

M. Signoretto, *Per te il silenzio è lode*
Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica
ISBN 978-88-907900-9-6
DOI: 10.60973/TTSigno90096.9
pp. 179-188.

Per te il silenzio è lode

MARTINO SIGNORETTO

Abstract

For you the silence is praise In the previous translation by the Italian Conference of Roman Catholic Bishops (CEI 1971-74), the opening words of Psalm 65:2 were 'Praise befits You, o God in Zion'. The new translation (CEI 2008) reads 'To You, silence is praise, o God in Zion'. The worshipper of Psalm 65 means a reverential silence, a silence that recognizes the primacy of the Word of God over the worshipper's own words. The idea of silence as a space for revelation has its origin in the experience of prophet Elijah on Mount Horeb, where God does not reveal Himself through striking natural events such as earthquakes, winds or fires, but in the 'voice of sheer silence' (1 Kings 19:12). The prophet does not receive a new law/*Torah* (that had already been given to Moses), but rather the gift of internalizing the law, because that 'sheer silence' makes room for listening to the Word of God.

Keywords

Bible, prophecy, psalms, Sinai, Horeb, Elijah, Moses, law, Torah, listening, silence

Parole chiave

Bibbia, profezia, salmi, Sinai, Oreb, Elia, Mosè, legge, Torah, ascolto, silenzio

Il silenzio è lode

A te si deve lode, o Dio in Sion
a te si sciolgono i voti.

Con queste parole, monaci e monache di tutto il mondo iniziano la recita del Salmo 65,2 durante la preghiera delle lodi mattutine, quando la Liturgia delle ore lo prevede.¹ Abituati quotidianamente a questo tipo di preghiera, tanto da conoscere a memoria i salmi, i religiosi possono rimanere sorpresi dalla evidente differenza di traduzione della Nuova Versione 2008 della CEI. Nella nuova tradizione, infatti, il Salmo 65 ha un incipit del tutto diverso:

¹ Il Salmo 65 è recitato nella liturgia delle ore delle Lodi del martedì della II settimana del Salterio.

Per te il silenzio è lode, o Dio in Sion
A te si sciolgono i voti.

Il motivo della differenza è spiegato dal fatto che la traduzione precedente utilizzava come fonte la Bibbia greca LXX (*soi prepei ymnos o theos en Sion*) e la Vulgata di San Girolamo (*te decet hymnus, Deus, in Sion*). La Bibbia LXX probabilmente ha interpretato il sostantivo ebraico *dumiyya* ‘silenzio’, con una forma verbale *domiyya* ‘essere adatto’.² La traduzione CEI 2008 ha preferito fare riferimento all’ebraico, con il risultato che il senso del versetto si è modificato in modo sostanziale.

Per te il silenzio (‘*dumiyya*’)

Il sostantivo *dumiyya* indica un ‘silenzio fiducioso’. È quel tipo di silenzio a seguito del gesto di chiudere la bocca di fronte a Dio in attesa di qualcosa, di un intervento (Sal 39,3; 62,2).³ Non si parla di silenzio in senso assoluto, ma di ‘il silenzio *per te*’. Non si tratta, cioè, di assenza di qualcosa, di un vuoto, come quando abbassiamo improvvisamente il volume da uno stereo. Il silenzio di cui stiamo parlando è sempre in un contesto di relazione tra il credente e il suo Dio, non tra il credente e se stesso.

