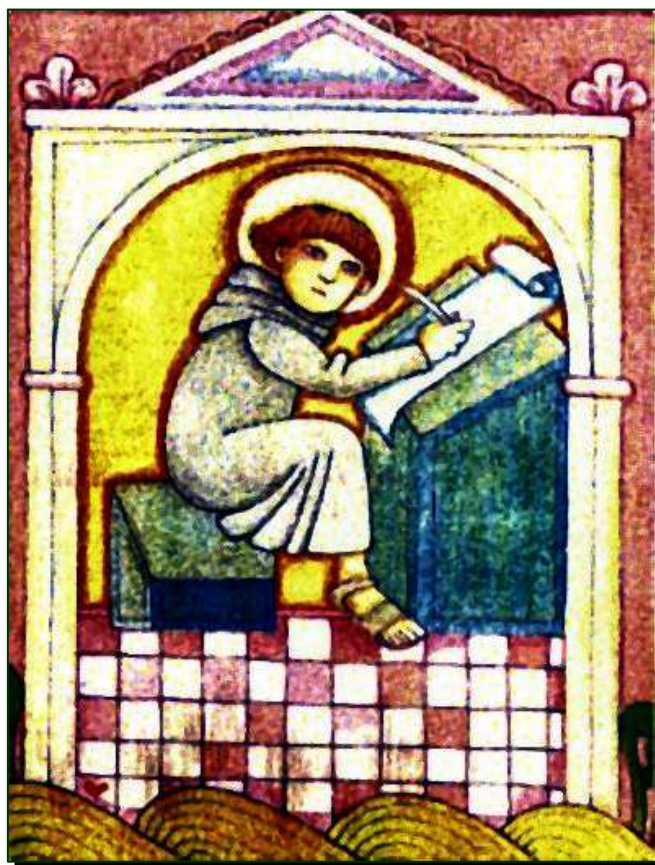


Alzo gli occhi verso i monti
Salmi delle Ascensioni



Itinerario di lettura biblica

Guidato da Fratel Luca

*Della comunità monastica SS. Trinità
Pragaletto – Dumenza*

edizione ebook – aprile 2012

Indice

1	Introduzione	1
2	Salmi delle ascensioni (o salite) e del pellegrinaggio	4
3	Il Salmo 120	6
3.1	La memoria	7
3.2	Dal grido alla parola	8
3.3	Dio fa giustizia svelando il male	9
3.4	La decisione di incamminarsi	11
4	Salmo 121	12
4.1	Colui che si china e sta alla tua destra	14
4.2	Il custode di Israele	15
5	Il Salmo 122	17
5.1	Verso Gerusalemme	17
5.2	Tre strofe, tre tempi	18
5.3	Gerusalemme: la città e la pace	19
5.4	Casa di Dio e casa degli uomini	21
5.5	Una vocazione	22
5.6	La Gerusalemme che scende	23
6	Il Salmo 123	24
6.1	Pietà di noi	24
6.2	A te, Signore	25
6.3	In attesa	26
7	Il Salmo 124	26
8	Il Salmo 125	27
8.1	In cerca di stabilità	27
8.2	Confidare in Dio	27
8.3	Lo sguardo del salmista	29
8.4	La supplica	29
8.5	La vigilanza del cuore	30
8.6	La verità della preghiera	31
9	Il Salmo 126	32
9.1	L'esperienza della gioia	32
9.2	Tra memoria e speranza	33
9.3	La gioia e la fatica del ritorno	33

9.4	Cambiare le sorti _____	34
10	Il Salmo 127	36
10.1	Nell'ordinarietà della vita _____	36
10.2	Nella possibilità di Dio _____	37
10.3	Figli e amici _____	37
11	Salmo 128: beatitudine e benedizione	38
11.1	Beatitudine e benedizione _____	39
11.2	Il lavoro _____	40
11.3	La famiglia e l'intimità domestica _____	40
12	Salmo 129	42
13	Salmo 130	45
13.1	Il grido _____	46
13.2	La seconda strofa _____	47
13.3	Terza strofa: l'attesa. _____	48
13.4	Quarta strofa: Israele. _____	49
14	Salmo 131: la dinamica interna	50
14.1	Prima strofa _____	52
14.2	Seconda strofa: come un bimbo svezzato _____	53
15	Il Salmo 133	55
15.1	Salire per incontrare ciò che discende. _____	55
15.2	L'olio e la rugiada. _____	56
15.3	La benedizione di Dio, spazio per la fraternità. _____	57
16	Salmo 134: La benedizione conclusiva.....	57
16.1	Il dialogo liturgico _____	58
16.2	A mani tese _____	59
16.3	Dire il bene _____	59
16.4	L'orizzonte globale del cammino: la pace _____	60

1 Introduzione

Intraprendiamo oggi un'esperienza di incontro con la parola di Dio intitolato "itinerario di lettura biblico". Già questa definizione permette di comprendere qualche aspetto di questa proposta. Si tratta anzitutto di una "lettura": non è quindi un corso biblico, o una introduzione sistematica alla Bibbia e ai criteri e alle metodologie per leggerla. Più semplicemente, ma anche, da un diverso punto di vista, in modo più impegnativo, desideriamo leggere dei testi delle Scritture Sante.

Privilegeremo dunque la lettura e la comprensione diretta di alcuni testi biblici, senza indugiare eccessivamente su introduzioni o premesse generali. Anche se si tratterà comunque di una lettura attenta, seria, rigorosa, senza per questo diventare troppo specialistica, perché la parola di Dio è per tutti, per la comunità, per la Chiesa, per l'intero popolo di Dio e non solo per alcuni suoi settori più specializzati. La parola di Dio è per tutti, ma questo significa anche che ciascuno di noi deve sentirsi interpellato personalmente da questa Parola, e anche chiamato a divenire sempre più capace di leggerla e di comprenderla in modo appropriato, serio, ricco dal punto di vista esistenziale. Questi incontri vogliono offrire un aiuto in questa direzione.

Questa lettura si configura in secondo luogo come un itinerario. Conosce cioè un percorso preciso, normalmente strutturato in sette incontri, che per questo primo anno abbiamo preferito, in accordo con i vostri parroci, ridurre a cinque appuntamenti.

Il fatto che sia un itinerario significa anche che non leggeremo dei testi a caso, o andando a sceglierli qua e là nella Bibbia, magari secondo un tema o un progetto sistematico, ma prenderemo una sezione unitaria e la leggeremo da capo a fondo, magari privilegiando alcune pagine su altre, ma sempre tenendo conto dell'insieme unitario che forma il contesto di ciò che leggeremo.

C'è infine un terzo aspetto che ci viene ricordato dall'essere un itinerario: esso viene proposto in modo analogo in diversi decanati della Chiesa di Milano che hanno accolto questa proposta. Così altre comunità locali della diocesi quest'anno hanno letto, stanno leggendo o leggeranno i nostri stessi testi. Dietro questa lettura c'è un'esperienza comunitaria non solo dal punto di vista di chi, come voi, siete ascoltatori o fruitori di questa proposta, ma anche di chi, come me, ha l'incarico di guidarla e di accompagnarla. Infatti, anche se sono qui da solo, in ciò che vi dirò dovrete sentire l'eco di una lettura comunitaria che, a livello di équipe diocesana, ogni anno ci impegna.

I testi che leggeremo non li ho studiati da solo a tavolino, ma lavorando assieme ad altri, confrontandoci tra noi, ricercando insieme. «Si vive così all'interno della stessa équipe un'esperienza intensa di ascolto ecclesiale della Parola di Dio, di ricerca comune sul testo delle Scritture», mettendo insieme anche differenti competenze e sensibilità. Di fatto, dunque, l'itinerario di lettura biblica che svolgiamo a partire da questo primo incontro ha preso forma lo scorso anno entro un previo itinerario di lettura compiuto dall'équipe e quindi viene riproposto con tratti simili nelle diverse zone pastorali della diocesi. In questo modo l'itinerario diventa davvero un'esperienza ecclesiale, un cammino di Chiesa, in cui ci è possibile sperimentare concretamente che è proprio la parola di Dio che ci convoca, ci fa camminare insieme, orienta i cammini personali e comunitari, anche pastorali.

Desidero ricordare un'ultima caratteristica: questo itinerario di lettura ecclesiale e guidata della Bibbia vuole costituire anche l'occasione di una lettura "**spirituale**" delle Scritture. Questa espressione può essere generica o ambigua. Non sta certamente a significare una lettura spiritualistica, in senso deteriore, «disincarnata o sentimentale, vagamente misticheggiante, pericolosamente

esposta a proiezioni soggettive più o meno psicologiche»¹; neppure vuole indicare una lettura esistenziale o semplicemente attualizzata. La intenderei piuttosto come una lettura tesa, attraverso un confronto serio con il testo delle Scritture, all'incontro con il mistero di Dio che in quelle Scritture si rivela, si rende presente, ci comunica qualcosa del suo indicibile mistero.

Si tratta cioè di leggere la parola di Dio ma per giungere all'incontro personale e comunitario con Colui che attraverso quella parola mi parla e ci parla. Quindi è una lettura che desidera non solo capire ciò che sta leggendo, ma osa spingersi più in là, fino alla soglia del mistero, fino all'incontro personale con il Dio che si rivela nella sua parola. «L'obiettivo degli *Itinerari di Lettura Biblica* è vivere questa esperienza di grazia, nella quale la lettura critica dei testi apre all'incontro con il mistero che custodiscono»².

Nella consapevolezza che questo incontro trasforma anche la vita, la chiama a conversione, la giudica, la consola, la sostiene, la orienta nel cammino. Ma tutto questo scaturisce da un'esperienza più originaria, che è quella di incontro e di una comunione che si realizza tra colui che parla e colui che ascolta.

La parola umana tende sempre a un incontro e a una comunione, perché noi parliamo non solo per comunicare qualche notizia o informazione, ma per comunicare noi stessi e per consegnarci e accoglierci reciprocamente; questo rimane vero, anzi massimamente vero per la parola di Dio. Dio parla per rivelare e comunicare se stesso alla storia e alla nostra vita; Dio parla per accoglierci nel suo mistero e nella sua dimora. Anche in questo senso possiamo parlare di lettura spirituale: lo è perché attraverso la sua Parola Dio ci dona il suo stesso Spirito, cioè ci dona se stesso, il suo mistero, la comunione vitale con la sua vita, ci dona quello Spirito attraverso il quale possiamo conoscere e contemplare il suo volto ineffabile, perché, come ricorda san Paolo nella prima lettera alla comunità di Corinto:

Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato (1 Cor 2, 10-12).

La domanda fondamentale con la quale dobbiamo interrogare le Scritture quando le leggiamo è la stessa che san Paolo pone sulla via di Damasco, dopo che è stato folgorato dall'incontro con il Risorto: «**Signore, chi sei?**». Solo dopo, e come conseguenza di questa rivelazione del mistero di Dio, nasce il secondo interrogativo: «**Signore, cosa devo fare?**», o come il Risorto dice a Paolo: «**alzati e va', ti sarà detto ciò che devi fare**» (cfr At 9,5-6). La parola di Dio ci chiama a una novità di vita perché ci fa meglio conoscere e contemplare il mistero di Dio.

Comprendiamo allora che una lettura spirituale è davvero una lettura dialogica in cui si attua un'autentica comunicazione interpersonale tra noi e Dio, come ricorda la Dei Verbum: *Nei libri sacri il Padre viene incontro ai suoi figli con molta amorevolezza ed entra in conversazione con loro* (DV, 21). Per questa ragione, afferma il documento conciliare, ... *Si ricordino che la lettura della sacra scrittura deve essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo*» (Dei Verbum 25).

Anche questa è una caratteristica della lettura spirituale che questo itinerario di lettura intende

¹ P. Tremolada, *Itinerari di lettura biblica: una proposta*, in «La Rivista del Clero Italiano» 86 (2005) 700-715: 707.

² *ibidem*, 708.

proporre: attraverso questa esperienza di lettura della parola di Dio desideriamo condividere un'esperienza spirituale che sfocia nella preghiera, pur non avvenendo in un contesto celebrativo o liturgico. Difatti ogni nostro incontro si concluderà, dopo la mia esposizione, con un breve spazio aperto alla condivisione, in cui si potranno anche fare domande o richieste di approfondimento, ma in cui sarebbe importante riuscissimo a condividere un po', in una semplice ma profonda comunicazione nella fede, le intuizioni spirituali che l'ascolto della parola può aver suscitato in noi. Infine, come suo compimento, ogni nostro incontro si concluderà con una preghiera, che potremo celebrare insieme.

Questo contesto di preghiera peraltro è quest'anno particolarmente favorito dal tipo di testi che approfondiremo. Leggeremo alcuni salmi che costituiscono una sezione unitaria all'interno del Salterio, cioè di quel libro della Bibbia, appartenente ai libri sapienziali, che raccoglie 150 Salmi, che come hanno nutrito la preghiera del popolo ebraico e dello stesso Gesù, così ora continuano a nutrire la nostra preghiera, liturgica e personale.

I salmi sono l'espressione più tipica della preghiera biblica: sono testi di preghiera, parola che dall'uomo sale a Dio, pur rimanendo parola di Dio, e dunque parola che da Dio scende verso l'uomo. Nei salmi l'aspetto dialogico della parola di Dio raggiunge la sua massima evidenza, perché in essi si incontrano e fanno comunione, quasi un solo spirito, la parola di Dio per l'uomo e la parola dell'uomo per Dio.

Ricorda D. Bonhoeffer nel suo *Pregare i Salmi con Cristo*:

*«Se la Bibbia contiene anche un libro di preghiera, questo ci insegna che la parola di Dio non è solo quella che Dio ci dice, ma è anche quella che egli vuole udire da noi, in quanto Parola del Figlio che egli ama».*³

Quella dei salmi è parola di Dio espressa in preghiera: in questa prospettiva è già compimento dell'Alleanza, luogo in cui il dialogo tra l'uomo e Dio compiutamente si realizza. Ciò significa che nei salmi troviamo rispecchiata anche tutta la nostra esperienza umana, nella varietà delle sue situazioni e delle sue esigenze. Leggendo quest'anno alcuni salmi saremmo aiutati a vivere quell'esperienza che dovrebbe realizzarsi sempre, ogni volta che leggiamo un testo biblico: l'esperienza cioè di un incontro profondo tra la parola di Dio e la nostra vita, che viene così trasformata e rigenerata. Questo dovrebbe avvenire sempre quando leggiamo o ascoltiamo un brano della Bibbia.

Non si tratta solo di leggere per capire, ma più profondamente per comprendere, dando a questo verbo un significato molto forte e ampio. «La comprensione del testo avviene infatti sempre nella forma di una *condivisione* da parte del lettore dell'esperienza che il testo comunica. [...] il significato del testo si coglie partecipando a quanto il testo permette di rivivere. [...] Leggere un testo significa *entrare nel suo mondo per abitarlo*».⁴

Se questo è vero per ogni pagina della Bibbia, lo è in modo del tutto peculiare per i salmi, proprio perché sono preghiera, e quindi accolgono in sé tutto il modo che ha l'uomo di porsi davanti a Dio, non solo in ascolto della sua parola, ma più globalmente in relazione con la sua persona e la sua vita. In un testo particolarmente significativo Giovanni Cassiano affermava che il credente

³ D. Bonhoeffer, *Il libro di preghiera nella Bibbia. Introduzione ai salmi*, Queriniana, Brescia 1991 (= ODB 5), p. 101.

⁴ P. Tremolada, *Itinerari di lettura biblica*, 702.

« si immedesima a tal punto di tutti i sentimenti espressi nei Salmi, che ormai li recita, non più come composti dal profeta, ma come una preghiera personale, o almeno ritiene che siano stati composti espressamente per lui, convinto che ciò che essi esprimono non si è realizzato solamente un tempo nella persona del profeta, ma trova ancora in lui ogni giorno il suo compimento.

Le divine Scritture, infatti, si rivelano a noi più chiaramente, e in qualche modo ci si manifesta il loro cuore e il loro midollo, allorché la nostra esperienza, non solamente ci permette di prenderne conoscenza, ma fa sì che noi preveniamo questa stessa conoscenza, e che il senso delle parole si sveli a noi non attraverso una spiegazione, ma attraverso la prova che ne abbiamo fatta.

Compenetrati dei medesimi sentimenti nei quali il Salmo è stato cantato o composto, noi ne diventiamo, per così dire, gli autori; e ne preveniamo il pensiero, piuttosto che seguirlo; ne cogliamo il senso prima di conoscerne la lettera.

Pregare un salmo, o cercare di leggerlo o di comprenderlo significa dunque riviverne a tal punto i sentimenti espressi da divenirne quasi gli “autori”.

2 Salmi delle ascensioni (o salite) e del pellegrinaggio

Non leggeremo dei salmi scelti qua e là tra i 150 salmi che compongono il salterio biblico, ma una sezione ben definita. Si tratta di quindici salmi appartenenti al Quinto libro del salterio: quelli che nella numerazione ebraica vanno dal 120 al 134, o in quella latina dal 119 al 133. (I salmi hanno due numerazioni che corrispondono alle due edizioni del salterio: l'edizione in lingua ebraica e l'edizione in lingua greca o latina. L'edizione latina è quella che utilizziamo per la liturgia, quindi nel breviario abbiamo la numerazione latina. Nella Bibbia invece troviamo la numerazione ebraica).

Questi salmi sono accomunati tutti da uno stesso titolo. Anche se non sempre ci facciamo caso, i salmi hanno spesso dei titoli o delle intestazioni; anche quando il titolo manca, non è senza una ragione. Normalmente queste intestazioni attribuiscono il salmo a un autore, per cui si parla ad esempio di Salmi di Davide o di Salomone, di Core o di Asaf; un solo salmo è attribuito a Mosè. In altri casi le intestazioni contengono delle indicazioni liturgiche, per l'esecuzione del salmo, per il suo canto o per l'accompagnamento musicale. A volte ci sono indicazioni sul contesto storico o sulla situazione in cui il salmo è nato. Così ad esempio del Salmo 63 (62) [il bellissimo «**O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco / di te ha sete l'anima mia**»] il titolo afferma che è un «**Salmo. Di Davide, quando dimorava nel deserto di Giuda**».

I quindici salmi che leggeremo nei nostri incontri rappresentano invece un caso unico in tutto il Salterio, poiché recano tutti la stessa intestazione, che li raggruppa in una sezione unitaria, collocandoli uno dopo l'altro. Nessun altro salmo, al di fuori di essi, ha lo stesso titolo. Vengono chiamati – secondo la traduzione della CEI – «**canti delle ascensioni**». Altre traduzioni possibili: canti delle salite, o del pellegrinaggio; oppure, basandosi sulla traduzione latina della Vulgata, «salmi graduali». Perché questo titolo? Può essere utile per capire il significato di questa raccolta e anche quello di ciascun salmo al suo interno.

C'è una certa discussione tra gli studiosi nell'interpretare il significato esatto di questa intestazione: secondo alcuni è riconoscibile in questi salmi un movimento di tipo ascendente per il quale alcuni termini di un versetto vengono ripresi in quelli successivi in un crescendo di significato.

Quindi salmi delle salite o delle ascensioni perché il testo stesso è caratterizzato da questo movimento progressivo. Per altri questa dinamica ascensionale contrassegna l'intera sezione, nel senso che ogni salmo risulta legato al precedente e al successivo secondo uno sviluppo tematico progressivo; l'ascensione in questo caso è riscontrabile nella successione dei salmi nel loro insieme. Altri esegeti riconducono il numero di questi salmi, quindici in totale, a un uso particolare della liturgia del tempio di Gerusalemme, che era caratterizzato architettonicamente da grandi scalinate di accesso; secondo qualche testimonianza alcune di esse sarebbero state composte da 15 gradoni per cui si ipotizza che ciascun salmo venisse pregato dai Leviti ad ogni gradino che i pellegrini percorrevano nella loro salita verso il tempio.

Nei commenti al Salterio si possono trovare molte altre spiegazioni. Credo tuttavia che, senza entrare nel merito specifico di questa discussione, possiamo limitarci ad accogliere l'interpretazione più semplice e tradizionale, e tutto sommato più ragionevole e convincente, che ci fa riconoscere in questi salmi dei canti che accompagnavano i pellegrini nella loro ascensione al tempio in occasione delle grandi feste di pellegrinaggio, la Pasqua, la Pentecoste e la Festa delle Capanne.

Sono canti di pellegrinaggio e quindi canti ascensionali, perché a Gerusalemme si sale sempre, sia dal punto di vista geografico, sia dal punto di vista spirituale: si sale verso gli 800 metri sul livello del mare, ma si sale anche spiritualmente verso il tempio, verso il luogo dell'incontro con Dio. Indubbiamente questa ascesa geografica e spirituale ha impresso a questi testi poetici anche una dinamica ascensionale che si riflette sulla loro stessa struttura letteraria e tematica.

Essi ci faranno così rivivere un cammino di ricerca di Dio, mostrandoci anche quali siano le sue condizioni, i passi da compiere, gli atteggiamenti interiori da vivere, il bagaglio da prendere con sé. Per comprendere e pregare con verità questi testi abbiamo perciò bisogno di ricordare come la nostra stessa vita sia un pellegrinaggio, un itinerario di ricerca perché, come afferma nel Nuovo Testamento la lettera agli Ebrei, non abbiamo qui una città stabile, ma cerchiamo quella futura (Eb 13,13).

Dobbiamo un po' entrare nell'atteggiamento dei padri del popolo dell'Alleanza, di cui parla sempre la lettera agli Ebrei al capitolo 11, i quali dichiararono di «**essere stranieri e pellegrini sopra la terra. [...] Per questo Dio non disdegna di chiamarsi loro Dio: ha preparato infatti per loro una città**» (cfr Eb 11,12-15). Questa è stata l'esperienza stessa di Abramo, il quale «**per fede soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera [...], aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso**» (Eb 11,9-10). Questa mi pare una bella prospettiva nella quale accostare questi salmi: essi ci faranno vivere un pellegrinaggio verso Gerusalemme, il cui nome, secondo una etimologia tradizionale significa «visione di pace», e dunque camminare verso Gerusalemme significa anche camminare verso il Dio della pace (e come vedremo il tema della pace come benedizione di Dio è un ritornello che scandisce ritmicamente questi salmi).

Camminare verso Gerusalemme significa tendere verso una città non costruita da mani di uomo, ma da Dio stesso. Lui ne è l'architetto, lui prepara per noi questa città dalle salde fondamenta, che non viene meno, perché, come leggeremo prossimamente nel Salmo 127, «se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori. Se il Signore con custodisce la città, invano veglia il custode».

3 Il Salmo 120

Il Salmo 120 è il primo di questi canti di pellegrinaggio e costituisce il punto di partenza del cammino. Ogni itinerario conosce infatti una meta verso cui tende, ma anche un punto iniziale da cui prende avvio. In questo salmo ci viene ricordato che il punto di partenza è una situazione di angoscia: «Nella mia angoscia ho gridato al Signore», così si apre il salmo e con esso l'intera sezione dei salmi graduali. Come osserva Alonso Schökel, i canti delle ascensioni iniziano con il Salmo 120, in cui si avverte tutto il dolore della discordia e dell'ostilità⁵: Infatti questa situazione nel corso del salmo si delinea meglio nelle sue cause: è motivata dallo sperimentare l'estraneità di chi odia la pace e ha un atteggiamento abitato dalla menzogna e dall'inganno. Prega infatti il salmista:

*«Signore, salva la mia vita da labbra bugiarde,
da lingua ingannatrice.
Ahimè, esiliato in Mesed, abito nelle tende di Kedar,
da troppo io vivo con gente che odia la pace».*

Come vedremo, alla fine dei salmi graduali si giunge a celebrare la bellezza dell'abitare insieme come fratelli. «**Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme**», canterà infatti il penultimo salmo, il 133.

Questa tuttavia sarà solo la conclusione del cammino, all'inizio c'è invece l'esperienza opposta, quella del convivere con gente che odia la pace. Per questo motivo si percepisce di abitare in una terra d'esilio, che possiamo denominare con vari nomi: il salmista la chiama terra di Mesed, terra di Kedar, di fatto è sempre la terra in cui la fraternità è negata da labbra di menzogna, smentita da un cuore che odia la pace. Il salmo 120 è il canto dell'esule, il lamento dello straniero, ma qui l'estraneità non è tanto quella di chi abita in una terra lontana; ma quella di chi avverte l'inimicizia, di chi vive l'esperienza drammatica della conflittualità con gli altri uomini. C'è dunque anche il dolore, insieme alla nostalgia, per una pace negata dall'odio.

Il pellegrinaggio verso Gerusalemme si configura allora proprio come un cammino in salita verso quella pace che consiste nell'abitare insieme come fratelli. Non solo Gerusalemme, ma la fraternità stessa è cercata come terra di pace.

Se questo è l'orizzonte globale di questo primo salmo, colto nel contesto generale dei Salmi delle ascensioni, proviamo a vederne più da vicino qualche aspetto.

All'inizio del salmo c'è l'esperienza di un'angoscia che genera un grido. «**Nella mia angoscia ho gridato al Signore**». Questo è vero, ma possiamo precisare meglio, correggendo lievemente la traduzione. Infatti in ebraico il testo di questo primo versetto suona più esattamente:

«Al Signore, in preda all'angoscia, gridai».

Le prime parole del salmo sono "al Signore". È importante sottolinearlo, perché nessun altro salmo inizia così. Gli si avvicina solo il Salmo 28, che inizia «**Te, Signore, te invoco**»⁶. All'inizio del Salmo non c'è anzitutto l'esperienza dell'angoscia, ma l'esperienza di Dio. O meglio, c'è l'esperienza di un'angoscia però vissuta davanti a Dio, in relazione con lui. C'è un grido che non si perde nel vuoto; ha qualcuno a cui indirizzarsi: «**a te, o Signore, in preda all'angoscia, ho gridato**».

⁵ Cfr L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, Borla, Roma 1993, vol. 2, p.721; cfr anche A. MELLO, *L'arpa a dieci corde. Introduzione al salterio*, Qiqajon, Bose 1998, pp. 143-146.

⁶ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, vol. 2, p. 629.

Il vero pellegrinaggio ha inizio qui, in questo primo versetto; o meglio, potremmo dire che in queste brevi espressioni è già custodito il significato del cammino da percorrere, che tende già verso la sua meta: è il Signore, il Dio della verità e della pace, il Dio che ascolta il nostro grido e se ne prende cura, secondo l'immagine con cui inizia il libro dell'Esodo. Qui troviamo anche il senso della preghiera.

Narra la conclusione del capitolo 2 dell'Esodo:

«Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò alla condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero» (vv. 23b-25).

La preghiera dell'uomo è anzitutto come un grido che sale a Dio. Sale a lui anche quando l'uomo non sa ancora, o ha dimenticato come invocarlo. Il testo dell'Esodo è infatti molto attento a non specificare che gli israeliti levarono grida a Dio.

Il loro grido rimane senza un interlocutore diretto e consapevolmente cercato, perché il popolo in questo momento ha dimenticato il nome di Dio, si è per lui offuscato il senso della sua presenza. Grida e geme senza sapere a chi rivolgere la propria invocazione.

In questo gemito il credente si incontra con il non credente; un medesimo gemito li accomuna. Non importa se non si sa ancora invocare espressamente il nome di Dio, perché comunque, come sempre ricordano le ultime battute del v. 23, il grido dell'uomo sale a Dio; Dio lo ascolta, lo accoglie, lo interpreta, scende a liberare l'uomo anche quando questi non sa più o non sa ancora invocare il suo nome. È anzitutto questo ascolto di Dio che trasforma il gemito dell'uomo in preghiera.

