

collana

lettura pastorale della Bibbia

1. J. Radermarkers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*
2. J. Radermarkers, *Lettura pastorale del vangelo di Marco*
3. G. Auzou, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*
4. Aa. Vv., *Una comunità legge il vangelo di Marco - I*
5. Aa. Vv., *Una comunità legge il vangelo di Marco - II*
6. Aa. Vv., *Lettura ecumenica della Bibbia*
7. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni - I*
8. R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*
9. B. Papa, *Atti degli apostoli - I*
10. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*
11. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni - II*
12. G. Ravasi, *Il libro dei salmi - I (1-50)*

GIANFRANCO RAVASI

VOLUME I° (1-50)

IL LIBRO DEI SALMI

COMMENTO E ATTUALIZZAZIONE

E D B

EDIZIONI DEHONIANE - BOLOGNA

IL CANTO D'INGRESSO AL SALTERIO: DUE VIE, DUE DESTINI

Assemblea di empi / è un male per loro stessi, / un male per il mondo. / Assemblea di giusti / è un bene per loro stessi, / un bene per il mondo. / Dispersione di empi / è un beneficio per loro stessi, / un beneficio per il mondo. / Dispersione dei giusti / è un male per loro stessi, / una disgrazia per il mondo.
(Talmud, *Sanhedrin* 71a).

- ¹ Beato l'uomo che non entra in riunione coi *malvagi*,
non indugia sulla via dei *peccatori*,
non siede nel consesso dei *diffamatori*!
- ² Al contrario: nella legge¹ di Jahweh trova la sua gioia,
la sua legge medita giorno e notte.
- ³ Sarà come un **albero** trapiantato presso un canale
che dà frutto nella sua stagione
e il cui fogliame non appassisce mai.
Tutte le sue opere avranno successo.
- ⁴ Non così i malvagi, non così!²
Al contrario: saranno come **pula** che il vento disperde.
- ⁵ Perciò non potranno i *malvagi* alzarsi nel giudizio,
né i *peccatori* nell'assemblea dei *giusti*.
- ⁶ Jahweh, infatti, ama la via dei *giusti*,
ma quella dei *malvagi* andrà in rovina.

¹ Il vocabolo ebraico è *torah* e indica la rivelazione divina.

² La ripetizione è solo dei LXX ed è necessaria per ragioni di metrica.

Scrivendo R. Guardini: «Il Sal 1 rappresenta il portale d'ingresso attraverso il quale si entra nel ricco mondo di questi poemetti».¹ La sua prima parola comincia con la prima lettera dell'alfabeto ebraico, l'*alef*; la sua ultima parola si chiude con l'ultima lettera dell'alfabeto, la *tau*, sintetizzando in sé l'arco intero delle parole, cioè della vita. M. Buber ricordava che «rabbì Israele di Kosnitz diceva: Con ragione i nostri saggi fanno notare che la torah, nel primo salmo, è chiamata prima "la torah del Signore" e poi invece la "sua torah". Poiché se l'uomo impara la torah per amor di se stessa, allora gli viene donata la torah ed essa è sua ed egli può rivestire di santa torah i suoi santi pensieri».² Un canto della torah, quindi, e un canto della vita giusta, verdeggianti come un albero rigoglioso. L'«albero della vita» campeggia all'inizio della Bibbia nella pagina della creazione (Gn 2,9); «l'albero della vita» domina il paradiso del destino verso cui è orientata la storia, cioè l'ultima pagina della Bibbia (Ap 2,7); l'albero vivo e verdeggiante è al centro della prima pagina della preghiera biblica. Claudel nel suo commento poetico ai Salmi scriveva: «Il compagno appestato, la compagnia dei rognosi, il libro che puzza di sudiciume: scusatemi se preferisco questa suggestione salubre e questa santa conferma, nella notte, delle proposte della giornata. Quant'è verde, tutto rianimato dai piovvaschi d'aprile, quest'albero al centro della composizione...; profetizza ai suoi frutti il successo. Tutto il resto, al diavolo! Fumo e polvere negli occhi! Un soffio ed è la fine».

Questo salmo deve l'entusiasmo con cui è stato accolto più alla sua posizione di prologo programmatico e di «prefazione all'intero salterio»,³ che al suo effettivo valore poetico e ideologico, che è, tutto sommato, abbastanza modesto. La letteratura specifica sul salmo è, infatti, molto ampia⁴ e il suo carattere di testo «hors ligne», solitario e indipendente, è testimoniato non solo dal suo essere «orfano», cioè senza titolo e quindi fuori collezione, ma anche da una curiosa indicazione, presente nel testo «occidentale» (codice D) degli Atti degli apostoli. In At 13,33 viene citato il v. 7 del Sal 2 e si dice: «come è scritto nel primo salmo». Questa notizia è confermata da un detto che il Talmud babilonense (9b-10a) attribuisce a rabbì Yehuda ben Simon ben Pazi: «il salmo "Beato l'uomo" e il salmo "Perché complottano i popoli" costituiscono una sezione unica». Anche s.

¹ Guardini R., *Sapienza dei salmi*, Brescia 1976, p. 19.

² Buber M., *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979, p. 332.

³ Sabourin L., *The Psalms, their origin and meaning*, New York 1974, p. 371.

⁴ Oltre ai commenti generali ai salmi e oltre agli studi su singoli versetti o elementi del salmo (che indicheremo nella lettura esegetica), suggeriamo un'ampia bibliografia specifica sul Sal 1: Arbez E.P., *A study of Psalm 1*, in CBQ 7 (1945), 398-404; Auvray P., *Le Psaume 1. Notes de grammaire et d'exégèse*, in RB 53 (1946), 365-371; Wolff H.W., *Ps 1*, in EvTh 9 (1949-50), 385-394; Engnell I., «Planted by the streams of waters», in «Studia orientalia...» J. Pedersen dedicata, Oslo 1953, pp. 86-96; Roussel L., *Le Ps 1. Texte, traduction, commentaire*, Paris 1959; Soggin J.A., *Zum ersten Psalm*, in TZ 23 (1967), 81-96; Brownlee W.H., *Psalms 1-2 as coronation liturgy*, in Bib 52 (1971), 321-336; Loretz O., *Psalmenstudien*, in UF 3 (1971), 101-115 (per il Sal 1: pp. 101-103); Bardtke H., *Erwägungen zu Psalm 1 und Psalm 2*, in *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M.Th. De Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, pp. 1-8; Bojorge H., *Curso sobre los Salmos. Introducción general y textos comentados 1 al 5 y 117*, Montevideo 1976; Ravasi G., *Salmo 1*, in «Testimoni nel mondo» 3/16 (1977), 30-33; Brennan J.P., *Psalms 1-8: some hidden harmonies*, in BiblThBull 10 (1980), 25-29; cf. Beaucamp E., *La salutation inaugurale du livre des Psaumes*, in BVC 93 (1970), 42-49.

Giustino martire, nella sua *Apologia* (I,40), cita i due salmi senza soluzione di continuità, applicandoli secondo l'ermeneutica cristiana al messia, il giusto per eccellenza, fondendo così i due soggetti delle due composizioni.

È evidente, quindi, che nei primi secoli del cristianesimo si è proceduto a un processo di fusione tra il prologo del salterio e la prima e più solenne lirica, il Sal 2, offrendo, così, la sintesi delle due prospettive ermeneutiche dell'intero salterio, quella antropologico-etica della vita giusta (Sal 1) e quella teologico-messianica della speranza (Sal 2, anch'esso «orfano»). Soprattutto c'era un elemento che aveva favorito questo processo: i due salmi sono «inclusi», cioè raccolti ai due estremi, da due beatitudini («Beato l'uomo...» 1,1; «Beato chi in lui si rifugia» 2,12). E uno studioso moderno, il Brownlee,⁵ ipotizzava un'unificazione ancor più antica, avvenuta durante il rituale d'incoronazione del re: il Sal 1 era una specie di «specchio del principe», un ritratto ideale del sovrano che stava per essere intronizzato (cf. Sal 101), un manuale di buon governo, mentre il Sal 2 era il rituale in senso stretto dell'incoronazione. Su questa base è facile immaginare il successo del salmo nell'ambito cristiano, che l'ha riletto in chiave cristologica e ha contribuito alla sua fortuna. Come sottolineeremo in seguito, l'albero splendidamente carico di frutti è divenuto la nuda croce di Cristo, segno di vita e di salvezza. Nei «titoli» dei salmi di Agostino di Canterbury si legge: *Primus Psalmus ad Christi pertinet sacramentum; ipse est enim perfectus vir qui numquam abiit in consilio impiorum* («Il primo salmo è da collegare al mistero di Cristo. Egli, infatti, è l'uomo perfetto che mai ha camminato con l'assemblea degli empi»).