Il Salmo inizia con il tema del silenzio reverenziale, indicando la consapevolezza di un posizionamento rispetto a Dio, la cui parola ha sempre la precedenza. L’orante del Sal 65,2 si chiude la bocca prima di iniziare a pregare, prima di aprire bocca, perché è consapevole che a Dio spetta la precedenza. Solitamente si considera la preghiera come una iniziativa dell’uomo a cui Dio è invitato a rispondere. Per la prospettiva biblica la preghiera è preceduta da una iniziativa di Dio a cui l’uomo reagisce.⁴ Il salmista apre la bocca in una solenne preghiera orante, ma questa preghiera nasce perché preceduta dal riconoscimento di un Dio già all’opera, di un Dio che ha già preso le sue iniziative sulla storia e sul creato. La parola dell’orante è sempre preceduta dalla Parola di Dio. L’orante precede la sua preghiera con un ascolto attento. Si ascolta la parola di Dio in quanto parola che prende forma sia nei fatti della storia del suo popolo, sia nel creato. In questo tipo di silenzio l’orante si scopre già in stato di preghiera, di contatto con il suo Dio.

La lode (‘*tehillah*’)

L’incipit del Salmo, infatti, offre subito un significato profondo al silenzio reverenziale dell’orante: ‘per te, o Dio’ – dice l’orante – ‘il silenzio è *tehillah*’. Il termine deriva dal verbo *halal* – da cui ‘alleluia’ – e si traduce propriamente con ‘lode’, indicando l’azione

² Delitzsch 1866-1891, p. 430; BIBBIA Via Verità e Via, Salmo 65,2, nota a lato.

³ Bauman 1977, col. 303. Diversa, invece, l’interpretazione di Alonso Schökel, Carniti 1991, p. 962.

⁴ Cfr. Scaiola 1997, p. 133.

di lode nel culto. Il silenzio reverenziale non è dunque assenza di movimento, quanto da annoverare tra le azioni di culto dell'orante. Per il salmista il silenzio è già lode ancor prima di aprire bocca. La lode costituisce un po' la traiettoria di fondo del salterio, la sintesi a cui tendere, anche perché i 150 salmi concludono con i salmi alleluatici. In questo iniziale silenzio referenziale, dunque, è già presente il senso ultimo della preghiera, che la fede ebraica coglie nella dimensione della lode, come dimensione sintesi dello scopo di ogni preghiera, perché la lode indica la contemplazione delle azioni salvifiche di Dio nella storia e nel creato⁵. Nel silenzio il salmista coglie una presenza, una iniziativa che lo precede, un motivo per entrare subito nel clima principale di tutto il salterio, la lode. Anzi. Se il salmista non tace, non chiude la bocca, non fa silenzio, si perde qualcosa. Non entra nel clima giusto della lode.

Ci si può domandare come si è arrivati a una considerazione così matura del silenzio, da parte di Israele antico, così matura da costituire parte essenziale dell'atteggiamento dell'uomo orante. Il testo che più di altri approfondisce il senso del silenzio è reperibile nel racconto di un episodio molto importante per la storia della rivelazione di Dio nell'Antico Testamento, episodio che ha come protagonista il profeta Elia, quando si inoltra nel profondo deserto fino a raggiungere il Monte di Dio, l'Oreb,⁶ il monte sacro per eccellenza per la fede del popolo eletto, il monte su cui l'unico che ha ricevuto una particolare rivelazione è stato Mosè. Mosè ed Elia hanno molte cose in comune e già al tempo di Gesù erano riconosciute quali figure principali di riferimento per la fede ebraica. Non è un caso se nell'episodio della trasfigurazione compaiono insieme (Lc 9,28-36).

'Voce di un silenzio sottile'

'Dalla vittoria alla sconfitta personale'. Il profeta Elia era minacciato di morte dalla Regina Gezabele, per aver ucciso i 450 profeti di Baal, dopo aver vinto la sfida su quale Dio avrebbe appiccato il fuoco del sacrificio presso il Monte Carmelo (1Re 18,20-40). La vittoria sui profeti di Baal gli avrebbe regalato solo un iniziale successo, perché Elia si trovò solo e impaurito, costretto a darsi alla fuga (1Re 19,1-3). Elia è un profeta del nord, ma viaggia verso sud, va dove era il santuario dei patriarchi. Preso da sconforto, si scopre addirittura si scopre 'desideroso di morire' ammettendo una sorta di sconfitta personale (1Re 19,1-4): 'Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri' (1Re 19,4)⁷. Il lettore può trovarsi un po' a disagio nel constatare quanto l'eroe del Carmelo ora dia segni di cedimento così umilianti, fino a lasciarsi

⁵ Cfr. Mello 1998, pp. 45-46; Bianchi 2001, pp. 10-12; Beauchamp 2002, pp. 91-104.

