

« IL NATO DI DONNA...
ESSERE NAUSEANTE E INQUINATO »
LA RADICALITÀ PECCATRICE DELL'UOMO
NEGLI SCRITTI SAPIENZIALI EBRAICI

SOMMARIO: Introduzione — I. « Chi può estrarre il puro dall'immondo? » — II. « Può il mortale essere giusto dinanzi a Dio? » — III. Alcune note conclusive.

INTRODUZIONE

È possibile rintracciare all'interno della teologia sapienziale — a cui riconduciamo secondo la prassi tradizionale anche il Salterio — una sottile ma suggestiva riflessione sulla radicalità peccatrice dell'uomo. Essa dovrebbe essere poi specificata sulla base delle categorie classiche dell'etica sapienziale centrate soprattutto sulla coppia antitetica *raša'-šaddiq*, « empio-giusto » scandita almeno un'ottantina di volte, in particolare nell'ambito proverbiale⁽¹⁾. Accompagnata da una ricca sinonimia (C. van Leeuwen, ad esempio, allega ben 26 sinonimi e una decina di anonimi per *raša'*, questa coppia ad uno spoglio accurato delle varie ricorrenze rivela una dimensione significativa. Tendenzialmente l'« essere empio » e l'« essere giusto » riflettono una specie di opzione fondamentale: pur esplicitandosi, poi, in atti concreti e una miriade di comportamenti colpevoli e in un lessico sinonimico o parallelo più specifico (pigro, perverso, stolto, sanguinario, superbo, mentitore etc.), i due termini rappresentano un atteggiamento radicale. Si tratta di una colpevolezza o di una giustizia fondamentale che illumina e fa promanare il concreto comportamento etico. È una scelta che spezza l'armonia con Dio e col prossimo nel caso dell'empio (ad es. contro Dio: Pr 15,8-9.29; Sal 37, 20; 68,2-3; 129,4-5; contro il prossimo: Sal 10,7ss;

(1) La radicale *rš'* in ambito sapienziale ricorre 231 volte e *šdq* 279 volte. Per un approccio sintetico rimandiamo alle rispettive voci curate da C. VAN LEEUWEN e K. KOCH in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti, 1982, coll. 733-738 e 456-477 (in part. 466-472 per Sal e Pr).

17,9; 28,3; 68,3; 94,3; 140,9-10 etc.). È una scelta che esalta il dialogo con Dio e con le esigenze morali e sociali nel caso della giustizia: non per nulla essa è una qualità di Dio e della sua alleanza con Israele (ad es. Sal 119,142) ma è anche una qualità fondamentale dell'uomo nel suo impegno etico (ad es. Sal 72,1-3).

Noi, però, vorremmo attirare l'attenzione su una piccola selezione di passi sapienziali che mettono a tema la coscienza di una radicale peccaminosità della creatura umana. Naturalmente sullo sfondo è da collocare soprattutto il grande affresco teologico jahvista dei cc. 2-3 della Genesi che può essere considerato come il testo capitale di riferimento, anche se è difficile dimostrare connessioni dirette ed esplicite⁽²⁾. D'altra parte è evidente che nel periodo post-esilico assistiamo non solo alla fioritura di una sapienza «pessimistica» che ha le sue punte più alte in Giobbe e Qohelet e che si infila persino in Siracide (c. 17 e 40,1-11, ad esempio), ma anche alla reviviscenza di un forte senso del peccato attestato da un'ampia collezione di liturgie e di suppliche penitenziali (Is 59,9-15; 63,7-64,11; Esd 9; Ne 1,5-11; 9; Dn 3,26-45 LXX; 9,4b-19; Bar 1,15-3,8; Est 4 LXX).

I. « CHI PUÒ ESTRARRE IL PURO DALL'IMMONDO? »

Noi fisseremo la nostra analisi teologica su una decina di testi sapienziali ebraici i quali ripropongono un modulo ideologico costante formulato secondo schemi e simboliche ben riconoscibili. Potremmo riportare questa sequenza testuale sostanzialmente su due piani: l'uno più antropologico, «metafisico», «orizzontale», l'altro più teologico e «verticale». In realtà la distinzione, come vedremo, è esilissima ed è solo pratica, essendo l'antropologia biblica costantemente illuminata dalla rivelazione, dalla salvezza e dalla creazione⁽³⁾. La nostra prima selezione riguarda passi in cui viene delineata la finitudine morale ed esistenziale strutturale dell'uomo.

(2) Cf. J.K. ZINK, *Uncleanness and sin. A study of Job 14,4 and Psalm 51,7*, «Vetus Testamentum», 17 (1967) 354-361. Vedi anche W.H. SCHMIDT, «Was ist der Mensch?», «Bibel und Kirche», 42 (1987) 2-15 e C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (tr. ing. J.J. SCULLION), Minneapolis, Augsburg, 1987², 236-252; 275-278.

(3) Si veda a titolo esemplificativo le premesse metodologiche di F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato, Piemme, 1986 e di H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 1975. Tutti gli studi di antropologia biblica a livello generale affrontano la questione ma di solito si attestano su Gn 2-3. Una ricerca a più ampio respiro solo con E. KUTSCH, *Das posse non peccare und verwandte Formulierungen als Aussagen biblischer Theologie*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 84 (1987) 267-278 e N. LOHFINK, *Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen*, in *Zum Problem der Erbsünde: Theologische und philosophische Versuche*, Essen, Ludgerus Verlag, 1981, pp. 952.

1. *Proverbi 20,9:*

*Chi può dire: Ho purificato il cuore,
sono mondo da ogni peccato?*

otiamo innanzitutto la diversità sintattica che intercorre tra i due verbi usati. Il primo è un piel, *zikkîlî*, ed ha un valore transitivo rimandando così ad un atto personale, ad uno sforzo umano (cf. Sal 73,13; 119,9); il secondo è un qal con valore stativo-intransitivo, *tahartî* e, trattandosi di un termine di uso soprattutto rituale (Lv 12,7.8; 13,6.34.58; 14,20.53; 15,13.28; 22,4.7 etc.), indica piuttosto una situazione globale oggettiva. Il tutto è posto all'insegna della domanda retorica iniziale che attende risposta negativa. Tra l'altro l'attuale contesto orienta in questa direzione: in 20,8 è di scena il re in giudizio davanti al quale è impossibile celare la colpevolezza, dato che il suo stesso sguardo dissipa ogni ipocrisia, discernendo ogni malvagità.

La domanda che resta aperta è, invece, un'altra e riguarda il limite umano: l'uomo non può non peccare o non può purificarsi dal peccato? La prima possibilità affermerebbe la radicale peccaminosità e impurità dell'uomo più o meno come nell'asserto deuteronomistico di 1 Re 8,46 («non c'è nessuno che non pecchi»). La seconda dichiarerebbe l'impotenza dell'uomo a purificarsi coi propri riti espiatori, coi propri meriti ma eventualmente solo attraverso il perdono e la grazia, come in pratica attesteranno i Sal 51 e 130. Di solito si ritiene che questa seconda sia l'intenzione dell'autore anche perché ingloba la precedente⁽⁴⁾. Effettivamente in questa linea si colloca la sequenza verbale che suppone un nesso logico tra atto e stato. L'atto catartico non offre un'oggettiva situazione di purità. Si potrebbe quasi sospettare nel testo un'infiltrazione della teologia profetica sulla relatività del culto. L'accento, quindi, si sposterebbe implicitamente su Dio che, pur non essendo citato, sarebbe colui che può risolvere l'impossibilità umana ad essere mondo. Comunque, stando al testo, il senso di una debolezza morale radicale dell'uomo, pur non essendo messo a tema in modo diretto ed esplicito, emerge abbastanza nettamente.

