «casa della mia quiete/riposo»⁸³ e nel Tg, che dopo «riposo» inserisce «della casa del mio santuario» (*byt mqdšy*). La costruzione genitiva con il suffisso pronominale *m^enûḥātî* sarebbe un genitivo soggettivo: un luogo di riposo dove Yhwh abita⁸⁴.

In questa maniera il giuramento punitivo che impedisce al popolo di entrare nel tempio, sarebbe l'ultimo tentativo con cui si vorrebbe intimare all'assemblea di trovare Dio stesso. Anziché ripetere gli errori del passato, essa è esortata a sottrarsi alla tentazione dell'indurimento, a essere meglio dei suoi padri (cf. Zc 1,4), ad ascoltare la voce di Yhwh-Re per conoscerne le vie e ad accogliere l'invito a lodarlo e adorarlo. Perciò il salmo richiama alla conversione, ad un impegno serio per Dio, e a dare al Re il posto centrale che gli spetta nella vita del credente (cf. Ger 11,1-8)⁸⁵.

⁸¹ Cf. Gunkel, *Psalmen*, 419.

⁸² Cf. H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT 15; Tübingen 1934) 178; Marin, «Ascoltate», 72; Braulik, «Gottes Ruhe», 42-44; Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 663; Lorenzin, *I Salmi*, 375; Doeker, *Die Funktion*, 258; Savran, «Voices», 28.

⁸³ Kennicott, *Vetus*, 391, ms 166.

⁸⁴ Assumendo che il suffisso pronominale («mio riposo») non può riferirsi al tempio e in base alla sua ricostruzione storica della comunità postesilica, Brandscheidt, «Heute», 16, 19, ritiene che si tratti di un genitivo oggettivo nel senso del riposo per Yhwh oppure il riposo che si trova presso Yhwh. L'accezione personale di *m^enûḥātî* è difesa da Kraus, *Psalmen*, 832: «Gott selbst». Oltre che all'opinabilità delle premesse non sempre basate sul testo stesso del Sal 95, questa interpretazione potrebbe essere influenzata da Eb 4,1-11.

⁸⁵ Cf. Seidl, «Scheltwort», 117.

Conclusione

Preparandosi spiritualmente a servire il Signore, il salmista si pone dal punto di vista umano e divino, proponendo un'antropologia per chi crede⁸⁶. Per l'uomo religioso è contraddittorio prendersi la libertà di ricorrere a un escamotage, assicurando a Dio gli atti rituali, di dimenticare l'essenziale e di vivere come se egli non ci fosse. Nel rapporto con il Creatore, il credente è tentato di continuo a regredire e a nullificare il suo essere roccia salvifica, negando la sua regalità, smettendo di prestar ascolto al locutore divino. L'uomo è perciò ripetutamente richiamato a non considerare come gratuita la propria unione con il Signore e a non trarre false conseguenze dal Suo agire in mezzo al popolo (cf. Sal 77,13). Egli è spronato, invece, ad assumere un atteggiamento di fiducia e di adorazione, l'unico ammesso di fronte alla Maestà regale che ha dato vita all'universo e alla nazione e, alla luce dell'esperienza del deserto, a conoscere di nuovo le Sue vie, lasciandosi interrogare di quale sia il Suo disegno sulla propria vita.

⁸⁶ Van Petegem, «Psaume 95», 252.