⁶ Sinai e Oreb sono due nomi per indicare l'unico Santo Monte dove il popolo di Israele ricevette in dono le tavole della legge. Per semplificare è stato scelto di utilizzare il nome Oreb, utilizzato dalle tradizioni a cui fanno riferimento gli episodi dedicati al profeta Elia.

⁷ Cf. G. Borgonovo, 2012, p. 602 e 607.

morire in pieno deserto. Il racconto biblico non teme questi passaggi, perché nel piano di Dio, è il suo intervento che fa la differenza, non propriamente le virtù eroiche dei suoi mediatori.

‘Come Mosè, anche Elia raggiunge la montagna di Dio, l’Oreb’. In pieno deserto Elia non è abbandonato. Viene soccorso due volte da un angelo che procurandogli del cibo gli permette di continuare il suo viaggio, sempre più a sud, fino a raggiungere la Montagna di Dio, l’Oreb (1Re 19,5-8). Notiamo solo alcuni elementi tra i molti che pongono Elia in parallelo con Mosè. Come Mosè è minacciato di morte e in fuga dal Faraone (Es 2,11-15), anche Elia è minacciato di Morte e in fuga da Gezabele; Elia si inoltra nel deserto per un imprevedibile viaggio di 40 giorni e 40 notti, numero che richiama certamente l’Esodo, il cammino nel deserto. Come Mosè, anche Elia compie il suo esodo e raggiunge il Santo Monte, dove riceve una speciale rivelazione. Mosè sembrerebbe l’unico profeta che abbia avuto l’esclusiva di un incontro speciale con Dio, presso il Monte Oreb, luogo della rivelazione della Legge e quindi luogo dove si è stipulata l’Alleanza con il popolo. Ora anche Elia, trovandosi in un luogo così speciale e unico per la fede ebraica, gode di una prerogativa che lo rende unico.

L’incontro con Dio sul Santo Monte

Elia si reca ‘nella caverna di notte’⁸ e gli viene ordinato di uscire, trovandosi coinvolto in un tipo di esperienza che il testo descrive così:

Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera (*qol demamah daqqah*). Come l’udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all’ingresso della caverna.

Dio non è nel vento, nel terremoto e nel fuoco

Nel brano di Elia entrano in gioco dei fenomeni geologici e atmosferici. Il vento, il terremoto e il fuoco costituiscono fenomeni molto riconoscibili, non controllabili dall’uomo, che rimandano a un modo di operare del divino, che agisce attraverso questi

⁸ L’uso dell’articolo determinativo nel testo ebraico fa pensare che si tratti di un luogo conosciuto. A quanto apre l’unica caverna che il lettore conosca sull’Oreb è quella in cui è stato Mosè. La notte è un indicatore della vulnerabilità di Elia, molto distante dall’eroe vincitore di giorno dei capitoli precedenti. Cf. Borgonovo, 2012, p. 612-613.

fenomeni a cui l'uomo sa di essere in qualche modo sottoposto. Questo aspetto è presente anche nella mentalità religiosa dei popoli limitrofi a Israele.