2. *Giobbe 14,4:*

*Chi può estrarre il puro dall'immondo?
Nessuno!*

Il versetto, fortemente brachilogico, ha fatto registrare molteplici interpretazioni⁽⁵⁾ ed è evidentemente semplificato nel secondo stico. Es-

(4) Così L. ALONSO SCHÖKEL-J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, Roma, Borla, 1988, p. 463.

(5) Tutti i commenti a Giobbe dedicano al versetto un'ampia analisi e propongono varie versioni, spesso però inconciliabili col contesto. Così K. Budde propone: «Magari

so si colloca in un torrenziale intervento di Giobbe (cc. 12-14) a matrice prevalentemente giudiziaria, basata su moduli del diritto processuale biblico (a sé stante è l'inno sapienziale di 12,7-25, forse composito e secondario; nel c. 13 affiorano stilemi caratteristici della disputa sapienziale tra saggi nei vv. 2. 4-5. 7-12). Dopo una prima accusa in cui si contestano le argomentazioni retribuzionistiche degli amici (12,1-13, 12), l'arringa di Giobbe si leva verso l'alto contestando anche Dio con una forte requisitoria (13,13-28). A questo punto si apre il c. 14 che è una splendida ma dolente elegia sulla radicale miseria dell'essere e dell'esistere del « nato di donna » (14,1; cf. 15,14; 25,4), una locuzione già connotata negativamente nella tradizione giudaica (*Pirqê Abôt* 3,1) e in quella patristica che l'ha connessa alla dottrina del peccato originale.

La protesta di Giobbe nei confronti di Dio appare nitidamente su due versanti. Il primo è quello sollecitato dal nostro versetto e riguarda la fragilità etico-esistenziale della creatura umana, il secondo è suggerito dal v. 5 centrato sulla caducità fisica (« i giorni contati, il numero dei mesi fissato, il confine invalicabile ») e dall'avvio dei vv. 1-2. Ebbene, perché Dio « sbarra i suoi occhi » inquisitori su una realtà così esile e misera (v. 3)? Piuttosto « distolga lo sguardo da lui e lo lasci in pace! » (v. 6). Il v. 4 è costruito sul lessico classico etico-rituale, come è attestato dai due vocaboli *tahôr* e *tame'*. Si tratta, quindi, della rilevazione di uno stato di impurità costituzionale (v. 4) a cui è associata una debolezza ontologica (v. 5): « finitude » e « culpabilité » si intrecciano nell'essere umano.

La codificazione del limite morale è affidata al lessico sacrale che cristallizza il concetto in modo netto introducendo l'aspetto di contaminazione, di macchia, di colpa. Certo, questo può comportare il rischio di una mera rilettura rituale avanzata dalla tradizione che ha talora pensato all'impurità che accompagnava il parto (Lv 12,2-4). In realtà la dura contrapposizione « puro-immondo » vuole formulare in

(*mî jitten*) esistesse qualcuno puro tra gli impuri: nessuno! », intendendo *mittame'* con un *min* partitivo (« tra gli impuri »). F. Delitzsch e F. Horst hanno: « Magari esistesse qualcuno puro, che non fosse impuro; e invece, nessuno! », intendendo *mittame'* con un *min* privativo. S.R. Driver — G.B. Gray, M.H. Pope e A. Guillaume hanno: « Magari uscisse una cosa pura da una impura; invece nulla! ». Una particolare soluzione è quella suggerita da A.C.M. BLOMMERDE, *Northwest Semitic Grammar*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1968 e da L. VIGANO, *Nomi e titoli di Yhwh alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1976 che considerano, sulla scia dell'ugaritico, il *lo' 'ehad* un'errata vocalizzazione di un *le' 'ehad* così da avere un doppio attributo divino: « l'Onnipotente solo! » (Blommerde) o « il Vincitore, l'Uno » (Vigano). Si raggiungerebbe, così, per altra strada la Vulgata ma con un analogo scardinamento del contesto. Letture di questo genere o in altre forme spingono a considerare il versetto come una glossa (G. Beer, G. Bickell, K. Budde, I.K. Chyng, S.R. Driver — G.B. Gray, F. Horst, G. Hölscher, J. Peters, M.H. Pope, J. Steinmann etc.), anche a causa della sua assenza nel codice Kennicot 17. Noi, invece, riteniamo che il testo sia importante ai fini dell'argomentazione di Giobbe nei confronti di Dio.

modo simbolico (attraverso il puntuale linguaggio rituale) la radicale miseria etica dell'uomo, la sua strutturale impotenza morale. In questo senso il testo è molto più chiaro di Pr 20,9 e afferma in modo inequivocabile una visione antropologica pessimista⁽⁶⁾.

A questo punto viene coinvolto Dio ma non nel senso a cui si alludeva per Pr 20,9 o a quello presente in Ez 36,25: «Da tutte le vostre sozzure (*tm'*)... io vi purificherò (*thr*)». O a quello supposto dalla Vulgata che traduceva l'*'ehad* come predicato dell'Unico divino: «Nonne tu qui solus es?». Dio non è qui coinvolto come salvatore e redentore bensì come giudice ed ispettore. Se l'uomo è così strutturalmente peccatore, che senso ha infierire su di lui? Se la stessa condizione umana è legata alla colpa, essa dovrebbe diventare paradossalmente una discolpa agli occhi di Dio. A nostro avviso la posizione di Giobbe, nella vemenza della protesta, è molto più radicale rispetto a quella di Gn 3 che invece esplicita il giuoco della libertà.

3. Salmo 14,3 (53,4):

*Tutti hanno traviato, sono tutti corrotti,
non v'è nessuno che agisca bene, neppure uno!*

È noto che il testo del salmo ci è giunto in due versioni considerevolmente differenti nell'oracolo giudiziario divino di 14,5-6 e 53,6 e con qualche lieve variante nel resto della composizione. Il nostro compito ora definire le ragioni di questa doppia presenza «jahvista» (Sal 14) ed «elohista» (Sal 53): alcuni pensano ad un ulteriore archetipo, altri tendono a scomporre i due testi considerandoli autonomi, altri ancora ritengono il 14 l'archetipo ed altri il 53⁽⁷⁾. Noi fissiamo la nostra attenzione sul versetto che delinea maggiormente la corruzione della totalità del genere umano. In 14,1 (53,2) corrotto e operatore di iniquità era dichiarato il *nabal*, lo «stolto-empio» sapienziale. Ora è tutta l'umanità (*hakkol* in 14,3 e *kullô* in 53,4 dei *b'ne'-adam*, «i figli dell'uomo» del versetto precedente) ad essere giudicata. Anche in questo caso il riferimento a Dio è presente. Infatti la constatazione della radicale perversione dei «figli dell'uomo», cioè dell'essere umano⁽⁸⁾, è fatta da Jhwh/'elohîm che «si china (dal cielo) verso l'umanità per ve-

(6) Vedi J. ZINK, a.c. Annotava lo scrittore G. MORSELLI, *Fede e critica*, Milano, Adelphi, 1977, p. 79 n. 7: «Giobbe si limita ad osservare che gli uomini sono imperfetti e fallibili, e che siffatta indole (che è tutt'uno con la qualità umana) ciascuno di essi ha in retaggio da chi lo precede».