All'origine dell'esperienza di preghiera c'è un ascolto, ma non è prima di tutto il nostro ascolto della parola di Dio al quale rispondiamo nella preghiera; in modo più originario c'è l'ascolto stesso di Dio che accoglie persino il nostro gemito inespreso e rivelandosi lo trasforma, conducendolo verso le forme di una preghiera consapevole che giunge infine a invocare il nome di Dio come Padre.

Questa è l'esperienza dell'Esodo; nel nostro Salmo invece colui che prega è consapevole che il suo grido può dirigersi solo a Dio. Questo è anche il senso del cammino che egli vuole intraprendere: non semplicemente da una situazione di angoscia a una condizione di pace o di serenità; più profondamente il cammino è dall'angoscia a Dio. Dio è il vero traguardo verso cui camminare e verso cui tendere con tutte le proprie forze e con tutta la propria vita.

3.1 La memoria

Una seconda osservazione su queste battute iniziali del salmo: **«al Signore nella mia angoscia ho gridato ed egli mi ha risposto»**. I verbi sono al passato; in questo momento il salmista ricorda un'esperienza già conosciuta. In preda all'angoscia, rivive un evento analogo del passato e ricorda come in quella situazione Dio ha già accolto il suo grido e vi ha risposto. Se ha risposto allora, risponderà anche adesso. Queste sono la fede e la speranza che nutrono la sua preghiera.

Comprendiamo così che all'inizio della preghiera c'è un altro elemento: la memoria. Non una memoria nostalgica, che rimane chiusa nel passato, ma una memoria profetica, capace di illuminare il presente, per quanto tenebroso o doloroso possa essere, per aprirlo verso un futuro di speranza verso cui incamminarsi. In ebraico la stessa radice – **zakar** – designa tanto il verbo ricordare quan-

to l'elemento maschile che feconda l'elemento femminile per generare una nuova vita. Probabilmente non c'è rapporto etimologico tra queste due radici; casualmente radici uguali indicano queste due realtà; c'è comunque un forte nesso simbolico, perché la memoria autentica ha proprio questa potenza generatrice: custodisce il passato per fecondare il presente e aprirlo alla novità di un domani diverso.

Dom Helder Camara affermava: «**ricordare significa rifare la strada**». Significa credere che è sempre possibile rifare una strada, perché anche quando sembra non esserci più nulla da fare, Dio comunque può aprirti davanti una via, anche nel deserto della tua vita, anche quando ti trovi davanti il mare e dietro l'esercito egiziano che ti insegue, anche allora Dio può aprirti un percorso di vita e di liberazione persino attraverso il mare.

La memoria è un altro ingrediente essenziale della preghiera così come del pellegrinaggio: ci si può incamminare perché si ricorda come Dio ci ha già sostenuto nel passato. Ciò che Dio ha già fatto diventa promessa e garanzia che tornerà ancora a compierlo nella tua vita. Allora si può camminare con fiducia verso un futuro ignoto, perché ci si fonda sulla memoria di una salvezza già sperimentata che continuiamo a custodire. Una memoria che diventa promessa.

3.2 Dal grido alla parola

All'inizio c'è un grido; ora il grido si fa domanda più definita. All'inizio del nostro incontro con il Signore deve esserci sempre un grido. Prima ancora che una preghiera ben formulata, o di parole pensate e soppesate.

Perché il grido è l'uomo nel suo bisogno essenziale. O come scrive san Paolo nella lettera ai Romani, in noi c'è un gemito inesprimibile (cfr. Rom 8,23.26). Anzi, ciascuno di noi, e lo Spirito Santo in lui, è prima di tutto un gemito inesprimibile davanti al Signore, un gemito che non ha ancora trovato le parole giuste per esprimersi, ma si pone comunque davanti al Signore con tutto il suo bisogno, la sua povertà, la sua attesa.

Un grido senza parole è ancora uno spazio vergine, un vuoto che attende di essere colmato, e che si dispone a ricevere dal Signore quella parola o quel gesto che ancora non conosce, né pretende di predeterminare, perché comunque si affida, poveramente e verginalmente, a ciò che il Signore dirà e farà.

Uno spazio che lasciamo sia il Signore a riempire, per questo lo lasciamo vuoto, senza pretendere di riempirlo prima con le nostre parole o le nostre richieste. Anche questo è un tratto di fede dell'uomo che grida. Il Salmo 130 (129) – che la tradizione latina chiama dalle sue prime parole il *De profundis* – esprime bene il senso della preghiera facendoci dire: «**Dal profondo a te grido Signore**». Anche questo grido è preghiera.

Questo grido deve poi farsi anche parola, invocazione, preghiera, perché rimanendo davanti al Signore impariamo a conoscere il nostro vero bene e a invocarlo dalla sua misericordia, abbandonando ogni pretesa di poterlo costruire e conquistare con l'efficienza delle nostre mani o la creatività della nostra intelligenza. Nel salmo il grido diviene invocazione a essere liberati da labbra di menzogna e da lingua ingannatrice. Dietro queste espressioni possiamo immaginare l'esperienza di un uomo provato duramente da parole false, menzognere, che non hanno fondamento, piene di inganno come sono. Siamo di fronte, con ogni probabilità, a una calunnia o a qualcosa di simile. Gesù con forza nell'evangelo di Matteo ricorda che si può uccidere il fratello non solo con una violenza fisica, ma anche verbale.

«Avete inteso che fu detto dagli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira contro il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna» (Mt 5,21-22).

Anche le parole dell'ira, dell'odio, del disprezzo o della calunnia possono ferire e addirittura sopprimere, perché esprimono sempre nei confronti dell'altro il desiderio che egli non ci sia, che non esista più, o che comunque non abbia nulla a che fare con me.

Possiamo ricordare la lettera di Giacomo:

«Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose. Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare! Anche la lingua è un fuoco [...] è un male ribelle, è piena di veleno mortale. Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. È dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei» (cfr Gc 3,1-12).

Colui che prega il Salmo 120 sta sperimentando la violenza di questa maledizione, il fuoco di una lingua cattiva e falsa, piena di veleno mortale, che stringe la sua vita e le toglie il respiro. L'invocazione è infatti molto precisa: «**libera la mia vita**». "Vita" in ebraico è detto con il termine *napšî*, che deriva dal termine *nefesh*, che significa "respiro": dunque il mio respirare, il mio essere in vita non semplicemente perché esisto o sopravvivo, ma perché respiro, e in questo respiro c'è aria, libertà, benevolenza intorno a me. Qui al contrario emerge il dramma di una vita a cui viene tolto il respiro, che viene come soffocata. Dio crea l'uomo donandogli il suo respiro, la sua stessa *nefesh*, secondo il racconto della Genesi.

«allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7).

La medesima immagine è usata dall'evangelo secondo Giovanni per descrivere la nuova creazione nella resurrezione del Signore Gesù. Quando egli si manifesta agli Undici nel Cenacolo alita ancora su di loro e dona il suo Spirito, la sua *nefesh*, che è potenza di vita e di risurrezione nel perdono dei peccati. Questo è Dio, questa la potenza della sua Parola che dona respiro e vita. La nostra parola al contrario rischia talora di togliere il respiro, dare morte, quando è parola di menzogna, di calunnia, di disprezzo, di odio. Una parola che crea angoscia e male, anziché essere parola di benedizione e di vita.

3.3 Dio fa giustizia svelando il male

Nella stretta di questa situazione l'orante chiede a Dio di essere liberato. Invoca giustizia, senza pretendere di farsi giustizia da solo. Anche questo tratto è da osservare. Ciò che vorrebbe fare è espresso con una domanda – **che ti posso dare, come ripagarti, lingua ingannatrice?** – ma questa domanda è portata nella preghiera davanti al Signore e trova la sua risposta nel versetto successivo: «**Frecce acute di un prode, con carboni di ginepro**».

Nella preghiera si crea un dialogo autentico tra colui che prega e il suo Dio. Alla domanda del salmista è come se Dio stesso rispondesse. Una risposta interiore, che matura dentro le nostre parole, che però nascono davanti a Dio, in dialogo con lui, e perciò diventano una risposta autentica. Come se nelle nostre parole ascoltassimo l'eco della parola stessa di Dio che risuona dentro di noi, nella profondità del nostro cuore che sa rimanere alla sua presenza.

Nella sua risposta Dio assicura di fare giustizia: alle labbra di menzogna e alla lingua ingannatrice risponderanno frecce acute e carboni di ginepro. Abbiamo qui una specie di legge del taglione: occhio per occhio, dente per dente. Come se il salmista pregasse rivolto a chi gli è ostile e nemico: **“Vorrei tanto che tu provassi cosa si prova ad essere colpito così! Vorrei che tu fossi ferito dalle tue stesse armi”**. Infatti le frecce e i carboni infuocati di ginepro sono immagini che nella Bibbia evocano la violenza provocata dalle parole, i colpi duri inflitti dalla lingua. Ad esempio così prega il Salmo 64,5:

*«affilano la loro lingua come spada,
scagliano come frecce parole amare,
per colpire di nascosto l'innocente».*

Le parole amare, cattive, sono come frecce. Un versetto del libro dei Proverbi ricorda che l'uomo depravato ha sulle labbra un fuoco ardente: **«l'uomo perverso produce la sciagura, sulle sue labbra c'è un fuoco ardente»** (Pr 16,27). Un fuoco ardente, come carboni di ginepro.

Le parole di menzogna e le calunnie sono dunque come frecce incendiate e velenose. Ebbene, chi è così duramente colpito chiede la giustizia di Dio e il suo castigo nella forma di una sorta di legge del contrappasso: Dio ti punisca con le stesse frecce – sembra dire – ti raggiunga con le stesse armi di menzogna con cui tu colpisci gli altri.

Questo linguaggio può sorprenderci, in particolare alla luce di testi del NT sul perdono, la riconciliazione o l'amore persino per i nemici, ma nasconde una profonda verità, anch'essa da tenere presente nella nostra esperienza di Dio. Nella sua misericordia Dio fa comunque giustizia, e il modo con cui egli rende giustizia a chi lo invoca è svelare il male, portarlo alla luce, mostrando che la spirale di violenza che sempre innesca prima o poi si ritorcerà contro chi lo compie.

Chi parla con parole di inganno rimarrà vittima delle sue stesse menzogne, chi colpisce con le frecce della calunnia e delle parole amare subirà gli stessi colpi che infligge ad altri. Perché se la menzogna in un primo momento può apparire vittoriosa, di fatto non costruisce nulla, ciò che edifica è come fondato sulla sabbia, prima o poi verrà meno. Soprattutto, chi profferisce menzogna e calunnia, rende menzognero e falso il proprio volto. Può apparire, vincente e gratificato nei propri successi, ma di fatto deforma la propria identità, falsifica il proprio volto e il proprio modo di essere. È vero: ogni freccia con cui nella menzogna colpiamo gli altri di fatto, misteriosamente ma realmente, colpisce noi stessi e ci deforma, non ci fa più essere come dovremmo essere, secondo la verità della nostra vita e il bene a cui siamo chiamati.

Rimanendo chiusi in una logica mondana, quella della lingua menzognera può apparire una strategia vincente, ma rimanendo davanti a Dio, aprendosi alla relazione con lui come il salmista fa nella sua preghiera, pian piano viene alla luce che chi presume di affermare se stesso ricorrendo alla violenza delle sue parole, di fatto abbruttisce se stesso, perde la bellezza creaturale che Dio gli dona chiamandolo a divenire a sua immagine e somiglianza, rinuncia a essere e ad agire secondo la verità iscritta nel cuore della sua esistenza dal disegno creatore di Dio.

Come ricorda Gesù nell'evangelo secondo san Giovanni, soltanto la verità ci rende liberi; la menzogna, illudendoci di dominare sugli eventi o sugli altri, finisce al contrario per renderci schiavi di noi stessi e delle nostre ingannevoli passioni. Chi inganna gli altri rimane a sua volta tradito dalle proprie menzogne. Che ti posso dare, come ripagarti, lingua ingannatrice? prega il salmista. Rimanendo davanti a Dio giunge a rispondere: non devo ripagarti in nulla perché tu stessa sarai la tua

punizione e il tuo castigo, dato che le stesse frecce con cui colpisci gli altri colpiranno te stessa.

3.4 La decisione di incamminarsi

Questo è un primo passo importante che l'orante compie nella sua preghiera; lo riassumo: porta la propria angoscia davanti a Dio, non pretende di farsi giustizia da solo ma affida la propria causa a Dio, giunge a trasformare la propria logica mondana assumendo il pensiero di Dio e i suoi criteri di discernimento; in questa luce intuisce che la violenza si ritorcerà su chi la compie, se non altro perché chi dice il falso dissipa la verità della propria vita.

C'è poi un secondo passo decisivo che egli compie. Decide di mettersi in cammino, inizia il suo pellegrinaggio. «**Troppo io ho dimorato con chi detesta la pace**» (v. 6). La mancanza di pace che avverte non lo lascia prigioniero della propria angoscia o della propria recriminazione, lo spinge alla ricerca, gli mette in cuore il desiderio di salire verso Gerusalemme, verso la terra della pace.

Gerusalemme è la città della pace, il suo nome stesso, secondo una tradizionale etimologia, significa **visione di pace**. In questo orizzonte simbolico salire verso Gerusalemme assume allora il tono di un uscire dalla terra dell'esilio e dell'inimicizia per orientare i propri passi verso la città della pace e della condivisione fraterna.

Gerusalemme è città della pace, perché luogo in cui abita il Dio che fa giustizia e dona la pace, come canterà il terzo dei salmi di pellegrinaggio, il salmo 122. Ma questa decisione di farsi pellegrino assume un significato più forte, non allude solo al viaggio verso Gerusalemme, ma anche a un pellegrinaggio più interiore dentro la propria vita e il proprio cuore, un cammino di conversione e di trasformazione personale.

Infatti il salmista prega «**io sono per la pace**». Più esattamente il testo ebraico ha semplicemente «**anì shalom**», «**io pace**». Non tanto «**io sono per la pace**», ma in modo molto più essenziale «io pace». Il salmo ci suggerisce in questo versetto una sorta di identificazione fra l'orante e la pace: **io sono pace**.

All'inizio del pellegrinaggio, per uscire dall'esilio dell'inimicizia e salire verso la dimora della fraternità pacificata, risuona questa affermazione che dichiara l'identificazione profonda, intima, fra il proprio io e la pace. Viene in tal modo suggerita l'idea che per camminare verso Gerusalemme occorre avere un cuore pacificato.

L'itinerario spirituale attraversa anzitutto la profondità della vita personale, la **propria** vita, perché possa realizzarsi autenticamente per ciascuno questa identificazione fra il proprio essere personale e la pace. Serafino di Sarov, grande santo dell'ortodossia russa, potrebbe commentare un versetto come questo con la sua celebre espressione:

*«Raggiungi la pace interiore e migliaia di uomini attorno a te troveranno la loro salvezza».
Ma raggiungi la pace interiore.*

Io sono pace, prega il salmista, io sono pace mentre gli altri odiano la pace e sono per la guerra. Alla luce dell'esperienza spirituale di Serafino possiamo intendere questo versetto del Salmo 120 anche in questo senso: occorre essere pace, occorre rimanere pace anche quando ci muovono guerra **con labbra menzognere e lingua ingannatrice**.

Dimoriamo in terra straniera, dove la fraternità è negata, fra uomini che odiano la pace; ebbene, occorre rimanervi con un cuore pacificato. Lo stesso pellegrinaggio verso la pace è autentico e rag-

giunge la sua meta quando nello stesso tempo diventa un cammino personale di purificazione verso un cuore pacificato.

Il Salmo 120 in questo modo ci ricorda qual è il punto di partenza del pellegrinaggio – una situazione dolorosa di angoscia perché manca la pace. Questa pace negata non ci deve far pensare solamente ai grandi conflitti che purtroppo ancora insanguinano la storia degli uomini. Il salmo sembra alludere a situazioni più quotidiane che noi possiamo vivere nella ferialità della nostra esistenza: è la pace negata non solo dalle grandi armi o dagli eserciti delle nazioni, ma da quella lingua di menzogna e di calunnia di cui noi stessi possiamo fare ogni giorno esperienza, sia perché la subiamo, sia perché ne diveniamo talora responsabili, quando usiamo parole cattive e amare verso qualcuno.

Se questo è il punto di partenza viene ricordato anche il punto di arrivo, il traguardo verso cui tendere: è la pace, certo, ma più radicalmente è l'esperienza di Dio con cui si apre il salmo: «**a te o Signore**». Non solo grido verso di te nella mia preghiera, ma sempre verso di te oriento il mio cammino, perché a te affido la mia causa, perché soltanto rimanendo davanti a te posso comprendere qual è la sorte che attende le labbra di menzogna. La loro violenza e la loro potenza è illusoria, perché chi opera la menzogna deturpa la verità e la bellezza del proprio volto; chi calunnia gli altri rimane prigioniero dei propri inganni.

Dunque Dio è la vera meta verso cui tendere. Dio è anche il compagno di viaggio. Infatti, anche se sperimenta tutta la sofferenza dell'esilio e dell'estraneità – dell'esilio perché dimora in terra straniera; dell'estraneità, perché avverte la distanza da chi vuole la guerra mentre egli tende verso la pace – anche in questa situazione di dolorosa solitudine, il salmista può rallegrarsi comunque di una prossimità: Dio gli è vicino, si prende cura di lui, protegge il suo cammino.

Anche quando tutti gli altri sembrano essere estranei o persino ostili, c'è comunque una prossimità che ci accompagna e ci custodisce: quella del Dio vicino.

Infine, il salmo ricorda quale condizione rende possibile il cammino, così che non si smarrisca ma raggiunga la meta verso cui tende: la condizione è avere un cuore pacificato; non solo cercare la pace, non solo costruire la pace, ma essere più interiormente pace, divenire pace. In sé e per gli altri. Perché l'uomo di pace, l'uomo dal cuore pacificato, diviene egli stesso sorgente di pace; è un pacificatore, irradia pace attorno a sé.

Un'ultima annotazione, che riprendo da don Bruno Maggioni:

Si noti: un ebreo, che crede nel vero Dio, si trova in un paese pagano. Ma la differenza che lo affligge non è immediatamente religiosa. Non dice: io credo nel vero Dio, loro sono pagani. Bensì: io la pace, loro la guerra⁷.

In questo cammino il credente può ritrovarsi insieme al non credente, purché ci sia ad accomunarli questo desiderio di uscire da una terra di guerra e di menzogna per incamminarsi verso una terra di verità e di pace.

4 Salmo 121

Il Salmo 121 ci conduce dentro l'esperienza del cammino. Se la terra di esilio era contrassegnata dall'inimicizia e dall'estraneità da parte di persone che «detestano la pace», anche il cammino,

⁷ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-50*, Vitae Pensiero, Milano 2002 (= Sestante, 18), p. 209.

com'è facilmente immaginabile, non è privo di difficoltà e di pericoli. In questa situazione lo sguardo del pellegrino torna ad alzarsi in alto, in cerca di aiuto.

*Alzo gli occhi verso i monti,
da dove mi verrà l'aiuto?*

Questi occhi che si alzano verso i monti possono avere un doppio significato, non alternativo ma complementare. L'aiuto si cerca in alto, perché siamo consapevoli che né le nostre risorse personali, né quelle che possono salire dal basso, dalla terra e dalla storia degli uomini, bastano a proteggerci e a riscattarci da ogni male. Da dove mi può venire l'aiuto? Dall'alto, non dal basso. Non posso costruirlo dal basso confidando in me stesso. Nello stesso tempo questo alzare gli occhi verso i monti può costituire una tentazione per la fede.

Nella Bibbia i monti, o le alture, sono i luoghi del culto idolatrico, in cui si adorano gli dei stranieri anziché l'unico vero Dio. Allora la domanda del salmista assume una sfumatura diversa: da dove davvero mi può venire l'aiuto? Dagli idoli muti e morti, che hanno occhi e non vedono, hanno occhi e non parlano, o dal Dio vivente, che non prende sonno e sempre ci custodisce vegliando su di noi? La risposta a questa domanda la dà il salmista stesso, al v. 2:

*Il mio aiuto viene dal Signore,
che ha fatto cielo e terra.*

Non genericamente dall'alto, dunque, ma da lui, in modo personale, dentro l'autenticità di una relazione tra me e lui, che è il Signore del cielo e della terra. Incontriamo qui un modo di dire tipicamente biblico che ritorna più volte in questo salmo: si designano due poli opposti, come cielo e terra, per indicare la totalità che è ricompresa tra di essi⁸.

Dio è il creatore del cielo e della terra, di tutto ciò che esiste. Questa espressione ricorda allora innanzitutto la sua potenza: se egli è il creatore che ha nella sua mano ogni cosa, solo lui mi può aiutare in ogni situazione, perché nulla sfugge dalla sua mano. In secondo luogo **“creatore del cielo e della terra” «dice anche l'appartenenza: Dio mi ha fatto, gli appartengo, gli sono caro, non è possibile che mi trascuri»⁹.**

Se egli mi ha tratto dal nulla per rendermi un vivente, nella fedeltà del suo amore continuerà a custodire la mia vita perché non ripiombi nel nulla.

Emerge qui la fede non solo nella potenza di Dio, ma nella sua fedeltà: il Dio creatore non può che essere il Dio fedele. Il linguaggio si fa più intimo e personale: è il linguaggio di una relazione e di un'appartenenza. Colui che prega non cerca soltanto un aiuto, ma una relazione: qualcuno che lo possa aiutare. Ed è una cosa del tutto diversa. Cerca la certezza di una relazione.

Questo aspetto si nasconde in una terza sfumatura che l'espressione “cielo e terra” assume nell'esperienza di fede. Colui che ha creato il cielo e la terra è sempre colui che riconcilia il cielo e la terra, che fa sì che l'altezza del cielo si incontri e si abbracci con l'umiltà della terra. Questo è il modo tipico con cui Gesù parla del Padre, ad esempio in Matteo 11, 25: **«Ti benedico, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti**

⁸ Questo modo di esprimersi viene chiamato “merismo”, dal greco *merismos*, che significa parte: si indica una parte per dire il tutto. Più avanti il salmo presenta altre polarità: “sole e luna”; “quando esci e quando entri”.

⁹ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 211.

e le hai rivelate ai piccoli». O ancora è il modo di parlare di Dio del Salmo 113 (112):

*Chi è pari al Signore nostro Dio
che siede nell'alto
e si china a guardare
nei cieli e sulla terra?
Solleva l'indigente dalla polvere,
dall'immondizia rialza il povero,
per farlo sedere tra i principi,
tra i principi del suo popolo.*

4.1 Colui che si china e sta alla tua destra

Dio siede nell'alto dei cieli ma si china sulla terra, in particolare per vegliare sui suoi piccoli, su coloro che siedono nell'indigenza della polvere. Il salmista inizia la sua preghiera alzando gli occhi al cielo per cercare un aiuto dall'alto, ma deve accorgersi, con stupore e gratitudine, che Dio stesso scende, addirittura si curva dall'alto dei cieli sulla terra per custodire la piccolezza della sua vita. Egli è nulla rispetto all'altezza dei cieli e all'immensità della terra, ma è di lui che Dio si prende cura, in questo farsi prossimo al suo bisogno.

Non solo il Signore vede da lontano i pericoli a cui l'orante può andare incontro, ma scende dal suo monte santo per fargli compagno nel suo cammino¹⁰.

Difatti, dopo aver alzato gli occhi in alto verso i monti, l'orante scopre con stupore che il Signore sta alla sua destra, come prega il v. 5: «**Il Signore è il tuo custode. Il Signore è come ombra che ti copre e sta alla tua destra**». La nostra ombra non si separa mai da noi, allo stesso modo il Signore rimane fedelmente vicino, potremmo dire incollato alla nostra esistenza, così come l'ombra è incollata alla persona. Questo è peraltro il versetto centrale del salmo, la sua affermazione principale. Nell'ebraico originale questo versetto è esattamente preceduto da 58 sillabe e seguito da altre 58 sillabe.

Siamo davvero al centro, al cuore del salmo e al cuore dell'esperienza di Dio che il salmo ci fa rivivere ogni volta che lo preghiamo. Il centro del Salmo ci ricorda che la nostra vita è al centro della cura provvidente del Signore! Egli è il mio custode e rimane fedelmente alla mia destra.

Notiamo anche la sfumatura personale di questo dialogo tra il pellegrino e Dio che si instaura già in questo primo versetto. All'inizio si parla di aiuto. In modo ancora generico, indeterminato. Subito dopo il discorso diviene personalissimo: «il **mio** aiuto viene dal Signore».

L'aiuto per me, quello di cui ho bisogno, perché il Signore è così vicino alla mia vita, sta davvero alla mia destra, al punto da conoscere la mia necessità più di quanto non la conosca io stesso. A volte posso pregare in modo molto indeterminato, semplicemente con un grido che sale dall'angoscia senza ancora saper bene cosa domandare, perché, come ricorda san Paolo nella lettera ai Romani, noi spesso non sappiamo neppure cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili (cfr Rom 8, 26).

Tuttavia, in questa mia indeterminatezza che non sa compiutamente esprimersi, Dio mi dona il **mio aiuto**, l'aiuto per me, proprio quello di cui ho bisogno. E quello di cui io davvero necessito non è tanto questo o quel bene, questo o quel sostegno, ma che lui, il mio Signore, stia davvero alla

¹⁰ T. Lorenzin, I Salmi, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, (= I libri biblici. Primo Testamento, 14) p. 479.

mia destra e custodisca tutta la mia vita.

4.2 Il custode di Israele

Il salmo insiste molto su questo aspetto, con immagini belle e con un modo di procedere poetico, evocativo, nello stesso tempo molto concreto. Si parla di un aiuto che viene domandato e che viene anche donato dal Signore, ma in cosa consiste questo aiuto? Appunto, non consiste in altro se non nella prossimità stessa del Signore. Soprattutto sulla sua custodia. Il vero aiuto da invocare e da riconoscere nella propria vita è questo e non altro: la prossimità del Signore, la sua custodia, il suo vegliare su di me e su di noi.

Che egli sia davvero il mio custode. Questo è tutto ciò di cui ho bisogno. Il salmo lo ripete con insistenza: pur essendo molto breve, per sei volte in pochi versetti ritorna il sostantivo custode o il verbo custodire. La nostra traduzione preferisce il verbo “proteggere”, 2 volte al v. 7, o il verbo “vegliare” al v. 8. In ebraico risuona sempre lo stesso verbo (*šmr*) da cui deriva anche il termine custode. Quindi potremmo tradurre più fedelmente utilizzando sempre il verbo “custodire”.

Non solo il salmo afferma questa custodia premurosa da parte di Dio, ma ne mette in luce alcune caratteristiche. Innanzitutto si presenta come una custodia personalissima: è il tuo custode, proprio il tuo. Continuamente in ebraico ricorre il suffisso *-kā*, che significa «tuo». A volte nella traduzione italiana si perde, ma nel testo ebraico ritorna dieci volte in otto versetti.