Nel caso della fede Israelita, i tre fenomeni geologici e atmosferici possono rievocare in sintesi quanto il Signore ha fatto in Egitto, presso le pendici dell'Oreb, oppure come Dio ha voluto mostrarsi a Mosè nel fuoco del rovetto ardente (Es 3,1-6), poi agli Israeliti attraverso le 'piaghe' (Es 7-11: le piaghe sono descritte come fenomeni atmosferici o naturali), in particolare attraverso il vento che durante la notte di Pasqua, ha sospinto le acque del mare per far emergere il passaggio (Es 14); anche quando il popolo è radunato ai piedi del monte Oreb, il testo di Es 19,16-25 utilizza un linguaggio teofanico attraverso il fuoco e dense nubi presenti sul monte.

In 1 Re 19,11-12, si afferma esplicitamente che Dio non è nel vento, nel terremoto o nel fuoco.⁹ Questa presa di distanza da una interpretazione religiosa di tali fenomeni, è da leggersi anche come un ulteriore passo della rivelazione di Dio, rispetto al modo con cui era rappresentato nelle tradizioni bibliche più antiche.

Il terremoto, il vento, il fuoco e la brezza leggera

Secondo una logica narrativa, un elenco presenta ad un certo punto una sorpresa, un fuori schema, qualcosa che non appartiene alla logica dell'elenco.¹⁰ Ed ecco che si cita un quarto fenomeno, che non ha nulla a che vedere con i precedenti. Infatti non si tratta di un quarto fenomeno geologico o atmosferico. Il testo passa da qualcosa di esterno, riconoscibile visivamente, a una espressione letteraria molto particolare, che ha a che fare con l'ascolto: 'la voce di un silenzio sottile', in ebraico *qol demamah daqqah*. L'espressione è stata interpretata in diversi modi¹¹ e merita di essere approfondita anche nelle sue possibili traduzioni.

La precedente traduzione CEI, quella del 1971-74, traduceva l'espressione ebraica con 'mormorio di un vento leggero', mentre la nuova traduzione CEI 2008 traduce con 'sussurro di una brezza leggera'. Questo tipo di traduzione si fonda sulla Bibbia greca LXX (*phone auras leptes*) e della Vulgata (*sibilus aerae tenuis*). Per comprendere l'espressione la traduzione fa un'operazione di interpretazione, per cui il termine 'silenzio' (*demamah*) viene reso con 'brezza' (*auras*). La traduzione ha scelto una immagine, quella del vento leggero, che cercasse una coerenza con i fenomeni geologici e atmosferici precedenti, giocando sul contrasto tra ciò che è portentoso e ciò che è come una leggera brezza del vento. Il termine *demamah* è usato ad esempio nel Salmo 107,29 con questa idea di fare da contrasto con la furia degli elementi: 'la tempesta fu ridotta a silenzio (*demamah*), tacquero le

⁹ Il parallelismo con Mosè è molto evidente, tanto che si è parlato di Elia come un anti-Mosè. Cfr. Hasson 1995, pp. 28-29.

¹⁰ Cfr. Zakovitch 1982, pp. 329-346.

¹¹ Nelson 1988, p. 140. L'autore ne elenca sette.

onde del mare'. Anche in questo caso la Bibbia Greca LXX traduce *demamah* con 'aura' (la stessa cosa fa anche nel terzo e ultimo caso in cui compare *demamah*, in Gb 4,16)¹².