(7) Per queste ed altre questioni rimandiamo a G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, Bologna, Dehoniane, 1981, vol. I, pp. 261-270; 1983, vol. II, pp. 79-86 con relativa bibliografia a cui aggiungiamo P. D. MILLER, *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, Fortress, 1986 e W.H. SCHMIDT, *Was ist der Mensch?*, «Bibel und Kirche», 42 (1987) 2-15.

(8) Il valore di *bn 'dm* come «essere umano» era attestato anche ad Ugarit: M.S. SMITH, *The «Son of Man» in Ugaritic*, «Catholic Biblical Quarterly», 145 (1983) 59-60.

dere se esista un saggio che cerchi Jhwh/'elohîm » (14,2; 53,3). Ma la sua delusione sarà totale.

Ogni creatura umana è caratterizzata secondo tre lineamenti morali negativi. Il primo è espresso con due verbi dal valore simbolico spaziale omologo nelle due recensioni. In 14,3 abbiamo il verbo *sar* (da *swr*) che indica uno sbandare, un andare fuori strada, quindi, fuor di metafora, un apostatare (l'esatto contrario sarà appunto il *šwb*, « tornare, convertirsi »). Alcuni, però, come M. Dahood, preferiscono ricorrere a *srr*, « ribellarsi » con senso sostanzialmente identico. In 53,4 abbiamo, invece, un *sag* (da *swg*) che è un'altra espressione plastica dell'abbandonare la retta via, del « traviare ». Il lessico dello Zorell scioglie il simbolo spiegando: « *recessit ethice: a lege fide fracta recessit* » (cf. Sal 80, 19) Si tratta, quindi, di un'opzione che porta l'uomo ad abbandonare la fede e la morale.

Più curioso è il secondo termine che si ritrova solo qui e in Gb 15,16, un passo parallelo che in seguito considereremo: esso deriva dalla radicale *'lh*, conservata anche in arabo ove nell'VIII forma evoca l'acidità del latte andato a male. Il concetto è qui più « ontologico » e sottolinea una corruzione di fondo e irreversibile. L'ultimo lineamento è esplicito e netto, anche se espresso in forma negativa: non esiste chi incarna l'agire eticamente corretto (*'ên 'oseh tôb*). Lineamento, questo, sottolineato da una clausola affine a quella di Gb 14,4: neppure uno (*'ên gam-'ehad*). È quasi un'amara e reiterata scoperta che elimina ogni possibilità di fiducia nei « figli dell'uomo ». Lasciando tra parentesi l'interpretazione rabbinica che nel *nabal* del salmo e nella sua denuncia vedeva la presenza di Edom, il secolare simbolo degli avversari di Israele⁽⁹⁾, cerchiamo di individuare il senso originale del passo.

La considerazione pessimistica fiorisce da una rilevazione sociale, marcata soprattutto nel difficile 14,4 (53,5) sui malfattori che « divorano il popolo » (cf. Mi 3,3; Pr 30,14). È una rilevazione che coinvolge sempre una dimensione teologica, come è notato da 14,2 (53,3) che introduce il « cercare Jhwh/'elohîm » e da 14,4 (53,5) che ha l'« invocare Jhwh/'elohîm ». È una constatazione che si muove lungo due versanti. Da un lato c'è la radice della libertà per cui si può scegliere la via dell'apostasia dalla legge e dalla fede; c'è la scelta di non compiere il bene; c'è una precisa opzione fondamentale che scardina l'esistenza morale. D'altro lato si fa balenare una corruzione più radicale, quasi intrinseca, evocata dal simbolismo sotteso al verbo *'lh*, ma non chiaramente formulata e dichiarata come in Gb 14,4. Il florilegio di citazioni prevalentemente salmiche di Rm 3,10-18, aperto proprio dal nostro passo, sia pure adattato, si orienta più in questa seconda direzione, come è attestato dall'intero contesto di Rm 1-3 e dall'asserto paolino riassuntivo: « Abbiamo precedentemente dimostrato che Giudei e Greci, tutti, sono

(9) Vedi H.L. STRACK— P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, München, 1957², vol. III, pp. 157-158.

sotto il dominio del peccato, come sta scritto... » (3, 9-10). Per l'Apostolo lo stato di radicale peccaminosità che condiziona la libertà umana è certamente il tema dominante.

4. Salmo 51,7:

*Ecco nella colpa ('awôn) sono stato generato
e nel peccato (ḥet') mi ha concepito mia madre.*

È questo un *topos* del dibattito sulla radicalità peccatrice dell'uomo ed è anche uno dei passi che più spesso vengono allegati al dossier sul « peccato originale »⁽¹⁰⁾. Il parallelo più suggestivo è in Sal 58,4 ove, però, il soggetto è ristretto ai soli « potenti » ingiusti: « Sono travati sin dal grembo materno gli empi, sono pervertiti sin dal ventre della madre gli operatori di menzogna ». Come è noto, il Sal 51 rivela contatti espliciti con la teologia di Geremia ed Ezechiele (vv. 12-14 e Ger 24,7; 31,33; 32,39; Ez 11,19; 16,59-63; 18,31; 36,26-27) tant'è vero che sulla base dei « contatti indiscutibili con gli oracoli di Ezechiele » c'è stato chi ha indicato come « autore un discepolo del grande profeta »⁽¹¹⁾. È molto probabile, comunque, secondo quanto ha suggerito H.L. Bosman, che la supplica presupponga la situazione postesilica in cui forte era il senso della comune responsabilità nella colpa. A questa collocazione cronologica conducono anche vari elementi lessicali e la controverta questione della finale (vv. 20-21)⁽¹²⁾.

Ma veniamo alla dichiarazione del v. 7 sulla quale si è da sempre appuntata l'attenzione esegetica. Lasciamo subito da parte alcune macchinose interpretazioni che suppongono un extra-testo molto ipotetico.

