

Salmo 116 – preghiera di un malato?

Psalm 116 – a Prayer of a Person in Sickness?

STANISŁAW BAZYLIŃSKI

Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma

e-mail: bazyliński@biblico.it

ORCID: 0000-0002-1851-9519

Abstract: This article deals with the putative event that gave rise to Psalm 116. The author proposes a serious illness of the devotee as its interpretative matrix. This assumption is developed in three stages. First, the problematic verse 3 is examined along with other expressions. This analysis leads to the conclusion that there are no decisive obstacles to the aforementioned hypothesis. Second, the whole of Psalm 116 is taken into account in order to place the problematic elements within the Psalm into a broader context; and so as to highlight previously overlooked details in favor of the illness interpretation. Third, the vocabulary and the literary motifs of the Psalm are compared and contrasted with other OT texts dealing with illness, to justify the validity of the proposals.

Keywords: Psalm 116, danger of death, illness, anguish, divine intervention, recovery

Parole chiave: Salmo 116, pericolo mortale, malattia, angoscia, intervento divino, ristabilimento

In questo ringraziamento individuale¹ di origine postesilica, un servo leale di Yhwh (vv.15-16) passa dall'afflizione (vv.1-9) alla letizia (vv.10-19)². La causa

¹ L'idea che il salmo sia un ringraziamento individuale, che contiene anche altri elementi, è sostenuta dalla maggioranza degli studiosi; cf. H. Gunkel, *Die Psalmen*, 4a ed., 6a ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929, 1986) 500-501; J.A. Emerton, "How Does the Lord Regard the Death of His Saints in Psalm cxvi. 15?", *JThS* 34 (1983) 147; T. Booij, "Psalm 116,10-11: the Account of an Inner Crisis", *Bib* 76 (1995) 394; B. Janowski, "Das Dankopfer. Theologische und kultgeschichtliche Aspekte", *Le Repas de Dieu / Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg 11-15 septembre 2002* (a cura di C. Grappe) (WUNT 169; Tübingen: Mohr Siebeck 2004) 53; ecc. Le proposte, per così dire, di minoranza, scelgono come genere letterario quello del salmo di fiducia (K. Seybold, *Die Psalmen* [HAT 15; Tübingen: Mohr Siebeck 1996] 454), della supplica/lamentazione (F. Baethgen, *Die Psalmen*, 3a ed. [HK 2/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904] 347). Infine, M. Buttenwieser, *The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation* (New York: KTAV 1969) 641, attribui i vv.1-15 a un'elegia (invece a p. 643: «a cry of despair»), mentre considerò i vv.12-19 un inno liturgico (644).

² Su questa disposizione del salmo, si veda S. Bazyliński, "Strutturazione retorica dal Salmo 116", *Magnificat! Miscellanea in memoria di p. Faustino Tullio Ossanna OFMConv* (a cura di R. Di Muro – D.A.N. Nguyen) (Roma: Miscellanea Francescana 2018) 101-116; H. Potgieter, "«I Love Yahweh and I Believe in Him – Therefore I Shall Proclaim His Name»: How Psalm 116 Integrated and Reinterpreted Its Constituent Parts", *OTES* 32 (2019) 402-403, che considera, tuttavia, *hal'lu-yāh* finale come il titolo del Sal 117.

della sua *tôdâ* è la liberazione da un male fisico, attribuita a Dio (cf. vv.4.6.8.16). Benché si avverta diffusamente nella composizione la presenza di un pericolo mortale (cf. vv.3.8.15), la ragione di esso resta ignota³. Visto l'abbondante lessico afferente al campo semantico del pericolo⁴, alcuni studiosi ipotizzano come presupposto un'incarcerazione⁵ o una diffamazione⁶.

In questo articolo ci allontaneremo dalla *communis opinio* che parla di una minaccia indirizzata all'orante dall'esterno⁷, identificando questo pericolo con una malattia invalidante. Non a caso, Sigmund Mowinckel, che collega il v.3 al Sal 107,17-22, affermò

Lo stato precedente dell'orante è descritto con le consuete immagini della malattia: il terrore della morte lo ha avvinto, l'ha colto il terrore dello Sheol, egli era già morto, ma ora è tornato

³ Cf. W.M.L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, 5a ed. (Heidelberg: Mohr Siebeck 1856) 549; C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Zollikon: Evangelischer Verlag 1947) 109; W.A. VanGemeren, *Psalms (Revised Edition)* (EBC 5; Grand Rapids, MI: Zondervan 2008) 847.

⁴ Cf. «lacci», v.3a; «strette», v.3b; «oppressione», «afflizione», v.3c; «lacrime», v.8b; «inciampo», v.8c; «costernazione», v.11a; «legami», v.16c; «morte», vv.3a.8a.15b, cf. «Sheol», v.3b; «hanno incontrato», v.3b; «incontravo», v.3c; «ho languito», v.6b; «sono abbattuto», v.10b.

⁵ Secondo H. Ewald, *Die Psalmen und die Klagelieder*, 3a ed. (Die Dichter des Alten Bundes 1/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1866) 400, lontano da Gerusalemme e dal tempio già ricostruito, il poeta si trova in disgrazia e in carcere (vv.10.16). A. Maillot – A. Lelièvre, *Les Psaumes* (Genève: Labor et Fides 1969) III, 105, considerano il salmista come «[p]robablement victime de menteurs (v. 11), il était condamné à périr. Peut-être faut-il prendre à la lettre le v. 3 qui nous montrerait ce condamné, lié et ligoté avant d'être exécuté (cf. le v. 16 qui paraît bien confirmer cette hypothèse)»; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. III. Commento e attualizzazione (101–150)* (CLPB 17; Bologna: EDB 1985) 392, giudica questa interpretazione troppo letterale e specifica.

⁶ H.-J. Kraus, *Psalmen*, 6a ed. (BKAT 15/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989) 970.

⁷ In virtù del v.3 (|| Sal 18,5-6) e dei vv.10b-11, M. Mannati – É. de Solms, *Les Psaumes* (CPV; Paris: Desclée de Brouwer 1968) IV, 83, ipotizzano una morte spirituale d'Israele sottoposto in Egitto all'azione del paganesimo e alla schiavitù; legano il salmo alla schiavitù d'Egitto, alla liberazione e all'entrata nella terra promessa («tuo riposo», v.7a). Su questo ultimo punto si deve osservare che, nella Bibbia, il termine *mānôah* non denota mai la terra di Canaan, per la quale si usa alle volte *m^cnûhâ* (cf. Dt 12,9; Sal 95,11). La lettura esodica del Sal 116 è stata recentemente ribadita da A. Wénin, “Une ample louange au Dieu qui libère. L'arrière-plan exodique du «Hallel Pascal» (Ps 113–118)”, *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Marie Buetubela Balemba* (Kinshasa: Médiaspaul 2010) 29-31. Per giustificarla, vengono proposti, *inter alia*, alcuni accenni testuali indiretti. La frase «lacci dello sheol» (*m^csārê šē'ôl*, v.3) alluderebbe all'Egitto (*mišrayim*), quale luogo di morte e di potenza mortifera; il verbo «umiliare» (*'nh*, v.10) rimanderebbe all'umiliazione d'Israele in Egitto (cf. Es 3,7-17; 4,31), mentre il sintagma «terre dei viventi» (v.9) si riferirebbe al cammino d'Israele nel deserto. Tuttavia, l'Autore offre a p.36 una precisazione importante: «Attention. En écrivant ces lignes, je ne prétends nullement que les psaumes du Hallel pascal ont été composés à partir du modèle de l'exode. J'affirme seulement que leur rassemblement dans la collection “indexée” par le Ps 114 – en raison même de son hétérogénéité dans la série – permet, et peut-être même réclame, une lecture en lien avec la geste de l'exode».

alla terra dei viventi; cf. per queste idee il Sal 107,17-22. Come sua esperienza, egli può ora affermare che «Yhwh si è preso un'ottima rivincita su quelli che uccidono i suoi fedeli» – perché deve essere questo il senso del v.15. Per questo, quindi, si è ammalato l'orante, perché dei nemici volevano ucciderlo. Ma questi nemici sono fattucchieri o dèmoni [nostra traduzione]⁸.