Che si voglia stabilire un confronto e quindi porre una differenza sostanziale tra i primi tre fenomeni e il quarto è evidente, rientra nella forza narrativa del racconto.¹³ Non trascurabile, poi, è l'uso del termine *qol* 'suono, voce, rumore', citato nei vari passaggi dei precedenti capitoli di 1Re 17-19. In 1Re 17,22 è Dio che ascolta il grido (*qol*) di Elia; in 1Re 18,27.28 sul Carmelo sono i profeti di Baal a gridare a voce (*qol*) alta, a cui non corrisponde alcuna voce di riposta (1Re 18,26.28, per due volte); il Signore, invece, risponde al sacrificio imbandito da Elia con il fuoco (1Re 18,37, per due volte); in 1Re 18,41 anche la fine della siccità è annunciata da un rumore (*qol*) di pioggia torrenziale; presso il Monte Oreb Elia sente la voce (*qol*) di silenzio sottile e poi la voce (*qol*) del Signore che gli parla (1Re 19,12.13).¹⁴ È dunque innegabile che vi sia un passaggio tra ciò che è portentoso, eclatante, legato ai fenomeni atmosferici, e qualcosa di più leggero, che chiede un tipo di coinvolgimento diverso, non come quello che chiede qualcosa di spettacolare o di inquietante. Le traduzioni della CEI, dunque, che ricorrono alla Bibbia LXX rendono abbastanza questa differenza, questa sproporzione. Sotto questo aspetto, il brano vuole prendere le distanze anche dallo stile che leggiamo in Es 3,1-6,¹⁵ quando Mosè si avvicina al roveto ardente curioso di vedere lo spettacolo. Ci si distanzia da ciò che è eclatante, coreografico, suggestivo e ci si concentra su qualcosa di leggero. L'espressione costituisce 'un modo particolare per descrivere la situazione dell'accoglimento di una rivelazione, della teofania, cioè come consapevole presa di distanza dalle rappresentazioni della teofania tipiche dell'ambiente religioso di Israele'.¹⁶

'Brezza' o 'silenzio'?

Il testo ebraico, però, non parla di vento, di brezza ('aura'), esce in modo molto esplicito dallo stile dei tre fenomeni di tipo atmosferico e geologico. Non viene descritto un 'vento leggero, una brezza', come ha tentato la precedente traduzione della CEI. Il testo parla chiaramente di silenzio.

Facendo una analisi puntuale dell'espressione ebraica, va notato che i primi due sono sostantivi: *qol* significa 'voce, suono, rumore' mentre il secondo, *demamah* deriva dal verbo *damam* che significa 'essere silente, tacere'. Il significato di 'silenzio' è inequivocabile¹⁷. Quindi *qol demamah* è da tradurre letteralmente con: 'voce di silenzio, suono di un silenzio'.

¹² Cfr. Borgonovo, 2012, pp. 614-615.

¹³ Cfr. Hasson 1995, pp. 27-28.

¹⁴ Cfr. Balzaretti 2002, pp. 114-115.

¹⁵ Cfr. Nobile 2021, pp. 227-228.

¹⁶ Bauman 1977, col. 303.

¹⁷ Cfr. Briend 1992, p. 26.

Siamo di fronte a una figura retorica, un ossimoro, dove sono affiancati due opposti, la ‘voce’ da una parte, il termine ‘silenzio’ dall’altra. Il significato è pure confermato da alcuni frammenti dei rotoli di Qumran, dove si cita più volte l’espressione ‘voce di un silenzio’ (in alcuni casi dice anche ‘voce di divino silenzio’),¹⁸ come se all’epoca dei rotoli vi fosse un uso ormai riconosciuto dell’espressione.

Tradurre un ossimoro, si può?

Cercare di tradurre questo ossimoro con l’immagine del sibilo, della brezza leggera, è riduttivo. Un ossimoro non è traducibile, da spiegare, ma da lasciare nella sua forza evocativa letteraria, forza che si scatena proprio nel momento in cui si ascoltano due opposti che vengono accostati.¹⁹ L’ossimoro esce da una logica di coerenza perché nel desiderio di descrivere un’esperienza reale, allo stesso tempo si sta affermando che non esistono parole sufficienti per descriverla in modo compiuto, perché si tratta di un’esperienza che trascende il reale. L’ossimoro stimola a pensare, a entrare nel mistero con una forma di adesione che non pretende di risolverlo.