(10) Per la bibliografia generale vedi G. RAVASI, o.c., vol. II, pp. 45-47. In particolare: oltre agli a.c. di N. LOHFINK e J.K. ZINK, vedi J. BARENTSEIN, *Restoration and its blessings: a theological analysis of Psalm 51 and 32*, « Grace Theological Journal », 5 (1984) 247-269; H.L. BOSMAN, *Ps 51,7: en erfsonde*, « Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif », 24 (1983) 264-271; K. CONDON, *The biblical doctrine of original sin*, « Irish Theological Quarterly », 34 (1967) 20-36; A. FEUILLET, *Le verset 7 du Miserere et le péché originel*, « Recherches de Sciences Religieuses », 32 (1944) 5-26; E. HAAG, *Psalm 51*, « Trierer Theologische Zeitschrift », 96 (1987) 169-198; N.P. LEVINSON, *Psalm 51 - Schuld und Sühne*, « Die Zeichen der Zeit », 39 (1985) 227-231; V. MANNUCCI, *Peccato, perdono e riconciliazione*, « Bibbia e Oriente », 25 (1983) 87-96; B.K. WALTKE, *Reflections from the Old Testament on abortion*, « Journal of Evangelical Theological Society », 19 (1976) 3-14. Sulla lettura tradizionale: B. FISCHER, *Psalm 51*, « Trierer Theologische Zeitschrift », 96 (1987) 199-206 (su Agostino); C. CLIFTON BLACK II, *Unity and diversity in Luther's Biblical exegesis: Psalm 51 as a test-case*, « Scottish Journal of Theology », 38 (1985) 325-346 (su Lutero) K. REINHARDT, *Psalm 51*, in « Trierer Theologische Zeitschrift », 96 (1987) 207-226 (su Jacob Perez di Valencia — 1490).

(11) R. TOURNAY, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes*, Paris, Gabalda, 1988, pp. 40-41.

(12) G. RAVASI, o.c., pp. 19-23 e 57-61.

Per A. Maillot e A. Lelièvre⁽¹³⁾ il salmista sarebbe un figlio adulterino che si lamenta della sua situazione in una struttura sociale e giuridica come quella dell'antico Israele. Ancor più laboriosa è l'ipotesi di L. Ligier⁽¹⁴⁾ che, fondandosi sul raro e negativo verbo della generazione (*jhm*, anche «entrare in calore»), rimanda ad una maternità adulterina, frutto di passione, e identifica il soggetto nel re Joiakin che, convertito, prende coscienza dell'oracolo di Geremia contro di lui e contro sua madre (13,18; 22,20-30) e della sua responsabilità nel crollo di Giuda ottenendo perdono (2 Re 24,8-15; 25,27-30).

Diversa è la posizione di coloro che «tipizzano» tutto il salmo considerando un'allegoria di Gerusalemme peccatrice e adultera sul modello delle Lamentazioni o di Ez 16; 20; 22⁽¹⁵⁾. Israele, chiuso ora nel *satum* (v. 8) il «segreto-intimo», cioè la prigionia dell'esilio (cf. Is 42,22; 49,9; 51,14; Zc 9,11), riconosce le sue origini peccatrici e impara da Dio la sapienza dell'espiazione e della conversione. Ai fini della comprensione del nostro versetto sia l'interpretazione «collettiva» del salmo sia quella individuale restano comunque secondarie. Il testo è, infatti, limpido nel suo dettato letterario e teologico. La concezione e la nascita, come è attestato in tutta la Bibbia (cf. Ger 1,5; Is 49, 1.5; Sir 40,1; Lc 1,15; Gal 1,15; 8,29), sono un merismo per esprimere l'arco intero dell'esistenza che da esse deriva come da sorgente. L'orante nella sua confessione abbraccia la totalità del suo peccato che si annida nelle radici stesse dell'esistenza e dell'essere. La realtà stessa dell'uomo è segnata dal peccato fin dagli esordi. Il parallelo simbolico ideale potrebbe essere la dichiarazione di Gn 8,21 ove il merismo dell'inizio è affidato al termine *n'êûrîm*, la «giovinezza»: «L'istinto del cuore umano è incline al male fin dalla giovinezza». Il senso di «totalità» è implicito, d'altra parte, in Gn 6,5: «ogni progetto concepito dal loro cuore non era altro che male».

Il peccato è, quindi, come scrive E. Podechard nel suo commentario al Salterio, «nel midollo dell'uomo, è inerente alla sua natura», è un tragico bagaglio creaturale. Ma questa visione antropologica pessimista, analoga a quella di Gb 14,4, ha una apertura all'interno del contesto che ci ripropone la presenza divina. Non si tratta, però, di una semplice attenuante apologetica avanzata dal peccatore per ottenere comprensione, come suppone la *Bibbia di Gerusalemme*⁽¹⁶⁾, ma è qualcosa

(13) A. MAILLOT-A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, Genève, Labor et Fides, vol. II, 1966, pp. 18-23.

(14) L. LIGIER, *Péché et péché du monde*, Lyon, 1960, pp. 99-151; 307-308.

(15) Così A. CAQUOT, *Purification et expiation selon le Ps 51*, «Revue d'Histoire des Religions», 169 (1966) 133-154 (seguito da R. TOURNAY in «Revue Biblique», 74, 1967, 131-132).

(16) «Ogni uomo nasce impuro (Gb 14,4; Pr 20,9) e per ciò stesso portato al male (Gn 8,21). Questa impurità fondamentale è qui allegata come circostanza attenuante (cf. 1 Re 8,46) di cui Dio deve tener conto» (ed. it. Bologna, Dehoniane, 1974, p. 1174).

di più alto e di più teologico. Il salmista, sulla scia della teologia di Geremia e di Ezechiele, di fronte all'impotenza peccatrice radicale dell'uomo introduce un appello alla grazia che può far passare l'uomo dalla maledizione alla benedizione. Dopo tutto, questo era anche lo schema dello Jahvista che alla maledizione dell'Uomo (Gn 3,17; 4,11) opponeva la benedizione di Abramo, l'uomo salvato (Gn 12,2-3). Possiamo, perciò, affermare di avere nel Sal 51 la base teologica per la riflessione paolina della lettera ai Romani⁽¹⁷⁾. Suggeriva al riguardo è anche una ripresa di Qumran nell'*Inno IV*: «Quale essere di carne è capace di conoscere le tue meraviglie? Quale creatura d'argilla è così grande da compiere tali meraviglie? Essa è nell'iniquità già dal seno materno e fino alla vecchiaia in una colpevole infedeltà. Io so che non è dell'uomo la giustizia, non è del figlio di Adamo la perfezione della via: sono del Dio Altissimo tutte le opere di giustizia e la via dell'uomo non è costante se non in virtù dello spirito che Dio ha formato per lui»⁽¹⁸⁾.

II. « PUÒ IL MORTALE ESSER GIUSTO DINANZI A DIO? »

Finora abbiamo esaminato testi che, pur avendo sempre un riferimento a Dio, sembravano preoccupati in prima istanza di presentare l'uomo in sé, nella sua struttura corrotta perché «carne e sangue pensano al male» (Sir 17,26b). Non esiste, quindi, solo una fragilità creaturale perché «gli uomini provengono tutti dalla polvere e dalla terra è stato creato Adamo» (Sir 33,10) ma esiste anche una fragilità morale congenita. Ora selezioneremo alcuni testi in cui la stessa fragilità è esaminata in comparazione diretta con Dio. Il procedimento è lo stesso di quello che regge il Sal 8, anche se là ci si muove in ambito ottimistico: confrontato alle grandi creature cosmiche e al Creatore stesso che cos'è l'uomo? Il Sal 8 celebrava la delega che Dio affida alla creatura umana, considerata quasi il luogotenente divino nell'universo (cf. Gn 1,26; 9,2; Sir 17,34). Già in Gb 7,17-18 il salmo e la sua visione erano stati

(17) Più esitanti si deve essere nell'allegare il passo alla tradizionale dottrina del «peccato originale», anche se esso — come osserva nell'a.c. Feuillet — può essere considerato «una seria preparazione alla dottrina paolina» di Rm 5,12ss. Crisostomo e Teodoreto identificavano la «madre» con Eva e così rendevano facile l'applicazione. Sul versante gnostico e manicheo e del traducianesimo la procreazione era vista come lo strumento per trasmettere il peccato originale.