Benché l'ultima affermazione («questi nemici sono fattucchieri o dèmoni») sia discutibile e la frase introduttiva («le consuete immagini della malattia») sia eccessiva, la suggestione dell'esegeta norvegese merita di essere presa seriamente in considerazione, andando oltre l'approvazione generica di altri autori. Essi, infatti, offrono di rado qualche motivazione⁹. Di solito, si limitano a un'affermazione di principio¹⁰ oppure sono indecisi tra la malattia o l'altro pericolo¹¹. A dif-

- 8 S. Mowinckel, *Psalmenstudien. I. Āwān und die Individuellen Klagepsalmen* (Kristiania: Dybwad 1921) 129: «Der frühere Zustand des Betenden wird mit den üblichen Bildern für Krankheit geschildert: die Schrecken des Todes haben ihn umschlungen, die Schrecken der Scheol ihn getroffen, er war schon tot, ist aber jetzt zu dem Land der Lebendigen zurückgekehrt; vgl. zu diesen Vorstellungen Ps. 107, 17-22. Als seine Erfahrung kann er jetzt behaupten, daß „Jähwä eine teure Rache über diejenigen nehmen, die seine Frommen töten“ – denn da muß der Sinn des V 15 sein. Der Beter ist somit deshalb krank gewesen, weil irgendwelche Feinde ihn haben töten wollen. Solche Feinde sind aber Zauberer oder Dämonen».
- 9 H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT 15; Tübingen: Mohr Siebeck 1934) 210: richiama i vv.3.8; H. Duesberg, *Le psautier des malades* (CBVC 3; Maredsous: Édition de Maredsous 1952) 211, cita i vv.3.10; G. Castellino, *Libro dei Salmi* (SB[T]; Torino – Roma: Marietti 1955) 421: «Dalle metafore di cui si serve il salmista (lacci di Sceol, porte della morte) si può desumere che la prova che l'aveva colpito era stata una malattia»; L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario (Salmos 73–150)* (Estella: Verbo Divino 1993) 1414, reputa la malattia una spiegazione più probabile (vv.3.8.9.15), individuando una serie di coincidenze verbali con il Sal 30.
- 10 Cf. J. Calès, *Le livre des Psaumes* (Paris: Beauchesne 1936) II, 388; E.A. Leslie, *The Psalms. Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship* (New York – Nashville, TN: Abingdon 1949) 306; R. Martin-Achard, *Approche des Psaumes* (CTh 60; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1969) 49, 53; M. Dahood, *Psalms III* (AncB 17A; Garden City, NY: Doubleday 1970) 145; L.C. Allen, *Psalms 101–50 (Revised)* (WBC 21; Nashville, TN: Nelson 2002) 153; J. Duhaime, “La prière d'action de grâce comme récit identitaire”, *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII^e congrès de l'Association catholique Française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)* (a cura di D. Gerber – P. Keith) (LeDiv 225; Paris: Cerf 2009) 469.
- 11 J.A. Dathe, *Psalmi. Ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis*, 2a ed. (Hala: Sumtibus Orphanotropei 1794) 373; R. Kittel, *Die Psalmen*, 3a-4a ed. (KAT 13; Leipzig – Erlangen: Deichert 1922) 368; F. Nötscher, *Die Psalmen* (EB; Würzburg: Echter 1947) 235; A. Weiser, *Die Psalmen*, 10a ed. (ATD 14; Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1987) 495; ecc. Seybold, *Psalmen*, 454, ritiene che alla malattia si riferirebbe soltanto la prima parte (vv.1-9), mentre la seconda (vv.10-19) rimanderebbe a una problematica giudiziaria, a motivo dei mentitori, v.10, e dei legami, v.16 (cf. 455); tuttavia sul valore di *kōzēb*, si veda nota 21. Questa sua posizione rispecchia una modifica rispetto a quanto egli affermava ventitré anni prima: «Mangels weiterer Präzisierungen kann dieser Text nicht zu den Krankheits-Heilungs-Psalmen hinzugenommen werden»; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99; Stuttgart: Kohlhammer 1973) 74.

ferenza dei pionieri su tale questione, il presente contributo ripercorrerà la strada in maniera più estesa ed esplorerà vari punti dell'ipotesi di lavoro.

Prima di tutto ci si soffermerà sul v.3, che consideriamo essenziale per la nostra ricerca. In seguito, analizzeremo il contesto più ampio del salmo e ne indagheremo il lessico e i motivi letterari presenti qui e in altri testi che trattano della malattia.

1. La complessità del v.3

Dopo una premessa generale (vv.1-2), il v.3 riporta un caso personale. Va notato anzitutto che il salmista presenta per la prima volta una situazione di pericolo, cosicché è opportuno determinarne la natura.

Una prima difficoltà per la nostra ipotesi di lavoro potrebbe essere costituita dall'espressione *heblê-māwet*, lett. «lacci di morte», nel v.3. È stato suggerito, infatti, che essa provenga dal mondo venatorio¹², tanto che se ne potrebbe desumere un assalto dei nemici¹³. Questa affermazione sarebbe corroborata dal Sal 18,5-6 (|| 2Sam 22,5-6), che ha in comune con il Sal 116,3 la frase *'āpāpūnī heblê-māwet* e il nome *šē'ôl*. Il Sal 18,6 menziona, poi, *môq^ešê-māwet*, «agguati mortali», il sintagma proveniente dalla caccia, effettuata dagli antagonisti di Davide (cf. Sal 18,1 || 2Sam 22,1)¹⁴.

Tuttavia, anziché sviluppare l'espressione *heblê-māwet*, il Sal 116,3 si muove in un'altra direzione; benché possibile, l'immagine venatoria ne viene perciò fortemente attenuata. Il verbo *'pp*, «circondare», poi, non è caratteristico della caccia (cf. *šbb*, *qdm Pi* nel Sal 18,6 || 2Sam 22,6), ma è associato a un pericolo legato all'acqua (Gio 2,6 con «acque», *mayim*; cf. *mišb^eré-māwet*, «onde di morte», 2Sam 22,5). Inoltre, nel Sal 40,13 *'pp* denota un malanno personale che opprime l'orante, angosciato anche dai sensi di colpa. Analogamente il verbo *mš'*, «trovare, incontrare» (cf. 116,3b), indica talvolta il sopraggiungere di un male che un individuo avverte già dentro di sé (cf. Dt 31,17 con *hārā'ôt*, «mali»; Sal 119,143 con *šar*, «angustia» e *māšôq*, «affanno»).

12 Cf. Gesenius Thes., 1189.

13 Cf. Rashi: *hbwrwt 'wybynw hmbqšym lhmytnw*, «i gruppi dei nemici che cercano di ucciderci».

14 F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, 5a ed. (BC 4/1; Leipzig: Dörffling und Franke 1894) 699; C.A. Briggs – E.G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary in the Book of Psalms* (ICC; Edinburgh: Clark 1907) II, 399; B. Duhm, *Die Psalmen*, 2a ed. (KHC 14; Tübingen: Mohr Siebeck 1922) 409; Gunkel, *Psalmen*, 501; J.P.M. van der Ploeg, *Psalmen* (BOT 7b; Roermond: Romen 1974) II, 281; Alonso Schökel – Carniti, *Salmos*, 1416; Potgieter, «I Love Yahweh», 404-405 e altri ritengono che il Sal 116 riprenda a questo punto il Sal 18.

A favore di un pericolo che minaccia direttamente l'orante depongono anche le versioni antiche nella loro traduzione di *ḥēblē-māwet* del Sal 116,3. Soltanto il salterio *iuxta Hebraeos* traduce *funes mortis*, che potrebbe implicare, anche se non necessariamente, la situazione dell'attacco nemico. Altre traduzioni optano chiaramente per una minaccia che affligge l'orante interiormente (i LXX ὠδῖνεξ θανάτου, «dolori/doglie della morte»; la Vg *dolores mortis*; il Tg *mr' y mwt'*, «mali, malattie, afflizioni della morte»¹⁵; la Peshitta [Syr] *ḥbl' dmwt'*, «*dolores mortis*»¹⁶).

I due sostantivi allo stato assoluto (*māwet*, *šē'ōl*, v.3) danno al pericolo una valenza mortale (cf. vv.8.15)¹⁷. Si tratta di una morsa, *mēšār*, che soffoca la vita dell'orante (cf. Sal 118,5; Lam 1,3), suscitando l'appello a Dio (*qr'*, 116,2; cf. 118,5). Il suo collegamento con la malattia potrebbe essere individuato nel Sal 107,17-20¹⁸. Un brutto frangente, presentato metaforicamente nel Sal 116,3ab¹⁹, nel v.3c viene specificato dai sostantivi *šārā*, «oppressione» e *yāgôn*, «afflizione», nel senso di una profonda angoscia²⁰. Il primo è applicato più volte, nell'AT, allo stato d'ansia e quindi a un particolare bisogno (cf. Gn 42,21; Na 1,9; Sal 22,12; 78,49; 91,15; 138,7; ecc.). Il nome *yāgôn* (14x), oltre a denotare in due occasioni un cordoglio, un grave lutto (Gn 42,38; 44,31), indica uno stato di grande tristezza, afflizione (Is 35,10; 51,11; Ger 8,18; 20,18; 31,13 pl.; 45,3; Ez 23,33; Sal 13,3; 31,11; 107,39; Est 9,22).

In sintesi, l'accumulazione terminologica nel v.3 (*ḥebel*, *mēšār*, *šārā*, *yāgôn*, *māwet*, *šē'ōl*) suggerisce una precarietà estrema dell'orante, un pericolo mortale, derivante probabilmente da una malattia piuttosto che da una minaccia dei nemici. Del resto, nel prosieguo del salmo costoro sarebbero completamente assenti²¹.

15 B. Walton, *Biblia Sacra Polyglotta* (Londini: Roycroft 1656) III, 272: *aegritudines*, «infermità, malesseri» o nel senso figurato di «affanni, ansietà»; L. Díez Merino (a cura di), *Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca Hispana Biblica 6; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1982) 299: *infirmities mortis*; D.M. Stec (a cura di), *The Targum of Psalms* (ArBib 16; London – New York: Clark 2004) 207: «the *infirmities of death*».