Mentre nei primi tre fenomeni si afferma esplicitamente che Dio non era presente, sul quarto nulla si dice se Dio fosse presente. Non si conforta l’uditore affermando che in questo quarto caso Dio sta parlando. Il testo propone e non impone nulla. L’espressione di 1Re 19,12 descrive un’esperienza – per Elia come per l’uditore di ogni tempo – che comporta uno spazio di libertà, di libero coinvolgimento, di adesione. L’uditore è coinvolto in un modo diverso, del tutto nuovo, un modo di essere coinvolto molto profondo, intimo, personale.

Il silenzio triturante

Il silenzio viene qualificato dall’aggettivo *daqqaḥ* che deriva dal verbo *daqaq* che significa ‘pestare, tritare, rendere sottile’. Borgonovo traduce con ‘voce di silenzio svuotato’, equiparandolo all’esperienza di silenzio dei mistici, ‘un silenzio che raggiunge l’essenza delle cose’.²⁰ Silvio Barbaglia preferisce stare sul senso più letterale e traduce: ‘voce di un silenzio triturante’,²¹ come se il silenzio di cui si parla avesse a che fare con l’affinamento, con un procedimento per nulla leggero, come quello di chi tritura con il mortaio, in quanto comporta la scomposizione in parti, rendere ciò che è pesante e

¹⁸ Cf. Martinez 1992, pp. 658-659. Si tratta di un testo corrotto 4Q405 che fa parte dei *Canti per l’Olocausto del sabato* dove l’espressione ‘voce di silenzio’ compare più volte.

¹⁹ È la stessa questione della metafora. Non è traducibile. Cfr. Signoretto 2006, pp. 69-71.

²⁰ Cf. Borgonovo, 2012, pp. 615-617.

²¹ Cf. Barbaglia 2007, pp. 284-285.

grosso in parti piccole e leggere, come polvere. Ecco perché le altre traduzioni rendono l'espressione con 'voce di un silenzio sottile'.²²

Vi è in gioco una forma dell'ascolto, molto profonda, vi è in gioco l'interiorizzazione della parola, la personalizzazione, lo spazio dato all'uditore di prendersi il tempo di appropriarsi, di aderire, di elaborare, di entrare con tutto se stesso nel mistero della Parola di Dio. Prendo a prestito le parole di Silvio Barbaglia in proposito:

Siamo invitati a riqualificare il senso dell'ascolto da una esperienza esterna a una interna, a quella che la Bibbia attribuisce alla competenza del cuore dell'uomo. In questo senso, tale tratto farebbe transitare la percezione di Elia da esteriore a interiore: gli occhi vedono l'impeto del vento, il movimento della terra, la forma del fuoco... le orecchie avvertono il frastuono di un vento gagliardo, il fragore del terremoto, lo schioppettio del fuoco ... ma solo il cuore può ascoltare una voce di un silenzio triturrante.²³

L'interiorizzazione della torah, della parola di Dio

Il fatto che questa esperienza si svolga sull'Oreb, sulla montagna sacra per eccellenza è importante. Su quel Monte Mosè ha ricevuto il dono della Legge, la *torah*, parola che fonda l'identità della fede ebraica. Elia è sullo stesso monte, anche lui coinvolto in un'esperienza privilegiata di incontro con Dio, ma non riceve grandi parole, se non una conferma della sua missione (1Re 19,15-17). La parola, la *torah*, è già data. La novità non è in una nuova legge. Da questo punto di vista non c'è una sostituzione di Mosè, o un contrasto con la rivelazione data a Mosè. Elia scopre che Dio non è nel terremoto, nel vento o nel fuoco, ma si fa ascoltare nell'intimo, nel cuore in senso biblico, si fa ascoltare suscitando una adesione, una scelta profonda. Nell'esperienza profetica è il cuore il luogo dove si scrive la legge per una alleanza rinnovata (Ger 31,31; Ez 36,26). Elia si trova coinvolto in questo passaggio chiave segnato dalla storia dei profeti, passaggio di interiorizzazione della legge, della parola, dell'ascolto interiore, dell'adesione del cuore, passaggio chiave che non poteva avvenire senza che questo rimandasse agli inizi, alle radici, alle pendici del Monte Santo dove Israele ricevette la legge, la parola, là da dove la Parola è stata donata, ma mancava la capacità di ascoltare, mancava il 'silenzio sottile', o – come dice Barbaglia – 'triturrante'. È un affinamento, un silenzio in grado di rielaborare; possiamo pensare all'affinamento come processo di interiorizzazione, come processo di appropriazione della legge/*torah*, come ascolto profondo della Parola di Dio.