Quindi è molto presente: è il tuo custode, che non lascia vacillare il tuo piede, che copre te e sta alla tua destra, che custodisce la tua vita e veglia su di te. Questo “tuo” così insistentemente ripetuto esprime un rapporto e un’attenzione personale. Anche se, occorre subito aggiungere, questa esperienza di Dio così personale e intima non si chiude su di sé, ma si apre alla comunità all’esperienza di un popolo intero. Infatti afferma il v. 4

*Non si addormenterà, non prenderà sonno
il custode di Israele.*

«Colui che è custode di un singolo è custode di un popolo. Il pellegrino riscopre l’appartenenza a un popolo, alla sua storia»¹¹. Dio è il custode di tutti e di ciascuno. La sua vicinanza riesce a coniugare insieme l’universalità della cura di un popolo intero e la prossimità personale a ciascuno. Questo significa anche, dal nostro punto di vista, che quanto più diviene personale, intimo e segreto, il mio rapporto con Dio, tanto più esso mi consegna a un popolo, a una comunità, alla chiesa. Senza separazioni e senza contraddizioni.

Quanto più scopro la presenza di Dio nella mia vita tanto più riesco a riconoscerla e a ritrovarla nella vita di tutti. Allora la storia degli uomini e il cosmo tutto diventano sacramento della presenza di Dio.

Un secondo tratto: questa custodia di Dio abbraccia tutta la vita dell’uomo. Innanzitutto tutta la sua corporeità. A questo riguardo è interessante osservare che ognuna delle quattro strofe del salmo inizia nominando un membro del corpo umano, anche se, ancora una volta, la traduzione italiana ci inganna un poco. Infatti, nella prima strofa abbiamo gli occhi, nella seconda il piede; nella terza c’è la mano (traduciamo sta alla “tua destra” ma in ebraico si dice più precisamente sta dalla parte della tua mano destra); infine nella quarta strofa, laddove leggiamo “**il Signore proteg-**

¹¹ P. Stancari, *I passi di un pellegrino. I Canti delle ascensioni (Salmi 120-134)*, Ancora, Milano 1992, p. 33.

gerà la tua vita” il testo ebraico dice: proteggerà la tua *nefesh*, cioè la tua gola, o il tuo collo, che nella mentalità biblica è la sede del respiro e dunque della vita. Davvero la custodia di Dio abbraccia tutta la vita dell’uomo, dal suo occhio al suo piede, dalla sua mano al suo respiro. Custodisce anche tutto ciò che l’uomo fa: Il Signore, recita l’ultimo versetto, ti custodisce quando esci e quando entri. Ancora due poli opposti – entrare/uscire – per narrare ogni azione dell’uomo.

*Uscire ed entrare significano qualsiasi cosa l’uomo faccia. Ma suggeriscono anche che qualsiasi cosa l’uomo faccia è un continuo entrare e uscire, sempre le stesse cose. Ma proprio in questa monotonia Dio è presente. La sua presenza rende nuovo il quotidiano*¹².

Ancora, insistendo, il Signore custodisce tutto il tempo dell’uomo: «**da ora e per sempre**», come dice l’ultimo versetto, di giorno e di notte, come suggerisce il v. 6. Tutto il passato, tutto il presente, tutto il futuro sono nelle mani di Dio. L’immagine stessa dell’entrare e dell’uscire allude a tutta la parabola della vita dell’uomo, ricordando che Dio veglia su di noi dal nostro uscire nella vita, al momento della nascita, al nostro entrare nella morte e nel riposo eterno.

Non c’è istante dell’esistenza che non sia abbracciato da questa sollecitudine di Dio. Proprio per questo motivo egli ci proteggerà da ogni male, come ricorda il v. 7. «**L’uomo può affidarsi al va e vieni della vita, perché il Signore custodisce questo andirivieni**»¹³. Può farlo perché egli è sempre vigile, non si addormenta, non prende sonno il custode di Israele. Non è come gli idoli muti che al contrario dormono, nel loro avere occhi e non vedere, nel loro avere bocca e non parlare, nel loro avere orecchi e non udire. Quando Elia sul Monte Carmelo sfida i profeti di Baal a invocare il loro dio che al contrario non risponde, così li deride:

«Gridate con voce più alta, perché egli è un dio. Forse è soprapensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà» (1 Re 18,27).

Ma, continua il testo di 1 Re, «**non si sentiva alcuna voce né una risposta né un segno di attenzione**» (v. 29). Baal, un idolo morto, continua a dormire. Non soltanto gli idoli, spesso gli uomini stessi dormono. Così infatti il profeta Isaia denuncia i capi che non vigilano:

*I suoi guardiani [coloro che dovrebbero essere i custodi del popolo]
sono tutti ciechi,
non si accorgono di nulla.
Sono tutti cani muti,
incapaci di abbaiare;
sonnacchiano accovacciati,
amano appisolarsi* (Is 56,10).

Pensiamo anche a Caino che dopo aver ucciso Abele afferma di non volere essere il custode di suo fratello. Diversamente da Caino, dai capi indegni o dagli idoli morti, il custode di Israele non prende sonno, continua a vegliare, e se lui veglia noi possiamo dormire, sapendo che se il sole non ci colpirà di giorno, quando vegliamo, nello stesso modo la luna non potrà colpirci di notte, quando dormiamo, perché, dirà san Paolo nel Nuovo Testamento, sia che vegliamo sia che dormiamo, noi siamo del Signore. Siamo suoi perché egli è il nostro custode. «**Tutti possono dormire perché Uno non dorme**»¹⁴, come ricorda il salmo 4: «**In pace mi corico e subito mi addormento: tu solo Signore al sicuro mi fai riposare**» (v. 9).

¹² B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 211.

¹³ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, vol. 2, p. 637.

¹⁴ *Ibid.*, p. 636.

In una bella pagina, Péguy mette in bocca a Dio queste parole:

*Mi dicono che ci sono degli uomini
che lavorano bene e dormono male.
Che non dormono affatto. Qualche mancanza di fiducia in me. [...]
Diversamente dal bambino che s'addormenta innocente tra le braccia della mamma,
essi non si addormentano
innocenti tra le braccia della mia Provvidenza.
Essi hanno il coraggio di lavorare. Non hanno il coraggio di non fare niente.
Hanno la virtù di lavorare.
Non hanno la virtù di non fare niente.
Di rilassarsi. Di riposare. Di dormire.
Gli sfortunati non sanno ciò che è buono.
Essi sbrigano ottimamente i loro affari durante il giorno.
Ma non vogliono affidarli a me durante la notte.
Come se io non fossi capace di assicurarne il governo per una notte.
Chi non dorme non è fedele alla speranza.
Ed è la più grande infedeltà.
Perché è l'infedeltà alla più grande Fede¹⁵.*

Fede è anche questo addormentarsi nella pace sapendo che Dio è il nostro custode. La sua protezione davvero abbraccia tutta la nostra vita, tutto ciò che siamo, che facciamo, tutto il nostro tempo, dal nostro uscire nella vita al nostro entrare nel sonno.

5 Il Salmo 122

5.1 Verso Gerusalemme

Nel primo incontro, ascoltando e pregando i salmi 120 e 121, abbiamo iniziato a comprendere qualche tratto del pellegrinaggio che i canti delle ascensioni ci sollecitano a intraprendere. Potremmo dire meglio: questi salmi ci aiutano a capire che l'intera nostra vita è un pellegrinaggio, perché non abbiamo qui una città stabile ma cerchiamo quella futura; nello stesso tempo educano il nostro cuore ad assumere gli atteggiamenti necessari per vivere in modo autentico, secondo i criteri di Dio, la durata del cammino. In particolare, i primi due salmi ci hanno fatto sostare sul punto di partenza del viaggio, rappresentato da una situazione di angoscia a motivo di una ostilità sperimentata in terra straniera; ci hanno fatto poi contemplare alcuni atteggiamenti da vivere lungo la via: un cuore pacificato, al punto che il proprio io si identifica con la pace – *io sono pace* – e questa pace è generata dalla consapevolezza che tutta la propria vita è custodita dal Signore, che non dorme, ma veglia su di noi, facendosi compagno del nostro viaggio, perché dal suo monte santo scende per porsi alla nostra destra, come ombra che mai si separa da noi.

Il primo dei testi che leggiamo questa sera – il Salmo 122 (121) – ci fa sostare già alle porte della meta che il pellegrinaggio finalmente raggiunge: «i nostri piedi si fermano alle tue porte Gerusalemme». L'immagine dei "piedi" collega questo salmo a quello immediatamente precedente. Là, nel Salmo 121, si parlava di piedi in cammino, che sperimentano la protezione del Signore lungo i pericoli del viaggio. «Non lascerà vacillare il tuo piede, non si addormenta il tuo custode». Ora questi piedi in movimento, grazie alla custodia vigile del Signore, giungono finalmente al loro tra-

¹⁵ P. MIQUEL, *La liturgia, scuola di fede. Dogma e feste*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, (= *Parola e liturgia*, 15), pp. 15-18.

guardo e possono sostare. Gerusalemme dunque è la meta verso cui il pellegrinaggio tende, anche se, come vedremo, ogni viaggio nella fede, una volta che arriva, o presume di essere arrivato, scopre di dover di nuovo rimettersi in cammino, perché nell'esperienza di Dio è così: ogni traguardo che si raggiunge non è mai conquistato una volta per sempre, non è mai definitivo, ci rimette in cammino, apre davanti a noi una nuova via, perché il Signore è sempre più avanti, è sempre al di là nella nostra attesa e della nostra speranza, è sempre nuovo e ulteriore rispetto a ciò che pensiamo di aver compreso o sperimentato di lui. Comunque, avevamo già intuito che la meta del viaggio era Gerusalemme, ma non ci era stato esplicitamente detto nei due salmi che abbiamo letto nel primo incontro, perché è solo ora, in questo Salmo 122, che il nome Gerusalemme fa la sua apparizione nei salmi delle ascensioni. Anzi, il nome della città in questi versetti ricorre tre volte, con insistenza e pienezza: precisamente ai vv. 2, 3 e 6. Ci sono altri termini che ricorrono anch'essi tre volte (né una di più né una di meno) in questo salmo, e sono "Signore", "casa", "pace".

In sintesi il salmo presenta quattro ripetizioni ternarie: Gerusalemme, Signore, casa, pace¹⁶.

Su di essi viene così concentrata la nostra attenzione: rappresentano una importante chiave di interpretazione che ci consente di aprire il senso del testo. Vedremo di precisare il significato di questi termini nel tessuto del salmo; possiamo già anticipare che Gerusalemme viene cercata dal pellegrino e celebrata dal salmo come dimora del *Signore*, come *casa*, come luogo di *pace*. In altri termini: quando sale a Gerusalemme, il pellegrino cerca in questa città tre dimensioni: il Signore, una casa, la pace. Occorrerà tenere presente questo aspetto per capire meglio il salmo e anche per consentire a questo testo di illuminare e di consolare la nostra vita. Infatti in questo modo ci viene consegnata una domanda: che cosa significa anche per noi camminare verso Gerusalemme. Meglio: che senso ha per la nostra vita desiderare l'incontro con il Signore, cercare una casa, aspirare alla pace? Il Signore, una casa, la pace: sono davvero questi tre desideri profondi che abitano la verità del nostro cuore?

5.2 Tre strofe, tre tempi

Questa prima osservazione ci consegna così alcune domande per accostare il salmo. Prima di addentrarci nell'esame più dettagliato dei suoi versetti, facciamo ancora un paio di osservazioni più generali, che guardano al salmo nel suo insieme.

Possiamo suddividere il testo in tre strofe:

- La prima è costituita da un solo versetto, subito dopo il titolo: «Quale gioia quando mi dissero: "Andremo alla casa del Signore"». Qui il verbo è al passato, c'è l'esperienza di un ricordo, che riporta al momento iniziale del pellegrinaggio. Nella memoria si torna ad assaporare la gioia: *quale gioia quando mi dissero*.
- Una seconda strofa, più lunga, abbraccia i versetti dal 2 al 6: ora i nostri piedi si fermano. Dopo il ricordo del passato abbiamo l'esperienza del presente: il viaggio è finito, siamo giunti alle porte di Gerusalemme.
- Infine c'è una terza strofa, dai vv. dal 6 al 9. In essa si invoca la pace per Gerusalemme e per coloro che la amano. Qui lo sguardo si apre verso il futuro, perché l'invocazione e la preghiera guardano in avanti, a qualcosa che ancora non c'è, o non c'è pienamente, per invocarlo come dono da Dio.

Appare evidente che in queste tre strofe il salmo abbraccia il tempo dell'uomo in tutte le sue dimensioni: il passato, di cui si fa memoria; il presente, che si percepisce nella sua attualità; il futuro, che si invoca nella preghiera. L'uomo che prega sta davanti a Dio con tutto il suo tempo. Ha com-

¹⁶ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, Borla, Roma 1993, vol. 2, p. 642.

preso, come ci ha fatto pregare il salmo precedente, il 121, che Dio è suo custode quando esce e quando entra, vale a dire in tutta la sua vita. Ora comprende che deve rimanere davanti a Dio con tutto il proprio tempo, perché la relazione con Dio può conferire un significato diverso alla memoria di quanto abbiamo vissuto, offre dei criteri di discernimento per capire il presente, dona anche una promessa di vita che rischiarerà il futuro verso il quale ci incamminiamo, per quanto oscuro o incerto possa presentarsi alla nostra vita.

5.3 Gerusalemme: la città e la pace

Possiamo guardare a queste tre strofe anche da un altro angolo prospettico. Dopo il primo versetto iniziale, con il ricordo della gioia provata all'inizio del viaggio, le successive due strofe ci parlano prima di Gerusalemme come città, contemplata nella sua bellezza armonica e nella sua solidità. «Gerusalemme è costruita come città salda e compatta», afferma infatti il v. 3. È dunque uno spazio «accogliente e ospitale, sicuro e protettivo. Parrebbe un tratto apparentemente solo profano, invece per il pellegrino che guarda e vive lo spazio urbano alla luce di Dio, anche questo è parte integrante: la città di Dio deve essere la città conveniente all'uomo»¹⁷.

Nella strofa conclusiva emerge invece, come già abbiamo visto, il tema della pace. «Domandate pace per Gerusalemme, sia pace a coloro che ti amano, sia pace sulle tue mura, sicurezza nei tuoi baluardi...».

Nella sua etimologia tradizionale il nome Gerusalemme significa “città di pace”. La prima componente del nome, *yêrû*, evoca infatti la “città”, mentre la seconda parte, *shalaim*, deriva da *shalom*, “pace”. Possiamo allora intuire che in queste due strofe il salmo commenta le due parti di cui si compone il nome Gerusalemme; dapprima ne parla come “città”, poi ne parla come luogo di pace. Chi sale verso Gerusalemme cerca una città e insieme cerca la pace. Occorre tenere insieme questi due aspetti: la città si presenta come salda e compatta non solo perché ben costruita, o perché urbanisticamente armonica, ma perché può accogliere le tribù che dalla loro dispersione salgono insieme per radunarsi in unità. È proprio questa unificazione profonda, generata dal convergere insieme verso un unico luogo pur provenendo da cammini differenti, che diviene possibilità di pace autentica. Il salmo 120 ci ha aiutato a comprendere che la pace dipende dall'unificazione del proprio cuore – “io sono pace, io devo diventare in me pace” – ma un cuore unificato diviene a sua volta cammino di unificazione con gli altri e in mezzo agli altri: pur provenendo da tribù diverse si converge insieme verso lo stesso luogo, che diviene saldo e compatto nella misura in cui non solo è ben costruito, ma se diviene luogo in cui insieme si può fare esperienza di unità e di comunione, di fraternità e di pace.

Questo tema della città è importante nella Bibbia. Secondo la Genesi il primo costruttore di città è proprio Caino, colui che ha versato il sangue del fratello Abele. La città nasce con lui subito dopo il fratricidio. In questo modo è come se la Bibbia ci volesse ricordare due realtà della nostra esperienza umana, apparentemente contrapposte, ma ugualmente vere. La città nasce con Caino: quindi sin dalle sue origini sembra contrassegnata dalla violenza, esposta al rischio del sangue sparso e della conflittualità tra gli uomini. Nello stesso tempo ci ricorda che l'uomo anela sempre a costruire una città dove finalmente possa imparare a vivere vincendo ogni tentazione di violenza e di male. L'uomo cerca la città come casa di giustizia e di pace.

Non dimentichiamo però, giunti a questo punto, quali sono i termini sui quali il salmo insiste, ripetendoli sempre tre volte: Gerusalemme, Signore, casa, pace. Con questa insistenza quasi ostinata è

¹⁷ P. Rota Scalabrini, *Salmi di pellegrinaggio*, in G. facchinetti – P. Pezzoli – P. Rota Scalabrini, *Scuola della parola. Diocesi di Bergamo, Seminario Vescovile, Bergamo 2000*, p. 97.

come se il salmo ci volesse ricordare con forza che Gerusalemme può essere ciò che deve essere, secondo la vocazione iscritta nel suo nome stesso, cioè città di pace, solo se rimane insieme città o casa dell'uomo e nello stesso tempo città o casa di Dio. La pace vera c'è non solo quando gli uomini imparano ad abitare insieme, in un cammino di unità che da diverse tribù li rende un solo popolo, fratelli tra loro, ma anche quando imparano ad abitare insieme al loro Dio. Quando la casa dell'uomo è anche casa di Dio. A costruire la città c'è sempre una duplice dimensione: quella orizzontale, dei rapporti degli uomini tra loro, quella verticale, del rapporto con Dio. Quando una delle due dimensioni manca, la città crolla su se stessa.

Come Babele, che crolla perché non sa vivere armonicamente queste due dimensioni. Perché Babele crolla? perché Dio manda in frantumi il progetto di questa città e di questa terra che pure gli uomini cercavano come città di pace e di unità, secondo il racconto della Genesi: «venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per *non disperderci* su tutta la terra» (Gen 11,4)? La tradizione ebraica si è a lungo soffermata sul perché di questo agire paradossale di Dio, giungendo a esprimere una prima risposta in un suggestivo *midrash*. «La torre divenne così alta che per salire fino alla cima occorreva un anno intero. Agli occhi dei costruttori un mattone divenne allora più prezioso di un essere umano; se un uomo precipitava e moriva nessuno vi badava, ma se cadeva un mattone tutti piangevano perché per sostituirlo sarebbe occorso un anno. Passò allora di là il Signore e vide che gli uomini che cadevano dalle impalcature non erano pianti, ma il mattone cotto trovava grande pianto. Allora li maledisse e li dispersse su tutta la terra».

Possiamo ampliare ulteriormente questo racconto rabbinico per comprenderlo meglio. Giunge un giorno in cui la torre è divenuta così alta che occorre un anno per salire sulla sua sommità a posarvi un mattone, e quando dopo un altro anno si scende in basso non ci si riconosce più, si diviene incapaci di parlare la medesima lingua, perché si è persa quella prossimità familiare che è come il terreno fecondo per il germogliare di ogni relazione. Un bambino è nato, un anziano è morto, qualcuno si è innamorato, altri hanno litigato... un intero mondo umano si è mosso ed è mutato, ma non c'è stato tempo di prestarvi attenzione, perché tutto è stato fagocitato dalla costruzione della torre. In tal modo, lentamente ma inesorabilmente, un mattone diviene più importante della vita di un uomo, mentre il progetto della torre si sostituisce a quelle relazioni che pure intendeva inizialmente onorare e servire. A questo punto Dio scende a confondere le lingue, ma il suo giudizio, anziché un castigo, è la rivelazione del male già presente nell'agire degli uomini, ormai incapaci di comprendersi reciprocamente. Gli uomini di Babele volevano costruire una torre alta sino al cielo e così raggiungere Dio, non necessariamente per sfidarlo, ma più semplicemente per garantirsi una relazione certa con lui. Hanno tuttavia dimenticato che la distanza che separa l'uomo da Dio, che può sembrare insuperabile, non la si colma con l'altezza di una torre, perché ha sempre la misura di quel passo che può e deve essere fatto incontro all'altro essere umano, al suo bisogno, alla sua solitudine, al conforto della sua amicizia. Un passo incontro anche al suo bisogno di giustizia. Il peccato di Babele non consiste soltanto nell'autonomia di un progetto umano che presume di poter fare a meno di Dio, o peggio intende sostituirsi a lui. Vi si nasconde una tentazione più radicale e rischiosa perché rimane una tentazione religiosa: quella di pretendere di innalzarsi sino a Dio progettando la nostra relazione con lui senza prestare attenzione a quella vicinanza di Dio promessa in ogni volto umano, nella storia delle sue ferite e delle sue attese, della sue gioie e delle sue sofferenze, del suo bisogno di giustizia. Per questo motivo Dio interrompe l'edificazione di Babele, non perché tema di essere raggiunto, ma perché vuole essere incontrato solo attraverso quella prossimità che egli promette. E in cui si rende a noi vicino. Quella prossimità che è costituita dai volti umani di chi ci circonda, e non dall'altezza di un cielo verso cui innalzarsi grazie a una torre.

5.4 Casa di Dio e casa degli uomini

Il salmo 122 ci insegna a cercare non Babele ma Gerusalemme come città di pace, in modo del tutto diverso. Perché ci educa a cercarla insieme come città di Dio e come città dell'uomo. Insieme, senza confusione ma anche senza separazioni. Questo è un aspetto importante del salmo sul quale dobbiamo indugiare. Il testo si apre con la gioia di un invito di cui si fa memoria: «Quale gioia quando mi dissero: "Andremo alla casa del Signore". Questa immagine – **casa del Signore** – ritorna anche al v. 9, a conclusione del salmo – «Per la casa del Signore nostro Dio, chiederò per te il bene». Quindi questa immagine forma un'inclusione, apre e chiude il salmo, come una cornice che inquadra e definisce tutto ciò che contiene. Si cerca Gerusalemme come casa del Signore. Ma perché Gerusalemme è chiamata così, casa del Signore? Perché in essa c'è il Tempio? No, non sembra essere questa l'intenzione del salmo. Del tempio in questi versetti non si parla mai. Si parla invece di Gerusalemme come città, e città di pace. Gerusalemme è la casa del Signore non tanto, o soltanto, perché in essa c'è il tempio, ma perché vuole essere casa dell'uomo, città di pace, dove tutte le tribù possono convergere in unità, superando le loro differenze e ritrovando un'unificazione profonda e fraterna, come canterà il penultimo di questi salmi delle ascensioni, «ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme» (Salmo 133). Gerusalemme è la vera casa del Signore perché è la città dove si può, o si dovrebbe sperimentare la bellezza e la gioia della comunione fraterna. Difatti il salmo si apre proprio con il ricordo di questa gioia: «Quale gioia quando mi dissero: "Andremo alla casa del Signore"». È significativo il modo con cui questo versetto articola insieme il singolare e il plurale. Il ricordo del salmista è molto personale, parla della propria esperienza: «quale gioia quando *mi* dissero», dissero proprio a me, al singolare. Ma poi l'esperienza si apre al plurale: Andremo – non *andrò* – ma *andremo*, insieme, alla casa del Signore. Perché si può davvero andare non verso una città qualsiasi, ma verso Gerusalemme, casa del Signore, solo a condizione di andarci insieme. Solo a condizione di fare ogni sforzo per superare quel punto di partenza che abbiamo visto essere rappresentato dal Salmo 120, in cui invece si descrive l'esperienza dell'angoscia a motivo dell'estraneità, o dell'ostilità, perché si dimora in terra straniera, tra lingue di menzogna e ingannatrici, in mezzo a chi detesta la pace e vuole la guerra. Andare verso la casa del Signore ci impegna al contrario a fare ogni sforzo per uscire da questa situazione di solitudine, di estraneità, di ostilità, per iniziare a camminare insieme ad altri verso la stessa direzione, mirando insieme a un unico traguardo, Gerusalemme, casa del Signore perché casa di pace, dove gli uomini e le donne imparano a vivere insieme riconciliati. Quale gioia quando mi dissero: la gioia che il salmista ricorda non è semplicemente la gioia di chi inizia ad andare verso Gerusalemme, ma più precisamente la gioia chi non ci va da solo, ma insieme agli altri. Se il Salmo 120, da cui siamo partiti, ci ha fatto ascoltare il grido di angoscia di chi sperimenta l'inimicizia, il Salmo 122 ci fa invece ascoltare l'esclamazione di gioia di chi al contrario sperimenta la possibilità di poter camminare insieme ad altri verso la stessa direzione.

Questa è Gerusalemme, casa del Signore perché insieme casa di Dio e casa degli uomini riconciliati tra di loro. Tant'è vero che il salmo ricorda il motivo per cui si sale verso Gerusalemme. Il motivo è duplice. Innanzitutto ci si va per lodare il nome del Signore, come ricorda il v. 4. E si loda il nome di Dio nel suo tempio. Ma si sale verso Gerusalemme anche perché là sono posti i seggi del giudizio, i seggi della casa di Davide. Qui si fa riferimento ai seggi da cui si amministra la giustizia, perché il re, Davide e i suoi discendenti, deve assicurare in nome di Dio la giustizia tra il popolo. Quindi, si sale verso Gerusalemme per questo duplice e inseparabile motivo: per rendere culto a Dio nel suo tempio, ma anche per rendere culto all'uomo, e il culto dell'uomo è la giustizia, che si cerca là dove sono posti i seggi di Davide, cioè il tribunale, come lo definiremmo noi con la nostra terminologia, come luogo in cui si amministra la giustizia tra gli uomini. Gerusalemme può essere città di pace perché contemporaneamente è città della preghiera ed è città dei giusti giudizi umani, città del culto a Dio e città del culto all'uomo, città del tempio e città della giustizia. Non c'è infatti culto au-

tentico a Dio che non implichino l'esercizio della giustizia, come ricordano con forza alcune pagine della letteratura profetica. Tra i tanti possibili cito un testo del profeta Amos:

*Io detesto, respingo le vostre feste
e non gradisco le vostre riunioni;
anche se mi offrite olocausti,
io non gradisco i vostri doni
e le vittime grasse come pacificazione
io non le guardo.
Lontano da me il frastuono dei tuoi canti:
il suono delle tue arpe non posso sentirlo!
Piuttosto scorra come acqua il diritto
e la giustizia come un torrente perenne (Am 5,21-24).*

L'assenza di giustizia rende il nostro culto solo esteriore e detestabile da Dio, che invece desidera essere cercato, invocato, celebrato da chi insieme al suo volto cerca anche il volto della giustizia da rendere al proprio fratello.

5.5 Una vocazione

Ecco la condizione perché Gerusalemme sia città di pace. Questa tuttavia rimane una vocazione, vale a dire un cammino verso cui tendere in risposta alla chiamata del Signore. Gerusalemme è città di pace perché deve *diventare* città di pace. Deve sempre diventare ciò che il suo nome dice. Per questo motivo il pellegrino che sale a Gerusalemme non solo cerca pace, ma anche invoca pace sulla città, e la invoca dall'alto, dal dono di Dio, come ci ricorda l'ultima strofa del salmo.

Domandate pace per Gerusalemme. La pace non è una sicurezza raggiunta una volta per sempre: è sempre fragile, sempre a rischio, sempre nelle mani della libertà degli uomini, che spesso la pretendono senza però volerne pagare il prezzo. Ma non c'è pace senza prezzo: il prezzo della giustizia, per esempio, il prezzo della conversione del cuore per guardare il mondo e gli altri in modo nuovo. La pace richiede sempre il prezzo di una novità di vita¹⁸.

Tutto quello che si è detto sopra è molto bello, ma... non è vero! O meglio, deve ancora inverarsi. Gerusalemme è città di pace più come progetto che come realtà. È la sua destinazione, per la quale occorre pregare. Quelli che "amano" Gerusalemme sono proprio coloro che vogliono il suo bene e pregano per la sua pace, anche quando questo bene e questa pace non si vedono ancora.

Pertanto, il pellegrino che sale a Gerusalemme non ci va soltanto in ricerca della pace, ci va anche per portarvi la pace, per pregare per la sua pace¹⁹.