16 Così Walton, *Polyglotta*, III, 272, benché sia possibile la resa «funi, lacci della morte».

17 Barth, *Die Errettung*, 89, 112, sostiene persino che *māwet* denoti qui il regno dei morti.

18 Cf. *ša'ārē māwet* (v.18), *wayyiz' āqū' el-yhwh baššar* (v.19), *yōšī'ēm* (v.19), *w'yirpā'ēm wimallēt mišš'ētōtām* (v.20).

19 Secondo E. Hayes, «The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–18», *BBR* 9 (1999) 153-155, il v.3ab forma un chiasmo semantico sonoro (termine e definizione mutuati da W. Watson, «Further Examples of Semantic-Sonant Chiasmus», *CBQ* 46 [1984] 31), in cui una coppia di termini si richiama per il significato simile, mentre l'altra per il suono simile: *'āpāpūmī – ḥēblē-māwet* || *ūm'šārē šē'ōl – m'šā'ūnī*.

20 Cf. S. Bazyliński, «Annotazioni sul testo del Salmo 116», *BPTH* 10 (2017) 480.

21 Cf. W.S. Prinsloo, «Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?», *Bib* 74 (1993) 74: «no direct reference to the “enemies”».

A nostro avviso, il v.11b non depona a favore dei nemici (*contra* Kraus, *Psalmen*, 970, che suggerisce: «...der Psalmist von Lügner und Verleumdern [= accusatori, 972] umstellt war», aggiun-

In luogo dell'ipotesi degli avversari dell'orante, verranno riportati gli elementi che adombrano una minaccia della vita (vv.4.6.8.9.10.15.16). Su di essi ci soffermeremo adesso.

2. Il contesto del Salmo 116

In apertura del salmo è menzionata la grandissima afflizione dell'orante (*qôlî taḥănûnāy*, «la mia voce, le mie implorazioni», v.1)²². Infatti, ciò è confermato dalla frase *qôl taḥănûn* e dal nome *taḥănûn*, mettendo in risalto la gravità del pericolo (cf. Ger 3,21; 31,9; Zc 12,10; Dn 9,3.17.18.23). In particolare, il Salterio ne registra spesso l'urgenza (28,2.6; 31,23; 86,6; 116,1; 130,2; 140,7; 143,1; cf. 2Cr 6,21), cosicché il pericolo provoca un'insistente implorazione dell'aiuto di Dio.

In una giaculatoria rivolta a Yhwh (v.4b), è riportato il primo verbo del campo semantico della liberazione²³. La frase *mlṭ Pi ('et) nepeš*, «liberare la vita», ricorre

gendo cautamente: «Einzelheiten sind nicht zu erheben»; cf. Van der Ploeg, *Psalmen*, II, 280), ma l'espressione «ogni uomo (è) bugiardo» mette in risalto la fallacia dell'aiuto umano. Infatti, questa dichiarazione (ptc. *kōzēb*, solo nel v.11b) esprime l'opinione negativa estesa iperbolicamente a tutti gli esseri umani (Sal 62,10; cf. Sal 4,3; Pro 19,22; Rm 3,4; il Tg enfatizza *kol-hā'ādām kōzēb*, traducendo al plurale: *kl bny nš'...*, «tutti gli uomini...»). La bugia implica l'insincerità delle parole umane di chi potrebbe o dovrebbe aiutare. Al contrario dell'uomo inaffidabile (cf. N. Airoldi, «Salmi 116 e 130. Saggi di traduzione», *Aug* 13 [1973] 142: «Nessun uomo è fidato!»), Dio promette e rimane fedele alla parola (cf. Nm 23,19), avendo già manifestato il suo aiuto (cf. v.7b). Infine, va notato che i vv.10b.11b sono di carattere retrospettivo e rimandano alla prima parte del salmo (vv.1-9) che favorisce un'interpretazione diversa.

22 Per questa resa apposizionale, si veda Bazylewski, «Annotazioni», 478-479. La sostengono, ad esempio, Kimchi; H. Venema, *Commentarius ad Psalmos*. VI. (CXI-CL) (Leovardiae: Coulon 1767) 95, 100-101; E.F.C. Rosenmüller, *Psalmi annotatione perpetua illustrati*, 2a ed. (Scholia in Vetus Testamentum 4/3; Lipsiae: sumptibus Barthii 1823) 1695; E.W. Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen* (Berlin: Oehmigke 1845) IV, 292; Delitzsch, *Psalmen*, 698; G. Phillips, *The Psalms in Hebrew. With a Critical, Exegetical and Philological Commentary* (London: Parker 1846) II, 451; J.M. O'Brien, «Because God Heard My Voice. The Individual Thanksgiving Psalm and Vow-Fulfillment», *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of R. E. Murphy* (a cura di K. G. Hoglund et al.) (JSOTS 58; Sheffield: Academic Press 1987) 289; J.M. Vincent, ««Qu'est-ce que la théologie?». Une approche par l'interprétation du Ps 116», *RB* 107 (2000) 507, 509; F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 101–150* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2008) 293; D. Erbele-Küster, «Atempause: Eine kleine Poetik des Gottesnamens ausgehend von Ps 116», *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (a cura di I. Müllner – L. Schwienhorst-Schönberger – R. Scoralick) (HBS 71; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 2012) 211, 214; Potgieter, ««I Love Yahweh»», 401; ecc. Sebbene H. Hupfeld, *Die Psalmen* (Gotha: Perthes 1862) IV, 231, traduca tutti e due i nomi (228: «Meine Stimme, mein Flehen»), li considera un'endiadi («Die Stimme meines Flehens»; cf. Sal 28,2.6; 31,23), opponendosi nel contempo alla presenza di uno *yod* paragogico. Baethgen, *Psalmen*, 348, considera *-î* di *qôlî* una desinenza arcaica del caso genitivo.

23 Phillips, *Psalmen*, II, 451, attribuisce ad *'ānā* il senso di *lē'mōr*. Ci pare, tuttavia, che si possa mantenere un valore deprecativo («Oh!, Deh!»); cf. Bazylewski, «Annotazioni», 481.

cinque volte all'imperativo (1Re 1,12; Ger 48,6; 51,6.45; Sal 116,4; cf. Gb 6,23)²⁴ e ha sempre un soggetto umano²⁵, eccetto che nel nostro brano. Perciò è opportuno estendere la ricerca alle costruzioni paradigmatiche imperativo + *napsî*²⁶ in funzione di complemento oggetto. Su nove ricorrenze, otto si trovano nel Salterio e hanno sempre Yhwh per soggetto (cf. 6,5; 17,13; 25,20; 35,17; 41,5; 86,2; 116,4; 120,2)²⁷.

I rispettivi imperativi appartengono al lessico della liberazione (*plṭ Pi*, 17,13; *šmr* || *nšl Hi*, 25,20; *šwb Hi*, 35,17; *šmr*, 86,2; *nšl Hi*, 120,2) o a quello della guarigione (*hlš Pi*, 6,5; *rp* ', 41,5) e mettono in rilievo l'angoscia e lo stato di abbattimento (25,20, cf. vv.16-18; 120,2, cf. v.1; cf. 1Re 19,4). In due occasioni riferite alla malattia, sono presenti i nemici (Sal 6,9.11; 41,3). Il loro ruolo specifico è difficile da determinare. Essi non causano in maniera diretta l'infermità, ma contribuiscono ad aggravarne il decorso con il proprio comportamento spregevole verso l'ammalato (cf. 41,6.8-9; 6,9?); egli invoca che perciò abbiano la peggio (6,11).

Il Sal 6 rafforza, altresì, l'idea che nel Sal 116 si faccia riferimento a una malattia. Infatti, *hlš Pi* || *yš' Hi* hanno nel Sal 6,5 la medesima funzione che *mṭ Pi* || *yš' Hi* nel Sal 116,4.6 (cf. Ger 17,14 *yš' Hi* || *rp* '). L'assenza di una menzione esplicita dei nemici nel Sal 116, ci fa propendere per i fattori fisiologici della malattia, sebbene non si possa escludere un loro coinvolgimento più o meno nascosto.

Lo stato di emergenza "clinica" è indicato anche dal verbo *dll*, «languire» (v.6b), che si attaglia bene al contesto, giacché denota l'umiliazione (Gdc 6,6; Is 17,4), la debolezza (Sal 79,8), l'angoscia e l'afflizione (142,7). Esso è riferibile, inoltre, al punto critico della malattia atteso con ansia²⁸.

In Is 38,14, il re Ezechia, che si è ammalato gravemente, rivolge lo sguardo languente verso Dio, attendendo il suo intervento favorevole, che gli viene comunicato da Isaia (cf. vv.5-8.21). Anche se la mediazione profetica è assente nel Sal 116, vi è presente, nondimeno, l'attesa dell'azione divina (*yš' Hi*, v.6). Is 38 registra, inoltre, la comunanza di lessico con il Sal 116 (cf. tabella)²⁹, che

²⁴ La costruzione *mṭ Pi* ('*et*) *nepes* è associata a un pericolo mortale che raggiunge il soggetto dall'esterno (1Sam 19,11; 2Sam 19,6; 1Re 1,12; Ger 48,6; 51,6.45; Ez 33,5; Am 2,14-15; Sal 89,49) ed è, in prevalenza, di carattere militare.