Entriamo, perciò, in questa piccola composizione, stesa, come ha giustamente scritto G. Ebeling,⁶ «in stile xilografico, con toni in bianco e nero». Con la sua semplicità didattica e un po' incolore, essa vuole quasi fungere da «musica-tappeto», da sottofondo, che accompagna la magnifica collezione di preghiere del salterio.

Dimensione letteraria⁷

Questa «praefatio Spiritus sancti», come l'ha chiamata s. Girolamo, fa la figura di un portico di stucco, collocato successivamente su una perfetta e

⁵ La tesi, oltre che da Brownlee nell'a.c., è stata ripresa dagli studi citati di H. Bardtke e di J.P. Brennan. Tra le riprese, interne ai due salmi, si è allegato anche l'uso del non frequente verbo *hagah*, «mormorare» in 1,2 e 2,1. Ma le accezioni del verbo nei due casi sono sostanzialmente differenti.

⁶ Ebeling G., *Sui salmi*, Brescia 1973, p. 16.

⁷ L'aspetto strettamente letterario del salmo è stato accuratamente analizzato da un'ampia serie di studi: Kunz L., *Zur Liedgestalt der ersten fünf Psalmen (Ps 1-5)*, in BZ 7 (1963), 261-270; Bullough S., *The question of metre in Psalm 1*, in VT 17 (1967), 42-49; Ruijs R.C.M., *Salmo 1: da forma ao conteúdo*, in *Atualidades Biblicas*, ed. S. Voigt, 1971, pp. 256-278; Lack R., *Le Psaume 1. Une analyse structurale*, in Bib 57 (1976), 154-167; Auffret P., *Essai sur la structure littéraire du psaume 1*, in BZ 22 (1978), 26-45; Lack R., *Il Sal 1*, in *Salmi*, art. del *Nuovo dizionario di spiritualità*, edd. S. de Fiores e T. Goffi, Roma 1979, pp. 1362-1364; Merendino R.P., *Sprachkunst in Psalm 1*, in VT 29 (1979), 45-60; Vogels W., *A structural analysis of Psalm 1*, in Bib 60 (1979), 410-416; Willis J.T., *Psalm 1 - An entity*, in ZAW 91 (1979), 381-401; Ecco, invece, la resa poetica del salmo fatta dallo scrittore Luigi Santucci (*Salmi*, Milano 1958, pp. 7-8): *Beato l'uomo che non si ritrova con gli empi, / che non s'imbranca coi peccatori / né si perde via con gli spiriti frivoli. / Ma ancorato alla legge d'Iddio / vi si pasce inesaurobilmente. / Com'albero sorgente in riva all'acque / che si colma di frutti in buona stagione, / con*

monumentale architettura marmorea. Non si può, infatti, non condividere l'impressione di P. Auvray,⁹ che definiva il Sal 1 «un onesto compito d'alunno», una pagina diligente e convenzionale, simile a un'esercitazione scolastica, sul tema fondamentale della scelta jahvista, esemplificata in due programmi di vita, in due immagini antitetiche, in due giudizi morali, in due destini differenti. Come vedremo nell'analisi simbolica ed esegetica, sembra quasi di incontrare un'antologia di luoghi comuni classici, di assistere a un festival degli stereotipi: dall'universale lezione delle «due vie» al nesso albero-acqua (Ez 47,12), dal modello sapienziale «giusti-empi» visti con l'ottica di Dio (Pr 10,3; 15,3; 16,9; Os 14,10; Is 3,10) a quello della benedizione retributiva per il fedele all'alleanza (Dt 28; 30,15-20); dal nesso pula-vento (Sal 35,5) alla «meditazione» ininterrotta della torah (Gs 1,8; Sal 119). Anche il ritmo è quello classico dei 3+3 accenti, ma è reso in forma faticosa e, in qualche punto, malferma, tanto da dare l'impressione di uno «schema libero di prosa ben scritta».⁹

La prima questione da affrontare, prendendo in mano questa semplice *ouverture* del salterio, è quella della sua qualità di fondo, della sua tonalità, in altri termini, del suo *genere letterario*.

Letture monarchica

Abbiamo già citato e scartato la lettura *monarchica* del Sal 1, avanzata da Brownlee, per cui il testo sarebbe, col Sal 2, una liturgia di incoronazione: il nostro salmo offrirebbe, nello stile d'una benedizione-beatitudine, la *sedaqâ-table*, come la definiva l'esegeta, la «tavola della giustizia», che avrebbe dovuto costituire l'impostazione del governo futuro. L'idea di interpretare così il nostro salmo era però già stata suggerita da due autori scandinavi, gli svedesi G. Widengren e I. Engnell.¹⁰ Nell'area culturale mesopotamica si registrano molti testi che mettono in relazione simbolica il re e l'albero della vita piantato lungo il fiume paradisiaco (Gn 2,9). Ora, anche il Targum identifica l'albero del Sal 1 con quello della vita, presente nel giardino dell'Eden. Perciò, secondo questi autori, saremmo davanti a un testo regale, ambientato in una cornice mitico-rituale, a cui sarebbero finalizzati anche gli evidenti elementi sapienziali, essendo tra l'altro la sapienza una componente di corte (1Re 5,9ss; Pr 25,1-2...). Successivamente il carme regio sarebbe stato «democratizzato», al re sarebbe subentrato il giusto. Pur riconoscendo la probabile validità dell'origine del simbolo «albero», non bisogna però dimenticare che esso ha avuto un'evoluzione liberissima lungo altre direttrici, come testimonia l'intera letteratura biblica: sarebbe assurdo se dovessimo leggere in chiave monarchica tutti i passi biblici al cui centro campeggia il simbolismo vegetale. Simbolismo che, tra l'altro, non è il nucleo tematico fondamentale della nostra composizione, ma solo un supporto immaginifico.

tutte le sue foglie intatte, / egli mena ogni cosa a buon fine. / Quanto diverso il destino degli empi: / polvere mulinata dal vento: / non reggeranno al confronto coi giusti né vi sarà posto per loro. / Perché i giusti camminano nella luce di Dio, / mentre quella degli empi / è una strada che si perde nel buio.

⁹ A.c., p. 371.

¹⁰ Bullough S., a.c., p. 49. Anche l'uso dei tempi è piuttosto incerto: nel v. 1 si ha il passato (*qatal*), nel v. 2 il presente (*fiqtol*), nel v. 3 si ha un *weqatal* che ha valore di futuro (perfetto inverso). Vedi Michel D., *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn 1960, pp. 108-111.

¹¹ Widengren G., *The king and the tree of life in Ancient Near Eastern religion*, in «Uppsala Universitets Arsskrift» n. 4 (1951); Engnell I., a.c. e *Studies in Divine kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1942 e 1967.

Letture sapienziale

Scartata, dunque, l'ipotesi «regale», fermiamoci sul dato più evidente, quello *sapienziale*: il Sal 1, infatti, potrebbe essere ben ricondotto a quella sottospecie di salmi sapienziali che sono chiamati «salmi della torah» (Sal 19B e 119) e che nacquerò «in circoli di sapienti» (Kraus), come lode della rivelazione divina e del suo messaggio indirizzato all'uomo.

Tuttavia non bisogna radicalizzare anche questa prospettiva di lettura, perché il nostro carme è più libero e generico. La stessa «beatitudine» d'apertura che, come vedremo, è simile ma non identica alla «benedizione», non è prerogativa della letteratura sapienziale, ma è specifica della lingua del culto, ove costituisce un genere letterario particolare, quello del *macarismo*, senz'altro più antico rispetto alla parallela «beatitudine» sapienziale. La lista delle beatitudini presenti nella salmografia pubblica e liturgica è impressionante: 2,12; 32,1-2; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5; 84,5.6.13; 89,16; 94,12; 106,3; 112,1; 127,5; 128,1.2; 137,8.9; 144,15; 146,5. Il loro ambito è più teologico di quello offerto dalle parallele «beatitudini» sapienziali (Pr 3,13; Gb 5,17; Qo 10,17; Sal 119,1.2).¹¹

Letture liturgica

Il nostro salmo presenta, perciò, una varietà di registri che includono anche quello *liturgico*, sia pure in forma molto sfumata. Non si deve premere in nessuna direzione, come ha fatto Weiser riguardo proprio all'aspetto liturgico del macarismo: per l'esegeta tedesco, il Sal 1, permeato dall'ideologia dell'alleanza, sarebbe un inno della festa del rinnovamento dell'alleanza tra Dio e Israele, celebrata (ogni anno? ogni sette anni? Dt 31,10ss) in occasione della solennità delle capanne. Scrive sbrigativamente N. Quesson:¹² «Il salmo fa parte del rituale dell'alleanza e doveva essere cantato nella festa delle tende, nella quale avveniva il rinnovamento dell'alleanza: è un annuncio profetico delle benedizioni annesse alla fedeltà e delle maledizioni lanciate contro coloro che sono infedeli all'alleanza». Ma l'incertezza stessa che si ha riguardo all'esistenza di questa festa dell'alleanza rende fragile l'ipotesi.