Una pace ampia, una pace per tutti. Prega infatti il salmo: «per i miei fratelli e i miei amici io dirò su di te sia pace». Probabilmente qui possiamo riconoscere un augurio e una preghiera di pace per coloro che abitano in Gerusalemme, che il pellegrino considera suoi fratelli e suoi amici, con il linguaggio di una comunione di vita che genera pace. Ma subito prima, al v. 6, aveva anche pregato «sia pace a coloro che ti amano». Possiamo intendere: tutti coloro che pur non abitando in te, comunque ti amano, ti pensano, ti cercano nel loro desiderio e nel loro pellegrinaggio. Su tutti, dunque, sia pace.

Il pellegrino, che nel suo cammino – ancora il Salmo 120 – ha pacificato il suo cuore, ha imparato a

¹⁸ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-50*, Vita e Pensiero, Milano 2002 (= Sestante, 18), p. 214.

¹⁹ A. MELLO, *L'arpa a dieci corde. Introduzione al salterio*, Qiqajon, Magnano 1998, pp. 147-148.

essere pace, ora porta questa pace a Gerusalemme e a tutti coloro per i quali Gerusalemme è meta di desiderio e di incontro.

5.6 La Gerusalemme che scende

Noi sappiamo che Gesù stesso, anzi, Gesù soprattutto, lui il vero uomo che può dire, molto più di noi, «io davvero sono pace», lui che porta la pace messianica del regno di Dio, lui stesso è salito a Gerusalemme per portare il suo saluto di pace, che tuttavia Gerusalemme non ha saputo accogliere. Non possiamo non ricordare qui il testo di Luca che narra il pianto di Gesù su Gerusalemme, città incapace di accogliere il suo saluto di pace.

⁴¹Quando fu vicino, alla vista della città, pianse su di essa, dicendo: ⁴²«Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace. Ma ormai è stata nascosta ai tuoi occhi. ⁴³Giorni verranno per te in cui i tuoi nemici ti cingeranno di trincee, ti circonderanno e ti stringeranno da ogni parte; ⁴⁴abbatteranno te e i tuoi figli dentro di te e non lasceranno in te pietra su pietra, perché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata» (Luca 19,41-44).

Commenta Alonso Schökel

Il Signore reca un saluto e un messaggio di pace che «la città della pace» non comprende; è un'ultima occasione che essa rifiuta. Rinnegando il suo destino di pace, che il suo amico (piangendo per essa) le porta, la città apre la strada ai nemici. Smetterà di essere la città «unita e compatta», non resterà pietra su pietra. Per i suoi «fratelli ed amici», Egli porta il saluto di pace (così come i suoi discepoli nell'evangelizzazione di «città» e nell'incontro con «figli di pace», Lc 10). Nella città i «tribunali di giustizia» si apprestano a perpetrare la grande ingiustizia, che è cecità colpevole. Potrà continuare ad essere sua dimora la «casa del Signore nostro Dio»? Pietra su pietra, lo stesso destino raggiungerà il tempio. Allora fallisce definitivamente il destino inscritto nel nome di Gerusalemme? [...] Il testo di Luca ha invertito tragicamente questo destino di pace. Ma nome e destino saranno salvato in una nuova prospettiva, quando si comincerà a designare la nuova città, la Gerusalemme celeste²⁰.

In modo molto significativo il libro dell'Apocalisse, libro con il quale si conclude l'intera Bibbia, termina con la visione della Gerusalemme celeste che discende dall'alto. Il pellegrino che sale verso Gerusalemme cercandola come città della giustizia e della pace fa invece la scoperta, sorprendente e grata, di contemplare una città che dall'alto scende verso di noi, come dono gratuito di Dio. La Bibbia ebraica, che conosce una diversa disposizione dei libri rispetto al nostro Primo Testamento, si conclude con il secondo libro delle Cronache, che termina con l'editto di Ciro: «Il Signore, Dio dei cieli, mi ha consegnato tutti i regni della terra. Egli mi ha comandato di costruirgli un tempio in Gerusalemme, che è in Giuda. Chiunque di voi appartiene al suo popolo, il suo Dio sia con lui e *salga!*» (2 Cr 36, 23). Al cammino dell'uomo che sale verso Gerusalemme, l'Apocalisse, l'ultimo libro del Nuovo Testamento, risponde con l'immagine delle Gerusalemme celeste che scende verso l'uomo. Il salire dell'uomo è simbolo di tutto il suo impegno nella storia, ma tutto ciò che l'uomo deve fare apre di fatto lo spazio all'accoglienza del dono di Dio che dall'alto discende. Attenzione: soltanto salendo si può percepire ciò che discende. Solo salendo. Il dono di Dio non consegna l'uomo a un'attesa passiva. Lo sollecita al contrario a fare tutto ciò che può e deve fare, perché solo nella sua fatica e nel suo sudore l'uomo può percepire ciò che non è frutto della sua fatica e del suo sudore, ma dono di Dio. Tutto è grazia, ma solo chi molto si affatica giunge a riconoscere che davvero tutto è grazia.

6 Il Salmo 123

6.1 Pietà di noi

Il Salmo 123 ci fa tornare, dall'esperienza della gioia celebrata dal salmo 122, a quella della supplica a motivo di una sofferenza che si patisce. «Pietà di noi, Signore, pietà di noi, già troppo ci hanno colmato di scherni, noi siamo troppo sazi degli scherni dei gaudenti, del disprezzo dei superbi»: questa è la situazione descritta nei vv. 3-4. La situazione di sofferenza che il salmo contempla non sembra essere quella di una particolare grave persecuzione.

Non si tratta di una situazione di particolare violenza, come la persecuzione o la schiavitù. È una situazione di derisione o di disprezzo. Ma dover sopportare a lungo l'umiliazione può essere peggio della violenza²¹.

Non è di persecuzione a morte, né di sfruttamento; è l'umiliazione costante di chi è sottomesso o subalterno. Situazione ripetibile e ripetuta²².

Da questa condizione sgorga la preghiera – *pietà di noi* – e più ancora un atteggiamento nei confronti del Signore, insieme di fiducia e di dipendenza: «come gli occhi dei servi alla mano dei loro padroni; come gli occhi della schiava, alla mano della sua padrona, così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio».

Come si inserisce questo salmo nel contesto del pellegrinaggio che questi canti ci fanno compiere? Evidenziamo, tra le altre possibili, le due connessioni principali con i testi fin qui letti. Nel salmo 122 abbiamo visto che il pellegrino sale a Gerusalemme cercandovi il luogo del culto e della giustizia. Diviene perciò comprensibile che, appena giunge a Gerusalemme, la prima cosa che faccia sia invocare dal Signore la sua giustizia.

C'è un secondo nesso importante, che ci viene offerto dall'immagine degli *occhi* con cui il salmo si apre: «a te levo i miei occhi, a te che abiti nei cieli». Questi occhi diventano poi uno sguardo fisso sulla mano del Signore, come quello dei servi alla mano dei loro padroni. Quattro volte in appena due versetti ritorna, con grande insistenza, il termine "occhi". Anche il salmo 121 si apriva con l'immagine di occhi rivolti in alto: «alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto?». Abbiamo visto come questa espressione può rimanere molto ambigua: si cerca un aiuto dall'alto, ma in modo ancora troppo generico e indefinito, perché sulle alture ci sono anche gli idoli. Ora invece, con il salmo 123, il pellegrino, proprio grazie al cammino di fede che ha compiuto, e che lo ha condotto fino a Gerusalemme, la casa dell'unico e vero Dio, può sciogliere l'ambiguità: gli occhi non si rivolgono genericamente in alto, ma a *"te che abiti nei cieli"*. Quindi al Signore, che viene ora invocato con il "tu" di un'autentica relazione interpersonale. In questo "a te" della preghiera dobbiamo ascoltare la confidenza e l'intimità di un dialogo ricco di prossimità. L'orante alza gli occhi in alto verso un *tu* che percepisce approssimarsi, chinarsi verso la sua situazione. Nello stesso tempo questa relazione personale si apre ad altri e diviene comunitaria, perché immediatamente dalla prima persona singolare si passa alla prima plurale: "a te levo i miei occhi" al v. 1; "così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio", al v. 2. Dai "miei" ai "nostri": questa è una dinamica presente in ogni preghiera autentica: l'esperienza intima con il Signore non può mai chiudermi in me stesso, ma mi rende partecipe dell'esperienza del Dio di una comunità, di un intero popolo, e quando salgo verso Dio porto sempre a lui la mia vita ma anche le necessità dei miei fratelli e delle mie sorelle. Il mio Dio è davvero tale solo se rimane il Dio nostro, il Dio di tutti. Anzi, occorre dire meglio: più vivo

²¹ B. Maggioni, *Davanti a Dio*, pp. 215-216.

²² L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 651.

l'esperienza personale e segreta di Dio, più essa edifica davvero relazioni autentiche con gli altri. La possibilità di convivere insieme e in modo fraterno in una città di pace non dipende semplicemente dal nostro sforzo o dal nostro impegno, perché su questo spesso rischiamo di faticare invano, ma dal fatto che i nostri occhi convergono insieme verso il Signore, si fissano sulla sua mano dalla quale attendiamo la benedizione e il dono di una vita concorde e riconciliata.

6.2 A te, Signore

Possiamo aggiungere un'altra considerazione sempre a proposito di questi occhi rivolti al Signore. Nel Salmo 121 gli occhi si alzano in alto, «verso i monti»; nel salmo 122 contemplano la bellezza di Gerusalemme, «costruita come città salda e compatta». Ora, nel nostro salmo, si alzano «a te, Signore». C'è dunque un progresso: dai monti a Gerusalemme, da Gerusalemme al Signore. Stiamo leggendo i salmi delle ascensioni, e la salita che essi ci fanno compiere non è solo geografica, ma spirituale: si sale ma per arrivare a incontrare il Signore. Gerusalemme stessa è importante, va contemplata, pregata, amata, benedetta, non in se stessa, però, o per se stessa, ma perché è una mediazione necessaria per giungere a incontrare il Signore. Quando i piedi si fermano alle porte di Gerusalemme, il cammino non è ancora finito; quella porta infatti non deve introdurre solo nella città, ma all'incontro con Colui che la abita. Come abbiamo visto, la mediazione di Gerusalemme è duplice: consente l'incontro con Dio perché è la città del tempio e della preghiera, ma anche perché è la città dei seggi e della giustizia. La gioia del pellegrino che giunge a Gerusalemme deve diventare la gioia dell'orante che incontra il Signore sui sentieri della preghiera e della giustizia.

Proprio in questo incontro con colui che abita in alto, nei cieli, come ci ricorda il primo versetto di questo salmo, il pellegrino può invocare e ricevere giustizia. Egli vive una situazione di umiliazione, perché sazio degli scherni dei gaudenti e del disprezzo dei superbi. Chi sono questi gaudenti e questi superbi? Probabilmente ciascuno di noi potrebbe rispondere a partire dalle esperienze che personalmente vive. In sintesi potremmo dire che sono proprio coloro che si innalzano nella superbia della vita e in questo modo finiscono per disprezzare, opprimere, umiliare altri. Sono anche tutti coloro che pongono delle differenze o delle distinzioni tra sé e gli altri, per i motivi più svariati: di razza, di cultura, di potere, di ricchezza, di osservanza morale. Ma nel momento in cui si vive l'incontro con colui che è il solo ad abitare in alto, si scopre che tutte queste differenze si svuotano e diventano insensate e inconsistenti.

Gli arroganti, che si credono in alto e disprezzano coloro che ritengono inferiori, in realtà sono in basso come tutti. Se guardi dall'alto di Dio, le differenze scompaiono²³.

L'orante, non potendo più sopportare l'umiliazione, leva gli occhi a Dio. D'un balzo trascende tutte le minuscole e meschine differenze e categorie di cui si compiacciono gli uomini e risale al trono che restituisce la loro autentica dimensione ai mortali. [...] Dall'altezza «celeste», quale poca differenza passa tra un uomo all'altro; e, se Dio deve scegliere, si china verso il più umile, come insegna il Sal 113²⁴.

Dio è colui che fa pietà, come ci insegna a pregare questo salmo: «pietà di noi, Signore, pietà di noi», si ripete con grande insistenza, tre volte. In ebraico si dice *Honnē^o nû, hanan*, con una espressione tipica dei salmi, che nel Salterio ricorre più di venti volte; in greco diviene il *Kyrie eleison* della tradizione evangelica e poi liturgica. L'immagine che c'è dietro il verbo ebraico è quella di colui che si china, si curva su di noi, per fare grazia e per rialzarci.

²³ B. Maggioni, *Davanti a Dio*, p. 216.

²⁴ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 653.

Il comportamento di Dio è dunque esattamente capovolto rispetto a quello dei gaudenti e dei superbi: costoro, che sono in basso come noi e come tutti, si innalzano nella loro superbia per opprimere, deridere, curvare gli altri nella loro umiliazione; al contrario Dio, il solo che siede nell'alto dei cieli, è proprio colui che si curva su di noi, e soprattutto su coloro che vivono una condizione di umiliazione, per avvicinarsi, prendersi cura della loro sofferenza, infine rialzarli e farli sedere accanto a sé, nell'altro dei cieli, tra i principi del suo popolo, come canta il Salmo 113.

Se Gerusalemme è la casa del Signore lo è proprio perché Egli, che pure abita i cieli, anzi, che i cieli neppure possono contenere, come prega Salomone nel giorno della dedicazione del tempio da lui costruito, si china e scende ad abitare in mezzo a noi, per fare pietà ai suoi figli che lo invocano. E lo fanno in questo modo molto bello, perché sa coniugare insieme l'insistenza e la discrezione, nell'atteggiamento tipico di chi confida e si affida.

Il gruppo degli umiliati rivolge a Dio un'invocazione pressante (l'imperativo «abbi pietà» è ripetuto due volte), ma al tempo stesso rispettoso e discreto. Non pretendono che Dio subito si chini, non gli fissano il tempo. Restano con gli occhi rivolti a lui, in attesa «finché abbia pietà di noi»²⁵.

6.3 In attesa

Può apparire un dettaglio, ma è importante osservare che si dice non "affinché", ma "finché": non c'è l'affinché della domanda ma il finché dell'attesa. Ancora una volta, come abbiamo visto in altri testi, la preghiera non rimane solo invocazione, diventa relazione, un modo cioè di stare davanti a Dio. Il modo giusto di rimanere al cospetto di Dio è quello dell'attesa del suo dono, in un'umile dipendenza dalla sua mano. Questa mano che, come ci ricordano tanti altri testi biblici, crea, benedice, protegge, costruisce, dona, libera, rialza.. Lo sguardo fisso alla sua mano è una silenziosa invocazione di soccorso, ma anche, direi soprattutto, affermazione di una dipendenza. La servitù non viene percepita come schiavitù, ma come dipendenza. Perché appunto si conosce il volto di Dio non come quello di uno che si innalza per dominare, ma al contrario si curva per servire il nostro bene e la nostra vita. Chi prega sa di dipendere nella sua vita da quella mano, sapendo che è la mano di un Signore che libera e non di un padrone che tiranneggia. Anche questo è un aspetto fondamentale in ogni nostra preghiera. Il modo con cui ci rivolgiamo a Dio e rimaniamo in relazione con lui dipende tutto da come conosciamo il suo volto.

Inoltre, fissare la mano del Signore significa rinunciare a usare la propria per farsi giustizia. È attendere giustizia dalla sua mano senza confidare nell'agire della propria. Il salmo ripropone in un tipico passaggio biblico, proprio in particolare all'esperienza dell'esodo: dalla schiavitù al servizio. Non più schiavi degli uomini ma servi di Dio, perché questa dipendenza libera. Il vero problema è quale signore vogliamo servire? Gli idoli che ci schiavizzano, o l'unico Signore che davvero ci libera?

7 Il Salmo 124

Non abbiamo ora più tempo per leggere e commentare il terzo salmo, il 124. Una sola osservazione su questo testo. In esso si ricorda l'esperienza di una liberazione di cui si può fare memoria. Questa esperienza di cui si parla con i verbi al passato, perché la si sa ricordare, fonda la fede nel presente, espressa nell'ultimo versetto: «il nostro aiuto è nel nome del Signore, che ha fatto cielo e terra».

Sottolineo soltanto l'importanza della collocazione di questo salmo proprio qui, a questo punto dei

²⁵ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 216.

salmi delle ascensioni, dopo il salmo 123. Se il Salmo 123 ci ha mostrato l'atteggiamento di chi si relaziona al Signore in una grande confidenza e dipendenza, il salmo 124 ci mostra ora su che cosa può fondarsi questa dipendenza: nel ricordare che la mano del Signore ci ha già liberati nel passato. L'attesa, quel "finché" di cui ci ha parlato il salmo 123, è possibile solo sul fondamento di questa memoria: il Signore tornerà a compiere per noi ciò che ha già compiuto nella storia del popolo. Nei giorni antichi.

8 Il Salmo 125

8.1 In cerca di stabilità

Il Salmo 125 è il sesto canto delle ascensioni. Leggendo gli altri salmi abbiamo iniziato a capire che la salita verso Gerusalemme si precisa come un cammino progressivo di fiducia e di confidenza in Dio e nella sua fedeltà. Il Salmo 125 è per l'appunto un grande canto di fiducia, che riprende alcune tematiche già apparse nei salmi precedenti, integrandole con prospettive nuove. Anche se il cammino geografico può sembrare concluso, non così quello spirituale, che ci fa sempre più ascendere nella conoscenza di Dio e maturare nella giusta relazione con lui. Come affermava san Gregorio di Nissa, nella vita credente si procede da un inizio a un nuovo inizio, attraverso inizi sempre nuovi. Questa non è tuttavia la frustrazione di un camminare invano, senza mai raggiungere una meta, è scoprire piuttosto che la meta è sempre nuova, perché inesauribile nella ricchezza del suo dono. Come l'acqua sorgiva che proprio perché sempre viva è in grado di saziare di nuovo e da capo la nostra sete.

Il Salmo 125 è dunque un salmo di fiducia, ma possiamo precisare meglio il suo contenuto. Lo si può suddividere in due brevi strofe: nella prima (vv. 1-2) incontriamo l'invito a confidare in Dio; nella seconda (vv. 3-5) c'è una domanda esplicita al v. 4 – «la tua bontà, Signore, sia con i buoni e con i retti di cuore» – al centro di due versetti, il 3 e il 5, che fanno un po' da cornice a questa invocazione con una riflessione di tipo sapienziale sulla giustizia di Dio. Infine un'invocazione finale, simile alla preghiera con cui si concludeva il Salmo 122: Pace su Israele. Se nel Salmo 122 la pace veniva richiesta per Gerusalemme, per i suoi abitanti e per coloro che la amano, ora lo sguardo si allarga all'intero popolo: pace su Israele. Notiamo anche che nel v. 3 e nel v. 5 si parla di Dio in terza persona singolare: «Egli non lascerà pesare lo scettro degli empi...», e poi al v. 5 «il Signore li accomuni alla sorte dei malvagi». Qui più che un parlare a Dio c'è un parlare di Dio, un riflettere su di lui e sul suo modo di agire. Questa è solo la cornice. Nel versetto centrale, il v. 4, si passa invece alla seconda persona singolare – «la tua bontà Signore sia con i buoni e con i retti di cuore». Ora si entra nel dialogo autentico della preghiera che è un rivolgersi a Dio con il "tu" di una relazione personale, faccia a faccia. Questo cambiamento segnala che questo v. 4 è particolarmente importante nel salmo e a esso dovremo prestare una certa attenzione nella nostra lettura.

Torniamo per il momento a gettare uno sguardo globale sul salmo. Nelle sue due strofe abbiamo dapprima una confessione di fiducia nel Signore e poi un'invocazione. Incontriamo quindi un atto di fiducia che sfocia in una supplica o, come si può anche dire, una supplica che si fonda sulla fiducia²⁶. Questo è il tipico movimento della preghiera, come pure della fede: confidare in Dio sapendo che tutto riceviamo da lui e perciò tutto abbiamo bisogno di domandargli.

8.2 Confidare in Dio

Più che con un invito a confidare in Dio, il Salmo si apre con la descrizione di colui che già confida nel Signore: «non vacilla, è stabile per sempre». A questa immagine il v. 2 ne aggiunge una seconda, che riprende la prima, e nello stesso tempo la amplia e la riplasma: quella dei monti che cir-

²⁶ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, vol. 2, Borla, Roma 1993, p. 666.

condano Gerusalemme. Per capire il significato di queste due immagini, simili ma non identiche, possiamo provare a entrare un poco nel sentimento e nell'atteggiamento interiore del pellegrino e della sua preghiera. Qual è il desiderio che si manifesta nelle sue parole? Quello di una stabilità, di una solidità, di una sicurezza. Egli ha camminato a lungo, non solo perché ha dovuto probabilmente percorrere molti chilometri, ma perché si è avventurato nel viaggio spirituale della conversione e della ricerca di Dio. Il cammino è metafora non tanto di stabilità, ma di provvisorietà, di ricerca, di non ancora sicuro possesso. È metafora anche della nostra vita, che spesso avverte, con fatica e disorientamento, il proprio essere frastagliata e disunita, talora smarrita e incerta sui passi da compiere. Mentre si è in cammino, si ha bisogno non solo di tendere verso una meta, ma anche di avere punti di riferimento stabili, che ci aiutino a perseverare nella fatica del viaggio, affrontandone con serenità e perseveranza tutte le possibili incognite. L'incerto peregrinare dell'orante trova questi punti stabili nello sguardo che torna ancora una volta a levarsi verso i monti, dapprima sul monte Sion, quello su cui sorge Gerusalemme, e poi sugli altri monti che circondano la città. Le immagini sono due. La prima, quella del v. 1, fa riferimento al monte Sion. La montagna nel linguaggio biblico è il classico esempio di stabilità, in modo speciale Sion, il monte scelto (Sal 78,68), piantato (Is 2,2), «fondato da Dio» (Sal 48,9). Quella di Sion è dunque una solidità speciale, non solo perché è un monte, ma perché è il monte scelto e fondato da Dio stesso. È nella roccia di Dio che trova la sua stabilità. Come il Signore assicura la stabilità al monte Sion, così consolida tutti coloro che confidano in lui. Se la montagna si basa saldamente sulla terraferma, chi confida si appoggia su Dio stesso e da lui riceve la sua stessa solidità²⁷.

C'è poi una seconda immagine. Nel versetto successivo gli occhi dal monte Sion si spostano sugli altri monti che circondano Gerusalemme, formando intorno a essa una corona e una sorta di baluardo naturale. Gerusalemme è cinta e protetta non solo dalle sue mura, ma anche da queste alture che la circondano e in qualche modo la proteggono. Quindi l'immagine della stabilità che ci viene da questa simbologia dei monti è duplice: da una parte viene evocata la sicurezza di chi è stabile, fermo, come una montagna, dall'altra quella di chi continua a sentirsi custodito e protetto, pur nella sua fragilità e instabilità. È importante per la fede cogliere insieme questi due aspetti e tenerli uniti: la stabilità qui evocata non è quella di chi confida in sé e nelle proprie forze, ma quella di chi nella propria debolezza si sente abbracciato e custodito. Nello stesso tempo ci viene ricordato che questa custodia non ci lascia nella nostra insicurezza e fragilità, ma ci conferisce fermezza e forza, ci consente di stare in piedi, ben saldi, sulle nostre gambe, senza paure e tremori. Dunque insieme confidenza e fermezza: chi confida non vacilla, è stabile per sempre. Ma appunto la stabilità gli viene dal confidare non in sé, ma in un Altro.

Una stabilità, peraltro, che abbraccia tutto il tempo. Anche questo è un aspetto che torna con insistenza in questi salmi che stiamo leggendo. Lo abbiamo già incontrato. Anche qui si dice, nel primo versetto, «è stabile *per sempre*». Subito dopo, al v. 2; si ripete «ora e *sempre*». Dunque: un presente – *ora* – e un futuro – *sempre* –. “*Sempre*” include anche il passato, che, custodito nella memoria, illumina il presente dischiudendolo verso un futuro di speranza. Nel momento in cui si fa esperienza di Dio, lo sguardo dall'oggi si volge al passato, per riconoscere come, anche nei momenti più difficili, il Signore comunque non ci ha abbandonato; questa percezione consente allora di sperare nel futuro. La stabilità di cui parla questo salmo non è perciò statica, ma dinamica: dona di sperare, di continuare a camminare, con fiducia e perseveranza. Non è la stabilità di chi è bloccato nelle sue paure, ma di chi, proprio perché abitato dalla speranza, vive quella libertà interiore e quella energia spirituale che gli consentono persino di tentare grandi imprese. E di far fruttificare i talenti affidatigli dal Signore. Riprendendo l'immagine parabolica di Gesù, quella di cui parla il

²⁷ *Ibidem*, p. 668.

salmo non è la stabilità del talento sepolto sotto terra per paura, ben piantato nel terreno ma senza frutti; è piuttosto la stabilità di chi, proprio perché radicato nella speranza, cammina, ricerca, lotta, apre vie nuove, fa fruttificare i propri doni per il bene di tutti e per la gloria di Dio. È la stabilità della fantasia e della creatività.

8.3 Lo sguardo del salmista

Potremmo anche dire che questa stabilità si fonda su uno sguardo diverso del salmista. Abbiamo avuto modo in questi incontri di notare quante volte questi salmi ci hanno fatto sostare sugli occhi, sullo sguardo di chi prega. Uno sguardo che si leva in alto in cerca di aiuto, che contempla Gerusalemme, che si fissa sulla mano di Dio, come un servo verso il suo signore, in attesa del suo dono e della sua benedizione. Anche se non ritorna esplicitamente il termine “occhi”, il Salmo 125 ci fa comunque indugiare su questo sguardo che osserva la stabilità del monte Sion e di Gerusalemme, circondata da altri monti. Più che levarsi in alto, in questo salmo lo sguardo si allarga orizzontalmente, «oltre i monti, superando mura e montagne, e giungendo fino alla presenza misteriosa, trascendente e avvolgente di Dio»²⁸. Tutto ciò che il salmista vede diventa un richiamo²⁹, un’evocazione di Dio stesso. È uno sguardo molto bello e ricco di fede; per il credente, per colui che confida in Dio, la realtà tutta, non solo la storia di cui fa memoria, ma la natura stessa, il cosmo, divengono sacramento di Dio, segno della sua presenza, promessa della sua cura provvidente. Uno sguardo molto simile a quello di Gesù narratoci dai Vangeli Sinottici: Gesù che vede un giglio del campo o un passero del cielo e vi riconosce l’agire misterioso e provvidente del Padre.

Solo chi ha una fede genuina, al tempo steso semplice e ricca, e solo a chi ha molta dimestichezza con la Parola è dato di vedere un simile incanto. Si trasforma il panorama del mondo e della vita³⁰.

Perché maturi in noi questo sguardo è necessario che il cuore sia abitato da un grande amore e da un desiderio vivace, che illuminano in modo diverso gli occhi consentendo loro di andare oltre ciò che immediatamente appare, per contemplare il volto stesso di Dio. La preghiera dovrebbe sempre condurci alla contemplazione, così come l’ascolto della Parola nell’itinerario tipico della *lectio*, perché cambia il nostro modo di vedere la realtà. Non ci conduce fuori, astraendoci dalla storia, ma ci fa rimanere in essa con un diverso modo di vedere. Padre Timothy Radcliff suole dire che i veri amici di Dio non sono tanto quelli che guardano *a* Dio, ma quelli che guardano *con* Dio. Questo è lo sguardo tipico della preghiera, in particolare quello di chi ascolta e medita la Parola di Dio. Nella relazione con Dio deve cambiare anche il nostro modo di guardare alla realtà. Lo sguardo viene trasfigurato.