²⁵ In Ger 51,45 potrebbe essere il profeta o Dio.

²⁶ La costruzione *impt.* + '*et* + *napsî* è assente nell'AT.

²⁷ Fuori del Salterio, in 1Re 19,4, il soggetto dell'*impt.* è Elia.

²⁸ Per il legame tra l'aggettivo *dal* e la malattia (finta), si veda 2Sam 13,4-6.

²⁹ Oltre che ai lessemi riportati nella tabella, si confrontino anche: *pṭl Hitp*, *ṣpillā* (Is 38,2.5) e *qōlī tahānūnāy* (Sal 116,1); il ringraziamento, seppure con delle modalità diverse (canti sulle cetre, Is 38,20; invocazione di Dio, adempimento dei voti, Sal 116,13.14.17.18), unisce l'aspetto individuale con quello comunitario.

rende possibile un contatto letterario, non altrimenti determinabile, che corrobora, tuttavia, l'ipotesi della malattia dell'orante:

Vocabolo	Is 38	Sal 116
<i>'ānnā yhw̄h</i>	v.3	vv.4.16
<i>dim' ā</i>	v.5	v.8
<i>še' ḏl</i>	vv.10.18	v.3
<i>dll</i>	v.14	v.6
<i>'ayin</i>	v.14 (du.)	v.8 (sg.)
<i>napšī</i>	vv.15.17	vv.4.7.8
<i>māwet</i>	v.18	vv.3.8.15
<i>yš' Hi</i>	v.20	v.6
<i>bēt yhw̄h</i>	v.22	v.19

Nel Sal 116,7, *šwb l'mānōah*, «ritornare alla quiete»³⁰, presuppone un'agitazione ansiosa (cf. «sheol», «oppressione», «afflizione», v.3) che lentamente scompare, in modo tale che l'orante possa sentirsi pacificato e rasserenato³¹.

Con la motivazione del v.8, il salmo raggiunge gli antipodi del v.3³², in quanto Yhwh ha liberato l'orante definitivamente dal pericolo mortale. Questa descrizione della liberazione (v.8; cf. v.16c) diverge formalmente dalla motivazione del v.7b, poiché l'orante si rivolge improvvisamente a Yhwh in seconda persona³³, giustificando l'invito alla quiete (tranquillità), sulla scorta della salvezza (*hlš Pi*), con maggiori dettagli e forse in ordine decrescente: morte – lacrime – inciampo³⁴. L'inversione anticlimatica è sostenibile in virtù della costruzione sintattica del v.8 e della logica del pensiero. Dal punto di vista sintattico, la frase

30 Per esattezza si tratta di un plurale poetico (*m'nūhāy'kī*, «tuoi riposi»), che ricorre solo qui nell'AT.

31 Briggs – Briggs, *Psalms*, II, 399 e Kittel, *Psalmen*, 367, 368, identificano il riposo con Yhwh stesso, mentre Duesberg, *Le psautier*, 212, oscilla tra Yhwh e i cortili del tempio e J.-L. Vesco, *Le psautier de David* (LeDiv 210; Paris: Cerf 2006) 1094, esita tra Gerusalemme e la terra promessa. In base ai Sal 23,2.6 e 95,11, Hossfeld vede qui il riferimento al tempio; cf. Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 297. Si nota tuttavia che i Sal 23,2 e 95,11 riportano il nome femminile *m'nūhā* e non quello maschile *mānōah*. Per questo motivo e in virtù del contesto del salmo è da favorire la valenza psicologica di *mānōah*, affermato ad esempio, da Alonso Schökel – Carniti, *Salmos*, 1417, che cita, tuttavia, *m'nūhā* in Is 28,12 (cf. 1Re 8,56; Rt 1,9). Da parte sua H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament* (OBO 181; Freiburg, Schw. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001) 114, arguisce in favore dello stato spirituale o psicologico, sinonimo della pace e pensa anche a un luogo specifico della calma, identificandolo con la terra dei viventi (cf. 117, 123).

32 Alonso Schökel – Carniti, *Salmos*, 1417, nota la corrispondenza di contenuto tra questi due tristichi così rifiniti (v.8 e v.3): alla morte e all'abisso risponde la vita, ai lacci i piedi saldi, allo sconforto l'asciugare le lacrime.

33 La 2a pers. sing. è preferibile alla 3a; cf. Bazyliński, “Annotazioni”, 482.

34 Ciò risulta ancora più pregnante nella Syr che omette la menzione dell'occhio liberato dalle lacrime (cf. *m̄l dp̄šyt n̄p̄šy mn mwt' wr̄gly mn šr' t'*, lett. «poiché hai liberato la mia vita dalla morte e i miei piedi dall'inciampo»).

è retta dal medesimo verbo, *hlš Pi*, seguito tre volte dalla preposizione *min* («trarre-in-salvo da»), un tratto peculiare del Sal 116. Per la logica del discorso, ci si aspetterebbe prima la menzione della debolezza fisica (inciampo)³⁵, che produce l'ansia (lacrime)³⁶ e, infine, la morte. Si ha, invece, la liberazione dalla morte e poi dall'ansia e dall'inciampo. Questo ordine non sorprende se consideriamo che il Sal 56, supplica individuale, nella finale contiene una promessa con espressioni di ringraziamento (vv.13-14). Il v.14 è parallelo al Sal 116,8-9: li riportiamo entrambi per un confronto:

Sal 56,14 *kī hiṣṣaltā napšī mimmāwet hālō` raglay middehī*
l^ehithallēk lipnē `ēlōhīm
b^e`ôr haḥayyim

Sal 116,8 *kī ḥillaštā napšī mimmāwet `et-`enī min-dim`ā*
`et-ragli middehī
 v.9 *`ethallēk lipnē yhwh*
b^e`aršôt haḥayyim

I rispettivi brani condividono vari elementi, avendo la forma di una motivazione (cf. *kī*, 56,14a; 116,8a). I loro segmenti iniziali sono quasi identici (*kī hiṣṣaltā / ḥillaštā napšī mimmāwet*; cf. Sal 118,18b). I sinonimi *nšl Hi / hlš Pi* reggono sia *māwet* sia *d^ehī*. Il complemento *regel middehī* è collocato sempre alla fine della proposizione. I Sal 56,14bc e 116,9 presentano una costruzione sintattica affine: *hlk Hitp lipnē* + nome divino (*`ēlōhīm, yhwh*) + *b^e* (*`ôr, `aršôt*) + *haḥayyim*³⁷.

35 È vero che il sostantivo *d^ehī* e il verbo *dhh*, che sono peculiari del Salterio (8 su 9 ricorrenze; 2x nome; 6x verbo), non si riferiscono espressamente alla malattia. Con tutto ciò si noti che nel Sal 36,13 e in Pro 14,32 *dhh* designa le cause non esterne dell'inciampo, mentre il suo sinonimo, *kšl*, «inciampare», più volte nella Bibbia denota una debolezza fisica del soggetto umano (cf. Is 5,27; 35,3; 40,30; 59,10; Sal 107,12; 109,24; Gb 4,4).

36 Il nome *dim`ā*, lett. «lacrima», è un collettivo; cf. *BDB*, 199; *HALAT*, 218; Gesenius, 255. Le lacrime sono segno del dolore (Ger 8,23; 9,17; 13,17; 31,16; 14,17; Ez 24,16; Sal 39,13; 42,4; ecc.) ed espressione di una malattia che produce l'ansia (2Re 20,5; Is 38,5; Sal 6,7).

37 Nonostante le somiglianze, alcune differenze conferiscono ai brani peculiarità proprie. Il Sal 56,14 fa parte di una supplica individuale, mentre il Sal 116,8-9 di un ringraziamento individuale. Il Sal 56,14 è articolato in maniera più concisa del Sal 116,8-9 (12 parole contro 16 parole), poiché non menziona la liberazione degli occhi dalle lacrime (cf. 116,8b), cosicché la sollecitudine divina per l'orante è espressa in modo meno enfatico. Infatti, la salvezza della totalità della vita è meno pregnante nel Sal 56,14 che nel Sal 116,8, in quanto, anziché una coppia meristica (*nepēš – `ayin*; cf. Dt 28,65; 1Sam 2,33; Ger 13,17; Sal 31,10; 141,8; Pro 21,10; Qo 6,9; Lam 1,16) e una espressione polare (*`ayin – regel*; cf. Sal 25,15; Pro 6,13; Gb 29,15), il Sal 56,14 riporta soltanto un merismo (*nepēš – regel*; cf. Sal 66,9; 105,18). Poi, nella frase *regel middehī*, il nome *regel* è al singolare nel Sal 116,8 (*raglī*), mentre al plurale nel Sal 56,14 (*raglay*). Il secondo complemento oggetto del Sal 56,14 è introdotto dall'interrogativa *hālō`*, «non forse?», anziché dalla *nota accusativi* (*`et*, 116,8). Questo cambiamento produce il ragionamento *a maiori ad minus*: colui che ha tratto la vita dell'orante dalla morte, forse non libererà i suoi piedi dall'inciampo. Infine, il Sal 56,14 riporta esplicitamente lo scopo della liberazione (*l^e + hlk* inf. cstr. *Hitp*), mentre il Sal 116 lo indica implicitamente, giustapponendo il v.9 con il verbo *hlk Hitp* in 1 sg. al v.8. Il parallelismo permette, quindi, di conferire al Sal 116,9 la funzione della finalità conclusiva della precedente azione di Yhwh (v.8).