¹¹ Lo studio più ampio e preciso sul genere è quello di Lipinski E., *Macarismes et psaumes de congratulation*, in RB 75 (1968), 321-367 (per il Sal 1 vedi pp. 330ss). L'A. propone, però, un complicato collegamento col Sal 2: nel salmo etico-sapienziale di base (1,1-6; 2,11-12) si sarebbe inserito un canto regale antico (2,1-9), così da avere alla fine un'unica composizione liturgica. Per la «forma» della beatitudine nell'AT vedi Keller C., *Les «béatitudes» de l'AT*, in *Maqqél Shâqêdh... Hommage a W. Vischer*, Montpellier 1960, pp. 88-100; Bartina S., *Los macarismos del NT. Estudio de la forma*, in «Estudios Eclesiasticos» 34 (1961), 57-88 (per l'AT, pp. 62-63); Janzen W., *Asrê in the O.T.*, in HarvThR 58 (1965), 215-226. Interessanti anche le osservazioni di Mowinckel S., *Psalmstudien, V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*, Oslo 1923, pp. 1-2; 10-11; 54; 88; Hempel J., *Die israelitische Anschauungen vom Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallele*, in ZDMG 79 (1925), 20-110; George A., *La «forme» des béatitudes jusqu'à Jésus*, in *Mémoires bibliques... A. Robert*, Paris 1957, pp. 398-403; Dupont J., *Le beatitudini*, vol. I, Roma 1972, pp. 1019-1042. Contro la riduzione sapienziale del Sal 1 milita anche il fatto che l'equazione «sapienza = torah» è molto tardiva (Sir 24,23ss) e quindi bisognerebbe spostare la datazione almeno all'epoca maccabaica, come ha fatto H. Gunkel. Inoltre il termine *ley* (v. 1) non è solo sapienziale («stolto», «perverso»), ma compare anche in Is 29,20 e nell'iscrizione di Karatepe A-I, linea 8. cf. Snaith N.H., *Psalmes I, I and Isalah 40,31*, in VT 29 (1979), 363-364.

¹² Quesson N., *Il messaggio dei salmi*, I, Roma 1979, p. 14.

Carme poetico di apertura al salterio

Il dibattito che si è svolto attorno al Sal 1, ci suggerisce perciò di accostarci a questa pagina con una certa duttilità, dovuta alla sua stessa posizione: non è una lirica circoscritta a un *Sitz-im-Leben* preciso, ma una poesia d'apertura a un caleidoscopio di composizioni, quelle del salterio. Certo, la tonalità dominante è quella sapienziale, ma la qualità globale del testo è più generica e sfumata. La sua pittura in bianco (bene) e nero (male), dai confini molto marcati, risente del tono didattico e di prefazione che il salmo ha, è il frutto d'una schematicità semplificatrice tipica di una sintesi programmatica. L'appello è semplice e supera i canoni della sapienza, come quelli della profezia o dell'esortazione culturale: è l'invito a una decisione per Dio e la sua torah o contro di lui, perché «la condizione fondamentale della beatitudine consiste nella trasparenza, nella chiarezza, nella decisione e nella certezza». «Occorre che la vita sia radicata là dove l'elemento vitale offre ancora e sempre un nutrimento vitale. Nessuna creatura, nessun albero, nessun uomo porta in sé la vita: noi dipendiamo dal luogo in cui la nostra vita si radica. Perciò il salmista afferma che felicità e corruzione dell'uomo si decidono là dove l'uomo si afferra, per succhiare in sé la vita, come fa l'albero con le radici».¹³

La sua struttura letteraria

Proprio a causa di questa bipartizione elementare tra bene e male, tra beatitudine e maledizione, bipartizione simile a quella delle beatitudini-maledizioni di Lc 6,20-26 ma meno rigorosa e simmetrica, pensiamo che la *struttura* del Sal 1 sia, anche a livello letterario, binaria. Certo, privilegiato è il ritratto del giusto, smaltato con tinte più vivaci, mentre il male ha solo qualche pennellata; tuttavia l'impostazione resta sostanzialmente quella antitetica.

Contro qualche strutturazione più sofisticata,¹⁴ restiamo legati all'impressione costante, ricavata dai lettori di questo salmo che l'hanno visto attraversato da una linea di demarcazione tra il v. 3 e il v. 4. A creare questa impressione contribuisce il simbolismo classico delle «due vie» che poi esamineremo. Due vie, due opzioni fondamentali, due destini si contrappongono: alla libertà dell'uomo è lasciata la scelta decisiva. Ma, come abbiamo già indicato, l'accento è sulla prima via, sul primo ritratto, quello positivo.

I. Il primo ritratto: il giusto e la sua «via» (vv. 1-3).

Lo schizzo del giusto comprende tre tratti:
una negazione (v. 1)
un'affermazione (v. 2)
una simbologia (v. 3)

¹³ Entrambe le citazioni sono desunte da Ebeling G., o.c., pp. 13 e 15.
¹⁴ Beaucamp E., *Le sens de ki-im en Psaume 1, vv. 2 et 4*, in RSR 57 (1969), 435-437: sulla base della versione del *ki-im* dei vv. 2 e 4 con *car si*, «poiché se...», egli distingue nel salmo una tesi di fondo (v. 1), illustrata da due motivazioni rintracciabili nei vv. 2-3 e nel v. 6 (*ki* finale). La supposizione di Beaucamp non è fondata, perché *Ki-im* ha valore avversativo: «al contrario».

II. Il secondo ritratto: l'empio e la sua «via» (vv. 4-6).

Lo schizzo, meno rigoroso, comprende:
una simbologia (v. 4)
una negazione (v. 5)
un'antitesi finale (v. 6)

Il simbolismo delle «due vie»

L'equilibrio tra le due parti non è perfetto, ma il dittico risultante è abbastanza armonico. Esso è sostenuto da una ricca costellazione di *simboli*, tra i quali predomina innanzitutto quello spaziale delle *due vie*, che, pur essendo formalizzato solo nei vv. 1 e 6, occupa lo sfondo del salmo e gestisce altri paradigmi simbolici che successivamente esamineremo. Il modulo delle «due vie» è classico anche nella Bibbia,¹⁵ ove è stato alimentato dalla tipologia esodica e dal relativo tema della tentazione. «Via», d'altronde, è sinonimo di «vita», di «atteggiamento», di «energia vitale», «potere», «dominio».¹⁶ Due vie si aprono dinanzi all'uomo ed egli può scegliere liberamente di muovere i suoi passi sull'una o sull'altra. «Ecco, io vi metto davanti la via della vita e la via della morte» (Ger 21,8). La dottrina è tipica anche nella teologia sapienziale (Pr 1,10.15), ove è illustrata dal simbolismo temporale qualitativo «luce-tenebre»: «La via dei giusti è come la luce all'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio. La via degli empi è come oscurità» (Pr 4,18-19). È tipica anche della teologia deuteronomistica: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: scegli dunque...» (Dt 30,15.19). E la decisione fondamentale per la vita consiste in questo: «amare il Signore tuo Dio, camminare per le sue vie, osservare i suoi comandi, le sue leggi, le sue norme» (Dt 30,16), proprio come suggerisce il nostro salmo, che pone la legge al centro della via del bene (v. 2).

Il simbolo domina un intero paragrafo della Regola della comunità di Qumran, ove l'aspetto giuridico si coniuga con quello escatologico (IQS III,13-IV,26).¹⁷ Ma era già stato adottato dalla cultura egiziana. Ecco l'iscrizione 62 della tomba di Petosiris (IV sec. a. C.): «Ti guiderò sulla via della vita, sulla via buona di chi obbedisce a Dio. Beato colui il cui cuore ad essa lo indirizza. Chi cammina con cuore deciso sulla strada della vita è fermamente fondato nella terra. Colui che teme Dio profondamente, è molto beato sulla terra».