8.4 La supplica

La confidenza in Dio, di cui ci parla questa strofa, fonda poi la supplica, che si esprime nella seconda strofa del salmo. La richiesta stessa si manifesta anzitutto come una professione certa di fede, che risuona nel v. 3: «Egli non lascerà pesare lo scettro degli empi sul possesso dei giusti». La traduzione italiana lascia cadere una piccola particella che risuona invece nell’originario testo ebraico: il versetto si apre infatti con un *-kî*, che significa “davvero”. Varrebbe la pena mantenerlo anche in italiano: «davvero il Signore non lascerà pesare lo scettro degli empi!» (e qui verrebbe voglia di mettere un punto esclamativo). *Davvero*: la stabilità di cui parlava la prima strofa si precisa ora sempre più come stabilità nella fede: il salmista non vacilla in questa certezza, il Signore difenderà il diritto dei giusti contro la prepotenza e l’arroganza degli empi. Il versetto usa l’immagine

²⁸ P. ROTA SCALABRINI, *Salmi di pellegrinaggio*, in G. FACCHINETTI – P. PEZZOLI – P. ROTA SCALABRINI, *Scuola della parola. Diocesi di Bergamo, Seminario Vescovile, Bergamo 2000*, p. 119.

²⁹ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-50*, Vita e Pensiero, Milano 2002 (= Sestante, 18), p. 220.

³⁰ *Ibidem*, p. 220.

dello “scettro”, che indica autorità e potere, ma in questo caso si tratta di un potere oppressivo, che grava, schiaccia, usurpa in modo ingiusto il diritto dei retti di cuore. Più precisamente il salmo parla del “possesso dei giusti”: in ebraico c’è il termine *gôrāl*, che indica il pezzo di terreno assegnato per sorteggio in eredità a ogni famiglia di Israele, e che veniva trasmesso da padre a figlio, di generazione in generazione. Avere la terra significava non solo possedere un bene, un raccolto, ma anche essere liberi. L’uomo libero era infatti colui che coltivava la propria terra e viveva dei suoi frutti; lo schiavo coltivava la terra di altri. Nella fede di Israele la terra assume però un significato più profondo, religioso, inerente la relazione stessa con Dio. Infatti non si tratta di una terra qualsiasi, ma di quella avuta in sorte e dai padri e ricevuta da loro in eredità. Qui si manifesta la convinzione che la terra appartiene a Dio; lui è il vero proprietario della terra, che è stata donata ai figli di Israele come bene da custodire e da trasmettere in eredità, di generazione in generazione. Quindi, usurpare il diritto dei giusti togliendo loro la terra avuta in eredità significava usurpare il diritto stesso di Dio, perché è lui il vero proprietario della terra ed è sempre lui a donarla in modo equo ai figli di Israele. Il confronto e il contrasto non è allora semplicemente tra empi e giusti, ma ultimamente tra empi e Dio. Anche per questo motivo questi uomini ingiusti vengono definiti “empi”, con un termine religioso prima che giuridico o sociale: l’empio è infatti non solo colui che trasgredisce la giustizia o il diritto degli uomini, ma colui che si pone contro Dio stesso. Il salmo ce lo fa intuire anche attraverso un altro dettaglio, che può sfuggire nella nostra traduzione, ma che rimane molto chiaro nel testo ebraico. «Non lascerà *pesare* lo scettro degli empi»: “pesare” traduce un verbo ebraico che più precisamente significa “riposare”. Non lascerà riposare lo scettro degli empi sul possesso dei giusti. Un verbo importante, perché in molti testi ha come soggetto Dio stesso. Dio è colui che «riposa» nella terra e nel tempio. Il tempio è il “luogo del mio riposo”, afferma il Signore nel Salmo 95,11; o, rimanendo nel contesto di questi salmi di pellegrinaggio, nel Salmo 132 è sempre Dio ad affermare in prima persona: «questo è il mio riposo per sempre, qui abiterò, perché l’ho desiderato» (v14; cfr. anche v. 8).

Ciò che è «riposo» o dimora del Signore non deve essere «riposo» dello scettro del malvagio³¹.

8.5 La vigilanza del cuore

La richiesta dell’orante non si ferma tuttavia qui, limitandosi a chiedere che Dio difenda il diritto dei giusti; aggiunge nella seconda parte del v. 3: «perché i giusti non stendano le mani a compiere il male». Dio deve difendere il loro diritto affinché essi non siano tentati di farlo in modo autonomo, ricorrendo magari a loro volta a metodi ingiusti e violenti.

Per il giusto, questa [la vera minaccia] si manifesta invece come il grave rischio di abituarsi al male, di assuefarsi alla cattiveria, perché in questo conformismo egli stesso potrebbe finire poi per ritenere opportuno l’agire male, assumendo quindi la logica, gli strumenti ed i comportamenti di quelle persone che detesta. [...] Anche il credente, nel suo cuore, può restare affascinato dal potere, dallo scettro, e può lasciarsi traviare da questo modo di comprendere la vita. Ebbene, quel Signore che veglia sulla città e sul credente, veglia proprio non permettendo che questi, esasperato dalle oppressioni, diventi a sua volta un oppressore; che, inasprito, ritenga vana fatica operare il bene e si associ lui stesso a coloro che compiono il male. Da questa tentazione lo libera il Signore. Lo libera dall’exasperazione, dalla delusione, e da tutti i loro effetti. [...] il grande pericolo che il Signore scongiura, vegliando sul credente, è l’assuefazione al male e la tentazione della prepotenza³².

³¹ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 669

³² P. ROTA SCALABRINI, *Salmi di pellegrinaggio*, p. 120.

Se il Salmo 121 ci ha ricordato che Dio veglia sul nostro cammino, proteggendoci da pericoli esterni, questo salmo ci ricorda che veglia anche sui nostri possibili nemici interni; veglia cioè sul nostro cuore, sulle tentazioni e su quei nemici interni che possono ugualmente attentare alla nostra vita, conducendoci a pensare e ad agire secondo criteri mondani, e non più secondo i criteri di Dio. Dio veglia perché i suoi giusti non cadano in questa tentazione.

Da qui nasce l'invocazione del v. 4, quello centrale della strofa, in cui, come ho osservato all'inizio, dalla terza persona si passa alla seconda persona del dialogo diretto con Dio. «La tua bontà, Signore, sia con i buoni e con i retti di cuore». Incontriamo qui l'invito, o meglio la richiesta perché Dio si renda vicino, con tutta la sua prossimità misericordiosa, ai buoni e ai retti di cuore, proprio mentre sperimentano la tentazione di incamminarsi anche loro per vie tortuose, a motivo dell'ingiustizia che patiscono, o della fatica che vivono nel rimanere fedeli alla rettitudine in una storia in cui sembra, al contrario, prevalere e risultare vincente la logica dei perversi, degli ingiusti, degli oppressori. Il salmista chiede al Signore di farsi vicino con tutto il suo bene a chi vive questa difficoltà e questa tentazione, per sostenerli e consolarli nella difficile lotta che stanno sostenendo. Una lotta non solo contro nemici esterni, che si possono annidare all'interno del popolo di Israele, ma con nemici più interni, e proprio per questo in un certo senso più insidiosi, che si nascondono nelle pieghe del nostro cuore. La stabilità di chi confida nel Signore si precisa allora come un perseverare nella via della fedeltà e della giustizia proprio quando intorno a noi tutto sembra tentarci a intraprendere vie diverse. I retti di cuore possono continuare a camminare su una via diritta solo se la loro bontà può radicarsi nella bontà stessa di Dio, che si fa loro vicina. Non è tanto la nostra bontà che ci avvicina a Dio, quanto, prima di tutto, è la bontà stessa di Dio a farsi prossima alla nostra vita così da renderci buoni e consentirci di rimanere stabili in una via di bene nonostante tutte le tentazioni cui siamo esposti, soprattutto a motivo dell'ingiustizia degli empi, che appare spesso più produttiva e vincente. Come i monti circondano Gerusalemme, così anche il Signore deve abbracciare i suoi giusti, perché non soccombano nella tentazione.

8.6 La verità della preghiera

Infine, oltre questa custodia proteggente, il salmista chiede al Signore luce per giudicare, fare chiarezza e verità sulla propria vita e sulla vita di tutti. «Quelli che vanno per sentieri tortuosi il Signore li accomuni alla sorte dei malvagi». Non dobbiamo intendere questa affermazione anzitutto come richiesta di una punizione; c'è indubbiamente anche questo aspetto, ma in un orizzonte più ampio, quello di chi prega chiedendo a Dio di fare verità, luce, di smascherare ogni possibile ambiguità o alibi con cui tentiamo a volte di giustificare le nostre condotte e i nostri comportamenti non limpidi. Quando ad esempio siamo tentati di autogiustificarci dicendo: "ciò che faccio non è poi così grave", oppure "così fan tutti", o ancora "mi devo difendere con le loro stesse armi". Il Signore smascheri questi tentativi, ricordandoci che ogni via tortuosa, magari non palesemente malvagia o ingiusta, ma ugualmente non limpida, non diritta, che cede a destra e a sinistra cercando facili compromessi con le logiche mondane, che vive le tortuosità degli alibi e delle ipocrisie, che anziché perseverare in una rettitudine di condotta vacilla e si lascia sedurre o distrarre, è comunque una via che ci accomuna alla sorte dei malvagi. Le vie tortuose non sono sempre manifestamente ingiuste o cattive, ma ci conducono ugualmente a condividere la sorte dei malvagi, ci introducono cioè in un pensare e in un agire che non sono più secondo Dio, che non ci rendono più stabilmente fondati sulla roccia della sua fedeltà e della sua bontà. Occorre chiedere a Dio con insistenza questa sua verità sulla nostra vita, perché è solo in questa luce che possiamo discernere il bene dal male, è solo nella sua custodia che ci abbraccia e ci sostiene che possiamo operare fedelmente secondo quel bene che abbiamo nella sua luce riconosciuto e contemplato. Solo questa via di luce, di verità, di giustizia, ci conduce poi in quella pace autentica, che infine il salmista invoca su tutto il popolo. Possiamo perciò intuire che la pace che egli cerca e domanda è proprio quella che scaturisce nel superamento di ogni divisione tra giusti ed empi, tra oppressori ed oppressi; è la pace di un

popolo che ritrova la sua concordia e la sua unità perché più che perseguire le proprie vie spesso tortuose e illusorie, si abbandona confidente all'abbraccio di Dio che lo circonda, così come i monti circondano Gerusalemme. Potremmo a questo punto domandarci con don Bruno Maggioni:

«Pace su Israele» è la formula che conclude il salmo. Chi la pronuncia? Il salmista che invoca la pace, o Dio che assicura che la sta donando?³³

Probabilmente entrambi gli aspetti sono veri, perché il mistero della preghiera è anche questo: il mistero di una parola umana che diventa luogo in cui riposa e si rivela la parola stessa di Dio. Quando prego con cuore retto e confidente nel Signore, la sua saldezza e stabilità diventano la mia saldezza e stabilità – chi confida nel Signore non vacilla ma è stabile per sempre come solo Dio è stabile per sempre – e anche la sua parola diventa la mia parola, la mia invocazione diventa la sua promessa. “Pace su Israele”: nella preghiera autentica questa espressione è nello stesso tempo la supplica dell'uomo e la promessa di Dio! Tale è la bellezza e la profondità della preghiera biblica.

9 Il Salmo 126

9.1 L'esperienza della gioia

Nel Salmo 126 dall'esperienza della fiducia e della confidenza in Dio passiamo all'esperienza della gioia. Questo termine attraversa tutto il salmo e ne costituisce l'elemento coagulante. Se osserviamo più attentamente ci accorgiamo che ricorre all'inizio del salmo, nei vv. 2 e 3: «Allora la nostra bocca si aprì al sorriso, la nostra lingua si sciolsi in canti di *gioia*»; e poi: «Grandi cose ha fatto il Signore per noi, ci ha colmati di *gioia*».

Il tema della gioia ritorna poi alla fine del salmo, nei vv. 5 e 6, anche se con un termine diverso, “giubilo”. Al v. 5: «chi semina nelle lacrime mieterà con *giubilo*», nella seconda parte del v. 6: «ma nel tornare, viene con *giubilo*, portando i suoi covoni». Al centro di questi versetti, attraversati dal prorompere di questa gioia e di questo giubilo, abbiamo il v. 4, in cui invece risuona la richiesta esplicita della preghiera: «Riconduci, Signore, i nostri prigionieri, come i torrenti del Negheb». Qui notiamo una dinamica simile a quella incontrata nel salmo precedente. Questo è l'unico versetto del salmo in cui ci si rivolge a Dio in seconda persona singolare, con il “tu” del dialogo interpersonale. Ecco allora il dinamismo che attraversa il salmo: la domanda esplicita della preghiera risuona al centro, nel v. 4, incorniciata dal tema della gioia. Se nel salmo 125 era la confidenza in Dio a fondare la supplica, ora è la gioia che si sperimenta a motivo del suo agire nei nostri confronti: «Grandi cose ha fatto il Signore per noi», afferma il salmista, con un linguaggio del tutto simile a quello che nel Nuovo Testamento userà la vergine Maria per affermare la sua esultanza nel Signore:

*L'anima mia magnifica il Signore
e il mio Spirito esulta in Dio mio salvatore,
perché ha guardato l'umiltà della sua serva.
D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata.
Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente (Lc 1, 46-49).*

Grandi cose ha fatto in me, grandi cose ha fatto per noi il Signore: qui c'è tutto il motivo della gioia e dell'esultanza che magnificano l'agire di Dio nella storia. E fondano motivandola anche la nostra preghiera e la nostra richiesta.

³³ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 220.

9.2 Tra memoria e speranza

Se però affiniamo lo sguardo e osserviamo con maggiore attenzione il salmo notiamo che la gioia di cui parla all'inizio e alla fine assume tratti differenti. All'inizio infatti, nei vv. 2 e 3, si parla di una gioia di cui si fa memoria. I verbi sono al passato e ricordano un'esperienza già avvenuta, un "quando" già realizzatosi. Due volte l'avverbio "allora" colloca la gioia nel passato: «**allora** la nostra bocca si aprì al sorriso, la nostra lingua si sciolse in canti di gioia»; «**allora** si diceva tra i popoli: "Il Signore ha fatto grandi cose per loro"».

Nell'ultima parte del salmo, invece, si allude a un giubilo futuro, che si attende nella speranza. Il verbo dal passato viene coniugato al futuro: «chi semina nelle lacrime **mieterà** giubilo». «Ora, nell'andare se ne va e piange, ma nel tornare viene con giubilo, portando i suoi covoni»; qui il verbo è al presente ma allude ancora a un'esperienza futura da attendere nella speranza: si semina adesso nelle lacrime sperando un sovrabbondante raccolto nel futuro.

Cercheremo fra breve di chiarire queste immagini molto dense e belle che questo salmo, uno dei più belli del salterio, usa con grande sensibilità poetica e profondità umana. Per il momento mi pare importante cogliere questa dinamica tipica della preghiera, che ritroviamo in questo salmo dopo averla incontrata negli altri salmi già letti. Tuttavia in questo salmo diventa più chiara ed esplicita. C'è una gioia già gustata di cui si fa memoria, che conduce nell'attesa e nella speranza di tornare a gustarla ancora. Questa duplice gioia, nello stesso tempo ricordata e sperata, illumina e dà un significato diverso anche al presente che pare segnato piuttosto dalle lacrime. E fonda anche la preghiera del v. 4: «riconduci, Signore, i nostri prigionieri, come i torrenti del Negheb». Questo è il respiro della preghiera: si supplica il Signore perché si ricorda la gioia che già ci ha fatto gustare, e lo si fa nell'attesa, colma di speranza, di tornare a gustarla ancora. Possono cambiare le situazioni, gli avvenimenti, in nostri bisogni, le necessità del mondo e della storia..., ma il respiro della nostra preghiera deve rimanere questo: si ricorda quanto già vissuto per tornare a riviverlo ancora, e sempre in modo più profondo e vero. Perché l'esperienza di Dio è inesauribile e ci promette sempre una novità da attendere con un cuore largo, che non si blocca nostalgicamente nel passato, ma fa del passato la molla per attendere dalla mano di Dio qualcosa di sempre più grande. Solo così si può attendere e sperare nel regno di Dio, che è il compimento di ogni nostro desiderio, la pienezza della nostra gioia. Questo atteggiamento ci permette allora di camminare, ci costringe sempre a farci pellegrini perché non abbiamo qui la nostra città stabile, non abbiamo qui la dimora definitiva della nostra gioia, ma sempre la cerchiamo nella fede e la invociamo nella speranza. I salmi del pellegrinaggio non solo accompagnano il nostro cammino esodico, ma ci costringono sempre a uscire da ciò che già viviamo o abbiamo vissuto per farci pellegrini desiderando quella gioia più piena che solo Dio può donare, così come riempie di chicchi di grano le spighe mature pronte per la mietitura. Ma per mietere nella gioia, occorre, come il salmo ci ricorda e come meglio vedremo fra poco, rimanere disponibili a seminare anche nelle lacrime.

9.3 La gioia e la fatica del ritorno

Se questa è la dinamica del salmo, ora proviamo a capire quale esperienza storica più precisamente si rivela dietro le pieghe di questo testo. «Quando il Signore ricondusse i prigionieri di Sion, ci sembrava di sognare». L'esperienza quindi di cui si fa memoria è quella della liberazione dall'esilio di Babilonia e il ritorno degli esuli verso Gerusalemme e verso la terra dei padri. Dunque un'esperienza storica ben definita, accaduta in un momento puntuale della storia di Israele. Ma poi il salmista prega: «riconduci, Signore, i nostri prigionieri». Dunque sembra che, almeno dal punto di vista della sua prima origine, questo salmo si debba collocare in una situazione che potremmo definire di "già e non ancora". Il Signore ha già operato nella storia di Israele in favore del suo popolo esiliato, ma la sua opera non è ancora compiuta pienamente. Possiamo pensare a quella situazione, descritta in particolare dai libri di Esdra e di Neemia, quando

alla gioia del ritorno seguì ben presto una profonda delusione. Rientrati in patria e passati i primi entusiasmi, gli israeliti si ritrovarono in mezzo alle rovine, contestati, sofferenti, perseguitati, persino derisi. La ricostruzione risultava difficile più del previsto, lenta, faticosa, come sempre. È quando si raggiunge la libertà che si scopre la difficoltà di mantenerla.³⁴

Per capire proviamo ad attualizzare il salmo: pensiamo alla gioia che devono aver provato le popolazioni oppresse dell'est alla caduta del muro di Berlino e del regime sovietico, o alcune popolazione del sudamerica alla caduta dei regimi fascisti altrettanto oppressivi. Un mutamento forse più sognato che sperato e che finalmente si avvera. «Ci sembrava di sognare», canta il salmo.

L'origine di questa gioia è un sogno che si realizza: qualcosa di desiderato ma ritenuto impossibile, qualcosa di così pazzesco che sembra non possa essere vero.³⁵

e che pure diventa realtà. L'uomo, per quanto possa aver faticato, lottato, atteso, sperato, non può non riconoscerci l'intervento provvidenziale di Dio: «Grandi cose ha fatto il Signore per noi». Anzi, l'avvenimento è talmente sorprendente che anche altri, i non appartenenti al popolo, coloro che non condividono la stessa fede nel Dio di Israele, vi riconoscono comunque i segni misteriosi della sua mano: «Il Signore ha fatto grandi cose per loro».

Dopo la gioia c'è però la fatica di ricostruire un mondo di libertà che ora viene affidato alla nostra responsabilità; allora si chiede a Dio di condurre a compimento l'opera già iniziata. Dunque, il contesto storico in cui il salmo nasce sembra essere quello del ritorno dall'esilio. Dobbiamo tuttavia aggiungere che questo salmo non è stato pregato solo allora, in quel periodo della storia di Israele, ma anche dalle generazioni successive. Anche noi oggi lo preghiamo. Se originariamente nasce come il canto degli esuli che tornano da Babilonia a Gerusalemme, successivamente, nel momento in cui entra nel contesto dei salmi delle ascensioni, questa diventa la preghiera del pellegrino che si reca a Gerusalemme ogni anno in occasione della Pasqua o delle altre feste di pellegrinaggio, la Pentecoste e la Festa delle Capanne. Qui, allora dobbiamo cogliere ancora un tratto molto bello di questo salire verso Gerusalemme e della preghiera che lo accompagna. Il pellegrino che sale a Gerusalemme come magari fa ogni anno, ricorda però un'altra salita, quella del popolo ritornato a Gerusalemme dall'esilio di Babilonia. Riassapora quella gioia, che lui non ha vissuto personalmente, ma che hanno vissuto i suoi padri, che ha vissuto il suo popolo, e che deve comunque diventare la sua stessa gioia. Il cammino che il pellegrino sta compiendo si inserisce dentro il cammino di un popolo e dentro la sua storia. Non è un camminare solitario e neppure senza radici, si radica in un passato di salvezza di cui si fa memoria e di cui si deve custodire la gioia. Abbiamo visto con il Salmo 121 l'importanza di camminare insieme ad altri; ora questo "insieme" si apre anche al passato: a tutti coloro che da esuli sono tornati a Gerusalemme per riedificarla. La gioia, per essere autentica e duratura, deve avere sempre radici profonde, deve radicarsi nella storia di un popolo.

9.4 Cambiare le sorti

Ma le radici fruttificano in modo sempre nuovo nelle diverse stagioni della vita e dunque anche nelle differenti situazioni storiche. La richiesta del salmo ha assunto indubbiamente significati diversi nel succedersi della storia di Israele, come ora può assumere accenti nuovi nella nostra preghiera. Di fatto, il linguaggio del salmo è molto aperto, più di quanto la nostra traduzione lasci intendere. Qui c'è un problema testuale abbastanza complesso, a cui possiamo solo accennare senza addentrarci nella discussione più specialistica. L'espressione del v. 2, che ritorna in modo uguale

³⁴ *Ibidem*, p. 222-223.

³⁵ P. ROTA SCALABRINI, *Salmi di pellegrinaggio*, p. 123.

anche al v. 4, da alcuni traduttori viene letta in modo diverso rispetto alla traduzione Cei, e probabilmente in modo più fedele all'intenzione del testo ebraico. La Cei traduce "quando il Signore ricondusse i prigionieri di Sion". È possibile leggere diversamente: "quando il Signore cambiò le nostre sorti". Analogamente, l'invocazione del v. 4: «cambia, Signore, le nostre sorti, come i torrenti del Negheb». "Cambiare le sorti" è un'espressione tipica del linguaggio biblico, che quasi sempre fa riferimento alla liberazione dall'esilio babilonese e al ritorno nella terra dei padri. La usa in particolare Geremia nei capitoli dal 29 al 33 del suo libro, in cui profetizza il ritorno dall'esilio. Cito solamente due testi tra tutti: «mi lascerò trovare da voi – dice il Signore – cambierò in meglio la vostra sorte e vi radunerò da tutte le nazioni e da tutti i luoghi dove vi ho disperso...vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto condurre in esilio» (Ger 29,14); al capitolo successivo, con cui inizia il cosiddetto "libro della consolazione" per il popolo in esilio: «ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali cambierò la sorte del mio popolo, di Israele e di Giuda – dice il Signore –; li ricondurrò nel paese che ho concesso ai loro padri e ne prenderanno possesso» (Ger 30, 3)³⁶.

È chiaro dunque che l'espressione iniziale «quando il Signore cambiò le nostre sorti», se leggiamo così il v. 1, fa comunque riferimento all'esperienza del ritorno degli esiliati dalla cattività babilonese; è però altrettanto chiaro che rimane una formula ampia, non troppo definita, che può applicarsi a ogni altra situazione in cui abbiamo bisogno che Dio cambi la nostra sorte. L'immagine stessa dei torrenti del Negheb conferma questa lettura. Qui dobbiamo immaginare i torrenti del deserto, i cosiddetti *wadi*, che sono per lo più aridi. Ma quando arrivano le piogge, si riempiono di acqua, in un modo improvviso, quasi insperato, o comunque inatteso. Il loro letto asciutto si riempie sorprendentemente di acqua che scorre in modo quasi torrenziale, con grande irruenza. L'immagine del *wadi* rende così più chiara la preghiera di questo versetto: cambia la nostra sorte così come un *wadi* che da arido diventa ricco di acqua impetuosa. Questa immagine dunque evoca anzitutto un cambiamento improvviso e insperato, che non dipende da noi, che è fuori della nostra portata come un sogno, e che solo Dio può realizzare. Ma c'è anche un secondo aspetto che viene evocato, perché l'acqua, specialmente nell'aridità di un deserto, significa vita. Quindi c'è un secondo capovolgimento più importante del primo: dalla morte alla vita. Dio cambia le nostre sorti in questo modo: dall'aridità alla fecondità, dalla morte alla vita. La vita di Dio è vita feconda: non solo ci fa vivere, ma genera nuova vita e ci rende a nostra volta fecondi per la vita di altri.

Anche se la fecondità della vita di Dio segue sempre la logica pasquale di una vita che fiorisce nel deserto e nell'aridità, persino nell'aridità della morte. Questa è la logica che il salmo evoca nella sua ultima immagine, quando parla di una gioia che non ignora, ma passa attraverso l'esperienza delle lacrime e le trasforma dal di dentro in un giubilo. «Chi semina nelle lacrime, mieterà con giubilo». Si semina nelle lacrime perché, nel contesto agricolo in cui il salmo nasce, seminare significava rinunciare a parte della semente, cioè al cibo per la propria fame, in attesa di un raccolto futuro e perciò incerto. Significava rinunciare a mangiare oggi nella speranza, ma anche nel rischio di avere un raccolto più abbondante domani, o a volte dopodomani, in un giorno comunque incerto. Dunque, qui si parla della gioia che nasce dalle lacrime di un sacrificio, di una rinuncia, di un saper perdere per poter guadagnare. Davvero è la gioia pasquale di cui parla Gesù nei vangeli sinottici: «chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8, 35). Oppure, con il linguaggio dell'evangelo di Giovanni, ancora più esplicito e coerente con l'immagine della semina: «se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». Subito dopo Gesù aggiunge: «Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna» (Gv 12, 24-25). La gioia del raccolto dipende dalle lacrime della semina, ma la vera semina, ci ricorda Gesù, quella

³⁶ Cfr. anche 30,18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26.

che davvero produce frutti abbondanti e conduce nella pienezza della gioia, è la semina che facciamo della nostra vita, la semina che facciamo di noi stessi.

C'è un testo molto bello di Dietrich Bonhoeffer, nella sua lettera per l'Avvento del 1942 (quindi in anni già difficili e pericolosi, segnati da molte lacrime e da tante vite seminate nell'offerta di sé) che commenta bene e illumina il senso della gioia di cui parla questo salmo:

«Esiste una gioia che ignora del tutto il dolore, l'angoscia e la paura del cuore umano; essa non ha nessuna consistenza, può solo anestetizzare per pochi attimi. La gioia di Dio, invece, è passata attraverso la povertà della mangiatoia e l'angoscia della croce; per questo è invincibile, irresistibile. Non nega la miseria là dove c'è la miseria; ma proprio lì, al cuore di essa, trova Dio. Non contesta la gravità del peccato; ma è proprio così che trova il perdono. Essa guarda la morte in faccia; ma proprio lì trova la vita»³⁷.