La liberazione del piede, collocata come ultima azione di Dio, è finalizzata dal punto di vista poetico a introdurre il motivo di camminare (*hlk Hitp*), cosicché il Sal 116,9 specifica l'esito positivo sia della liberazione avvenuta nel v.8, che del soccorso divino nel v.7³⁸. Di conseguenza l'orante rimane in vita sotto il vigile e protettivo sguardo del Signore («al cospetto di Yhwh») ³⁹ mantenendo le relazioni sociali (*b^e'aršôt haḥayyim*⁴⁰, «terre dei viventi»; cf. Is 38,11; Sal 142,6; Gb 28,13)⁴¹. Questa nuova situazione dell'orante⁴², la quiete e la vita dovuta a Yhwh, prepara lo spazio per il ringraziamento della seconda parte (vv.10-19; cf. v.19) ed esprime anche il suo legame con la comunità (v.18; cf. v.5b).

Nel presentare la gravità della malattia⁴³, l'orante insiste sulla propria solitudine nei vv.10-11⁴⁴. In essi il pensiero dei rispettivi emistichi si sviluppa in maniera chiastica abb'a': i segmenti a-a' sono opposti, descrivendo la fede religiosa e l'inaffidabilità umana («ho creduto», «ogni uomo è bugiardo»), mentre b-b' sono complementari, indicando lo stato depressivo dell'orante («io sono abbattuto molto», «nella mia costernazione»).

³⁸ Si veda, inoltre, la correlazione tra il v.7a e il v.9, riferiti in prima persona all'orante.

³⁹ A nostro parere, *hlk Hitp lipnê yhwh* indica qualcosa di più che muoversi in senso fisico (cf. Est 2,11), forse il passeggiare nel tempio. Questa sfumatura è possibile in virtù del *Sitz im Leben* del salmo, ossia del ringraziamento collocato nel tempio (si veda inoltre il gioco sonoro tra le finali delle rispettive parti: *b^e'aršôt*, v.9b e *b^e'ḥašrôt*, v.19a). Senza escludere il legame di *hlk Hitp lipnê* con il tempio, né forzare l'identificazione dell'orante con un addetto al culto (cf. 1Sam 2,30.35), si sottintende, in particolare, la sfumatura di «agire sotto lo sguardo di» (cf. 1Sam 12,2) o di «vivere» (cf. Sal 56,14), tenendo presente che *b^e'aršôt haḥayyim* è in contrasto con la morte dell'orante (v.8a); cf. Gesenius Thes., 380; Zorell, 192; BDB, 236; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18a ed. (Berlin – Heidelberg: Springer 1995) II, 278; HALAT, 238. Inoltre, *'ereš ḥayyim* denota il mondo dei viventi (Is 53,8; Ger 11,19; Ez 32,32; Sal 27,13; 52,7; cf. Ibn Ezra; Delitzsch, *Psalmen*, 700; ecc.) che in Ez 32,23-27 è l'opposto del sepolcro (*qeber*), fossa dei morti (*bôr*) e del luogo dove soggiornano i morti (*š^e'ôl*).

⁴⁰ Visto che il plurale *'aršôt* ricorre spesso nei testi tardivi, R. Polzin, *Late Biblical Hebrew toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12; Missoula, MT Scholars Press 1976) 127, sostiene che esso possa essere un segno dell'ebraico biblico tardo. Questa ipotesi sarebbe corroborata dal fatto che *b^e'aršôt haḥayyim* è unica nella Bibbia. Ci pare, tuttavia, che si rimane nel campo delle probabilità, dal momento che *'aršôt* è attestato anche in testi più antichi (cf. Ger 16,15; 23,3.8; 27,6; 28,8; 32,37; 40,11).

⁴¹ Alla luce della nota 39 ci discostiamo dalla identificazione di *'aršôt haḥayyim* con la terra di Israele (Rashi, Kimchi) o quella di Canaan, libera da ogni molestia e oppressione; cf. Venema, *Psalmos*, VI, 109; Phillips, *Psalmos*, II, 452; L. Deiss, "Je marcherai en présence de Yahweh (Psaume 116; Vulgate: 114-115)", *BVC* 39 (1961) 43. Invece, Van der Ploeg, *Psalmen*, II, 283: «in de landen der diaspora»; Dahood, *Psalmos III*, 148: «heaven».

⁴² Cf. K. Ehlers, "«JHWH ist mein Becheranteil». Zum Bechermotiv in den Psalmen 16; 23 und 116", *Gott, Mensch, Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag* (a cura di A. Michel – H.-J. Stipp) (ATSAT 68; St. Ottilien: EOS 2001) 52.

⁴³ Si veda il gioco sonoro *'ānī 'ānī (m^e'ōd)* nel v.10b che mette in risalto l'abbattimento estremo dell'orante; si nota che *'ānī*, «sono abbattuto, afflitto», è un *hapax*.

⁴⁴ Si veda anche l'uso enfatico del pronome personale «io» nei vv.10b.11a.

Attraverso la menzione dell'abbattimento personale (*'ānîti m^e'ōd*, v.10b; cf. *dallōtî*, v.6b) e della costernazione (*b^ehōpzi*, v.11a; cf. Sal 31,23)⁴⁵, i segmenti b-b' rievocano la minaccia che ha afflitto l'orante (cf. vv.3c.8b) in una prospettiva ormai passata. Nei segmenti a-a' è registrata la ragione della speranza, che non è attribuibile al soccorso umano (a'), ma alla fede in Yhwh (a).

È appropriato perciò che l'orante affermi nell'*incipit* della seconda parte la fiducia («ho creduto», v.10a)⁴⁶ che forma il clima della relazione con Yhwh (cf. *ṭōb laḥšōt bayhwh mibb^eṭōaḥ bā'ādām*, Sal 118,8; cf. 39,8) e si oppone alla menzogna degli esseri umani.

Durante o malgrado la malattia, la crisi è stata superata grazie alla fede e non in virtù del soccorso di un essere umano. L'orante, che affrontava la propria sofferenza con fiducia (cf. vv.1.4.5.6.9), nei vv.10-11 richiama *in nuce* l'esperienza angosciata (vv.10b.11a) e l'atteggiamento fiducioso che l'accompagnava (v.10a) per far sorgere sentimenti di ringraziamento. I vv.10-11 assumono, quindi, una doppia funzione di riassunto autobiografico della prima parte e di preparazione alla seconda⁴⁷.

L'attesa della liberazione ha avuto così l'impatto sospirato, poiché Yhwh ha posto termine alla malattia dell'orante («hai sciolto i miei legami», v.16c). Anche se il sintagma *pṭḥ Pi mōsēr/mōsērā* si riferisce altrove alla liberazione di un animale (Gb 39,5)⁴⁸ e a quella dalla schiavitù (Is 52,2; Gb 12,18 *mōsēr?*⁴⁹ *m^elakîm*)⁵⁰, ciò non contraddice l'interpretazione proposta. La liberazione dalla malattia è descritta sulla scorta del lessico della liberazione dalla schiavitù, ad esempio, nel Sal 103,3-4, in cui Yhwh ridona all'uomo la salute, strappandolo (*g³l*) dalla prigione (*šahat*, cf. Ez 19,4; 28,8?). Is 51,14 conferma questo uso di *šahat*, «fossa», dove il prigioniero non morirà ma verrà liberato (*pṭḥ Nî*)⁵¹.

Il riacquistare la salute, rappresentato attraverso i legami (*mōsēr*, pl.) da cui l'orante è stato liberato (*pṭḥ Pi*), si accorderebbe, inoltre, con il Sal 116,3 che descrive la malattia sulla scorta dell'immagine delle corde (*hebel*, pl.) mortali.

⁴⁵ Van der Ploeg, *Psalmen*, II, 283, considera il v.11a una citazione del Sal 31,23a.

⁴⁶ Si potrebbe rendere anche «ho mantenuto la fede»; cf. Dahood, *Psalms III*, 148; A.R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff: University of Wales Press 1979) 371; E.H. Peterson, "Land of the Living", *ExAu* 18 (2002) 178.

⁴⁷ Hengstenberg, *Psalmen*, IV, 295, mette in risalto solo la preparazione del v.12.

⁴⁸ Il riferimento concreto ai legami con cui sono legati gli animali è attestato anche da Ger 2,20; 5,5; 27,2; 30,8; Sal 2,3; cf. Pro 7,22 (LXX, Syr, Vg, Tg).

⁴⁹ Il TM legge *mūsār*, «disciplina, istruzione»; invece la Vg *balteum*, «balteo» (cf. || *'ēzōr*, «cintura»). Per la discussione di questa variante, si vedano commentari.