(18) 1QH IV, 29-31, in *I manoscritti di Qumran*, a cura di L. Moraldi, Torino, UTET, 1971, pp. 385-386. Vedi anche sul tema 1QH VII, 28-29; XVII, 15; 1QS IV, 23; XI, 9-11. Cf. J. BECKER, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im N.T.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; J.P. HYATT, *The view of man in the Qumran Hodayoth*, «New Testament Studies», 2 (1956) 276-284; K.G. KUHN, *New light on temptation, sin and flesh in the N.T.*, in K. STENDAHL ed., *The Scrolls and N.T.*, New York, 1957, pp. 94-113.

sottoposti a contestazione. Ora nei passi che esamineremo la distanza tra Dio e l'uomo è radicalizzata; il confronto tra la creatura e il Creatore serve per illuminare l'impurità, il limite, la miseria del « nato di donna » « essere nauseante e inquinato », « verme e lombrico ».

5. *Giobbe 4,17-19:*

¹⁷*Può il mortale essere giusto dinanzi a Dio,
puro l'uomo dinanzi al suo Creatore?*

¹⁸*Ecco, dei suoi stessi servi egli diffida,
persino negli angeli trova difetti.*

¹⁹*Gli abitatori di case di fango, allora,
quelli che sono cementati nella polvere? (¹⁹)*

La considerazione sull'uomo è ora avanzata da Elifaz nel suo primo intervento posto all'insegna di una rivelazione notturna di cui si descrive l'apparato teofanico nei vv. 12-16 (forse il poeta vuole dare ad Elifaz connotati profetici). È curioso l'uso antitetico dei termini per indicare l'uomo: *'enôš* rimanda all'idea di fragilità e debolezza; *geber* suppone, invece, forza e vitalità. Elifaz ritornerà sul tema che ora sta sviluppando in un altro intervento che subito dopo esamineremo (15,14-16). Là e qui l'avvio è con un interrogativo retorico (cf. anche Sal 8, 5) che ha al centro la locuzione *šdq mn*, « essere giusto davanti a... » (*mn* locale non comparativo o d'agente). È stato ormai da tutti osservato che l'espressione è da connettere ad un *Sitz im Leben* forense, come è evidente in Gn 38,26 e 1 Sam 24,18⁽²⁰⁾. L'uomo con la sua miseria strutturale non può risultare « giusto », innocente in un eventuale dibattimento giudiziario davanti a Dio. Naturalmente il discorso è diretto a Giobbe che vuole aprire una vertenza giuridica con Dio (« pretende-va di giustificarsi davanti a Dio » si dice in 32,2), vuole accampare ragioni di giustificazione o di protesta.

Sotto il linguaggio forense si cela, comunque, una dichiarazione teologica precisa: l'uomo è nei confronti di Dio quasi l'antipodo. È ciò che è confermato dal parallelismo nel v. 17b ove alla radice *šdq* del primo stico si introduce la radice *thr*, già incontrata in Pr 20,9 e Gb 14,4. C'è, quindi, un'impurità culturale ed etica (Ger 33,8; Ez 24,13; Sal 51,9) che entra in tensione con la purezza trascendente di Dio. L'uomo debole e peccatore, assediato dal limite, non può presentarsi mai davanti a Dio. Elifaz aggiunge nel v. 18 un argomento *a fortiori*: anche nei suoi

(19) Preferiamo non considerare l'oscuro v. 19c variamente interpretato o ricostruito. Esso riacquisterebbe valore per il nostro discorso se si accettasse la proposta di lettura avanzata da H.W. Hertzberg e da H.H. Tur Sinai e ripresa da L. Alonso Schökel, sulla scorta però di un suggerimento di M. Dahood e A.C.M. Blommerde (*dk'=zk'* = esser puro, limpido): *jdk'e'û millipnê 'ošam*, « saranno mondi davanti al loro Fattore »: L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Roma, Borla, 1985, pp. 150-151.

(20) Vedi J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia, Paideia, 1964, pp. 85ss.

«servi», gli «angeli» del consiglio della corona celeste, i «figli di Dio» (1,6; cf. Sal 29,1), Dio trova *toholah*, un hapax dall'etimo incerto riconducibile per il contesto e per il parallelo 15,15 all'idea di «mancanza», «difetto»⁽²¹⁾. Benché il loro statuto sia celeste, esso non è pienamente trasparente. A maggior ragione non lo è per l'uomo il cui statuto è terrestre.

È questo il senso del v. 19 che conclude l'argomentazione *a fortiori*. Il rimando implicito è a Gn 2,7 (3,19) e all'antropologia tradizionale dell'uomo «terreno» (cf. Sir 33,10), ripresa con una venatura platonicheggiante da Sap 9,15: «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri»⁽²²⁾. L'uomo è legato ad una struttura di fango, è plasmato nella polvere a cui è destinato a ritornare nella morte (Qo 3,20-21; 12,7). Fragilità creaturale e fragilità morale ancora una volta si intrecciano in questa visione dell'uomo che Elifaz presenta come «canonica» e «ispirata», appartenente al patrimonio della tradizione biblica. In questo, Giobbe (14,4) e il suo interlocutore coincidono anche se con finalità e con esiti ben diversi.

6. Giobbe 15,14-16:

¹⁴*Che cos'è mai l'uomo per essere puro
o giusto un nato di donna?*

¹⁵*Neppure dei suoi santi egli ha fiducia,
neppure i cieli sono puri ai suoi occhi,*

¹⁶*quanto meno lo è questo essere nauseante e inquinato,
l'uomo che beve iniquità come acqua*

Elifaz riprende la tesi già formulata in 4,17-19 aprendo il discorso con un'evidente allusione a Sal 8,5 (*Mah-'enôš kî...*) ma con sbocchi antitetici. L'uomo entra in scena con la sua debolezza e caducità di *'enôš* e di «nato di donna» (cf. 14,1; 25,4; Sir 10,8); la sua purità, espressa col verbo *zkh* già incontrato in Pr 20,9, è inesistente come lo è la sua giustizia. Si ha, quindi, il solito intreccio tra limite creaturale e limite morale. La tesi è sostenuta col già noto argomento *a fortiori* dell'impurità delle stesse creature angeliche agli occhi di Dio. Il primo membro della comparazione è nel v. 15 ove alla coppia «servi-angeli» di 4,18 viene sostituita quella dei «santi-cieli». I «santi» sono ancora le creature angeliche (5,1; Sal 89,6,8; Zc 14,5; Dn 8,13) e i «cieli» possono per metonimia evocare gli astri considerati l'esercito cosmico di Jhwh (25,5; 38,7; Bar 3,34-35; 6,59; Is 40,26; Sal 147,4; Sir 43,9-10) o

(21) Forse la radice permane nell'etiopico *thl*, «vagabondare, errare». Alcuni in passato suggerivano la correzione *tiplah*, «follia». A .B. Ehrlich suggeriva **hillah* e, supponendo la continuazione della negazione, traduceva: «Nei suoi angeli non trova nulla di lodevole».