10 Il Salmo 127

10.1 Nell'ordinarietà della vita

Con il Salmo 127 entriamo in un clima diverso, anche se sempre coerente con la prospettiva globale di questi quindici canti delle ascensioni. Se infatti il Salmo 126 ci ha ricordato e fatto celebrare la gioia per i grandi interventi di Dio nella storia del popolo, che hanno cambiato in modo insperato, quasi un sogno, la sua sorte, il Salmo 127 ci conduce nella realtà più ordinaria della vita dell'uomo: la casa, la città, il lavoro. Ricollegandoci ai salmi già letti in questo terzo incontro, potremmo anche dire che il Salmo 125 ricorda con forza la necessità di confidare in Dio per trovare stabilità e sicurezza; gli altri due salmi mostrano come questa confidenza debba innervare sia la storia di un popolo (il salmo 126) sia la vita quotidiana e familiare, in una città, nella casa, lavorando, nel rapporto con i propri figli (il salmo 127, anche se questa riflessione si prolunga poi e si approfondisce nel salmo seguente, il 128).

La profondità del Salmo è che la dipendenza da Dio è considerata nella vita quotidiana: la casa, la città, il lavoro, tre ambiti della vita normale. È qui che l'uomo deve ricordare di dipendere da Dio. Non soltanto in alcuni momenti eccezionali, di grande dolore o di grande gioia [come potevano essere quelli ricordati dal salmo precedente]; neppure soltanto nella preghiera, nelle opere buone, ma semplicemente nella vita quotidiana, nelle attività profane, ordinarie³⁸.

Una riflessione importante, questa, non solo perché ci conduce ad assaporare la dipendenza da Dio in realtà che sono vicine alla nostra vita di ogni giorno, ma perché ci ricorda che la dipendenza da Dio deve contrassegnare la nostra esistenza anche in quegli ambiti in cui ci sembrerebbe di poter più facilmente bastare a noi stessi, o di poter rivendicare la nostra autonomia. La sapienza di questo salmo sta nel ricordarci

*il primato dell'azione di Dio anche e proprio nell'esperienza del lavoro e della fatica, dove tutto sembra dipendere solo dall'uomo. [...] [Il salmo in questo modo ci consegna] una provocazione a scoprire la presenza e a confessare il primato di Dio non ai margini e ai limiti della vita, in qualche situazione singolare ed eccezionale, bensì proprio al centro della vita quotidiana*³⁹.

³⁷ D. Bonhoeffer, *Memoria e fedeltà*, Qiaqajon, Bose 1995, p. 128.

³⁸ B. Maggioni, *Davanti a Dio*, p. 225.

³⁹ P. Rota Scalabrini, *Salmi di pellegrinaggio*, pp. 127-128.

10.2 Nella possibilità di Dio

Occorre però aggiungere una seconda considerazione, ribadendo quanto abbiamo avuto modo già di vedere pregando questi testi. La dipendenza da Dio non ci consegna a una passività, ma libera la nostra responsabilità e moltiplica le nostre energie, perché sapendo di poter confidare in lui e solo in lui, non in noi stessi, diventiamo consapevoli che tutto ciò che senza di lui ci è impossibile, con lui diventa possibile, come ricorda Gesù nei Vangeli quando afferma: a Dio nulla è impossibile; ma questo significa che confidare in lui non solo non ci fa vacillare, ma ci consente di condividere la sua stessa possibilità.

Il Salmo si divide infatti in due strofe: nella prima si ripete con forza “invano”. Senza di lui invano costruiamo la casa (ma qui si intende non tanto la casa di pietra, ma la famiglia che vi abita); invano custodiamo la città (e dunque, dopo le relazioni familiari e domestiche, ecco le relazioni più pubbliche, sociali, politiche, proprie appunto alla *polis*, alla città); invano lavoriamo per mangiare un pane di sudore. “Un pane di stenti” si potrebbe tradurre meglio. Si tratta comunque di un'espressione importante, perché evoca il racconto della Genesi (3,17-19), quando, dopo il peccato, Dio dice ad Adamo «con il sudore del tuo volto mangerai il pane». Adamo, l'uomo che pretende di vivere un'autonomia da Dio, lavora invano e mangia un pane di sudore, mentre coloro che confidano in Dio al punto da addormentarsi pacificati confidando in lui, ben sapendo che il custode di Israele non dorme ma veglia (cfr Salmo 121), tutti costoro riceveranno gratuitamente il pane dal Signore nel loro sonno: «il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno».

Questa prima parte del salmo (fino al v. 2) insiste su questa vanità dell'agire dell'uomo se si attesta nella pretesa di una indipendenza da Dio; la seconda parte del salmo ricorda invece qual è il dono di Dio. L'uomo da solo non può costruire la propria casa e la propria famiglia; ma Dio stesso gli costruisce una casa e una famiglia attraverso il dono dei figli: «ecco, dono del Signore sono i figli, è sua grazia il frutto del grembo», ricorda il v. 3. L'uomo non può difendere e custodire da solo la città; ma i figli che Dio gli dona difenderanno il suo diritto «quando verrà alla porta a trattare con i propri nemici». La porta della città nella cultura semitica era il luogo del tribunale, in cui si amministrava la giustizia e si dirimevano le cause. Ebbene, alla porta del giudizio l'uomo che confida in Dio non andrà da solo, ma con il dono dei propri figli, e sarà proprio attraverso di loro che Dio difenderà il suo diritto. Attraverso i figli: quindi l'azione di Dio compenetra e si rende presente nell'azione umana. Confidare in Dio non significa abdicare alle proprie responsabilità, o entrare in una pigrizia passiva e inoperosa; significa agire non in modo autonomo, ma facendo delle proprie energie lo spazio aperto in cui può operare la grazia e il dono di Dio. Un agire non solitario, ma in relazione con Dio, sapendo che la relazione con Dio arricchisce la nostra vita di tante altre relazioni, come quelle che un padre ha con i propri figli.

10.3 Figli e amici

Nell'orizzonte di questo salmo questo tema dei figli, che sono la vera ricchezza e il vero bene, così come per un eroe lo sono le frecce che ha nella faretra, può assumere un altro significato simbolico forte. I figli ci ricordano che anche noi, a nostra volta, siamo figli di qualcuno e non di noi stessi, né del lavoro delle nostre mani o della fatica e del sudore del nostro agire. Riconoscersi figli significa affermare che la vita non possiamo darcela da noi stessi, ma possiamo solo riceverla e accoglierla come un dono, e dono gratuito, immeritato, che sempre precede e fonda tutto ciò che possiamo realizzare. Nello stesso tempo essere figli ci rende consapevoli che non siamo chiamati solo ad accogliere il dono della vita, ma a farlo fruttificare. La vita è dono e dunque la vita è anche vocazione, risposta a un dono che ci interpella, è responsabilità. Da questo punto di vista è molto bella ed evocativa l'immagine della freccia applicata al figlio. Il figlio è come una freccia scoccata da un arco, chiamata a prolungare il dono, la forza, la potenza chi colui che tende l'arco. La freccia non sarebbe nulla senza l'arco che la scocca, ma una volta scoccata la freccia deve prolungare il

dono che riceve dall'arco. Così è il figlio: non esisterebbe senza l'amore di Dio che gli dona la vita rendendosi presente e fecondando l'amore stesso dei suoi genitori, ma poi il figlio è chiamato non solo ad accogliere, ma a prolungare, a far fruttificare, a rendere a sua volta fecondo per altri l'amore che riceve e che lo fa vivere.

Accanto al tema dei figli, molto bello anche il tema dell'amicizia che compare, anche se appena accennato, in questo salmo. «Il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno». Ci sono i figli e ci sono anche gli amici di Dio. La dipendenza da Dio che questo salmo celebra è dunque la dipendenza di un'amicizia: ci conduce in una relazione amicale con il Signore. In questo modo questo Salmo 127 integra l'immagine del Salmo 122. Là la dipendenza da Dio veniva affermata mediante l'immagine del servo che ha gli occhi fissi alla mano del suo padrone; qui si parla di questa stessa dipendenza, ma con l'immagine di una relazione amicale. Vengono così in mente le parole di Gesù nell'evangelo di Giovanni: «non vi chiamo più servi...ma vi ho chiamato amici» (Gv 15,15).

Possiamo peraltro notare a questo proposito il titolo del Salmo, al v. 1: riporta la formula tradizionale comune agli altri salmi di questa raccolta – *Canto delle ascensioni* – e poi si aggiunge un'attribuzione – *Di Salomone* –. Nelle intestazioni di questi quindici salmi compaiono altre attribuzioni, riferite sempre a Davide. Questo è l'unico salmo delle ascensioni intestato a Salomone. Questa attribuzione deve avere perciò qualche significato. Forse perché Salomone, non Davide, è il costruttore del tempio, e in questo salmo c'è l'immagine del costruire una casa. La nostra casa ma, ampliando, la casa stessa del Signore, il suo tempio santo. Più probabilmente però il motivo può essere cercato in altro.

Rileggendo 1Re 3 si vede Salomone, appena divenuto re, che si ritira presso il santuario per trascorrere la notte nel luogo santo, riposando presso Dio. Così nel sonno fa un sogno durante il quale chiede la cosa più preziosa, la sapienza del cuore. In questo sogno giunge alla verità più profonda di sé, a quello che il suo nome, impostogli dalla nascita, significava: ledidiàh, l'amico di Ja ("Il Signore amò Salomone e mandò il profeta Natan, che lo chiamò ledidiàh per ordine del Signore: 2 Sam 12,25). Il medesimo termine di 'amico' (ydyd: cfr. Sal 60,7) usato per Salomone compare qui nel Salmo (posto idealmente sotto il patrocinio di Salomone!) per indicare colui che confida nel Signore e costruisce la propria casa con Lui. È cantata l'esperienza dell'affetto del Signore, della sua amicizia che dona al pellegrino serenità e fiducia incrollabili. Ecco pertanto la lieta notizia del nostro Salmo: il Signore non si limita a colmare i suoi fedeli di beni, ma li circonda con la sua amicizia!⁴⁰

Secondo il libro dei Re, al Signore piace la risposta di Salomone che domanda la sapienza, e non solo gliela concede per discernere il bene dal male, ma poiché gli ha chiesto questo e non potere e gloria, gli annuncia che gli concederà, con la sapienza, anche tutto il resto. Dunque Salomone è l'amico di Dio che riceve da lui tutti i doni nel sonno. La sapienza di Salomone è anche la vera sapienza della vita: quella di chi non si affanna confidando nell'opera delle proprie mani, ma di chi sa riposare in Dio, confidando nella sua protezione e nella sua amicizia.

11 Salmo 128: beatitudine e benedizione

Il primo dei tre salmi che leggiamo, il 128, ci conduce nello stesso clima e nel medesimo orizzonte del Salmo 127, di cui prolunga la riflessione, completando e precisando la sua prospettiva. Sono due salmi da leggere e pregare insieme. Li ascoltiamo in due incontri diversi, a distanza di una settimana, ma per comprendere il Salmo 128 è necessario custodire nella memoria il Salmo 127, che

⁴⁰ *Ibidem*, p. 129.

ci ha condotto in un orizzonte molto quotidiano – la casa con le relazioni familiari; la città con le relazioni più pubbliche e sociali; il lavoro; i figli – per ricordarci che anche in queste situazioni feriali dell'esistenza umana è indispensabile vivere un sincero e intenso affidamento al Signore. Senza di lui invano faticiamo, mentre se ci affidiamo a lui, quasi addormentandoci nelle sue braccia, possiamo sperimentare il suo dono, nel modo con cui il Signore da il pane ai suoi amici nel sonno.

Se il Salmo 127 insiste pertanto sul tema dell'affidamento, attirando l'attenzione in particolare sul suo versante per così dire "negativo", cioè su quella fatica vana vissuta senza il Signore (per tre volte, quasi con insistenza ostinata, il Salmo 127 ripete "invano"), il Salmo 128 ci fa indugiare invece sul versante positivo di questo affidamento, mostrandoci qual è invece la benedizione e la beatitudine che il Signore destina a coloro che confidano in lui. Beatitudine e benedizione che sono come il vero pane che egli dona ai suoi amici nel sonno. Questo è un primo aspetto con cui il Salmo 128 completa il salmo precedente. Possiamo subito coglierne anche un secondo: il Salmo 127 ci ha parlato degli amici del Signore, di coloro che vivono nella dipendenza confidente dalla sua mano. Il Salmo 128 ora approfondisce che cosa significhi vivere questa confidenza, o in altri termini chi siano i veri amici del Signore. E risponde a questo interrogativo affermando che sono tutti coloro che «temono il Signore» – in un senso che dovremo capire bene – e «camminano nelle sue vie». Questa infatti è l'immagine con cui il salmo si apre nel suo primo versetto, subito dopo il titolo: «Beato l'uomo che teme il Signore e cammina nelle sue vie». Possiamo infine evidenziare un terzo aspetto in cui i due salmi si integrano reciprocamente, sul quale ho già detto qualcosa commentando il Salmo 127, ma che ora, alla luce del Salmo 128, diventa più chiaro ed evidente. Affidarsi al Signore non significa abdicare alle proprie responsabilità; al contrario ci dona una libertà vivace e moltiplica le nostre energie, sapendo che, se non faticiamo da soli ma ci affatichiamo con lui, la sua stessa possibilità viene ad abitare e a trasformare la nostra impossibilità. Se il Salmo 127 ci rendeva vigilanti su un lavoro vano perché vissuto in modo autonomo e autosufficiente, il Salmo 128 precisa questa prospettiva, ricordando che il lavoro è anche benedizione e, se vissuto nel Signore, diviene motivo di gioia e ragione di vita, come prega il v. 2: «Vivrai del lavoro delle tue mani, sarai felice e godrai d'ogni bene». Vivrai del lavoro delle tue mani e attraverso di esse darai vita alla tua famiglia, alla città, all'intero popolo di Dio, perché il salmo, dalla dimensione domestica si amplia sino a raggiungere Gerusalemme, al v. 5, e poi l'intero Israele, su cui si torna a invocare la pace, al v. 6. La prosperità di Gerusalemme e la pace di Israele dipendono dal dono di Dio che passa però anche attraverso l'impegno delle nostre mani che sanno confidare in lui.

Questo sguardo globale fa già emergere i temi principali del salmo: la beatitudine e la benedizione che Dio dona ai suoi amici e che fruttifica nella famiglia, nella città, nel popolo tutto. Riprendiamo adesso in modo più puntuale questi tre aspetti del testo.

11.1 Beatitudine e benedizione

Il salmo inizia con un augurio di felicità, espresso nella tipica forma biblica della beatitudine: «beato l'uomo...». Questa felicità più che augurata è annunciata, o rivelata: la parola di Dio ci rivela cioè quali siano le condizioni per una vita autenticamente felice e realizzata. La prima condizione, quella da cui scaturiscono tutte le altre, non consiste in ciò che noi possiamo o dobbiamo fare, ma in ciò che Dio fa per noi. Infatti questo versetto iniziale del salmo va letto insieme al v. 4, in cui si parla della benedizione di Dio: «Così sarà benedetto l'uomo che teme il Signore». In entrambi questi versetti risalta come protagonista l'uomo che teme il Signore, che è beato e benedetto. In lui beatitudine e benedizione coincidono. È chiaro allora che per il salmo l'esperienza umana giunge alla beatitudine e alla felicità piena perché benedetta da Dio e, reciprocamente, che la felicità consiste appunto nella capacità di accogliere, gustare, custodire nella propria vita la benedizione di Dio.

Questa beatitudine che nasce dalla benedizione di Dio è per l'uomo che "teme il Signore". Il timore

non è da intendersi come paura, ma come

una delle forme della fede. Esso consiste in quel senso vivo di adorazione che viene da una vera conoscenza di Dio, dall'accoglienza della sua rivelazione, la cui essenza è costituita dalla sua onnipotenza misericordiosa. Il rispetto ammirato e l'affetto adorante nei confronti del Dio dell'alleanza conducono ad un'obbedienza libera e convinta, conducono cioè all'osservanza alla sua parola, all'impegno nel «camminare sulle sue vie».⁴¹

L'uomo che teme il Signore e cammina nelle sue vie non lascia inattivo il dono di Dio, la sua Parola, la sua benedizione, ma li fa fruttificare. La beatitudine che sperimenta infatti non è solo per sé, ma si allarga e si espande a cerchi concentrici, fino a raggiungere realtà sempre più vaste attorno a lui. Il salmo ne ricorda alcune, non per stilare un elenco completo ed esaustivo, ma per esemplificare quale sia il dinamismo e la potenza feconda della benedizione di Dio in colui che la accoglie. In particolare ricorda quattro realtà:

*il lavoro;
la famiglia, con la propria moglie e i propri figli;
la città di Gerusalemme
l'intero popolo di Israele.*

11.2 Il lavoro

Il salmo insiste anzitutto

sull'idea di un lavoro fecondo, di cui l'intera famiglia possa godere i frutti. Un lavoro sterile è una maledizione, certo una delle delusioni più cocenti della vita. Come pure un lavoro di cui godono altri, non la tua famiglia: per esempio, quando i frutti della tua fatica ti sono tolti da un padrone che ti sfrutta⁴².

C'è un secondo aspetto ricordato da questo versetto 2: «vivrai del lavoro delle tue mani». Nel salmo rimane un po' implicito, ma è salutare per noi portarlo alla luce: si lavora per vivere, ma questo significa anche che non *si vive per lavorare*. Il lavoro deve essere ciò *di cui si vive*, non *ciò per cui si vive*. Anche il lavoro può e deve diventare, se vissuto nella relazione con Dio, luogo di beatitudine e di felicità, di realizzazione di sé. Le condizioni che impediscono al lavoro di essere tutto questo sono molteplici, e il salmo ce ne ricorda alcune: la prima; non confidare nella benedizione di Dio, ma solo in se stessi; la seconda: condizioni insopportabili di lavoro che altri ci possono imporre, oppure logiche mondane e disumane che ne fanno ambito di sfruttamento, di oppressione, di schiavitù. C'è però anche una terza tentazione: quella di sacrificare tutto al lavoro, dimenticando che il lavoro è fecondo non solo se ci dona di che vivere, ma anche se fiorisce e matura nel più vasto orizzonte delle relazioni umane, a cui è finalizzato e che non può pretendere di sacrificare a se stesso.

11.3 La famiglia e l'intimità domestica

Di fatti il salmo proietta subito il lavoro su questo sfondo relazionale, colto nell'orizzonte domestico di una famiglia: «la tua sposa come vite feconda nell'intimità della tua casa; i tuoi figli come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa». Un versetto ricco di immagini, che insistono tutte sulla famiglia.

Però di per sé il tema non è la famiglia, ma il senso dell'esistenza. La famiglia – certamente una delle situazioni più importanti e decisive della vita – è qui utilizzata come un esempio illustrativo:

⁴¹ Pierantonio Tremolada, ?

⁴² B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-50, Vita e Pensiero, Milano 2002 (= Sestante, 18), p. 227.*

*una situazione 'particolare' della vita, nella quale però puoi osservare tutto il senso dell'esistenza*⁴³.

Le immagini che esprimono questo senso dell'esistenza sono in particolare tre: l'intimità della casa; la sposa come vite feconda; i figli come virgulti d'ulivo intorno alla mensa. L'intimità evoca anzitutto il calore avvolgente e consolante delle relazioni. I salmi precedenti hanno insistito nel ricordarci che Dio è nostro custode, veglia su di noi, si approssima alla nostra vita con la sua bontà. Nella sua benedizione, questa prossimità di Dio ci raggiunge anche nell'intimità delle relazioni domestiche. Qui vengono evocati i rapporti familiari, ma come esemplari di ogni altra relazione umana che è sempre un grembo fecondo che ci custodisce e ci sostiene. Il pellegrino che sale a Gerusalemme partendo da quella estraneità ricordata dal primo salmo, il 120, e cammina come un esule, quando giunge nell'intimità dell'incontro con Dio si sente di nuovo consegnato al calore delle relazioni familiari e amicali. Incontrare Dio significa anche incontrare i suoi amici. È scoprire che, per quanto si possano vivere situazioni difficili e di ostilità, non siamo soli e dobbiamo cercare e costruire – nella benedizione di Dio è possibile, – focolari domestici al cui calore riscaldarci e offrire ristoro per tante altre solitudini che il mondo, soprattutto oggi, conosce.

L'intimità è per altro associata alla figura della sposa come vite feconda. La vite è una metafora biblica che evoca significati molteplici. Tra gli altri quello di una gioia dovuta proprio alla gratuità delle relazioni e all'amore che le innerva. Come prega il Salmo 4, un altro grande salmo di affidamento pacificante, «hai messo più gioia nel mio cuore di quanto abbondano vino e frumento». C'è la gioia del frumento e del pane, di cui ci parlava il salmo precedente, che è la gioia di ciò che indispensabile per la nostra sussistenza, e che ci guadagniamo anche con il sudore delle nostre mani, ma c'è anche la gioia della vite e del vino, che è la gioia della bellezza, della gratuità, di ciò che non ci è indispensabile ma che ugualmente ci viene donato in sovrappiù, di ciò che non possiamo guadagnare o meritare, ma che possiamo solo accogliere gratuitamente. Si può sussistere anche senza vino, per non morire può bastare il pane, ma come è infeconda e triste un'esistenza che sopravvive senza una gioia intima e gratuita. Come è altrettanto triste e infeconda una vita che si preoccupa solo di ammassare beni, di possedere, di guadagnare, senza aprirsi al dono di sé. La beatitudine dell'uomo e della donna dipende da entrambe le gioie, dal pane che gli viene dal suo lavoro e dal vino che gli è donato dal gusto saporoso delle relazioni. Guai a sacrificare la seconda gioia alla prima.

Insieme alla sposa in questa intimità domestica ci sono anche i figli, paragonati a virgulti d'ulivo. Dopo il frutto della vite ecco il frutto dell'ulivo: l'olio, simbolo di forza, perché serviva per ungere gli atleti, ma anche di ospitalità, perché con olio profumato si ungeva il capo dell'ospite che visitava la propria casa. Simbolo della benedizione stessa di Dio, il cui Messia è appunto l'unto, il consacrato. Nella Bibbia inoltre

*l'ulivo è segno della resistenza nel tempo e della fedeltà. [...] Sopravvissuto al diluvio, l'olivo rappresenta la vita che non viene distrutta!*⁴⁴.

I figli sono segno per eccellenza della fedeltà di Dio all'uomo; se Dio dona figli è perché desidera che, nonostante tutto, la storia abbia futuro; i figli sono il segno che egli rimane fedele a tutto ciò che creando ha posto in essere. In una cultura religiosa in cui non è ancora ben definita la fede nella risurrezione dopo la morte, i figli sono anche il segno di una sopravvivenza e di una vita che non rimane schiava della morte e della dissoluzione, come ricorda anche la benedizione del v. 6: «pos-

⁴³ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁴ P. ROTA SCALABRINI, *Salmi di pellegrinaggio*, in G. FACCHINETTI – P. PEZZOLI – P. ROTA SCALABRINI, *Scuola della parola. Diocesi di Bergamo, Seminario Vescovile, Bergamo 2000*, p. 131.

sa tu vedere i figli dei tuoi figli». Il salmo, tuttavia, non associa questo tema dei figli solo all'immagine dell'ulivo, ma anche a quella della mensa. La commensalità è simbolo per eccellenza della concordia e della comunione. La fecondità di questa casa consiste anche nella comunione d'amore che vi si stabilisce.

Seduti volentieri all'unica mensa insieme con il padre e con la madre, questi figli uniti e concordi, che si parlano e si aiutano, portano nella casa la benedizione di Dio. Davvero è beatitudine poter vivere in questa serenità familiare che allarga il cuore e lo riempie di pace.⁴⁵

Questa è la benedizione di Dio che rende beato, felice l'uomo. Una gioia intima, domestica, che ricorda come le vere e più profonde gioie della vita vadano cercate non chissà dove, ma nel respiro quotidiano della propria casa. Nello stesso tempo questa beatitudine domestica è sollecitata ad allargarsi fino a raggiungere la città di Gerusalemme, di cui si invoca la prosperità, tutto Israele per la cui pace si continua a pregare, tutto il tempo dell'uomo, «per tutti i giorni della tua vita», come dice l'ultima parte del v. 5.

Colui che sperimenta la benedizione di Dio nelle proprie relazioni personali deve sentirsi impegnato ad allargarla e a donarla alla città e al popolo intero.

La prosperità di Gerusalemme è dunque la prosperità della società in cui il salmista appartiene. La dimensione sociale è parte integrante della vita di una persona e non è possibile sperimentare la beatitudine promessa da Dio in modo esclusivamente privato. [...]

Dalla città al popolo per il quale si invoca la pace. Ma tanto la prosperità di Gerusalemme quanto la pace per tutto il popolo, ci ricorda con forza il salmo, sono insieme frutto della benedizione di Dio e dell'impegno umano. Non l'uomo senza Dio, ma neppure Dio senza l'uomo, perché il suo dono raggiunge la storia solo attraverso l'impegno di coloro che credono in lui, lo temono e camminano per le sue vie.

12 Salmo 129

Con il Salmo 129 entriamo in un clima diverso, addirittura contrapposto. Se infatti il Salmo 128 ci ha parlato della gioia di chi gode dei frutti del suo lavoro, il salmo 129 ci parla invece di una situazione di persecuzione, che più precisamente, a motivo delle immagini usate, sembra delinearsi come condizione di schiavitù. Infatti la persecuzione di cui parlano i primi due versetti, al v. 3 viene descritta con un'immagine molto forte e dura:

*Sul mio dorso hanno arato gli aratori,
hanno fatto lunghi solchi.*

La schiena del salmista è come un campo arato, battuto come è stato dai colpi delle frustate, che vi hanno aperto lunghi solchi, come un aratro solca e segna il terreno da seminare. Nel Deuterol-
saia troviamo così descritta la persecuzione subita da Gerusalemme e dal suo popolo: «I carnefici dicevano al tuo collo: "Piégati, che ti passiamo sopra"; e presentasti il dorso come suolo, come strada per i passanti» (Is 51,23). Un'immagine molto simile ritorna sempre in Isaia poco prima, al capitolo 51, nel terzo canto del servo sofferente del Signore, in cui il Nuovo Testamento riconoscerà una prefigurazione della passione stessa di Gesù:

⁴⁵ P. Tremolada, ?

*Ho presentato il dorso ai flagellatori,
la guancia a coloro che mi strappavano la barba (50,6)*

Il dorso diventa come un campo da arare con la violenza dei flagelli e delle fustigate. Oltre la sofferenza è chiaro che queste immagini vogliono suggerire l'oltraggio, il degrado, il non essere più riconosciuti nella propria dignità umana. Non si è altro che suolo, terra da calpestare. Forse è proprio questo l'aspetto più doloroso della schiavitù e della persecuzione. Lo conferma un'altra possibile lettura che possiamo dare di questa stessa immagine, non alternativa, ma complementare con questa prima interpretazione. Lo schiavo spesso era costretto ad arare il campo del proprio padrone, trascinando lui l'aratro, al posto del bue o di un altro animale da tiro. Perché lavori con più lena, le frustate gli cadono con violenza sulle spalle. Anche qui emerge l'aspetto oltraggioso e degradante: l'uomo viene trattato come o peggio di un animale. Ma il Signore è giusto, afferma il versetto 4: ha spezzato il giogo degli empi. Un giogo imposto sugli schiavi come su buoi o asini. Il testo ebraico potrebbe essere tradotto più esattamente: ha spezzato le giuntee dei malvagi, o le funi che legano all'aratro e che simboleggiano i duri legami della schiavitù.