Cristo stesso usa la metafora nel «discorso della montagna»: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa è la via che porta alla perdizione e molti sono quelli che entrano per essa» (Mt 7,13; cf. Gv 14,6). Negli Atti degli apostoli, la «via» per eccellenza è quella del vangelo, a cui sono invitati tutti gli

¹⁵ Roest Crollius A.A., *DeReK in the Psalms*, in BibThBull 4 (1974), 312-317.

¹⁶ L'ugaritico ha permesso di isolare anche quest'ultimo significato del termine *derek*, «via». A questo hanno contribuito gli studi di Albright (JBL 63 (1944), 219-225), di Nober (VD 26 (1948), 351-353), di H. Zirker (BZ 2 (1954), 291-294), di Dahood (Bib 45, (1964), 404). Di Dahood ricordiamo in particolare la sintesi *Ugaritic DRKT and biblical DEREK*, in TS 15,1954,627-631. Vedi anche la raffinata ambivalenza semantica del *re'sit darkô* di Pr 8,22 e di Gb 40,19.

¹⁷ Moraldi L., *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971, pp. 141-146.

uomini (At 9,2; 10,2.22; 13,16.26; 16,17; 18,25-26; 19,9; 22,4; 24,22), mentre il contrasto tra le «due vie» occupa l'intera prima parte della *Didaché* ed è ripresa dalla lettera di Barnaba (18,1-2). Una pagina illuminante è, infine, la *Fatiha*, cioè la «sura aprente» del Corano: «Nel nome di Dio, ricco in clemenza, abbondante in misericordia... Guida i nostri passi sulla via sicura, sulla via di coloro a cui hai elargito benefici in abbondanza, via ben diversa da quella di coloro coi quali ti sei adirato, ben diversa da quella di coloro che, errando, si sono smarriti» (Sura I,1.6-7).¹⁸

Simbologia vegetale

Accanto al simbolismo delle «vie» è da collocare, per importanza, quello vegetale dell'«albero» rigoglioso, caro alla letteratura sapienziale anche extrabiblica, come s'è detto sopra, ma rilevante soprattutto in una pericope di Geremia, ritenuta un archetipo del nostro testo: «Benedetto l'uomo che confida in Jahweh e Jahweh è la sua fiducia. Egli è come un albero piantato lungo l'acqua, verso la corrente stende le radici; non teme quando viene il caldo, le sue foglie rimangono verdi; nell'anno della siccità non inaridisce, non smette di produrre i suoi frutti» (Ger 17,7-8; cf. Ez 47,12). Naturalmente il rigore e la perfezione del testo geremiano, rispetto all'immagine proposta dal nostro salmo più scolastico, ne rivelano il primato cronologico oltre che artistico: il Sal 1 sarebbe, perciò, post-esilico. Altri indizi¹⁹ permettono di assegnare alla pagina salmica una collocazione nell'ambito dell'epoca ellenistica (III sec. a.C.); in questa linea, infatti, si muovono quasi tutti i commentatori (Briggs, Oesterley, Duesberg, Auvray, Wolff, ecc.).

Ma ritorniamo al simbolo dell'albero, profondamente connesso a quello «cosmico» dell'acqua. Esso appare già nella famosa *Istruzione di Amen-em-ope*, un testo egiziano parzialmente entrato nella Bibbia (Pr 22,17-24,22), giunto a noi in un'edizione del VI sec. a.C., ma certamente più arcaico. In questo testo sapienziale, l'uomo passionale è paragonato all'albero che cresce in aperta e deserta campagna ed è abbattuto come combustibile («la fiamma è il suo lenzuolo sepolcrale»), mentre «l'uomo veramente silenzioso», cioè il riflessivo e il sapiente, è «come un albero che cresce in un giardino, fiorisce, dà doppi frutti e prospera alla presenza del suo padrone» (VI,1-12).²⁰ Il giusto, anche per la Bibbia, è come un albero vigoroso che quasi partecipa della vita stessa di Dio: L'acqua viva, infatti, è simbolo di Dio, anzi il testo già citato di Es 47,12 parla di un'acqua che sgorga dal tempio stesso e il Sal 92 presenta il giusto come palma e cedro, «piantati nella casa di Jahweh» (92,13-14). Però l'albero, come scrive nella sua

¹⁸ Cf. *Il Corano*, a cura di Peirone F., Milano 1979, I, pp. 81-85 e Bishop E.F.F., *Islam in psalter*, in «The Muslim World», Hartford 55, (1965), pp. 19ss.

¹⁹ Il v. 2 del salmo sembra dipendere dal redattore deuteronomistico di Gs 1,8. La preghiera, inoltre, presenta un doppio ideale: la «separazione» dei giusti dai peccatori, un ideale tipicamente giudaico e, più tardi, farisaico; ad esso si aggiunge lo studio della torah, che si suppone già configurata e oggetto di devozione e amore assidui. Miegge G., *Salmi scelti* (cielo-stilato), Roma 1963, p. 1, aggiunge un'altra indicazione più ipotetica: «Gli "schernitori" sembrano costituire un movimento organizzato, un partito: si pensa spontaneamente ai collaborazionisti, che assimilano la cultura greca nell'epoca seleucidica e che esercitano una critica razionale verso l'antica fede: segni che inducono a situare il salmo verso la fine del III sec. a.C.».

²⁰ Cf. Donadoni S., *La letteratura egizia*, Firenze-Milano 1967, pp. 247-248; Gressmann H., *Altorientalische Texte und Bilder zum AT*, Berlin 1926, pp. 38-46.

edizione dei salmi A. Chouraqui (p. 285), è «simbolo del giusto, ma anche della torah. È l'albero della vita, il cui simbolismo significa l'eternità della vita... Il trionfo del giusto è quello dell'Assoluto, col quale si identifica». Anzi Sir 24, dopo aver posto in identità sapienza e torah, le descrive come un parco meraviglioso e lussureggiante di alberi esotici e mediterranei, alimentati da una trama fitta di canali (Sir 24,12-17.28-29). La torah diventa, così, la linfa che alimenta e rende verdeggianti l'albero del giusto che, immerso in questa corrente di vita, «anche nella vecchiaia darà frutti, sarà vegeto e rigoglioso» (Sal 92,14).

Il simbolismo percorre l'intera Bibbia con sfumature «protologiche» (Gn 2,5-14), etiche, religiose e rituali (Sal 52,8.10; 92,13-15; 128,3; Nm 24,6; Gb 8,11-19; 29,19; cf. 14,7; 15,30-35; 18,16-19; Pr 11,28; 12,12; Sir 1,20; 6,3; 10,15; 23,25; 27,6; 40,15; 50,5.10; Ger 8,13; 17,8; cf. 11,19; Ez 17,3-24; 19,10-11; 31,4-9; Dn 11,7; 1Mac 1,10).

Appare anche a Qumran nello splendido *Inno VIII*: «Hai piantato una piantagione di cipressi, di olmi e di bosso, per la tua gloria: alberi di vita, presso una sorgente misteriosa, nascosti tra tutti gli alberi acquatici, allo scopo di far germogliare un virgulto per la piantagione eterna, di fargli mettere radice prima che germogli; allungheranno le loro radici verso la corrente; il tronco avrà libero accesso alle acque vive e parteciperà alla fonte eterna» (1QH VIII,5-8).²¹ Un simbolo che è noto anche al Corano: «Non hai forse osservato a che cosa Dio fa rassomigliare il suo Verbo eccellente? A un albero perfetto, la cui radice è profonda e i cui rami si estendono verso il cielo. A ogni momento esso dà frutti opimi» (Sura XIV, 24-25).²² Già Cristo aveva comparato il regno dei cieli a un albero di senape (Mt 13,31-32), il giusto e l'ingiusto a due alberi coi loro frutti buoni o velenosi (Mt 7,15-20), la comunione con lui alla vite e al tralcio (Gv 15,1-8); e Paolo aveva descritto Israele e la chiesa come un olivo e il suo innesto (Rm 11,16-24), invitando i cristiani a essere «radicati» in Cristo (Col 2,7, Ef 3,17) e a dare «i frutti dello Spirito» (Gal 5,22).

Simbologia agricola

Al simbolismo vegetale possiamo accostare quello *agricolo* e negativo della «pula» (v. 4), una metafora che riprenderemo anche per il suo valore di instabilità. Alla solidità dell'albero si oppone la vacuità della pula, arida, leggera e inconsistente. Una lunga tradizione biblica equipara l'empietà a questa realtà inutile e impalpabile: Sal 18,43; 35,5; 83,14; Am 9,9; Os 13,3; Is 17,13; 29,5. Giobbe la getta sul tappeto, in polemica con la teoria del nostro salmo, per negare che i malfattori «diventino come paglia di fronte al vento, come pula in preda all'inganno» (Gb 21,18). L'immagine, cantata anche in una pagina indimenticabile del canto V dell'*Iliade*, è nei sinottici l'annuncio del giudizio di Cristo fatto dal Battista: «egli ha in mano il ventilabro, per pulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel granaio; ma la pula la brucerà con fuoco inestinguibile» (Lc 3,17; Mt 3,12).