(22) C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, Paris, Gabalda, 1984, vol. II, pp. 595-600.

anche semplicemente rimandare all'area celeste invalicabile alla contaminazione umana⁽²³⁾.

Il secondo membro del confronto (v. 16) si regge su un contrasto potente. Se Dio diffida già delle creature celesti, quanto più pone distanza nei confronti dell'uomo corrotto, perverso, nauseante, detestabile. I termini usati sono forti. C'è la radice *t'b*, la stessa usata per indicare l'«abominio» idolatrico e rituale (Sal 106,40 ad es.) ma anche la ripugnanza psico-fisica (Sal 88,9; 107,18) e quella morale (Sal 5,7; 14,1; 53,2; Mi 3,9; Am 5,10). E c'è la radice *lh* che abbiamo già incontrato nel Sal 14,3 (53,4) per indicare una corruzione e un inquinamento totali. C'è, infine, la pittoresca rappresentazione finale del «bevitore d'acqua», probabilmente una locuzione proverbiale folgorante per definire la situazione di chi sente il peccare come una necessità fisiologica. L'immagine sarà ripresa da Elihu in 34,7 e applicata al protagonista: «Quale uomo è come Giobbe che beve il sarcasmo come acqua?».

7. Giobbe 25,4-6:

⁴Può forse l'uomo esser giusto davanti a Dio?

Può essere puro il nato di donna?

⁵Se persino la luna non è lucente
né le stelle sono pure ai suoi occhi,

⁶quanto meno l'uomo, questo verme,
l'essere umano, questo lombrico!

Anche se a parlare è ora il secondo amico di Giobbe, Bildad, il suo ragionamento ricalca ideologicamente e letterariamente quello di Eli-faz (15,14-16). La struttura è sempre quella di una dichiarazione fondamentale sull'impossibile giustizia e purità dell'uomo davanti a Dio a cui segue un'argomentazione *a fortiori*. Il limite creaturale e morale di un «nato di donna» fa saltare ogni possibilità di discussione o anche solo di confronto con Dio, un'esigenza spesso avanzata da Giobbe. Bildad tronca ancora una volta ogni possibilità di «giustificazione» dell'uomo davanti a Dio: l'inesistente *š'daqah* umana non può certo mettere in causa quella perfetta e purissima di Dio. Se la stessa candida luna, immagine di bellezza (Ct 6,10; Sir 43,8)⁽²⁴⁾, se le stelle sfavillanti

(23) Io preferiamo la prima soluzione e pensiamo a «cieli» come a metonimia di astri o stelle per almeno tre ragioni: per il parallelismo, per l'uso del verbo *zkh*, già applicato all'uomo nel v. 14 e per il parallelo evidente di 25,5. L'idea della peccabilità degli angeli ha dato origine alla tradizione giudaica e cristiana del combattimento tra angeli fedeli e angeli ribelli (2 Pt 2,4).

(24) Il v. 5a presenta qualche difficoltà. Io penso che *'ad...w'lo'* abbia il valore di «se neppure, se non...» con un'accentuazione di intensità («se persino non...»). Altri hanno pensato alla radice *'dd*, «ordinare»: «Dà ordini alla luna ed essa non brilla» (N.H. Tur-Sinai). O invece ad un *'dd*, «girare»: così G.R. DRIVER, *Problems in Job*, «American Journal of Semitic Languages and Literature», 52 (1935-36) 160-170. Non è il caso, poi, di vedere nel versetto un riferimento alle eclissi o alle fasi lunari. Come

non sono incontaminate (*zkh*) agli occhi di Dio, che cosa può pretendere questo verme, questa specie di bruco o lombrico che è l'uomo?

Ancora una volta il contrasto è violento e persino brutale: l'immagine animale usata non designa solo un essere strisciante sulla terra ed incapace di rivolgere il capo al cielo ma anche un essere impuro e, secondo la tipologia di Sal 22,7 e Is 41,4, un essere abbattuto, schiacciato e umiliato. Anche per Bildad, secondo una linea teologica non infrequente nella teodicea dell'Antico Oriente (si pensi all'*Enuma Elish* e alla costituzione dell'uomo come impasto di polvere della terra e del sangue del dio ribelle Kingu) Dio e uomo sono metafisicamente e moralmente agli antipodi, c'è tra loro un iato incolmabile, una reciproca tensione.

8. *Giobbe 9,2:*

*Certo, so bene che è così:
come l'uomo può essere giusto dinanzi a Dio?*

In una sola battuta, espressa con l'interrogativo retorico a risposta negativa, Giobbe riprende e sigla come verità specifica (*'mn* dell'apertura) la tesi affermata da Elifaz in 4,17, ribadita in 15,14-16 e ripresa da Bildad in 25,4-6. La dichiarazione è lapidaria ed è basata sulla già nota locuzione forense *šdq'm*. Non manca anche una connotazione di ironia nella citazione che Giobbe fa della tesi di Elifaz, connotazione sottolineata da L. Alonso Schökel nel suo commento⁽²⁵⁾. Ma al di là di questo resta la convinzione, condivisa drammaticamente anche da Giobbe, dell'impotenza fisica (*'enôš*) e della miseria dell'uomo di fronte a Dio. Il confronto con Dio è impari e umiliante per l'uomo che si troverà sempre in posizione di « handicap »: ogni richiesta che questa timida e fragile creatura gli rivolgerà sarà sistematicamente elusa e disprezzata (v. 3).

È a questo punto che Giobbe farà scattare il suo sospetto che incrina la convinzione precedente, sospetto che emergerà nei vv. successivi. Dio rifiuta ogni confronto con l'uomo non per colpa o assenza di ragione nell'uomo quanto piuttosto per il suo strapotere che non ammette e tollera contestazioni. Il diritto divino (*šdq*) non si baserà forse unicamente sulla forza assoluta della trascendenza terrificante e dell'onnipotenza? E questo, come è noto, sarà il filo segreto dell'*hybris* di Giobbe agli occhi degli amici, quella del voler contendere processualmente con Dio nella certezza di avere ragioni (*šdq mn*) da accampare davanti a lui. La tesi tradizionale, pur conosciuta (14,4) e lungamente afferma-

nel Sal 8, è omessa la citazione più ovvia del sole, come invece si fa in Sir 17,25-27 che ha punti di contatto col nostro testo, anche se lo sviluppo è più « moderato ».

(25) O.c., p. 209: « Sta'a sentire perché l'uomo non può accampare ragioni di fronte a Dio: non ha ragione e se anche l'avesse... ».

ta almeno a livello creaturale, viene da Giobbe sottoposta ad una revisione o, meglio, viene innestata in un'altra trama teologica.