Prima di giungere a questo intervento liberatore di Dio, dobbiamo osservare che il salmo parla nello stesso tempo di un'esperienza personale e collettiva. «Dalla giovinezza molto mi hanno perseguitato», si dice nel primo versetto, ma subito dopo si aggiunge: «lo dica Israele». Quello che può dire un "io personale" lo può dire tutto il popolo, l'intero Israele. L'esperienza personale e quella del popolo sembrano fondersi insieme, l'una richiama l'altra e vi si riconosce. Anche Israele è stato perseguitato sin dalla sua giovinezza, quando, agli inizi della sua vicenda storica di popolo dell'alleanza, è stato schiavo e perseguitato in Egitto.

Condividere la sofferenza di un popolo, sapere che la propria oppressione non è isolata ma si fonde con quella di una intera comunità, è esperienza decisiva di fede, perché la solidarietà nel dolore e nell'oppressione si apre immediatamente alla confessione di fede nel Dio che è già intervenuto nella storia del popolo, e dunque interverrà anche nella mia storia personale. Dall'altra parte significa scoprire che ogni segno di salvezza che mi è donato di assaporare nella mia vita personale non è mai solamente per me, ma per la vita del popolo e per la più ampia storia degli uomini. Nella tradizione biblica ed ebraica è avvertita in modo accentuato questa solidarietà, in cui il destino del singolo non è mai separabile da quello della più ampia comunità degli uomini. Rabbi Natan insegna che chi mantiene in vita anche una sola persona, la Scrittura glielo accredita come se facesse sussistere il mondo intero. Viceversa, chi sparge il sangue di un solo uomo è come se spargesse «i sanguini» di tutti gli uomini, perché un solo uomo vale quanto tutta la creazione. Nell'ebraico biblico il termine sangue, quando si riferisce sia al sangue violentemente sparso, sia al sangue mestruale da cui viene generata una nuova vita, non viene declinato al singolare, ma sempre al plurale: «i sanguini». La vita e la morte di una sola persona riguardano non solo il suo destino individuale, ma quello della storia tutta degli uomini. È anche quanto nella tradizione cristiana intendiamo parlando della comunione dei santi, o della solidarietà nel peccato. Ciò che nel bene o nel male vivo non riguarda mai solamente me. La misericordia con cui il Signore mi benedice non è solo per me e per la mia famiglia, ma per la prosperità di Gerusalemme e la pace di Israele, come ci ha ricordato il salmo precedente; così come il male che subisco o che posso provocare si ripercuote nella storia in modo molto più ampio di quanto possa immaginare. Questo comporta anche che la sofferenza di cui posso fare esperienza, non può e non deve mai chiudermi in me stesso, ma aprirmi a una più ampia compassione.

Il ricordo di questa persecuzione umiliante, secondo una dinamica tipica della preghiera biblica che abbiamo già potuto riconoscere nei salmi precedenti, si apre tanto al rendimento di grazie

quanto alla supplica. Si rende grazie perché il Signore è già intervenuto: «non hanno prevalso» (v. 2); «il Signore è giusto: ha spezzato il giogo degli empi» (v. 4). Il rendimento di grazie motiva e sostiene poi l'invocazione: si riconosce che il passato è stato nelle mani di Dio e si domanda che lo sia anche il futuro: «siano confusi e volgano le spalle – come chi deve battere vergognosamente in ritirata quando sconfitto in battaglia è costretto a fuggire – quanti odiano Sion». Da sottolineare l'aggettivo «giusto» riferito a Dio: egli è il misericordioso, ma la sua misericordia si esprime anche nel suo operare la giustizia nella storia, salvando gli oppressi e punendo gli oppressori.

Di questo intervento di Dio potremmo mettere in luce tanti aspetti. Mi preme sottolinearne uno tra gli altri. La giustizia di Dio si manifesta innanzitutto nel suo svelare la verità profonda delle cose, degli eventi, dei cuori, degli atteggiamenti. In questo caso fa verità sul comportamento degli empi, mostrando tutta la sua inconsistenza e vacuità. La loro vittoria è solo apparente e illusoria, perché volgeranno le spalle come chi viene sconfitto in battaglia. Ma è soprattutto la seconda immagine, quella dei vv. 6 e 7, che fa risaltare questo agire vano e improduttivo. «Siano come l'erba dei tetti: prima che sia strappata dissecca; non se ne riempie la mano il mietitore, né il grembo chi raccoglie covoni». Anche se sui tetti può nascere qualche filo d'erba, ben presto dissecca da solo, non ha radice e consistenza in se stesso. La sua crescita è illusoria, non porterà frutti e non riempirà la mano del mietitore.

Notiamo la coerenza poetica del salmo, molto bella e suggestiva. All'immagine dell'aratura del v. 3 succede ora al v. 7 l'immagine della mietitura. Ma chi ara con violenza non mietterà con abbondanza. Se il Salmo 128 ci ricordava la beatitudine del godere dei frutti del proprio lavoro, ora il Salmo 129 ci descrive la maledizione di chi invece pretende di mietere sfruttando e opprimendo il lavoro di altri.

[Il salmo] sottolinea ancora di più lo sforzo inutile dell'oppressore: è come chi si affatica per mietere, ma non riesce a raccogliere nulla. Per liberare il povero dalla schiavitù occorre l'intervento del Signore, per rendere vana e deludente la fatica dell'empio non è necessario che Dio intervenga. Si affloscia da sola⁴⁶.

Ricordiamo anche l'immagine conclusiva del salmo 126: la condizione per mietere con abbondanza nella gioia è seminare nelle lacrime. «Chi semina nelle lacrime mietterà con giubilo» (v. 5; cfr. v. 6). Con le proprie lacrime, segno sempre del dono di sé, della semina che si fa della propria vita. Al contrario, chi, anziché le proprie, versa le lacrime di altri, non potrà conoscere la gioia della mietitura né la sua beatitudine, in cui si rende presente la benedizione sovrabbondante di Dio. Difatti, il salmo si chiude non con un'immagine di benedizione, ma di maledizione: «I passanti non possono dire: la benedizione del Signore sia su di voi». Negare la benedizione è come maledire. I passanti non possono benedire. I "passanti": potremmo intendere meglio i "pellegrini", tutti coloro che si sono recati a Gerusalemme per invocare e ricevere la benedizione di Dio, e che dopo averla ricevuta si sentono impegnati, come ci ha fatto pregare il Salmo 128, a espanderla dalla propria casa alla città di Gerusalemme, da Gerusalemme all'intero popolo di Israele. Sono chiamati a portare ad altri la benedizione di Dio, ma non possono farlo su coloro che vivono nell'empietà di una vita che opprime e sfrutta la vita di altri.

L'ultimo versetto del salmo rimane un po' oscuro e di difficile interpretazione. «Vi benediciamo nel nome del Signore». Secondo alcuni interpreti va letto anch'esso sotto la negazione iniziale: «i passanti non possono dire... "vi benediciamo nel nome del Signore"». Secondo altri invece sarebbe da

⁴⁶ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 229.

separare da quanto precede e da leggere autonomamente: dovremmo allora riconoscervi il saluto e la benedizione che i pellegrini si scambiano l'un l'altro, che tuttavia non possono essere offerti agli empi e agli ingiusti. Al di là della difficoltà costituita da questa espressione conclusiva, l'ultima immagine del salmo rimane comunque chiara. Per gli empi non c'è benedizione ma maledizione. Da intendersi nel senso originario del termine: dire bene o viceversa dire male. In senso più forte: dire il bene o dire il male. Il credente in Dio non può confondere i due piani, ma nella luce di Dio deve essere capace di un vero discernimento, che lo porta anche a denunciare il male ovunque si manifesti, senza compromessi e senza paure. Non può chiamare bene ciò che invece è male.

13 Salmo 130

L'ultimo salmo è probabilmente il più noto dei tre. Viene anch'esso pregato in modo particolare nella liturgia dei defunti, ma anche nei secondi vesperi del Natale, in cui contempliamo la misericordia di Dio, celebrata da questo salmo, incarnarsi nella storia umana in Gesù di Nazareth. Appartiene anch'esso alla serie dei quindici canti delle ascensioni, ma la tradizione cristiana lo considera anche uno dei sette salmi penitenziali (insieme ai salmi 6, 32, 38, 51, 102, 143).

Cerchiamo come sempre di cogliere il nesso che lo collega al salmo precedente e all'insieme di questi quindici salmi. Nel salmo 129 il pellegrino ha pregato ricordando una grave situazione di oppressione da cui il Signore ha liberato lui e il popolo tutto. Il Salmo 130 ci conduce ancora in una situazione di estrema angoscia e pericolo, addirittura in un abisso profondo, come recita il versetto iniziale, «dal profondo a te grido, Signore». Dall'insieme del salmo riusciamo però a intuire che questo abisso è in particolare quello in cui si è gettati a causa del proprio peccato, da questa profondità abissale si invoca perciò il perdono e la misericordia di Dio. «Se consideri le colpe, Signore, Signore, chi potrà sussistere? Ma presso di te è il perdono, perciò avremo il tuo timore». Il salmista si trova ancora in preda all'angoscia, ma questa volta non a causa di pericoli esterni che lo minacciano, o di una persecuzione che lo opprime, ma a motivo del proprio peccato. Leggendo questi salmi abbiamo già avuto modo di notare questa dinamica interna che li attraversa: l'attenzione della preghiera si sposta continuamente dai pericoli esterni, quelli che possono attentare alla nostra vita provenendo dal di fuori di noi, ai pericoli interni, che si annidano, come tentazioni o addirittura come peccati, dentro il nostro cuore. C'è un grido di angoscia che sale a Dio da una terra straniera, in cui si sperimenta l'ostilità di lingue che vogliono la guerra – il Salmo 120 – ma c'è un grido che sale a Dio anche dall'angoscia del proprio peccato, come ci ricorda questo salmo. Dio veglia su entrambe le situazioni e ci libera sia dal peccato che subiamo dagli altri, sia dal nostro stesso peccato. I salmi che stiamo meditando ci offrono sempre questa visione globale, indispensabile per una fede autentica.

Dopo questa prima osservazione introduttiva, gettiamo uno sguardo globale sul salmo. Possiamo facilmente suddividerlo in quattro strofe:

vv. 1-2, con l'invocazione iniziale; qui si stabilisce già il dialogo tra i due interlocutori principali del salmo: l'orante che grida e il Signore che ascolta;

vv. 2-4: l'invocazione di perdono, nella quale lo sguardo si sofferma su Dio, che è il misericordioso, colui che perdona. In questa strofa il salmo ci rivela in particolare il volto di Dio, la sua identità più personale;

vv. 5-6: lo sguardo si sposta sull'altro interlocutore; su colui che prega o, in termini più personali, sul mio 'io' che spera e attende il Signore.

vv. 7-8: nell'ultima strofa, secondo una dinamica tipica di questi salmi, lo sguardo si allarga: dal dialogo tra me e Dio giunge ad abbracciare il popolo intero: come io attendo il Signore, così lo attenda Israele; come Dio perdona le mie colpe, così perdona i peccati di tutto il popolo, «egli redi-

merà Israele da tutte le sue colpe». Commenta il Cardinal Martini:

Non è strano che in una preghiera individuale, sgorgata dal profondo del cuore, si nomini il popolo, perché nell'Antico Testamento è fondamentale il rapporto tra l'individuo e il popolo. Ciascuno, infatti, legge in sé i drammi dei singoli: lo scambio tra singolo e comunità è continuo. Chi prega così non ha paura di concentrarsi su di sé, sapendo bene che porta in sé i drammi del suo popolo, e chi prega con il popolo porta i drammi dei singoli⁴⁷.

Se questa è la struttura fondamentale del salmo, che mette già in luce la sua dinamica interna e il movimento della preghiera, possiamo ora soffermarci brevemente su ciascuna di queste quattro parti.

13.1 Il grido

Il Salmo si apre con un grido che sale dal profondo. «Dal profondo a te grido, Signore». In ebraico c'è un plurale: *dalle profondità...* Questo plurale può suggerire l'idea di un qualcosa di non ben definito né definibile, un'angoscia e un pericolo multiforme che non possiamo conoscere con esattezza e pertanto non riusciamo a dominare. Importante anche una precisazione: «la profondità per gli ebrei non è un fattore positivo come per noi: noi parliamo di pensiero profondo, di profondità interiore, di sentimenti profondi, di approfondire un problema»⁴⁸. Invece nella tradizione ebraica tutto ciò che è basso rispetto alla cima dei monti ha un valore simbolico negativo. Il luogo in cui si desidera andare è la cima dei monti, simbolo della vicinanza al monte di Dio (Sal 121, 1; 125,1), che è principio di vita. La supplica nasce invece dall'abisso, da una profondità che indica la morte⁴⁹. Quello in cui si trova sembra essere un abisso senza uscita: solo la voce del suo grido può innalzarsi⁵⁰. Per noi è difficile ricostruire con esattezza di quale circostanza si tratti. Probabilmente non è necessario farlo con troppa precisione, perché il salmo deve rimanere aperto a ogni altra nostra situazione dalla quale non possiamo fare altro che gridare verso Dio. Comunque, dal tenore complessivo di questa preghiera ci è possibile intuire che si tratti di una situazione tragica percepita come conseguenza del proprio peccato. Infatti,

il peccato non è un atto passeggero, né qualcosa che resta all'esterno dell'uomo, bensì una situazione durevole, uno stato, qualcosa che intacca l'uomo nel profondo del suo essere⁵¹.

Da questa situazione si può risalire solo attraverso la supplica della preghiera, che rimane comunque capace di raggiungere Dio. Soprattutto occorre non perdere la consapevolezza che anche in questa situazione, soprattutto in essa, Dio rimane colui che ci ascolta. Il suo ascolto fa sì che Dio sia presente anche nelle profondità abissali del peccato dell'uomo e della storia, come ricorda con immagini bellissime il Salmo 139: «Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti». In virtù di questo suo ascolto e di questa sua presenza, il Nome santo di Dio può comunque e sempre essere invocato. Il Nome santo del Signore nel nostro salmo ricorre ben otto volte (quattro volte con il tetragramma sacro impronunciabile e quattro volte con il termine *Adonai*; otto volte: 7+1, simbolo di assoluta pienezza); ricorre inoltre in modo regolare in tutto il salmo, due volte in ognuna delle quattro strofe. È un modo poetico molto efficace con cui il salmo ci annuncia la presenza rassicurante di Dio. Come il suo Nome pervade tutto il salmo, così la sua misericordia pervade l'intera nostra esistenza e la più ampia storia degli uomini.

⁴⁷ C. M. MARTINI, *Il desiderio di Dio. Pregare i salmi*, Centro Ambrosiano, Milano 2002, p. 140.

⁴⁸ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, vol. 2, Borla, Roma 1993, p. 698.

⁴⁹ D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», in *Parole di vita* 50 (2005) 6/19.

⁵⁰ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 698.

⁵¹ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio*, p. 232.

Non solo dobbiamo invocarlo perché lontani da Lui, ma possiamo farlo perché «Egli è il Dio fatto vicino» (Dt 4,7), legato a noi per sempre nell'amore. Con l'incarnazione, la morte e la risurrezione del suo Figlio Gesù, vuole essere davvero il Dio con noi, che colma anticipatamente l'abisso invalicabile che da Lui ci separa. La vita donataci fiorisce in noi proprio quando cominciamo a chiamarlo per nome: «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato!» (Gl 3,5; At 2,21; Rm, 10,13)⁵².

O come leggiamo nel libro delle Lamentazioni: «**Ho invocato il tuo nome, o Signore, dalla fossa profonda... Tu hai ascoltato la mia voce... Tu eri vicino quanto di invocavo!**» (Lam 3,17).

Riassumendo il significato di questa prima strofa, dobbiamo osservare che il salmo si apre con il dialogo tra colui che grida e il Signore che lo ascolta. È importante osservarlo: il dialogo c'è già, comunque. Il salmista e Dio si trovano agli antipodi: il primo è sprofondata nell'abisso, grida dal profondo, mentre Dio, anche se il salmo non lo esplicita, non possiamo che immaginarlo in alto, anzi nel più alto dei cieli, come affermano molti altri salmi. Ma c'è una distanza ancora maggiore: quella tra l'uomo peccatore e Dio che è il Giusto, il solo Santo. Eppure, nonostante questa distanza abissale, il dialogo rimane possibile, autentico, perché Dio nella sua misericordia non desidera fare altro che questo: chinarsi per ascoltare il grido di chi lo invoca, in particolare il grido che sale dall'abisso del peccato. Come direbbe Agostino, il salmo mette in relazione e in dialogo profondo l'abisso del nostro peccato e l'abisso della misericordia divina.

13.2 La seconda strofa

Questo andamento dialogico si sviluppa poi nel prosieguo del salmo, in particolare nella seconda e nella terza strofa, in cui lo sguardo si posa dapprima su Dio e poi su colui che lo prega. Nei vv. 3 e 4 abbiamo innanzitutto una rivelazione del volto più autentico di Dio. Egli è colui che non considera le colpe, ma perdona. «Non considera» è detto in ebraico con il verbo *šmr*, cioè con la medesima radice che nel salmo 121 traducevamo con l'italiano "custodire". Il Signore è colui che custodisce la nostra vita, veglia sulla nostra esistenza, ma non veglia, non spia il nostro peccato. A volte abbiamo la sensazione che Dio sia così, ma è un'immagine distorta e deforme di Dio, che questo salmo ci aiuta a dissipare. È un'immagine di Dio che affiora ad esempio in alcune affermazioni di Giobbe, quando al colmo della sua sofferenza, patita peraltro ingiustamente, egli giunge a gridare:

*Fino a quando non toglierai da me il tuo sguardo
e non mi lascerai inghiottire saliva? [Un Dio che non da respiro...]
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto,
sentinella dell'uomo? (Gb 7,19-20)*

Spia tutti i miei passi
investigando le mie orme (Gb 13,27).

Il Salmo 130 afferma che Dio non è così, non spia, non veglia sulle nostre colpe, se non per perdonarle. Questo verbo *šmr* è particolarmente eloquente in questo salmo perché ritorna poco più avanti, nei vv. 5 e 6 per parlare dell'anima che veglia e attende il Signore e la sua Parola. come una sentinella. Si crea allora questo gioco simbolico: i pellegrini «vegliano» per il Signore, il quale però non «veglia» sulle loro colpe⁵³. La vigilanza dell'uomo consiste nello spiare l'arrivo non di un Dio accusatore, ma di un Dio liberatore⁵⁴.

⁵² R. VIGNOLO, *Sillabe preziose. Quattro salmi per pregare e pensare*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (= Sestante, 9), p. 84.

⁵³ Cfr. T. LORENZIN, *I Salmi*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, (= I libri biblici. Primo Testamento, 14), p. 489.

⁵⁴ Cfr. L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 697.

Se Dio al contrario considerasse le colpe, nessuno potrebbe sussistere davanti a lui. Dietro questa immagine c'è probabilmente l'evocazione di una tradizione giuridica ebraica. In tribunale il giudice, alla fine del procedimento, si alzava in piedi per emettere la sentenza, l'avvocato difensore si alzava per perorare la causa del suo assistito, mentre colui che era giudicato colpevole non poteva alzarsi in piedi per difendersi (cfr. Sal 1,5: «perciò non reggeranno gli empi nel giudizio, né i peccatori nell'assemblea dei giusti») Se Dio fosse così, un giudice inflessibile, nessuno potrebbe stare in piedi davanti a lui, cioè essere considerato innocente⁵⁵. Tuttavia, a partire da questo significato forse, l'immagine si carica indubbiamente di un significato più simbolico: «il peccato corrode, sgretola, disintegra la consistenza umana»⁵⁶, non ci consente più di stare in piedi, di sussistere in noi stessi, perché ferisce e uccide la nostra libertà. Comprendiamo allora che la misericordia di Dio e il suo perdono non consistono semplicemente nell'ignorare o nel cancellare la nostra colpa, ma nel ricreare la nostra libertà mortificata, uccisa dal peccato. Per la Bibbia ci sono due azioni che solo Dio può fare: *creare* e *perdonare*. Il perdono appartiene solo a Dio proprio perché perdonare significa ricreare una libertà perduta, e soltanto Dio è creatore. Proprio per questo motivo il perdono ricevuto ci conduce nel "timore di Dio", cioè nel senso autentico di Lui e del suo mistero. Come scrive Heschel:

è il senso di meraviglia e di umiltà ispirato dal sublime o provato in presenza del mistero. A differenza della paura non ci fa rifuggire dall'oggetto che lo ispira, ma al contrario ci spinge ad avvicinarlo. Questo il motivo per cui il timore è compatibile sia con l'amore, sia con la gioia (Dt 10,12)⁵⁷.

È molto bello ciò che qui il salmo mette in luce: proprio il perdono ci conduce nel timore di Dio, perché è proprio perdonando, più ancora che creando, che Dio si rivela in tutta l'autenticità del suo volto. Di conseguenza, è nell'esperienza del peccato perdonato che noi giungiamo a vivere la più forte e autentica esperienza di Dio. Tanto è vero che il salmista afferma al v. 4: «presso di te è il perdono», così come più avanti dirà «presso il Signore è la misericordia». "Presso di te": è un'espressione semitica che sta a dire che perdonare non è solamente un atto saltuario di Dio, ma è qualcosa di costitutivo del suo stesso essere. Dio è colui che perdona. Dio è il misericordioso. Ed è perdonando che maggiormente rivela il suo insondabile mistero.

13.3 Terza strofa: l'attesa.

Nella terza strofa lo sguardo si sposta da Dio all'uomo. Conoscere Dio significa conoscere meglio se stessi. Conoscere il suo volto significa lasciarsene trasformare. Anche questo è un aspetto del timore di Dio. L'uomo di fede è colui che teme Dio, e temere Dio significa lasciarsi trasformare dall'incontro con Lui, soprattutto nell'esperienza del perdono, che ricrea la nostra libertà e trasfigura il nostro cuore. Se Dio è colui che perdona, l'uomo non può più considerarsi come un peccatore, ma come un *vigilante*, una sentinella che attende la sua parola, e occorre intendere soprattutto la sua parola di misericordia e di perdono, più che le sentinelle l'aurora. Se Dio è colui che perdona, allora il grido con cui si apre il salmo, da grido di angoscia diventa un grido di speranza: «lo spero nel Signore, l'anima mia spera nella sua parola». Tra questi due gridi, quello dell'angoscia e quello della speranza, nel mezzo sta la rivelazione e la conoscenza del vero volto di Dio. È molto significativa questa costruzione letteraria del salmo: la rivelazione di Dio, che incontriamo nella seconda strofa, trasforma il grido di angoscia della prima strofa nel grido di speranza della terza. Anche l'abisso viene trasformato: all'inizio del salmo l'orante percepisce di essere in una profondità oscura, tenebrosa; ora percepisce di essere sì ancora in una notte, ma come colui

⁵⁵ D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», 20.

⁵⁶ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, p. 700.

⁵⁷ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, 95-96.

che attende l'aurora, certo che la luce del sole verrà presto a rischiarare le sue tenebre.

Il grido della speranza si esprime così al v. 5: «Io spero nel Signore». La traduzione va lievemente corretta, perché il testo ebraico dice più esattamente: «Io spero *il* Signore». Non *nel* Signore, ma *il* Signore. Cambiamento lieve, ma decisivo: perché qui Dio viene visto come il termine immediato e unico della speranza. Se dico spero «nel Signore» rischio di fare di Dio non la meta unica del mio desiderio, ma una via, un mezzo per raggiungere qualcosa d'altro cui anelo. Anelo a questo o a quello e spero nel Signore, mi affido a lui, chiedo il suo aiuto per ottenerlo. Spero la salute, o il perdono stesso, o quant'altro, e invoco Dio per riceverlo. Il salmo ci ricorda invece che non bisogna sperare, attendere, cercare altro se non il Signore, perché è incontrando lui, come anelito più vero della nostra vita, che possiamo poi accogliere in lui tutto il resto. «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», afferma Gesù nel Nuovo Testamento (Mt 7,33; cfr Lc 12,31). In ogni cosa dobbiamo cercare Dio. Anche nell'esperienza del peccato: non dobbiamo solo desiderare il perdono, ma più profondamente di incontrare Dio come colui che ci perdona. E non è la stessa cosa.

Occorre attendere, ci ricorda il salmo, come una sentinella (in ebraico questa immagine si ripete due volte; la nostra traduzione lascia cadere la ripetizione, che è però importante, perché è un modo per affermare che è un'attesa perseverante, insistita, quasi ostinata). Una sentinella, uno *shomer* in ebraico, uno che spia in ogni cosa la venuta del Signore, che è attento a osservare e riconoscere ogni traccia, anche la più debole e insignificante, della sua prossimità, della sua venuta.

Nell'attesa della sentinella si condensa la certezza della venuta del mattino, ma anche l'ansia per la notte, la fatica di restare svegli. La sentinella traduce quindi il sentimento umano dell'attesa certa, ma anche impaziente, colma di desiderio⁵⁸. (Scaiola, 21)

Dietro questa immagine della sentinella possiamo anche intravedere altri due tratti del perdono di Dio: innanzitutto la certezza; Dio perdonerà sicuramente, così come la sentinella, pur nel disagio e nello smarrimento della notte, è certa che presto una nuova aurora sorgerà a diradare le tenebre. Poi la gratuità del perdono: la sentinella non può far nulla per meritare l'aurora, che tornerà a sorgere in modo gratuito; può solo attendere. Ma l'attesa rimane decisiva, perché solo per coloro che sanno attendere la nuova aurora non sorgerà inutilmente sulla loro vita. Chi non sa attendere, vegliare, sperare, rischia di rimanere nell'oscurità della notte anche in pieno giorno.

13.4 Quarta strofa: Israele.

Nella quarta e ultima strofa il dialogo, da questo rapporto interpersonale tra Dio e l'orante, si allarga a includere l'intero popolo: tutto Israele deve attendere il Signore; tutto Israele può sperare da lui la redenzione di tutte le sue colpe. In questa ultima strofa è forte questa immagine di totalità: c'è *tutto* il popolo con *tutte* le sue colpe. La misericordia Dio è talmente ampia che nulla ne rimane escluso; grande è infatti presso di lui la redenzione: grande, larga, per tutti e per ogni peccato, anche il più grave. Il pellegrino, dopo aver fatto l'esperienza personale del perdono, ne diviene annunciatore e testimone anche per altri, anzi per tutti. Il suo rapporto così personale e intimo con Dio non è esclusivo, ma inclusivo: lo conduce in una più profonda comunione e solidarietà con tutto il suo popolo. Questo aspetto era già affiorato prima, già nella seconda strofa, al v. 3, laddove non dice «se guardi le *mie* colpe, come potrò *io* sussistere», ma parla in terza persona, a nome di tutti: «se tu guardi le colpe, chi sussisterà?».

⁵⁸ D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», 21.

Confessando il proprio peccato già è come se l'orante confessasse quello di tutto il popolo. [...] Se davvero siamo un unico corpo (1 Cor 12), allora ogni peccato del singolo è come un tumore che, intaccando un organo, minaccia la vita di tutte le membra. Così, nessuno può preoccuparsi solo del proprio perdono; ognuno, invocandolo, dovrà riconoscersi e farsi voce di tutti gli uomini, dell'intera creazione sottoposta a corruzione, dovrà accogliere come proprio il gemito di ogni oppresso, desiderando per lui, come per i suoi oppressori, quella liberazione universale che ancora troppo poco osiamo chiedere a Dio. Dovrà riconoscere nella loro la propria e universale debolezza⁵⁹.