²¹ Moraldi L., o.c., pp. 409-415.

²² *Il Corano*, cit. p. 362. Cf. Sister M., *Metaphern und Vergleiche im Koran*, Berlin 1931; Sabbagh T., *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943.

Altri paradigmi simbolici

In questa stessa linea si sviluppa, nel v. 5, il simbolismo *giudiziario*, variamente interpretato a livello teologico ed espresso soprattutto attraverso il verbo tecnico legale *qûm* che spesso troveremo nel salterio (3,8; 7,7; 9,20...). Un verbo «verticale» («alzarsi in piedi»), per indicare chi si alza a prendere la parola in propria difesa: è il verbo dell'intervento nell'assemblea pubblica di Israele (Gn 30,10.18; Dt 25,7; Pr 22,22; 31,23; Am 5,12; Sal 69,13; 127,5). L'appartenenza di *qûm* all'orbita legale è confermata ampiamente dall'accadico, e precisamente nella difesa che conduce all'assoluzione:²³ gli empi non saranno assolti nell'«assemblea». L'assemblea («consiglio» nei LXX e Vg) è «lo sviluppo posteriore e democratico dell'idea del monte santo ove il giusto dimora sicuro (Sal 15,5)».²⁴

Ma il Sal 1 offre anche una serie interessante di paradigmi simbolici a vasto raggio.²⁵ Ecco innanzitutto la simbolica *cosmica*: aria, terra, acqua, grano e vento. La terra è l'universo dell'uomo, è segno di stabilità e, accostata all'acqua, è immagine di fecondità, quindi di giustizia. L'empietà è volatile, impalpabile, instabile come la pula, secca e infeconda.

Ecco anche la simbolica *temporale*: c'è un tempo lineare, che è quello della maturazione dei frutti (v. 3), un tempo progressivo e finalizzato; c'è, nel nostro salmo, anche un tempo ciclico, continuo e concluso in se stesso: è quello perfetto e circolare della meditazione della legge «giorno e notte» (v. 2). C'è un tempo ciclico ma lineare al tempo stesso: è quello delle stagioni e della raccolta, che si riedita ogni anno ma ha una sua finalizzazione (v. 3). Il giusto è collocato nel «ciclo» della meditazione della torah che è, però, linearmente finalizzata alla maturazione. L'empio, invece, è affidato a un ciclo sul vuoto, a un mulinare che ha però una sua drammatica maturazione lineare nel vaglio e nella dispersione (v. 4).

Il salmo offre anche un'evidente simbolica *quantitativa*: il giusto è un solitario, è un emarginato, un non-conformista, mentre l'empio è massa, «assemblea», «compagnia» (v. 1). Ma alla fine il malvagio sarà disperso in una peggiore solitudine, l'emarginazione del giudizio nell'«assemblea» finale dei giusti (v. 5). In questa luce si comprende anche il valore della simbolica *dinamica* che suggerisce movimenti e posizioni. È ormai notissima la sequenza progressiva dei tre verbi del v. 1: «seguire», «indugiare», «sedere», che denota idealmente tre fasi d'un processo dinamico: il cammino, la marcia, l'arrivo. Sul movimento instabile e assurdo del vento è misurata la dinamica dell'empio che «è disperso» (v. 4), «non regge» (v. 5), «va in rovina» (v. 6).

«Il Sal 1 è una meditazione sulle opzioni esistenziali fondamentali. Vediamo così delinearci, evocato con poche parole, lo scenario dell'esistenza umana: terra, acqua, vento (per indicare lo spazio); giorno, notte, stagioni (per indicare il

²³ Vedi Köhler L., *Die hebräische Rechtsgemeinde*. Zürich 1931, p. 7; Seeligmann I.L., *Zur Terminologie für die Gerichtsverfahren im Wortschatz des Biblischen Hebräisch*, in *Hebräische Wortforschung*. «Fs. W. Baumgartner». Leiden 1967, pp. 268-272. Il testo di Sal 1,5 è esaminato da Paul Sh.M., *Unrecognized Biblical legal idioms in the light of comparative akkadian expressions*, in RB 86 (1979), pp. 236-237, che traduce «The wicked shall not prevail in the lawsuit».

²⁴ Beaucamp E., *Psaumes*, cit. I, p. 42.

²⁵ Un'ottima analisi di questi materiali, con le relative decodificazioni, è stata condotta da Lack R. nell'a.c., in Bib 57 (1976), in part. pp. 161-167.

tempo); piantagione, frutto, foglie, pula (per indicare le manifestazioni della vita). Poi l'interesse si sposta sul cammino, simbolo di opzione e di progressività. Vista sullo sfondo del cosmo, la felicità del giusto appare come il suo compimento e la sua armonia».²⁶

Lettura esegetica

Abbiamo ormai recensito tutti gli elementi indispensabili per la lettura del testo, che risulta ora molto più semplificata e lineare. Come pagina salmica parallela si potrebbe tenere sempre nello sfondo il salmo sapienziale 112. Iniziamo l'esame del primo quadro del dittico, quello del giusto.

Il primo ritratto: il giusto e la sua «via» (vv. 1-3)

Come nel discorso della montagna, il comportamento del giusto è posto sotto il segno di una *beatitudine*, anche se qui il tono è più sapienziale e meno profetico: «Beato l'uomo che teme Jahweh e trova grande gioia nei suoi comandamenti» (Sal 112,1). Invece di esortare come nella letteratura profetica, invece di «benedire» come nella letteratura sacerdotale, il salmista annuncia «efficacemente» (la beatitudine è un dato reale, efficace come la benedizione) la gioia di chi si abbandona alla volontà di Dio: «Beato chi trova in te la sua forza..., beato chi in te confida» (Sal 84,6.12). La beatitudine non nasce da una formalistica esecuzione della morale, ma dall'amore di Dio per il suo partner nell'alleanza e dall'amore verso Dio da parte del fedele. La proposta è, quindi, gioiosa come dovrebbe essere in ogni autentica religiosità. Pascal ha scritto: «Nessuno è felice, né ragionevole, né virtuoso, né amabile, come un vero cristiano» (*Pensieri*, n. 541 ed. Brunshvicg).²⁷ E il fisico e filosofo della scienza P. Landsberg, vittima del nazismo, nel suo *Diario* annotava: «La felicità è un dono, una benedizione, discesa su un essere non a causa del suo merito, ma gratuità sublime e confortante aspetto della dottrina della grazia». L'espressione ebraica, che è solo un apparente plurale (*'ašrê*), è suggestiva e sarebbe letteralmente da tradurre con «Felicità dell'uomo...!» (il Targum ha infatti: «Oh, beatitudine dell'uomo!»).²⁸ Mentre la coppia «benedizione-maledizione» (*barûk, 'arûr*) suppone un atto di culto per mettere in azione il meccanismo della sua efficacia, la beatitudine suppone uno stato, una situazione reale alla quale ci conduce Dio.

La via del giusto è seguita prima *in negativo* (v. 1). Sono tre attitudini fondamentali, che si contrappongono progressivamente a tre designazioni dell'empietà. Si tratta di una vera e propria «teologia della tentazione», sviluppata già dall'Esodo, e di una proposta «separatista» non ancora di tipo farisaico, ma orientata a impedire l'osmosi e l'appannamento del fedele nell'ambito del mondo

²⁶ Lack R., a.c., in *Nuovo dizionario di spiritualità*, pp. 1363-1364.

²⁷ Pascal, *Pensieri*, *Opuscoli*, *Lettere*, Milano 1978 (a cura di A. Bausola e R. Trapella), p. 696.