⁵⁰ L'espressione paradigmatica «spezzare i legami» (*ntq Pi mōsēr/mōsērā*) è applicata alla liberazione dalla schiavitù (Na 1,13; Sal 2,3) oppure dalla sottomissione a un altro (Ger 2,20; 5,5), dalla prigione (Sal 107,14). Il suo opposto è invece il sintagma «rafforzare/stringere i legami» (*hṣq*, Is 28,22).

⁵¹ L'alternativa per *šahat* nel Sal 103,4 potrebbe essere l'immagine della tomba (cf. Sal 16,10; 30,10; 49,10; 94,13; Gb 17,14; ecc.), meno probabile, invece, quella venatoria (cf. Ez 19,8; Sal 7,16; 9,16; 35,7; Pro 26,27; ecc.).

Il riferimento a un'infermità grave è rafforzato anche dalle «strette dello Sheol» (v.3, cf. «porte dello Sheol» in Is 38,10 e vv.17.18).

La guarigione muove l'orante a rendere grazie a Yhwh. Per esprimere la gratitudine per la grazia concessa, il guarito si propone di compiere un atto di culto, sacrificando un'offerta di ringraziamento (v.17⁵²; Sal 107,22; cf. Lv 22,29; Gio 2,10) – sacrificio di comunione in ringraziamento (cf. Lv 7,13.15; 2Cr 33,16) – che è accompagnata dall'invocazione del nome di Dio e dallo scioglimento del voto⁵³, pagando a un sacerdote secondo i tariffari stabiliti (cf. Lv 27,1-8).

3. Il confronto con altri testi

A riprova dell'analisi fino ad ora svolta, confrontiamo il Sal 116 con altri brani che trattano della malattia, in parte già menzionati sopra⁵⁴.

Si nota anzitutto che l'assenza dei termini *rp'*, «guarire» (Sal 6,3; 30,3; 41,5; 103,3; 107,20; 147,3)⁵⁵, *hlh*, «ammalarsi» (Is 38,1.9; Sal 35,13), *hōli*, «malattia, infermità» (Sal 41,4), *taḥālu'îm*, «malattie» (Sal 103,3), *d^ebar-b^eliyya'al*, «male pernicioso» (Sal 41,9), *mak^e'ōbîm*, «calamità, dolori» (Sal 32,10), *k^e'ēb*, «dolore, sofferenza» (cf. Is 17,11; Ger 15,18; Sal 39,3; Gb 2,13; 16,6; cf. *kō'ēb*, Sal 69,30), *aššebet* pl., «ferite» (Sal 147,3) e simili, non vanifica l'ipotesi avanzata per il Sal 116. Anzi, si deve considerare che, ad eccezione di *rp'*, altri termini relativi alla malattia ricorrono di rado nel Salterio e per la descrizione della stessa si utilizza un vocabolario differente. Così, ad esempio, il Sal 38 si riferisce a più riprese alla malattia e alla guarigione (cf. vv.4b.6a.7-9.11.12a.14.15.18). Similmente Is 38,10-20 delinea la liberazione (cf. v.16c) da una malattia mortale (cf. v.9 e vv.1-8), condividendo con il Sal 116 tre motivi: la descrizione del pericolo, la liberazione e la lode di ringraziamento.

È necessario rilevare, poi, tratti lessicali e tematici affini tra il Sal 116 e i testi che hanno per oggetto la malattia.

52 D. Bach, "Rite et paroles dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tôdâh", *VT* 28 (1978) 12, mette in risalto che *tôdâ* ha anche qui un'accezione sacrificale e non è utilizzata come una nozione della lode; cf. Johnson, *The Cultic*, 372: «a sacrifice of thanksgiving».

53 Erbele-Küster, "Atempause", 219-220, avverte giustamente il parallelismo con Lv 7,12-13, insistendo sulle differenze che sarebbero subordinate nel Sal 116 all'invocazione del nome di Yhwh. Ci pare che questo rilievo enfattizzi troppo uno degli elementi di ringraziamento.

54 Sulla malattia e la guarigione nei salmi trattano, ad esempio, Barth, *Die Errettung*; Seybold, *Das Gebet*, 98-164; F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (CB.OT 37; Stockholm: Almqvist & Wiksell 1994); M.L. Brown, *Israel's Divine Healer* (Studies in Old Testament Biblical Theology; Grand Rapids, MI: Zondervan 1995) 119-157.

55 Nel Sal 60,4 il verbo *rp'* è usato nel senso metaforico.

Per quanto riguarda il vocabolario, integriamo ciò che è stato detto fino ad ora, mettendo a confronto una selezione di elementi del Sal 116 e quelli di altri brani:

- v.1 $\acute{s}m^{\acute{c}}$ + $q\acute{o}l\acute{i}$ (*taḥānūnāy*) – Sal 6,9b $\acute{s}m^{\acute{c}}$ + $q\acute{o}l$ (*bikyí*) e v.10a $\acute{s}m^{\acute{c}}$ + $t^{\acute{e}}hinnāti$; 31,23b $\acute{s}āma$ $tā$ $q\acute{o}l$ *taḥānūnay*; 30,11a $\acute{s}^{\acute{e}}ma$ $^{\acute{c}}yhwh$;
- v.1b *taḥānūnāy* – 6,7a $b^{\acute{e}}$ $anhāt\acute{i}$; 30,9b $^{\acute{e}}thannān$;
- v.2a $h\acute{i}ttā$ $^{\acute{o}}zn\acute{o}$ $l\acute{i}$ – 31,3a $h\acute{a}tt\acute{e}h$ $^{\acute{e}}lay$ $^{\acute{o}}zn^{\acute{e}}kā$;
- v.2b $^{\acute{e}}qrā$, vv.4a.13b.17b – 30,9a $^{\acute{e}}qrā$;
- v.3 *māwet*... $\acute{s}^{\acute{e}}$ $^{\acute{o}}l$ – 6,6 *māwet*... $\acute{s}^{\acute{e}}$ $^{\acute{o}}l$ (cf. 30,4);
- v.3bc $m^{\acute{e}}\acute{s}ārē$ $\acute{s}^{\acute{e}}$ $^{\acute{o}}l$, $\acute{s}ārā$ – 107,19a *baššar*; 31,10a $\acute{s}ar$ - $l\acute{i}$ e v.8b $b^{\acute{e}}\acute{s}ār\acute{o}t$ *napš\acute{i}*;
- v.3c *yāgōn* – 31,11a *yāgōn*;
- v.5a *ḥannūn* – 103,8a *ḥannūn*; 30,11a, 41,5a.11a *yhwh ḥonnēn\acute{i}*, 31,10a *ḥonnēn\acute{i} yhwh*;
- v.5b $m^{\acute{e}}rahēm$ – 103,8a *rahūm*;
- v.6b $y^{\acute{e}}h\acute{o}š\acute{i}a^{\acute{c}}$ (cf. v.13a $y^{\acute{e}}šū^{\acute{c}}$ $^{\acute{o}}t$) – 6,5b $h\acute{o}š\acute{i}^{\acute{c}}$ $^{\acute{e}}n\acute{i}$; 38,23b $t^{\acute{e}}šū^{\acute{c}}$ $^{\acute{a}}t\acute{i}$; 107,19b $y\acute{o}š\acute{i}^{\acute{c}}$ $^{\acute{e}}m$; 31,3b.17b $l^{\acute{e}}h\acute{o}š\acute{i}^{\acute{c}}$ $^{\acute{e}}n\acute{i}$, $h\acute{o}š\acute{i}^{\acute{c}}$ $^{\acute{e}}n\acute{i}$;
- v.6b *dallōt\acute{i}* – cf. 41,2a *dāl*; Is 38,14a *dallū* (gli occhi)⁵⁶;
- v.7b $gāmal$ $^{\acute{a}lāy^{\acute{e}}k\acute{i}}$ (cf. v.12b) – 103,10b $gāmal$ $^{\acute{a}l\acute{e}n\acute{i}$;
- v.8b $dim^{\acute{c}}$ $^{\acute{a}}$ – 6,7c dim $^{\acute{a}}t\acute{i}$ e v.7b $^{\acute{a}}š\acute{h}eh$;
- v.8b $^{\acute{e}}n\acute{i}$ – 6,8a $^{\acute{e}}n\acute{i}$; 38,11b $^{\acute{e}}n\acute{a}y$;
- v.9b $b^{\acute{e}}$ $^{\acute{a}}r\acute{s}\acute{o}t$ *haḥayyīm* – Is 38,11a $b^{\acute{e}}$ $^{\acute{e}}reš$ *haḥayyīm*;
- v.11a $^{\acute{a}}n\acute{i}$ $^{\acute{a}}mart\acute{i}$ $b^{\acute{e}}$ $^{\acute{h}}opz\acute{i}$ – Sal 31,23a wa $^{\acute{a}}n\acute{i}$ $^{\acute{a}}mart\acute{i}$ $b^{\acute{e}}$ $^{\acute{h}}opz\acute{i}$;
- v.15b *ḥāsīdāyw* – 30,5a; 31,24a *ḥāsīdāyw*;
- v.16ab $^{\acute{a}}bdel^{\acute{e}}kā$ – 31,17a $^{\acute{a}}bdekā$;
- v.16c *pittaḥtā* – 30,12a *pittaḥtā*;
- v.17a $zbḥ$ *zebaḥ tōdā* – 107,22a $zbḥ$ *zibḥē tōdā* e v.21a $y\acute{o}d\acute{u}$; Is 38,19a $y\acute{o}dekā$;
- v.18a $^{\acute{a}}šallēm$ – Sal 41,11b wa $^{\acute{a}}šall^{\acute{e}}mā$.