Come per l'incipit del Sal 65,2, anche la 'voce di un silenzio sottile' sperimentato da Elia è gravido di significato perché dentro una relazione. Non esprime una assenza, un

²² Bibbia Diodati, Einaudi.

²³ Barbaglia 2007, pp. 284-285.

vuoto, quanto una presenza, una parola. Senza il silenzio sottile la parola rimane udibile, ma non ascoltata, disponibile ma non accolta. L'espressione dell'orante 'Per te il silenzio è lode' in un Salmo del post-esilio,²⁴ potrebbe scaturire da un cuore orante che già conosceva l'esperienza di Elia e nella quale vi si riconosceva, segno di una fede matura, che non ha bisogno di segni portentosi per essere alimentata, perché il silenzio è vissuto come spazio perché possa essere accolta, ascoltata la parola di Dio. La Parola di Dio è frutto di un parto, il silenzio ne è il grembo.

Martino Signoretto
Diocesi di Verona
martino.signoretto@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- Alonso Schökel, Carniti 1991: L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, volume 1, Roma 1992 (originale spagnolo 1991).
- Balzaretti 2002: C. Balzaretti, *I libri dei Re*, Roma.
- Barbaglia 2007: S. Barbaglia, *Elia/Eliseo*, in G. De Virgilio (a cura di), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Roma, pp. 283-287.
- Bauman 1977: A. Bauman, s.v. *dama, dmm, dw*, in G. Johannes Botterweck, H. Ringgren, *Grande Lessico dell'Antico Testamento II*, Brescia, coll. 298-304.
- Beauchamp 2002: P. Beauchamp, *Salmi notte e giorno*, Assisi.
- Bianchi 2001: E. Bianchi, *I salmi*, Milano.
- Borgonovo 2012: G. Borgonovo, *Una voce di silenzio svuotato (1Re 9,1-8)*, in G. Borgonovo e collaboratori, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Logos corso di Studi Biblici 2, Torino 2012, 599-618.
- Briend 1992: J. Briend, *Dieu dans le Écriture*, Paris.
- Delitzsch 1866-91: F. Delitzsch, *Psalms, Commentary on the Old Testament*, vol. 5, Edimburg.
- Hasson 1995: H. Hasson, *Elia l'appello del silenzio*, Bologna, pp. 28-29.
- La Bibbia - Via Verità e Via*, Nuova Versione Ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Cinisello Balsamo, (seconda edizione, marzo 2009).
- Martinez 1992: F. García Martínez, *Testi di Qumran*, Brescia.
- Mello 1998: A. Mello, *L'arpa a dieci corde*, Magnano.
- Nelson 1988: R.D. Nelson, *I e II Re*, Torino, p. 140.
- Nobile 2021: M. Nobile, *1-2 Re*, Milano.
- Ravasi 1988: G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi Volume II (51-100). Commento e attualizzazione*, Bologna.

²⁴ Ravasi 1988, p. 303.

MARTINO SIGNORETTO

Scaiola 1997: D. Scaiola, *Libro dei salmi*, in A. Bonora, M. Priotto, *Libri Sapienziali e altri scritti*, Torino, pp. 115-133.

Signoretto 2006: M. Signoretto, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Assisi.

Zakovitch 1982: Y. Zakovitch, *gol demamah daqqah* in *Tarbiz* 51, pp. 329-346.

Ascolta l'audio