²⁸ Probabilmente si tratta di un sostantivo in —j del tipo *'adônaj, šaddaj, saraj*, già conosciuto dal cananeo nelle lettere di El-Amarna (*Lab'jau, Kalbaju*). La radice, presente anche in ugaritico (*'ušr*) indica «salvezza», «felicità». Per l'intero v. 1, vedi Anderson G.W., *A note on Psalm 1.1*, in VT 24 (1974), 231-233.

infedele e ingiusto (1Gv 2,15-18; 1Cor 5,9-13; 6,14-20; 2Tm 3,5-7). Il credente deve correre il rischio di essere un «eccentrico», un isolato, uno posto in minoranza. La tentazione di mimetizzarsi nell'ambiente e nell'opinione corrente è fortissima. Tre sono i termini che definiscono questo ambiente peccatore. Il primo è più generale, *reša'im*, e appartiene alle collezioni più tipiche dei Proverbi, in coppia con *šaddiq*, «giusto».²⁹ Egli è il «malvagio» sia verso Dio sia verso l'uomo; è quindi «empio» come prevalentemente intendono i LXX (*asebès*) e Vg (*impius*). Nei salmi, l'empio è soprattutto il nemico di Dio che insidia i suoi fedeli (17,13; 109,2.6.7; 140,4) la cui prosperità pone al credente un grave problema di teodicea (Sal 49 e 73). Il secondo vocabolo è ancora abbastanza generale, *hatta'im*; sono i «peccatori» (*hamartólós* in greco), coloro che «hanno sbagliato bersaglio» secondo l'etimologia del termine, la cui vita, apparentemente gloriosa, è in realtà un fallimento. C'è, infine, un ultimo e più raro vocabolo, *lešim*, un termine del lessico proverbiale (Pr 1,22; 3,33-34; 9,7-8; 13,1; 14,5; 15,12...), anche se non esclusivo di esso. Di solito è reso con «schernitori», «derisori». Non sono certo quelli che esercitano una critica, sia pure aspra e mordace, contro il potere, perché così si sono comportati anche i profeti (Am 5,1-2; Is 1,10-17). È probabile che ci sia, invece, una venatura «teologica»: si tratta di colui che beffeggia persino Dio, ironizzando sul suo reale interesse nei confronti del mondo e dell'umanità (vedi soprattutto il Sal 14 e Is 5,19; cf. anche Sal 44,4b e Is 29,15-16.20). Ma c'è un'altra connotazione da sottolineare. In Pr 22,10 si presenta un *leš* che è un «pettegolo», che causa liti e divisioni; in Is 29,20 è un «diffamatore»; nell'iscrizione di Karatepe (VIII sec. a.C., A-I, linea 8) i *mlšm* sono quelli che rovinano il paese gettandolo nella discordia. Il *leš* è, perciò, il «diffamatore», che distrugge la vita sociale creando caos e odio. La parola, in una struttura socio-politica a matrice «orale», è, come è noto, decisiva per il retto vivere d'una nazione. Naturalmente da questa triplice definizione dell'empio, da cui il giusto si distanzia, è impossibile e scorretto dedurre una fisionomia precisa: il salmo, aperto a tutte le applicazioni, abbraccia in questo profilo tutti coloro che sono e saranno nefasti coi deboli e arroganti con Dio.

La separazione da tutti costoro è scandita nel testo da tre verbi in progressione. Il primo è il semplice *halak*, «andare» (perfetto gnomico con valore di presente: «il giusto non suole andare con gli empi»): è un primo seguire curioso. Ad esso succede un più duraturo «fermarsi» (*amad*), «stare ritto» in ascolto; e infine, all'acquiescenza più durevole, subentra la totale partecipazione, una convivenza abituale (*jašab*). I tre verbi hanno tre indicazioni locali. L'«andare» iniziale è accompagnato dal vocabolo *esah*, un vocabolo che indica innanzitutto «progetto», «consiglio», «direttiva», e quindi escluderebbe ogni consonanza ideologica e progettuale del giusto con l'empio (2Cr 22,5; così Kraus e Anderson). Tuttavia, trattandosi di verbi «spaziali» e vedendo gli ulteriori paralleli, si potrebbe ipotizzare anche l'idea di «non entrare in riunione» con gli empi.³⁰ Al

²⁹ Cf. Kuntz J.K., *The retribution motif in Psalmic Wisdom*, in ZAW 89 (1977), 223-233. L'assenza dell'articolo davanti a questi tre plurali, caratteristica anche di Pr 10-22, è un tratto tipico dello stile gnomico ebraico.

³⁰ Così Dahood che traduce «council» in parallelo coi successivi «assembly», «session» (o.c., I, p. 1). Vedi anche Bergmeier R., *Zum Ausdruck 'št rš'im in Ps 1,1; Hi 10,3; 21,16 und 22,18*, in ZAW 79 (1967), 229-232, e Rinaldi G. che traduce «non andò» allegando Am 9,4, ove l'espressione *halak be-* significa «andare in cattività» nel senso di «cambiare situazione» (BOR 17,1975,120).

secondo verbo («fermarsi») è associata la «via dei peccatori», unica volta in cui questa espressione ricorre nel salterio (vedi Pr 1,10.15). *Derek*, «via», è, come si è visto, un vocabolo dalla vasta accezione e può supporre per traslato «la condotta», la scelta di vita: beato è, perciò, chi non sosta sulle strade del peccatore, chi non persevera con quelli che sono in atteggiamento peccaminoso (Ger 12,1). Ed infine ecco il *mōšab*, il «consesso» (Sal 107,32), il «club», l'iscrizione piena e definitiva alla loro prassi e alla loro mentalità. Famosa è la versione della Vulgata: *cathedra pestilentiae*. Essa è ripresa in un celebre passo dell'*Athalie* di Racine: «Vous, malheureux, assis dans la chaire empestée» (v. 1016). La misura dell'autenticità del credente è la forza dirompente del suo «scandalo», che fa gridare agli empi di Sap 2: «Tendiamo insidia al giusto, perché ci è di imbarazzo ed è contrario alle nostre azioni; ci rimprovera le trasgressioni della legge... È divenuto per noi una condanna dei nostri sentimenti, ci è insopportabile solo a vederlo, perché la sua vita è diversa da quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade» (Sap 2,12.14-15).

Ma ora alla descrizione negativa si contrappone *in positivo* la «via» propria del giusto. Essa è fondata sull'adesione alla *torah*, che non è una cappa di piombo di norme, precetti, prescrizioni, ma è la rivelazione divina, a cui risponde l'adesione gioiosa dell'uomo all'alleanza offerta da Dio. Il vocabolo *torah* è ripetuto due volte, quasi per marcare la centralità, anche contro l'uso del parallelismo: «trova la sua gioia nella torah, medita sempre la torah». È una celebrazione viscerale della parola di Dio; della Bibbia, quindi. Non è necessario, perciò, ricorrere alla tradizionale correzione del secondo vocabolo *torah* in *jire'at*, «timore», come hanno fatto anche Duhm, Auvray e Jaquet: «il peso della parola *torah* è tale che prevale sulle esigenze del parallelismo».³¹

Due sono i termini che esprimono questo atteggiamento appassionato del fedele nei confronti della parola di Dio. Il primo è *hepes*, «delizia», «gioia», che R. Lack ha voluto colorire di movimento allegando due passi di Is 46,10 e 55,11, una gioia che è «impegno», «progetto».³² La *torah* diventa norma di vita. La gioia della Parola non ha quindi la sua radice nella tranquillità d'una coscienza legalistica, che è serena perché ha pagato il suo tributo a Dio come lo ha pagato per Cesare nella vita civile, ma è la felicità della comunione personale con Dio, dell'adesione alla sua volontà che diventa «nostro cibo» (Gv 4,34; cf. Lc 11,28). Le parole del Sal 19,8-9 possono esprimere questa attonita felicità di sentire Dio accanto, presente nella torah, e non da ricercare lontano attraverso oracoli magici: «La torah di Jahweh è perfetta, ristora l'anima; la testimonianza di Jahweh è verace, rende saggia la mente. Gli ordini di Jahweh sono giusti, fanno gioire il cuore; i comandi di Jahweh sono radiosi, danno luce agli occhi». Il commento ideale al v. 2 potrebbe essere il monumentale canto della torah che è il Sal 119. Tra parentesi ricorre, connesso a *torah*, per la prima volta nel salterio, il nome sacro «Jahweh».³³

³¹ Wolff H.W., *Psalm I*, in EvTh 9 (1949-50), p. 387. «Qui la Legge è intesa come la parola di Dio messa per iscritto nei libri sacri... Pertanto è beato non il rigoroso e farisaico osservante di prescrizioni legali, sia pure divine, ma l'ubbidiente uditore della parola divina» (Barbaglio-Commissari-Galbiati, *I salmi*, Brescia 1972, p. 4).

³² A.c., in Bib., p. 157.