In altri testi, poi, è individuabile una serie di motivi concernenti la malattia che sono comuni con il Sal 116.

L'oppressione e l'afflizione del malato è descritta variegatamente. Il Sal 116 cita $\acute{s}ārā$ $w^{\acute{e}}$ $yāgōn$ (v.3c), $b^{\acute{e}}$ $^{\acute{h}}opz\acute{i}$ (v.11a) e $^{\acute{a}}n\acute{i}t\acute{i}$ (v.10b), mentre altrove si riscontrano, ad esempio, $^{\acute{o}}šqā$ - $ll\acute{i}$ e *mar napš\acute{i}* (Is 38,14b.15b), *nibhāl* (Sal 30,8b), $^{\acute{e}}reš$ $d^{\acute{e}}$ $wāy$ (41,4a), $d^{\acute{e}}$ bar - $b^{\acute{e}}$ $liyya$ $^{\acute{a}}l$ (41,9a). Nel Sal 116,8b si menzionano le lacrime ($^{\acute{e}}n\acute{i}$ min - $dim^{\acute{c}}$ $^{\acute{a}}$) che sono un motivo ricorrente (39,13 $^{\acute{e}}l$ - dim $^{\acute{a}}t\acute{i}$ $^{\acute{a}}l$ - $teḥēraš$; 31,10b $^{\acute{a}}š^{\acute{e}}šā$ $b^{\acute{e}}$ ka $^{\acute{a}}s$ $^{\acute{e}}n\acute{i}$; 6,8a $^{\acute{a}}š^{\acute{e}}šā$ $mikka$ $^{\acute{a}}s$ $^{\acute{e}}n\acute{i}$; 6,9b *bikyí*, cf. v.7b $^{\acute{a}}š\acute{h}eh$ $b^{\acute{e}}$ kol - $laylā$ $miṭṭāt\acute{i}$).

Il pericolo mortale è rappresentato nel Sal 116,3a dai lacci mortali ($ḥeblē$ - $māwet$), mentre nel Sal 107,18b è prospettata la vicinanza della morte ($wayyaggi$ $^{\acute{u}}$ $^{\acute{a}}d$ - $ša$ $^{\acute{a}}rē$ $māwet$; cf. Is 38,10b $b^{\acute{e}}$ $ša$ $^{\acute{a}}rē$ $\acute{s}^{\acute{e}}$ $^{\acute{o}}l$).

⁵⁶ Ad esempio Airoldi, "Salmi 116 e 130", 143, annovera *dll*, «ero stremato», al lessico della malattia.

Con un ampio registro è espressa la *debolezza fisica e psichica*. Si può confrontare, ad esempio, *dallôti* del Sal 116,6b, *'ānī 'ānīti m^e'ōd* del v.10b e *b^eḥopzi* del v.11a con, rispettivamente, *'umlal 'ānī, yāga tī b^e'anḥātī, napšī nibhālā m^e'ōd* del Sal 6,3a.7a.4a. Diversamente, per la debilitazione il Sal 38 usa *na 'āwēti šahōti 'ad-m^e'ōd* (v.7a), *n^epūgōti w^enidkēti 'ad-m^e'ōd* (v.9a), mentre il Sal 107,19b *m^eṣuqōtēhem*. La fragilità del malato è amplificata dall'isolamento e dall'abbandono da parte degli uomini (*kol-hā 'ādam kōzēb*, 116,11b; cf. *gam- 'iš š^elōmī... higdīl 'ālay 'āqēb*, 41,10).

La *stabilità* o meno è indicata dall'immagine del piede nel Sal 116,8c [*hillas-tā*] *raglī middeḥī*, riscontrabile nel Sal 38,17b *b^emōt raglī*; è Yhwh a liberare il malato dalle cadute (*mikkol-p^ešā 'ay haššilēnī*, 39,9a; cf. 118,13). Altrove, il *ri-stabilimento* del malato è presentato sulla scorta della liberazione o della preservazione della sua vita (cf. *mall^etā napšī*, 116,4b; cf. *wīmallēt mišš^eḥitōtām*, 107,20b; *ḥāsaqtā napšī miššahat b^elī*, Is 38,17b).

Il *ricorso a Dio* è espresso dal lessico dell'invocazione (cf. *qōlī* e *qr[']* del Sal 116,1.4 e *z['] q* di 107,19a, *šw['] Pi* 30,3), oppure dal vocabolario che fa leva sui volitivi (o imperativi); cf. 6,2.3.5; 30,11; 38,2.22.23; 41,5a.11a.

La *cura*, che Dio estende sul fedele, può essere espressa attraverso la protezione dei semplici (*šōmēr p^etā 'yim*, Sal 116,6a), l'approvazione dei leali (*yāqār... hammāw^etā laḥšīdāyw*, v.15), la vigilanza (*'ādōnāy 'ālēhem yiḥyū*, Is 38,16a; *yišm^erēhū wiḥayyēhū*, Sal 41,3a), il perdono delle colpe del malato (*hassōlaēh l^ekol- 'āwōnēkī*, 103,3a), la cessazione delle percosse (*ḥāsēr mē 'ālay nig'ekā*, 39,11a), il riscatto dalla fossa (*haggō 'ēl miššahat ḥayyāy^ekī*, 103,4a), la guarigione dai mali (*hārōpē['] l^ekol-taḥālu 'āy^ekī*, 103,3b), il sostegno e l'assistenza nella malattia (*vis 'ādennū, hāpaktā*, 41,4ab), il voler bene al malato (*hāpaštā bī*, 41,12a), il dono della felicità (*y^e 'uššar*, 41,3a).

Il motivo dell'*aiuto divino* caratterizzato dalle sue qualità (*ḥannūn, šaddīq, m^erahēm*, Sal 116,5) ricorre nei Sal 6,5b (*l^ema 'an ḥasdekā*), 31,2b (*b^ešidqāt^ekā*) e 103,6a.8 (*'ōšēh š^edāqōt; rahūm, ḥannūn, 'erek 'appayim, rab-ḥased*).

La *ripresa* che restituisce la vita è descritta non soltanto con il frasario della guarigione (cf. *supra*), ma anche con quello della liberazione: cf. *baḥālōtō way^eḥī mēholyō, w^etaḥālīmēnī w^ehaḥāyēnī*, Is 38,9b.16c; *plṭ Pi*, Sal 31,2b; *he 'ēlītā min-š^e'ōl napšī ḥiyyītanī miyyār^edī-bōr*, 30,4; *ḥāqīmēnī*, 41,11a; *pittahtā šaqqī*, 30,12a; *wattaššibēnī l^epānēkā l^e'ōlām*, 41,13b.

Conclusion

Nel nostro contributo abbiamo vagliato con cura l'ipotesi che la malattia dell'orante costituisca l'occasione specifica che soggiace al Sal 116.

Dalla discussione degli elementi più controversi emerge che essi non militano contro la nostra proposta, ma trovano la loro spiegazione al suo interno. Per questo motivo abbiamo creduto opportuno di collocarli nel contesto del salmo stesso, ampliando la ricerca su altri aspetti ivi presenti. Infine, il confronto sommario del Sal 116 con il lessico e i motivi letterari della malattia in altri brani biblici ha corroborato la ragionevolezza della nostra proposta.

Ne emerge la figura dell'orante che, pur abbandonato dagli uomini nella malattia (la cui natura specifica non è però precisabile) e sull'orlo della depressione, non aveva mai dubitato di Dio, ma aveva sempre mantenuto la propria fiducia in lui. Il suo intento era quello di recuperare la salute⁵⁷. Una volta guarito, all'uomo leale a Yhwh resta di mantenere la promessa che gli aveva fatto (vv.12-19). Nell'adempimento gioioso dei voti eseguito attraverso il sacrificio di ringraziamento e la sua consumazione, l'orante coinvolge la comunità, che probabilmente era al corrente della sua sofferenza e la fa diventare testimone della sua salute (cf. vv.14.18-19)⁵⁸.

Bibliografia

- Airoidi, N., "Salmi 116 e 130. Saggi di traduzione", *Augustinianum* 13 (1973) 141-147.
- Allen, L.C., *Psalms 101-50 (Revised)* (World Biblical Commentary 21; Nashville, TN: Nelson 2002).
- Alonso Schökel, L. – Carniti, C., *Salmos. Traducción, introducciones y comentario (Salmos 73-150)* (Estella: Verbo Divino 1993).
- Bach, D., "Rite et parole dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tôdâh", *Vetus Testamentum* 28 (1978) 10-19.
- Baethgen, F., *Die Psalmen*, 3a ed. (Handkommentar zum Alten Testament 2/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904).
- Barth, C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Zollikon: Evangelischer Verlag 1947).
- Baumgartner, W. et al., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden: Brill 1967-1996) I-V (= HALAT).
- Bazyliński, S., "Annotazioni sul testo del Salmo 116", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10 (2017) 477-491.