9. Salmo 143,2 :

*Non entrare in giudizio col tuo servo
perché davanti a te nessun vivente è giusto.*

Caro alla tradizione cristiana come l'ultimo dei sette salmi penitenziali, il Sal 143 deve la sua fama soprattutto a questo versetto e all'uso che Paolo ne ha fatto nelle lettere ai Galati e ai Romani, anche se non tutti gli esegeti attribuiscono ai due passi la presenza di una citazione esplicita: « Sappiamo che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo e non dalle opere della legge, poiché dalle opere della legge *non verrà mai giustificato nessuno* » (Gal 2,16); « In virtù delle opere della legge *nessun uomo sarà giustificato davanti a lui* perché per mezzo della legge si ha solo conoscenza del peccato » (Rm 3,20)⁽²⁶⁾. Come è evidente, Paolo inserisce il testo salmico nella prospettiva della sua teologia della giustificazione per la fede tant'è vero che aggiunge alla citazione la puntualizzazione « per le opere della legge ». È quasi sempre in questa luce che continuerà l'esegesi patristica, soprattutto nella *In Psalmos poenitentiales expositio* di Gregorio Magno (PL 79,641ss)⁽²⁷⁾. Restava, comunque, ferma la convinzione nella tradizione cristiana che Sal 143,2 offrisse una buona base per la dottrina della radicale peccaminosità dell'uomo e della sua impotenza ad autogiustificarsi.

Ora, se stiamo al tenore originale del testo, si nota subito che esso fa parte di un appello alla *šēdaqah* divina (v. 1) rivolto da un « tuo servo », locuzione che nel linguaggio curiale è in pratica l'equivalente di un « io » ma che qui acquista anche il tono di una dichiarazione di abbandono-dedizione a Dio ('*bd* in Gs 14ss è il « servire » di adesione all'alleanza). L'unica sicurezza, infatti, è in quella « giustizia » perché nessun uomo può allegare la propria essendo davanti a Dio sempre un essere fragile e debole. La simbolica dominante è quella forense: la locuzione « non entrare⁽²⁸⁾ in giudizio » che Dahood giunge al punto di esplicitare rendendo *mīšpaṭ* con « corte d'assise »; la citata formula cu-

(26) Vedi, oltre ai commenti a Rm e Gal, soprattutto R.E. HAYS, *Psalm 143 and the logic of Romans 3*, « Journal of Biblical Literature », 99 (1980) 107-115. Per la bibliografia e l'esegesi del salmo rimandiamo a G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, Bologna, Dehonian, vol. III, 1984, pp. 877-892, a cui aggiungiamo W.H. SCHMIDT, a.c. per Sal 14,3.

(27) Per una sintesi delle interpretazioni patristiche vedi J. C. NESMY, *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Torino, Gribaudi, 1983, pp. 752-753. Vedi anche qualche cenno alla letteratura cristiana in F.S. PORPORATO, *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens (Ps 142/3,2)*, « Verbum Domini », 16 (1936) 312-320.

(28) La Pešitta suppone un hifil « non far entrare... », accolto da Buhl, Buttenwieser, Gunkel, Jacquet, Oesterley (cf. Gb 14,3.). Ma anche 11QPs^a ha il qal (*tbw'*).

riale *'abdeka* (Sal 19,14; 27,9; 31,17; 69,18; 86,2; 119,135) invece del semplice pronome di prima persona; l'espressione *šdq lpnjk*, sinonimo di *šdq mn* incontrata in Gb 4,17; 25,4. Osserva E. Beaucamp⁽²⁹⁾: «Molti moderni oppongono l'umiltà di questa formula al fariseismo che essi subodorano nella richiesta più abituale "Giudicami, Jhwh" (Sal 4,9; 26,1; 35,24; 43,1). Confondono, così, due espressioni "giudicare e "entrare in giudizio" con che sono ben lungi dall'essere equivalenti. Dicendo: "Giudicami", il salmista domanda a Dio di intervenire in suo favore e di sostenere il suo buon diritto in un dibattito col mondo esterno. Jhwh, facendo questo, compirà la sua missione d'alleato. Nessuno, invece, pregherà mai Dio di "entrare in giudizio" perché in quel caso Dio farebbe la funzione di accusatore e non di arbitro e in quel caso tutti sarebbero sicuri di aver torto».

Questa coscienza di impurità è estesa dal salmista a «ogni vivente» (*kol-ḥaj*). Nella sua *XX Epistula (ad Damasum)* Girolamo collegava l'espressione a Gb 15,14-15: «Nel Salmo si dice: Non sarà giustificato al tuo cospetto alcun vivente. Non dice che non sarà giustificato uomo alcuno, ma alcun vivente; cioè non l'Evangelista, non l'Apostolo, non il Profeta. Io vado molto più in là ed aggiungo: non gli Angeli, non i Troni, non le Dominazioni, non le Potestà né le Virtù. Solo Dio è quello nel quale non cade peccato»⁽³⁰⁾. Altrove Girolamo connette l'espressione a Gb 25,5: «Neppure i patriarchi saranno giustificati davanti a Dio: le stelle infatti non sono pure davanti a lui!»⁽³¹⁾. L'uso di *kol-ḥaj* equivale, comunque, alla totalità assoluta dell'umanità (cf. Gn 3,20; Gb 12, 10; 30,23) che si trova senza giustizia da poter opporre all'infinita e perfetta giustizia divina. Affine, anche se più circoscritta ad una esperienza personale, è l'affermazione «con sgomento» dell'orante del Sal 116: «Ogni uomo (*kol-ha'adam*) è menzogna (o bugiardo)» (v. 11).

10. Salmo 130,3:

*Se osservi le colpe, Jah,
Signore, chi potrà sussistere?*

Il *De profundis* costituisce, nonostante la sua brevità (52 parole in ebraico) uno dei salmi più amati, studiati, ricreati poeticamente, meditati⁽³²⁾. Il tema si affida, come è noto, alla trilogia colpa-perdono-redenzione. La miseria radicale umana ha, quindi, uno sbocco nel per-

(29) E. BEAUCAMP, *Le Psautier (Ps 73-150)*, Paris, Gabalda, 1979, pp. 292-293.

(30) S. GIROLAMO, *Le Lettere*, a cura di E. LOGI, Siena, Cantagalli, 1935, vol. I, p. 155.

(31) PL 26,1240.

(32) Rimandiamo ancora per commento e bibliografia al nostro *Il Libro dei Salmi* cit. vol. III, pp. 625-646. Aggiungiamo R.R. MARRS, *A cry from the depths (Ps 130)*, «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», 100 (1988) 81-90 e P.D. MILLER, *Interpreting the Psalms*, Philadelphia, Fortress, 1986 (esamina anche il Sal 130).

dono e nella grazia. Infatti subito dopo la domanda retorica del v. 3 si legge, con un *kî* avversativo (cf. 2 Sam 20,21; Gn 18,15; 19,2; Gs 5,14; Am 7,14), questa dichiarazione: «Ma presso di te è il perdono...» (v. 4). La domanda retorica, che abbiamo visto essere quasi uno stilema caratteristico per questo tipo di riflessioni (Pr 20,9; Gb 14,4; Gb 4,17.19; 15,14; 25,4; 9,2), vuole esprimere una certezza ovvia ed indiscutibile: dove trovare un uomo capace di sostenere il giudizio di Dio con la sicurezza di essere perfetto?