³³ Cf. Kraus H.J., *Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen I; 19b; 119*, in EvTh 10 (1950-51), 337-351. L'insistenza che il v. 2 ha nei confronti della torah è sembrata a von Rad

Più curioso è il secondo termine collegato alla torah. Il verbo *hagah* è attestato come *verbum dicendi* già in ugaritico, ove forse significava «contare sottovoce». Nell'AT è il verbo della colomba che tuba (Is 38,14) o del leone che ruggisce (Is 31,4). Per esseri umani, indica spesso il «mormorare» connesso con qualche attività intellettuale (63,7; 77,13; 143,5; Gs 1,8), più raramente il «lamentarsi» (3,5; 5,3). Caratteristica comune a questi ultimi significati è la moderazione dell'emissione della voce, è qualcosa di trattenuto e celato (cf. Sal 2,1). Si è, così, introdotta la versione *meditabitur* della Vg, mentre i LXX hanno un più generico «si esercita». L'immagine allude forse all'assidua lettura della torah, che coinvolge tutta la partecipazione dell'essere dell'uomo, come ancor oggi fanno gli ebrei ortodossi che pregano agitandosi e movendo tutte le giunture dell'organismo, per lodare Dio anche col corpo. M. Buber di un *hassid* diceva che «davanti al leggio, in piedi, tremava e recitava tremando i salmi»,³⁴ mentre nel trattato talmudico di *Berakhot* (17a) si proclama «beato chi è cresciuto nello studio della torah e ha consacrato tutti i propri sforzi al suo studio» (vedi anche la *Regola della comunità* di Qumran 1QSV). La preghiera assidua e vocale, tipica di Israele (1Sam 1,13), è espressione dell'atteggiamento interiore proposto dal redattore deuteronomistico di Gs 1,8, passo parallelo al v. 2 del nostro salmo: «Non si allontani mai dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo (*hgh*) giorno e notte».

Il ritratto del giusto è, infine, illuminato dalla miniatura del v. 3 col famoso *simbolo dell'albero*, ripreso da Ger 17,7-8 e letto in chiave escatologica dal Targum. Il v. 3 per alcuni sarebbe da espungere (Briggs), ma senza ragioni valide; anzi le due immagini dell'albero e della pula si richiamano vicendevolmente. Più faticoso è lo stico finale: «tutte le sue opere avranno successo», una notazione astratta (non più figurata), senza parallelismo, orientata teoricamente verso la tesi retributiva. Si tratta, forse, di una glossa o, comunque, di un motivo secondario. Abbiamo, invece, già illustrato la metafora vegetale centrale. Vorremmo ora delinearne qualche aspetto di dettaglio. Innanzitutto l'albero si contrappone all'arbusto, all'erba effimera (Is 40,7; Sal 103,15ss), è segno di vigore, stabilità e durata. Esso affonda le sue radici lungo un terreno irrigato: *peleg* (dall'accadico *palgu*) indica il canale, un sistema idrico molto sviluppato in Mesopotamia a causa della totale siccità del territorio da aprile a novembre (cf. Sal 119,136; Pr 5,16;

G. (Teologia dell'AT, I, Brescia 1972, pp. 222ss) una puntata polemica contro le altre vie della catechesi biblica, quelle sacerdotali, sapienziali e profetiche. Si ribadirebbe, in altri termini, un ritorno alla purezza della pietà, fondata essenzialmente sulla lettura e sulla «meditazione» della torah, cioè della Parola, senza far posto a misticismi o a speculazioni fantasiose o spiritualeggianti. In realtà questo richiamo all'autenticità può benissimo compenetrarsi col recupero della genuina Parola che è anche nelle tradizioni sacerdotali, sapienziali e profetiche. L'unica cosa certa è che non possiamo condividere l'opinione di Gunkel, che ha frainteso lo spirito «radicale» del nostro testo e vi ha apposto un commento di questo tono: «Nella storia delle religioni avviene spesso che la religione, dopo che ha avuto un notevole slancio grazie all'opera di elevati profeti, formi, delle scritture appartenenti al suo glorioso passato, un canone, che da allora viene onorato come la quintessenza della rivelazione divina. In epoche siffatte, una parte essenziale della pietà consiste nell'intima familiarità con la lettura della scrittura... Qui invece al posto della fiducia in Dio è subentrata la dottrina della legge!». Molti altri commentatori, soprattutto protestanti, dei primi decenni del secolo si muoveranno in questo fraintendimento, opponendo la «fede profetica» di altri salmi alla «pietà della legge» che sarebbe, a loro parere, la proposta avanzata dal Sal 1.

³⁴ *Racconti chassidici*, cit., p. 93. Von Rad G., «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen, in «Fs. A. Bertholet», Tübingen 1950, pp. 418-437 (= *Gesammelte Studien*, München 1968, pp. 225-247, in part. p. 228) ha precisato l'atteggiamento affettivo del credente nei confronti della Parola e la relazione vivente e costante che con essa instaura («gioia» e «giorno e notte»).

21,1). È un motivo molto noto nella Bibbia (Ez 17,5; 19,10; Sal 92,14; Os 9,13; Gn 49,22; Nm 24,6; Sir 24) e suggerisce un'immagine intensa di vitalità. L'albero della steppa, tiso e grigio, è ben presto destinato alla combustione; l'albero del frutteto ha linfa, foglie lussureggianti, frutti abbondanti e non è mai tagliato per ricavarne legna da ardere. È un albero «trapiantato» (*štl 'al*) nei pressi di un corso d'acqua canalizzato. La prassi agricola della trapiantazione dal vivaio al terreno di coltura diventa segno dell'esperienza del giusto, che è immesso nella corrente vitale della comunità santa, da cui riceve la torah e l'amore.³⁵ L'albero dà frutto «a suo tempo», «nella sua stagione», senza fruttificazione prematura che presto secca, senza fruttificazione frenetica e abitudinaria (Ez 47,12): il fedele porta frutto solo nel tempo giusto, voluto da Dio, vivendo così un'esistenza totalmente regolata sui ritmi proposti da Dio. Le sue fronde, però, sono sempre rigogliose: il giusto ha una vitalità indistruttibile, che continua anche in tempo di crisi e di aridità com'è la vecchiaia (Sal 92,14).

L'ottimismo di questa pittura del giusto, che ignora le ansietà e le oscurità del Sal 73 o di Giobbe, è nella linea classica della retribuzione terrestre, che tanta parte ha nella sapienza tradizionale.

«Tutte le sue opere avranno successo» (letteralmente: «porta al successo tutte le sue opere», che per qualche esegeta avrebbe per soggetto sottinteso Dio) è la sigla finale di questo canto della felicità nel bene. Al di là di un certo eudemonismo, proprio della teoria della retribuzione, lo stico celebra una fede coraggiosa, che spera ed è serena nonostante tutte le indicazioni contrarie; una fede che è vissuta nella ferma speranza che le leggi della vita debbano essere quelle stesse di Dio.

Il secondo ritratto: l'empio e la sua «via» (vv. 4-6)

Il secondo quadro del dittico è aperto da una simbologia già analizzata, quella della *pula*, che fa da parallelo antitetico all'albero verdeggianti della prima miniatura. Essa è preceduta da una negazione netta, un *no!* esplicito, scagliato contro gli empi, un «no» che è stato duplicato dai LXX («non così, non così»), forse perché essi avevano avvertito la frattura del primo stico che è privo di verbo («non così prosperano?»). La stessa versione greca allunga la scena della dispersione, estendendola «su tutta la faccia della terra». Il vento impetuoso che attraversa il quadro è segno dell'ira inesorabile del giudice supremo, che abbandona al turbine l'empio.

Si apre così la dichiarazione *negativa* del v. 5 che è, come si è detto, immersa in un'atmosfera giudiziaria e che, proprio per questa ragione, è stata sottoposta a interpretazioni divergenti. Tutto ruota attorno al verbo *qûm*, di cui abbiamo già indicato il senso giudiziario di «sorgere in un processo per difendersi». Per alcuni (Auvray) si tratterebbe semplicemente di una «scomunica» sociale e culturale: gli empi non potranno più partecipare alla vita dell'assemblea (*'adat*³⁶) comunitaria d'Israele. Per altri, invece, si tratta di una prospettiva escatologica: gli empi non

³⁵ Per Dahood (o.c., I, pp. 3-4), che si collega alla letteratura ugaritica (UT 76,II,24-25), il tema della «trapiantazione» e dell'«albero (della vita)» è escatologico. Allega perciò il v. 3 (e il v. 5) alla lunga lista di passi del salterio da lui letti in chiave immortalistica: 5,12; 16,10-11; 17,15; 22,30; 27,4,13; 36,9-10; 37,37-38; 49,16; 73,23-26; 139,18,24. Cf. Jacob E., *Immortality*, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, pp. 688-690.