⁵⁷ Cf. Duesberg, *Le psautier*, 5.

⁵⁸ Cf. Deiss, "Je marcherai", 45.

- Bazyliński, S., "Strutturazione retorica dal Salmo 116", *Magnificat! Miscellanea in memoria di p. Faustino Tullio Ossanna OFMConv* (a cura di R. Di Muro – D.A.N. Nguyen) (Roma: Miscellanea Francescana 2018) 101-116.
- Booij, T., "Psalm 116,10-11: the Account of an Inner Crisis", *Biblica* 76 (1995) 388-395.
- Briggs, C.A. – Briggs, E.G., *A Critical and Exegetical Commentary in the Book of Psalms* (The International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1907) II.
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon 1906) (= *BDB*).
- Brown, M.L., *Israel's Divine Healer* (Studies in Old Testament Biblical Theology; Grand Rapids, MI: Zondervan 1995).
- Buttenwieser, M., *The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation* (New York: KTAV 1969).
- Calès, J., *Le livre des Psaumes* (Paris: Beauchesne 1936) II.
- Castellino, G., *Libro dei Salmi* (Sacra Bibbia; Torino – Roma: Marietti 1955).
- Dahood, M., *Psalms III* (The Anchor Bible 17A; Garden City, NY: Doubleday 1970).
- Dathe, J.A., *Psalmi. Ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis*, 2a ed. (Halae: Sumtibus Orphanotropei 1794).
- Deiss, L., "Je marcherai en présence de Yahweh (Psaume 116; Vulgate: 114-115)", *Bible et vie chrétienne* 39 (1961) 37-53.
- Delitzsch, F., *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, 5a ed. (Biblischer Kommentar über das Alte Testament 4/1; Leipzig: Dörffling und Franke 1894).
- Díez Merino, L. (a cura di), *Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca Hispana Biblica 6; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1982).
- Duesberg, H., *Le psautier des malades* (Collection «Bible et Vie Chrétienne» 3; Maredsous: Édition de Maredsous 1952).
- Duhaime, J., "La prière d'action de grâce comme récit identitaire", *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXI^e congrès de l'Association catholique Française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)* (a cura di D. Gerber – P. Keith) (Lectio Divina 225; Paris: Cerf 2009) 463-485.
- Duhm, B., *Die Psalmen*, 2a ed. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 14; Tübingen: Mohr Siebeck 1922).
- Ehlers, K., "«JHWH ist mein Becheranteil». Zum Bechermotiv in den Psalmen 16; 23 und 116", *Gott, Mensch, Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag* (a cura di A. Michel – H.-J. Stipp) (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 68; St. Ottilien: EOS 2001) 45-63.
- Emerton, J.A., "How Does the Lord Regard the Death of His Saints in Psalm cxvi. 15?", *Journal of Theological Studies* 34 (1983) 146-156.
- Erbele-Küster, D., "Atempause: Eine kleine Poetik des Gottesnamens ausgehend von Ps 116", *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (a cura di I. Müllner – L. Schwienhorst-Schönberger – R. Scoralick) (Herders biblische Studien 71; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 2012) 211-226.
- Ewald, H., *Die Psalmen und die Klagelieder*, 3a ed. (Die Dichter des Alten Bundes 1/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1866).

- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament bearbeitet von F. Buhl*, 17a ed. (Berlin – Göttingen – Heidelberg: Vogel 1962) (= Gesenius).
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18a ed. (Berlin – Heidelberg: Springer 1995) II.
- Gesenius, W., *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee Veteris Testamenti*, 2a ed. (Lipsiae: sumtibus typisque Vogelii 1829-1853) I-III (= Gesenius Thes.).
- Gunkel, H., *Die Psalmen*, 4a ed., 6a ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929, 1986).
- Hayes, E., “The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–18”, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999) 145-156.
- Hengstenberg, E.W., *Commentar über die Psalmen* (Berlin: Oehmigke 1845) IV.
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E., *Psalmen 101–150* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2008).
- Hupfeld, H., *Die Psalmen* (Gotha: Perthes 1862) IV.
- Janowski, B., “Das Dankopfer. Theologische und kultgeschichtliche Aspekte”, *Le Repas de Dieu / Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg 11-15 septembre 2002* (a cura di C. Grappe) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169; Tübingen: Mohr Siebeck 2004) 51-68.
- Johnson, A.R., *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff: University of Wales Press 1979).
- Kittel, R., *Die Psalmen*, 3a-4a ed. (Kommentar zum Alten Testament 13; Leipzig – Erlangen: Deichert 1922).
- Kraus, H.-J., *Psalmen*, 6a ed. (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989).
- Leslie, E.A., *The Psalms. Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship* (New York – Nashville, TN: Abingdon 1949).
- Lindström, F., *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (Coelectanea Biblica. Old Testament Series 37; Stockholm: Almqvist & Wiksell 1994).
- Maillot, A. – Lelièvre, A., *Les Psaumes* (Genève: Labor et Fides 1969) III.
- Mannati, M. – de Solms, É., *Les Psaumes* (Cahiers de la Pierre-qui-Vire; Paris: Desclée de Brouwer 1968) IV.
- Martin-Achard, R., *Approche des Psaumes* (Cahiers théologiques 60; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1969).
- Mowinckel, S., *Psalmenstudien. I. Āwān und die Individuellen Klagepsalmen* (Kristiania: Dybwad 1921).
- Nötscher, F., *Die Psalmen* (Echter Bibel; Würzburg: Echter 1947).
- O'Brien, J.M., “Because God Heard My Voice. The Individual Thanksgiving Psalm and Vow-Fulfillment”, *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of R. E. Murphy* (a cura di K. G. Hoglund et al.) (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 58; Sheffield: Academic Press 1987) 281-298.
- Peterson, E.H., “Land of the Living”, *Ex auditu* 18 (2002) 174-181.
- Phillips, G., *The Psalms in Hebrew. With a Critical, Exegetical and Philological Commentary* (London: Parker 1846) II.
- van der Ploeg, J.P.M., *Psalmen* (Boeken van het Oude Testament 7b; Roermond: Romen 1974) II.
- Polzin, R., *Late Biblical Hebrew toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Harvard Semitic Monographs 12; Missoula, MT: Scholars Press 1976).

- Potgieter, H., “«I Love Yahweh and I Believe in Him – Therefore I Shall Proclaim His Name»: How Psalm 116 Integrated and Reinterpreted Its Constituent Parts”, *Old Testament Essays* 32 (2019) 398-441.
- Prinsloo, W.S., “Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?”, *Biblica* 74 (1993) 71-82.
- Rashi, Kimchi e Ibn Ezra, si veda M. Cohen (a cura di), *Mikra'ot Gedolot 'Haketer': Psalms I-II. A Revised and Augmented Scientific Edition* (Ramat-Gan: Bar Ilan University 2003).
- Ravasi, G., *Il libro dei Salmi. III. Commento e attualizzazione (101–150)* (Collana Lettura Pastorale della Bibbia 17; Bologna: EDB 1985).
- Rosenmüller, E.F.C., *Psalmi annotatione perpetua illustrati*, 2a ed. (Scholia in Vetus Testamentum 4/3; Lipsiae: sumptibus Barthii 1823).
- Schmidt, H., *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament 15; Tübingen: Mohr Siebeck 1934).
- Seybold, K., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 99; Stuttgart: Kohlhammer 1973).
- Seybold, K., *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament 15; Tübingen: Mohr Siebeck 1996).
- Stec, D.M. (a cura di), *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible 16; London – New York: Clark 2004).
- Tita, H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament* (Orbis biblicus et orientalis 181; Freiburg, Schw. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001).
- VanGemeren, W.A., *Psalms (Revised Edition)* (Expositor's Bible Commentary 5; Grand Rapids, MI: Zondervan 2008).
- Venema, H., *Commentarius ad Psalmos. VI. (CXI–CL)* (Leovardiae: Coulon 1767).
- Vesco, J.-L., *Le psautier de David* (Lectio Divina 210; Paris: Cerf 2006).
- Vincent, J.M., “«Qu'est-ce que la théologie?». Une approche par l'interprétation du Ps 116”, *Revue biblique* 107 (2000) 495-525.
- Walton, B., *Biblia Sacra Polyglotta* (Londini: Roycroft 1656) III.
- Watson, W., “Further Examples of Semantic-Sonant Chiasmus”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984) 31-33.
- Weiser, A., *Die Psalmen*, 10a ed. (Das Alte Testament Deutsch 14; Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1987).
- Wénin, A., “Une ample louange au Dieu qui libère. L'arrière-plan exodique du «Hallel Pascal» (Ps 113–118)”, *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Marie Buetubela Balembo* (Kinshasa: Médiaspaul 2010) 19-36.
- de Wette, W.M.L., *Commentar über die Psalmen*, 5a ed. (Heidelberg: Mohr Siebeck 1856).
- Zorell, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Romae: Pontificium Institutum Biblicum 1984) (= Zorell).