Lo sfondo sembra essere quello forense o almeno del diritto sacrale. C'è quel solenne *'adonaj* aggiunto a *Jah* che, secondo alcuni, imiterebbe lo stile curiale cananeo (e accadico) usato nei confronti del sovrano dai sudditi o dai vassalli durante le udienze o negli scambi epistolari⁽³³⁾. Anche il verbo *šmr* può avere una connotazione giuridica («keep record», traduce M. Dahood) e riferirsi quasi ad una registrazione ufficiale (Sal 79,8; 109,14-15). C'è poi il verbo *'md* che presenta lo «star ritto» in atteggiamento cerimoniale, liturgico o civile (Dt 19,17; Ger 7,10; Lv 9,5; Ez 44, 15; Esd 10,14; 1 Sam 16,22 etc.). Si tratta, quindi, di un giudizio nel quale, se Dio volesse registrare con esattezza e tenere in vista le colpe umane, nessuno potrebbe reggere davanti alla sua ira. Se egli convocasse in giudizio l'umanità, nessuno potrebbe resistere a testa alta di fronte al suo esame puntuale e alla sua accusa implacabile.

Tratto in giudizio da Dio, l'uomo rivelerebbe la sua colpevolezza, non potrebbe risultare innocente e, secondo il metro della giustizia, sarebbe sottoposto alla collera divina: «Davanti al suo sdegno chi può resistere ed affrontare il furore della sua ira?» (Na 1,6; cf. Sal 76,8; Mt 3,2). Il Talmud afferma che «se Dio avesse deciso di fermarsi alla sola giustizia nei confronti di Abramo, Isacco e Giacobbe, anch'essi non avrebbero resistito all'esame delle loro colpe» (*Arakhin* 17a). Più che una teoria generale sulla peccaminosità di ogni uomo, il salmista propone la costante certezza della propria colpevolezza, qui però connessa maggiormente alle scelte libere dell'uomo (il plurale «colpe») che non ad uno stato radicale. Vivo è, quindi, il senso del limite morale della creatura ma altrettanto vigorosa è la certezza nella possibilità della salvezza offerta attraverso il perdono. Ci si accosta all'ordine di idee formulato da Paolo: «Tutti sono sotto il dominio del peccato... Non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia in virtù della redenzione...» (Rm 3,9.23-24).

(33) Così M. DAHOOD, *Psalms 101-150*, Garden City, New York, Doubleday, 1970, p. 235. Alcuni, però, sono inclini ad elidere l'appellativo per ragioni metriche (Briggs, Buhl, Gunkel, Jacquet, Oesterley, Tournay etc.).

III. ALCUNE NOTE CONCLUSIVE

I dieci passi esaminati si raccolgono, nonostante le genesi differenti, su un'unica trama letteraria e teologica ben elaborata i cui lineamenti possiamo ora isolare in modo abbastanza netto.

1. Accanto ad una vasta letteratura dedicata al limite creaturale, spazio-temporale e «metafisico» dell'uomo «fatto di polvere» (Sal 103,14), nella quale Giobbe ha scritto pagine straordinarie (ad es. 10; 14,1-2), c'è nella Bibbia la viva coscienza di un limite etico-esistenziale. Associata alla debolezza «ontologica» c'è un'«impurità» costituzionale, una specie di fragilità morale congenita, simbolicamente rappresentata già nell'istante della concezione-generazione (Sal 51,7), visto come merismo dell'intero esistere. Questa strutturale impotenza morale, espressa talora con brutalità (Gb 4,19; 15,16; 25,6), è opposta in modo sottilmente polemico ad una visione più ottimistica, testimoniata dal Sal 8 nei cui confronti si stabilisce un'evidente dialettica (Gb 17,17-18 e l'uso dello stesso stilema *mah-'enôš kî...* di Sal 8,5 in Gb 15,14). Viene in pratica universalizzata la pittoresca accusa scagliata da Geremia contro gli abitanti di Gerusalemme: «Cambia forse un etiope la sua pelle o un leopardo il suo manto macchiato? Allo stesso modo, potrete fare il bene voi abituati solo al male?» (13,23). Questa rilevazione riflette il pessimismo post-esilico, testimoniato — come si è detto — dal fiorire di una nuova coscienza morale espressa nella liturgia e da una nuova sapienza critica.

2. La coscienza della «culpabilité», segno di una «finitude» esistenziale e non meramente biologica, è sempre teologica. Non è, quindi, psicologica o filosofica. Lo indica la continua comparazione con Dio ravvisata in tutti i testi: essa fa balenare nell'uomo quasi l'antipodo di Dio. La sua impotenza a «giustificarsi» e a purificarsi è chiara ed è accolta anche da Giobbe che pure si appresta a contestare la tesi (14,4). Egli, infatti, «non è uomo come me, che io possa proporgli: Presentiamoci alla pari in giudizio!» (Gb 9,32). Tuttavia questa visione non approda ad un dualismo perché in più d'un caso il contesto rimanda al perdono e alla grazia, quindi alla redenzione e alla salvezza (Sal 51,7; 130,3).

3. Questa analisi antropologica conosce una serie di moduli fissi che fanno pensare ad una struttura letteraria costante. Fondamentale è la componente forense, esplicitata nella formula *šdq mn* e nei suoi omologhi (Gb 4,17; 9,2; 25,4) o implicita nei contesti (Pr 20,8-9; Gb 14,4) o nelle connotazioni lessicali (Sal 130,3; 143,2). Un'altra componente rilevante è quella dell'interrogazione retorica a risposta negativa (Pr 20,9; Gb 4,17-19; 14,4; 15,14; 25,4; Sal 130,3) come lo è l'uso dell'argomentazione *a fortiori* (Gb 4,18-19; 15,15-16; 25,5-6) e dei verbi rituali (Pr 20,9; Gb 14,4). Siamo, quindi, di fronte ad un *pattern* letterario sapienziale a finalità teologica e «didattica».

4. Tra parentesi viene lasciato il discorso sulla libertà che tanto rilievo ha in Gn 2-3. Certo, non manca nella letteratura sapienziale una riflessione sul tema attraverso dichiarazioni esplicite come quelle di Sir 15,11-20 o attraverso la simbolica delle due vie (Sal 1; 139,24; Fr 2,12-22; 4,14-19 etc.). Ma i nostri passi sono preoccupati di segnalare quasi una condizione previa che ferisce la libertà umana. L'unico cenno alla libertà è forse in Pr 20,9 ove si professa l'impotenza a «purificare il cuore» da parte dell'uomo e in Sal 14,3 in cui si mette in scena una libertà comunque ferita, traviata e pronta ad agire male. Ma questa antropologia pessimista, come si è visto, non è fine a se stessa e non chiude l'uomo in una prigione invalicabile. Essa, infatti, si apre alla possibilità della grazia, del perdono, della benedizione, della redenzione.

GIANFRANCO RAVASI

Biblioteca Ambrosiana

P.zza Pio XI, 2 - 20123 Milano

10 ottobre 1989