³⁶ I LXX hanno tradotto *boulè*, supponendo un *'asat* come nel v. 1 («consiglio»).

potranno «alzarsi a parlare» nel giudizio finale e saranno per sempre esclusi dalla comunità dei giusti (Mt 3,1-4; Is 33,14-16; Dn 7,22; Sap 3,7ss). Così interpretano Kittel, Jüon, Gunkel e Jacquet, che commenta: «il salmista, superando i dati della teologia tradizionale, prelude autenticamente alla dottrina escatologica di Sap 5 sul destino di giusti ed empi». ³⁷ Anzi, i LXX e la Vg hanno fatto un passo in avanti in questa interpretazione, superando il tenore reale del testo. Applicando al verbo *qûm* un significato ignorato dall'AT e da Qumran, hanno tradotto: «gli empi non risorgeranno nel giudizio». Si è così introdotto l'uso, presente in alcuni Padri, di allegare questo testo al *dossier* sulla risurrezione finale. Il nostro passo, così interpretato, affermerebbe indirettamente la risurrezione dei giusti, una dottrina che appare tardivamente, in opere dell'epoca maccabaica (Dn 12,2; 2Mac 7,9.11.14.23.29.36), e la negherebbe agli empi secondo una tesi molto tarda, apparsa solo coi *Salmi di Salomone* (3,10.12), opera datata tra il 63 e il 30 a.C.

Noi preferiamo pensare che il salmista alluda semplicemente al giudizio che Dio pronuncia nell'arco della storia, un giudizio misterioso già presente nell'invocro sconcertante degli eventi terrestri. Esso avrà il suo sigillo definitivo nel giudizio trascendente; ma questa irruzione di Dio è già iniziata e si svolge nell'ambito della tormentata storia presente. È, quindi, sempre una fede escatologica ma «storica», cioè la fede in una giustizia «ultima» e trascendente che si compie già nel tempo. Si tratterebbe della tradizionale tesi retributiva, ma forse con una venatura simile a quella che per Giovanni è stata chiamata «escatologia realizzata»: «chi non crede è già stato condannato» (Gv 3,18).

Il quadro dedicato all'empio finisce con un vero e proprio proverbio conclusivo (v. 6), che sintetizza la dialettica delle due vie e che giustifica l'enunciato del v. 5 col quale fa corpo. ³⁸ Il testo è fortemente diviso. Da un lato c'è tutta la tenerezza di Dio che «conosce» con sollecitudine materna o sponsale il cammino del giusto: «Jahweh conosce la via dei buoni» (Sal 37,18; cf. 31,8; 44,22; 69,20; Gn 18,19; Dt 2,7). Il verbo *jada'*, «conoscere», ha in ebraico un ventaglio semantico molto ampio, che comprende intelletto, volontà, passione, tenerezza, impegno attivo. Esso è simile all'«amare» di Osea, all'«eleggere» di Am 3,2. Tutta l'esistenza del fedele è sotto l'interesse e l'amore del Signore: «prima di formarti nel grembo materno ti conoscevo» (Ger 1,5; cf. 29,11); perciò «non lascerà vacillare il tuo piede, né si addormenterà il suo custode» (Sal 121,3; cf. 94,9; Is 40,27). Questa espressione di fiducia, che è molto personale nella letteratura biblica, non ha mancato di lasciare tracce anche nell'antichissima pietà orientale. Anche l'antico egiziano sentiva la pace che scaturiva dal rapporto di conoscenza che lega fedele e Dio. La stele di Amenofis I (1557-1530, XVIII dinastia), conservata a Torino nel Museo egizio (n. 48), confessava: «Colui che è entrato dietro a te col cuore triste, esce esultante e pieno di giubilo... Felice chi ti possiede nel cuore! Infelice chi ti attacca!».

Dall'altra parte, invece, si stende la via degli empi, una via abbandonata alla rovina (Sal 81,13; 112,10; Pr 10,28; 14,12; Sir 21,10). È una strada chiusa, senza

³⁷ O.c., I, p. 216. Una variante escatologica è pure quella offerta dal Targum, che traduce: «Non saranno giustificati gli empi nel gran giorno», cioè nel giorno del giudizio finale. La tesi opposta della «scomunica», sostenuta dall'Auvray, suppone la lettura *bemišpat* («in un giudizio», cioè in una sentenza di scomunica) invece di *bamišpat*: «nel giudizio» per eccellenza, secondo la scelta escatologica del TM.

³⁸ Il contrasto tra il destino dell'empio e quello del giusto è un modulo frequentemente usato dalla teologia biblica (Sal 16,11; 139,24; Pr 1,27.33; 4,14; 11,18; 12,28; Is 59,8).

uscita, votata già al fallimento, che contiene in sé i germi del suo destino tragico: «il desiderio degli empi fallisce». Dio è il fondamento della nostra sussistenza, chi si allontana da lui si allontana dalla vita (Sal 49,10; 80,16; 119,176).

L'ermeneutica cristiana del salmo

Il collegamento tra il Sal 1 e il 2, testimoniato da At 13,33 (D) e da Giustino, ha favorito l'interpretazione cristologica del nostro salmo: l'uomo «beato», fedele nella sua scelta per Dio, dedicato interamente alla Parola, è Cristo. Egli ha proposto le due vie come luogo di una grande decisione per la vita o per la morte. In questa lettura, popolare a livello di tradizione cristiana dei primi secoli, è soprattutto il v. 3 che attira l'attenzione dei commentatori. L'albero rigoglioso è immediatamente connesso con l'«albero della vita» della Gerusalemme celeste (Ap 2,7 e 22,2), che restaura l'armonia presente nel giardino dell'Eden primitivo violato dall'uomo (Gn 2-3). Giustino lo fa diventare il simbolo della croce (*Apologia* I,40,8-9; *Dial.* 86,4), un'applicazione allegorica che avrà grande fortuna. «L'albero piantato sul corso d'acqua nella tradizione fu considerato come il simbolo della croce, legno della vita che fruttifica per noi con le acque del battesimo. Ha quindi un senso pasquale e battesimale, come risulta anche dal sottotitolo dell'antifona della I e IV domenica di quaresima. Significa anche il cristiano che beve alla sorgente della salvezza, che è la liturgia». ³⁹ Come si intuisce, il simbolismo da cristologico è divenuto ecclesiologico-battesimale; e anche qui il successo è stato folgorante, come testimoniano la lettera di Barnaba (11,1-11), Cipriano (*Epist.* 73,10), Ippolito (*Comm. Dan.* 1,17), Gregorio Niseno (PG 46,593-596) e Gerolamo (PL 26,15-22).

Tuttavia, al di là di queste espansioni ermeneutiche allegorizzanti, il salmo è espressione di un rapporto dialettico col NT. Certo, la celebrazione della libertà, nella scelta radicale che ogni uomo è chiamato a fare, è positiva e fondamentale anche per il cristiano. Ma la scelta per la Parola suggerita dal Sal 1 non è così paradossale come quella proposta dalla beatitudini evangeliche (Mt 3,3-12): nel messaggio di Gesù, lo sbocco non è più affascinante come un giardino fiorito; la via non è così esaltante, ma anzi comporta un mutamento profondo nella scala dei valori tradizionali, una *metanoia* totale. L'albero di Cristo è la nuda croce e la sapienza sua è a prima vista follia e stoltezza (1Cor 1,17-21). Anche Gesù è stato fedele alla Parola del Padre; ma, al tempo stesso, libero da ogni tentazione integralistica, ha accettato di «sedersi» coi peccatori e coi malvagi come medico e salvatore. Il salmista rifiutava il rischio del contatto col male; Gesù lo corre, convinto che l'evangelo è fermento e luce. Scriveva acutamente G. Ebeling commentando il nostro salmo: «In Cristo noi non vediamo un uomo che si tiene lontano dal contagio con i peccatori, separandosi con decisione dalla comunità. Egli si unisce, invece, ai peccatori, senza vergognarsi di dividere il loro pasto e lasciandosi deridere come compagno dei pubblicani e dei peccatori. Ma egli si reca nel luogo dei peccatori non per farsi insieme a loro colpevole, ma per prendere su di sé la colpa del mondo». ⁴⁰

³⁹ Raffa V., *La nuova liturgia delle ore*, Milano 1972, p. 112.

⁴⁰ O.c., p. 18. Il salmo ha avuto, a causa del suo ampio uso nella liturgia cristiana, varie elaborazioni musicali: pensiamo al *Beatus vir* di Vivaldi e a quello del contemporaneo polacco Gorecki, per baritono, coro e orchestra.