È proprio questo riconoscimento della debolezza, questa impossibilità di sussistere, di stare in piedi da soli, che ci apre la via all'esperienza del perdono, della redenzione, della nuova creazione. Come grida il profeta Amos: «Signore Di perdona! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo!» (Am 7,2.5). Il profeta «motiva la sua richiesta di perdono facendo appello alla piccolezza di Giacobbe, non ai suoi meriti. La piccolezza è il luogo della grazia»⁶⁰.

Allora, in questa ultima strofa, il cedente diventa davvero "sentinella". Lo è perché spia e riconosce la venuta del Signore come una nuova aurora che ci libera dalle tenebre del peccato; lo è a maggior ragione perché è in grado di rincuorare l'intero popolo annunciando che il giorno della liberazione è vicino. È la dimensione profetica che dovrebbe vivere ogni cristiano verso tutti i suoi fratelli e sorelle e verso l'intera storia. Essere profeta significa che la propria speranza può e deve diventare la speranza di tutti. Che la nostra attesa può e deve diventare l'attesa di tutti. Con una espressione felice, alcuni anni fa don Pierangelo Sequeri scriveva che nel giorno che dovrò venire non ci verrà tanto chiesto quanta speranza nella resurrezione avremo saputo predicare, ma con chi avremo saputo sostenerne l'attesa. La sentinella è questo: un credente che, a motivo dell'esperienza profonda di Dio che ha personalmente vissuto, diventa capace, anche nella notte, di sostenere insieme a tutti, con legami profondi di fraternità, l'attesa del giorno che viene. L'attesa del giorno di Dio, della sua misericordia, della sua redenzione.

14 Salmo 131: la dinamica interna

Al termine del nostro percorso, potremmo dire del nostro pellegrinaggio, leggiamo tre salmi, il 131, il 133 e il 134. Omettiamo pertanto la lettura del Salmo 132 (131), che si stacca dagli altri salmi della serie per alcuni elementi peculiari, tra i quali la lunghezza: è un salmo più ampio degli altri e richiederebbe un esame più approfondito. Avendo dovuto ridurre il nostro itinerario da sette a cinque incontri, siamo costretti a questa scelta. Anche i tre salmi che rimangono tuttavia, pur essendo molto brevi, presentano un contenuto denso, ricco di immagini poetiche. Dovremo tentare di interpretarli facendo attenzione a che la spiegazione non si sovrapponga o non appiattisca il senso multiforme ed evocativo delle immagini, che hanno sempre la forza di suggerire più di un significato. Dovremo perciò tentare di entrare in questa ricchezza senza impoverirla.

Il primo salmo che incontriamo è il 131: una grande preghiera di affidamento con al centro l'immagine del bambino svezzato, che immediatamente richiama alla memoria i testi evangelici in cui Gesù invita a divenire come bimbi per entrare ed essere grandi nel regno dei cieli. "Diventare" è un verbo di conversione: l'affidamento sereno e tranquillo di cui ci parla questo salmo non è senza la fatica molto laboriosa di chi è chiamato dalla parola di Dio a un radicale rinnovamento della propria vita, in particolare del proprio modo di stare davanti a Dio e davanti agli altri. Di questa conversione il salmo ci offre una traccia di cammino con la sua stessa articolazione.

⁵⁹ R. VIGNOLO, *Sillabe preziose*, pp. 87-88.

⁶⁰ D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», 20.

Lo si può infatti facilmente suddividere in tre piccole strofe. Osservarle in modo globale, prima di entrare in ciascuna di esse, consente di cogliere la dinamica della preghiera impressa in questo testo.

- a) La strofa iniziale è costituita dal primo versetto: «**Signore, non si inorgoglisce il mio cuore / e non si leva con superbia il mio sguardo; / non vado in cerca di cose grandi, / superiori alle mie forze**». Qui dobbiamo ascoltare soprattutto il “no” che ritorna con insistenza, tre volte: *non* si inorgoglisce; *non* si leva; *non* vado in cerca. Con questa triplice negazione il salmo ci invita a vigilare su un modo sbagliato di atteggiarsi, non solo davanti a Dio, ma anche – come vedremo – davanti a se stessi, davanti agli altri, davanti alla realtà e alla storia. È come l’uomo non deve essere, anche se spesso è tentato di esserlo, o più realisticamente è di fatto così. Potremmo dire che in questa prima strofa troviamo il punto di partenza del cammino di conversione: ciò che si è e non si vuole più essere; ciò da cui la parola di Dio ci chiama a prendere le distanze.
- b) Nella seconda strofa – ancora un solo versetto, il 2 – ascoltiamo in positivo ciò che l’uomo desidera essere; quello che, sempre illuminato dall’ascolto della Parola, comprende di dover essere. È la meta cui tende il cammino di conversione, il traguardo verso cui procede. Notiamo tuttavia che il salmo esprime tutto questo con un verbo al presente: «**io sono**». La meta sembra dunque già raggiunta, il cammino di conversione già pienamente compiuto. Se ascoltiamo questo salmo nella verità della nostra vita probabilmente dovremmo concludere che per noi non è ancora così. Siamo in cammino; speriamo almeno di essere già in cammino e non semplicemente bloccati nell’orizzonte della prima strofa. Eppure rimane importante questo presente del verbo essere con cui la strofa si apre: «io sono!». Ci ricorda infatti che, se siamo ancora per via, raggiungere il traguardo è possibile. Nella grazia di Dio è possibile diventare ciò che il Signore ci chiede di essere. Perché egli stesso ci dona prima ciò che poi ci chiede. Anche questo salmo è una preghiera; eppure, se lo leggiamo attentamente, ci accorgiamo facilmente che non ci sono invocazioni o domande esplicitamente rivolte al Signore. Più che richieste, il salmo contiene delle affermazioni, ma fatte davanti a Dio, in relazione e in dialogo autentico con lui. Il salmista parla di sé, non a se stesso però, o ad altri, ma al suo Dio. Per questa ragione le sue parole sono già preghiera: ciò che dice di essere, o ciò che desidera divenire, è portato davanti a Dio, perché sa che solo in Dio sarà possibile realizzarlo.

Il cammino di conversione appare ai suoi occhi già compiuto, perché è vissuto non confidando in se stesso, ma in Dio. È proprio quanto il salmo esprime con l’immagine suggestiva di questa strofa centrale: il bambino già svezzato, che rimane tuttavia ancora in braccio a sua madre. Il cammino che compie non lo percorre confidando sull’agilità o la forza delle proprie gambe, ma sul fatto di essere portato in braccio da un altro/a. In questo salmo non c’è un’invocazione esplicita: c’è piuttosto il tono e il colore della gratitudine e della fiducia. Un affidarsi ma già ringraziando, perché si sa che questo affidamento, questo gettarsi nella confidenza, non è un buttarsi nel vuoto, ma nelle braccia di una madre che sanno accogliere, portare, custodire, sostenere. Gli psicologi insegnano che uno dei test più importanti per saggiare l’affidamento di un bambino e il suo rapporto di fiducia con la madre è quello di collocarlo su un punto un po’ elevato, ma stabile, e da lì invitarlo a gettarsi in braccio alla mamma, senza paura. Se il bambino lo fa, se è disposto ad abbandonare ciò su cui si appoggia per lanciarsi nel vuoto sapendo che ci sono delle braccia che lo accoglieranno, allora è evidente il suo rapporto fiduciale. Altrimenti, se prevale la paura, significa che c’è qualcosa che non va e deve essere ancora educato. Tale è anche il movimento del salmo: la prima strofa rappresenta un punto stabile, ma illusorio, in cui cerchiamo sempre di appoggiarci, di

trovare sicurezze fallaci e ingannevoli, che presto vengono meno: il confidare in se stessi, il farci grandi, il presumere di noi con orgoglio e superbia. Questo appoggio inconsistente lo dobbiamo abbandonare per gettarci in colui che solo ci può davvero sostenere e custodire. Qui è la conversione fondamentale da vivere. Non si attesta tanto sul piano morale dei comportamenti da vivere o delle norme da osservare, ma sull'atteggiamento profondo del cuore: da un confidare in sé al confidare in un Altro.

- c) C'è infine una terza strofa, ancora più breve: **«Speri Israele nel Signore, ora e sempre»**. Può sorprendere che in un salmo con accenti così intimi, come può esserlo la tenerezza del rapporto tra un bimbo e la sua mamma, si incontri questa apertura che allarga lo sguardo all'intero popolo di Israele. Leggendo gli altri salmi abbiamo tuttavia imparato ad apprezzare questa dinamica tipica della preghiera biblica: tanto più si entra nella relazione con il Signore tanto più si assume su di sé il legame con tutto il popolo e con tutti i credenti in lui. L'intimità con il Signore non è mai esclusiva, ma sempre inclusiva: ciò che è vero per me deve esserlo per tutti, come pure è solo rimanendo in comunione con tutti i credenti che posso vivere in modo autentico, senza illusioni e senza inganni, la mia ricerca di Dio e la mia esperienza del suo abbraccio. Non posso chiamare Dio Padre se non a condizione di invocarlo come Padre "nostro": tale rimane sempre la logica della preghiera biblica. La mia relazione con Dio deve sostenere quella degli altri e quella degli altri la mia. La comunità è il luogo dove fruttifica il mio incontro personale con il Signore, ma rimane anche il luogo che me ne garantisce l'autenticità. Notiamo anche che qui lo sguardo, come è già capitato in altri salmi, non si allarga solo all'intero Israele, ma a tutto il tempo: ora e sempre. Passato e futuro si raccolgono nel presente dell'incontro con Dio, che illumina la memoria e consente di sperare nel futuro. **«Speri Israele nel Signore»**, o meglio, come abbiamo già visto commentando il salmo 130: **«Speri Israele il Signore»**. Attenda lui, non altro; confidi in lui, non in altri. Questo versetto collega questo salmo con quello che lo precede. Ci sono altri punti di contatto: in entrambi si parla di "anima" (*npš*): **«come un bimbo svezzato è l'anima mia»** (Sal 131,2); **«l'anima mia spera nella sua parola»** (Sal 130,5). Da notare il nesso tra questi due salmi: il Salmo 130 ha espresso la necessità di attendere il Signore; il Salmo 131 ci descrive ora i tratti fondamentali di questa attesa: non nella superbia della vita, ma nell'umiltà dell'affidamento.

14.1 Prima strofa

Dopo aver osservato la dinamica complessiva del salmo, entriamo ora in ciascuna delle sue tre strofe. La prima, come abbiamo visto, ci conduce in ciò che spesso l'uomo è: un cuore orgoglioso, uno sguardo superbo, un desiderio smisurato, che cerca cose grandi, superiori alle proprie possibilità. Talora è proprio questo atteggiamento che avvelena la vita, impedendole il respiro della serenità.

È dunque questione di cuore, di sguardo e di ricerca. Il cuore dice i desideri, i progetti, le passioni. Se i desideri sono smodati non è più possibile alcuna serenità. E se lo sguardo è superbo diventa cieco. Se si guardano gli uomini e le cose con superiorità, dall'alto, non si vede più nulla. Soprattutto è la ricerca che non deve farsi pretenziosa, ma aperta, disponibile, povera di pretese. È una povertà che arricchisce. [...] Solo uno sguardo ampio, disponibile, umile sa trovare spunti di grande serenità. L'umiltà della ricerca non significa restringere gli interessi, ma allargarli. E significa vedere la bellezza nelle cose semplici, alla portata di chiunque⁶¹.

C'è però dell'altro in questa strofa, cui dobbiamo prestare attenzione, anche se sfugge alquanto

⁶¹ B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-50*, Vita e Pensiero, Milano 2002 (= Sestante, 18), p. 234.

nella traduzione italiana. Là dove leggiamo «non si inorgoglisce il mio cuore» il testo ebraico recita più esattamente: «**il mio cuore non monta in alto**», non va sulle alture, i miei occhi non tendono verso l'alto. Dietro queste espressioni è forse possibile riconoscere ancora la tentazione idolatrica dell'uomo, che tende in alto, verso le alture, laddove risiedono gli idoli e si presume, ingannandosi, di poterli adorare. Abbiamo già incontrato una tentazione analoga all'inizio del Salmo 121: «**Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto?**». Il mio aiuto viene forse dagli idoli? A questa tentazione il salmo 121 risponde con grande sicurezza: «**No, il mio aiuto viene dal Signore**». Solo da lui, non dagli idoli morti, che non solo non possono aiutarmi, ma di fatto finiscono con l'uccidermi, perché se consegno la mia vita a chi non vive muoio anch'io con lui.

Questi due possibili significati delle immagini usate da questa prima strofa non sono contrapposti, ma si integrano reciprocamente. La superbia della vita e l'idolatria facilmente si accompagnano insieme, perché l'idolatra è proprio colui che cerca la verità di se stesso affidandosi agli idoli, alle opere delle sue mani, ai sogni ambiziosi della sua potenza; è l'uomo che vuole primeggiare sugli altri, possedere i beni, dominare gli avvenimenti, divenendo così idolo a se stesso⁶².

La fede autentica nel Dio di Gesù Cristo ci conduce invece a vivere sempre un'esperienza pasquale, non di innalzamento ma di abbassamento, di spoliamento di sé, di capacità di confidare in un altro che ti fa stare in piedi, quando da solo non ce la fai più. È l'esperienza di cui ci ha parlato, nell'incontro precedente, il Salmo 130: quando avverti di essere precipitato in un abisso da cui non riesci a uscire da solo, a causa del male che puoi subire da altri, o a motivo del tuo stesso peccato, fai l'esperienza della misericordia di Dio che ti raggiunge e ti rialza. «**Se consideri le colpe, Signore, Signore, chi potrà sussistere?**». Chi potrà stare in piedi davanti a te? Nessuno, ma tu ci rialzi e tu ci fai stare in piedi davanti a te. Questa è l'esperienza di Dio, un'esperienza sempre pasquale, perché significa sperimentare la grazia del Dio della vita che ti rialza anche dalla fossa della morte o del peccato. Più volte Gesù negli evangelii afferma: «**chi si innalza sarà abbassato; chi si abbassa sarà innalzato**». Non dobbiamo ridurre queste espressioni a un significato solamente morale o peggio moralistico: è piuttosto l'invito a fare dell'esperienza di Dio un'esperienza pasquale: stai in piedi, realizzi te stesso, la tua vita produce frutti per te e per gli altri se anziché confidare in te confidi in un Altro che ti sostiene. Giungi allora a comprendere, come afferma il Cardinale Martini, che

in Dio tutto può essere tentato; perché anche se a noi appare piccolo ciò che facciamo, tutto ha valore in quel Dio al quale ci siamo totalmente dedicati. [...] Nulla è superiore alle forze dell'uomo quando compie ogni cosa in Dio e secondo la verità che egli, giorno per giorno, ci manifesta; quando l'uomo non cammina più dietro ai suoi sogni, ma nella verità di Dio⁶³.

14.2 Seconda strofa: come un bimbo svezzato

Questa confidenza viene espressa in positivo nella seconda strofa del salmo, attraverso l'immagine del bimbo svezzato in braccio a sua madre. Più esattamente il testo ebraico dice: «**come un bimbo su di me**». L'immagine non è tanto quella del bambino portato in braccio, ma "su di me", perché solitamente i bimbi erano portati sulle spalle dai genitori. La cosa più significativa è che qui il salmista parla in prima persona; è un padre o una madre che descrivono la loro esperienza personale del sostenere il proprio piccolo sulle proprie spalle. È un tratto importante, perché ci ricorda la dimensione relazionale dell'affidamento: ci si può davvero affidare a qualcun altro, a Dio stesso, solo se si è capaci di essere sostegno per un altro che si affida a noi. Comprende davvero che cosa significhi affidarsi non solo chi non confida in se stesso, ma anche chi sa accogliere con generosità e re-

⁶² C. M. MARTINI, *Il desiderio di Dio. Pregare i salmi*, Centro Ambrosiano, Milano 2002, pp. 148-149.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

sponsabilità qualcun altro che gli si affida. Un padre o una madre che vivono l'esperienza di affidamento del proprio figlio possono davvero comprendere che cosa significhi essere figli affidati nelle braccia, o sulle spalle, del Padre celeste, dell'Abba di Gesù Cristo. A pregare così è infatti un genitore che ha imparato ad avere un atteggiamento di dipendenza e di umiltà davanti a Dio dal suo bambino che ha trovato sicurezza sopra le sue spalle. Un padre o una madre, ma chiunque altro che, in vari modi e a titoli diversi, sa farsi sostegno per le incertezze dei propri fratelli e delle proprie sorelle.

Una seconda precisazione è indispensabile per comprendere l'immagine. Si parla di bambino "svezzato", che non ha più bisogno di prendere il latte della mamma. Secondo l'uso antico, deve avere già due o tre anni; si tratta perciò di un bambino che ha già acquisito una sua prima autonomia, che può camminare, giocare, relazionarsi con altri. È dunque un bambino che, pur in questa sua autonomia, ha imparato comunque a riconoscere la madre, a cercarla nel suo bisogno, a maturare una consapevolezza libera e non più totalmente dipendente, come quella di chi è ancora allattato dalla mamma, che di lei può e deve avere fiducia. In particolare il bambino svezzato non piange più quando ha fame per avere il latte. «**Come un bimbo svezzato è l'anima mia**», afferma il v. 2. "Anima" in ebraico è *npš*, che significa desiderio, ma originariamente anche respiro, o la sede del respiro, cioè la gola, o anche il suono emesso dalla gola, cioè la voce. Potremmo allora rendere così l'immagine: l'anima di un bimbo svezzato è una voce che non si sgola più nel pianto per avere il latte quando ha fame. Cerca la mamma non più nel suo bisogno, ma nella fiducia e nell'affidamento. Non ha più bisogno di lei semplicemente per sfamarsi, per colmare il suo bisogno, ma per affidarsi, per essere preso in braccio, o sulle spalle, e lasciarsi così condurre dove la mamma vuole portarlo. È come se il suo desiderio si fosse trasformato: dal desiderare semplicemente qualcosa per sé al desiderare di essere condotti da qualcun altro. Anche questa è una tappa importante di un cammino di conversione. Non si tratta infatti semplicemente di cambiare il modo con cui perseguiamo i nostri desideri, dal fidare in noi al fidare in Dio. Occorre più globalmente imparare a non desiderare autonomamente, ma insieme a Dio; entrare un po' di più nei suoi desideri, assumendo il suo modo stesso di vedere e giudicare le cose. Quando un bambino è sulle spalle del papà o della mamma il suo stesso sguardo entra e si fonde con quello di chi lo porta su di sé. A quella del bambino potremmo associare un'altra immagine, questa volta evangelica: quella del discepolo che deve rimanere dietro Gesù, potremmo dire incollato alle sue spalle, perché in questo modo impara a guardare e a giudicare assumendo il punto di vista di Gesù, entrando nel suo stesso sguardo.

Un'ultima osservazione. Abbiamo visto come nelle sue tre brevi strofe il salmo indichi un pellegrinaggio di cui ricorda il punto di partenza e il punto di arrivo. Il salmo ci suggerisce anche alcune condizioni per viverlo. Infatti si parla nella prima strofa di cuore (un cuore che non si deve inorgogliare), e poi di occhi (uno sguardo che non deve levarsi in alto, verso le alture degli idoli); segue quindi un'allusione ai piedi (laddove afferma che non bisogna andare in cerca di cose grandi); infine ricorda che l'anima, il respiro profondo della vita, deve essere tranquilla e serena come un bimbo svezzato. Il cammino spirituale attraversa queste tappe: parte dal cuore, centro unificatore della vita e di tutte le nostre facoltà; passa per gli occhi, che sono invece l'organo del giudizio, della conoscenza, della comprensione; raggiunge i piedi, che costituiscono insieme alle braccia l'organo del movimento, dell'azione, del cammino etico; infine raggiunge l'anima, che è il respiro della vita, il suo desiderio profondo, l'anelito della speranza, la tensione interiore che la sostiene e la sospinge. Tutto ciò che siamo, in questa antropologia sapiente e complessa, deve essere portato in Dio e affidato alle sue braccia. Un cuore abitato da Dio ci trasforma lo sguardo, fa camminare i nostri piedi sulle sue vie e unifica la nostra anima, il nostro respiro, nel desiderio di essere nelle sue braccia, in comunione con lui. In tutto ciò che meditiamo, guardiamo, cerchiamo nel cammino della vi-

ta, altro non dobbiamo sperare e attendere che l'incontro e la comunione con lui, come un bimbo che trova la sua gioia nell'essere sulle spalle della mamma o del papà. Anche se, come il salmo ci ricorda nella sua battuta conclusiva, questa non può essere solo la mia speranza, ma la speranza di tutti e la speranza per tutti. Si consegna la propria vita nelle mani di Dio con il desiderio che questa comunione sperimentata personalmente possa davvero diventare la speranza di tutti. «Speri Israele nel Signore», attenda Israele il Signore, e con Israele tutta la storia, ora e sempre!

15 Il Salmo 133

Questo incontro con la più ampia comunità è particolarmente espresso e celebrato nel Salmo 133. Anche questo salmo si inserisce nei salmi ascensionali. Questo significa che la fraternità stessa, celebrata in questa preghiera, si inserisce in un dinamismo ascensionale, progressivo, in salita. Non è dunque il pacifico, stabile possesso o godimento di una realtà acquisita una volta per sempre; al contrario, è la meta di un cammino per di più in salita. Verso la fraternità ci si protende, si giunge anche a goderla e a cantarla, ma pur sempre dentro un orizzonte che è segnato dalla fatica, dalla distanza, dall'assenza, e dunque anche dalla ricerca. Se alla fine dei salmi graduali si giunge a celebrare la bellezza dell'abitare insieme come fratelli, all'inizio del cammino c'è l'esperienza opposta, quella del convivere con gente che odia la pace, come ci ha ricordato il primo salmo che abbiamo meditato in questo itinerario, il Salmo 120, che come abbiamo visto costituisce un po' il punto di partenza del pellegrinaggio verso Gerusalemme, città della pace. Ora il Salmo 133 ci ricorda che Gerusalemme deve essere cercata anche come terra della fraternità riconciliata: **«com'è bello che i fratelli vivano insieme!»**. La fraternità stessa viene desiderata come terra di pace. Questo è cammino che questi salmi ci fanno compiere: dalla terra dell'ostilità alla terra della fraternità: **«Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme!»**.

15.1 Salire per incontrare ciò che discende.

Più fedelmente potremmo tradurre questo v 1: «Che bello per i fratelli abitare in unità!» (*habitare in unum*, traduce la Vulgata). Non è semplice coabitazione, ma l'esperienza della comunione, dell'appartenersi reciprocamente. L'esclamazione di gioia — «Che bello!» — giunge al termine della salita, alla fine del cammino, proprio là dove si scopre che la bellezza della fraternità è caratterizzata da un movimento opposto al salire, quello del *discendere*. Infatti, le due immagini che il salmo usa per indicare la bellezza della fraternità, l'unguento profumato e la rugiada, pur nella loro diversità sono accomunate da questo medesimo tratto: sia l'olio sia la rugiada *discendono*. Il verbo ebraico *iarad* risuona tre volte, con pienezza, in questi versetti 2 e 3. L'olio *scende* sulla barba, *scende* sull'orlo della veste; la rugiada *scende* dall'Hermon sui monti di Sion. Nel salmo è molto accentuata questa linea verticale: il pellegrino sale, certo, verso Gerusalemme, ma per incontrare ciò che discende, vale a dire la benedizione di Dio, con la cui menzione al v. 3 il salmo si chiude: **«Là il Signore dona la benedizione e la vita per sempre»**. Le immagini dell'olio e della rugiada, che sono poste al centro del salmo, rinviano tanto alla fraternità, con cui il salmo si apre, quanto alla benedizione di JHWH, con cui il salmo si chiude, e fra l'apertura e la chiusura è riconoscibile un'inclusione: infatti il salmo inizia con una particella ebraica che traduciamo con l'esclamazione *ecco* e alla fine del salmo troviamo in corrispondenza un'altra particella che noi traduciamo *là*, con significato locale, mentre il termine ebraico conosce una polivalenza semantica maggiore: può significare *ecco* o avere una sfumatura causale, *per questo*. Alonso traduce tentando di rendere insieme questi due significati, locale e causale: *«poiché lì il Signore impartisce la benedizione»*⁶⁴. Comunque sia, questo *là* non rinvia semplicemente a un luogo, Gerusalemme, o al tempio, ma alla stessa esperienza della fraternità: è *là, nella fraternità*, che il Signore dona la sua benedizione.

⁶⁴ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, cit., p. 720.

15.2 L'olio e la rugiada.

Per il salmo la fraternità stessa è benedizione di Dio, nel senso che fra poco preciseremo meglio. Per il momento soffermiamoci ancora su queste immagini, per approfondire ulteriormente il loro significato. Più che preoccuparci di capire il loro esatto riferimento simbolico, occorre lasciarsi prima di tutto coinvolgere dalla loro qualità evocativa, poiché si tratta di metafore che suscitano una pluralità di sensazioni estetiche. L'olio infatti è un elemento cosmico che può essere percepito e gustato dai molteplici sensi della nostra vita: è saporoso per il gusto, ma anche profumato per l'olfatto, inoltre è fragrante, tonificante per la pelle e per l'intero corpo: gli atleti usavano l'olio per corroborare i propri muscoli. Nella cultura antica, come nella nostra, l'olio è un medicinale, in grado di conferire salute e forza; in particolare nella cultura semitica e nella più ampia cultura orientale l'olio è segno di ospitalità, e quindi di affetto, di gioia, di calore accogliente.

La *rugiada*, la seconda immagine, appartiene essenzialmente allo stesso registro di significati. Per capire dobbiamo immaginare l'arsura palestinese: lì la rugiada è immediatamente percepita come freschezza, come un benessere che si irradia ed è capace di avvolgere e di conferire gioia a tutta la persona, sia nelle sue dimensioni corporee sia in quelle più spirituali; dona gioia, benessere, assieme al gusto e alla freschezza della vita.

Oltre a questi significati più naturali e cosmici, l'olio e la rugiada assumono nella tradizione biblica un significato sacro. Nel salmo stesso si parla non di un olio qualsiasi, ma di quello che scende sulla barba e sulla veste di Aronne; dunque è l'olio della consacrazione sacerdotale, che veniva versato, secondo il rituale previsto dal capitolo 30 dell'Esodo, sul capo del sommo sacerdote in occasione della sua ordinazione. Dal capo fluisce lungo tutta la sua veste. Vi si può riconoscere un significato simbolico. Il testo ebraico non parla di *orlo*, ma di *bocca* della veste, cioè la scollatura dell'abito sacerdotale. Qui nel suo fluire l'olio incontrava il pettorale del sommo sacerdote, composto tra l'altro da 12 pietre preziose, una per ciascuna tribù d'Israele; era il pettorale che simboleggiava l'unità del popolo di Dio a partire dalle diverse tribù. Allora quest'olio, fluendo lungo la veste, scende sul pettorale, sulla stessa comunità del popolo, raccolta in unità nella liturgia del tempio: è il popolo chiamato a vivere nella gioia e nell'armonia di una concordia fraterna. Qui possiamo ricordare il Salmo 121, che canta «**Quale gioia quando mi dissero "Andremo alla casa del Signore"**». Andremo *insieme*: Gerusalemme è la città in cui le diverse tribù convergono per divenire un solo popolo, radunato nella casa del Signore e nella sua città. Ma Gerusalemme è anche il luogo in cui le tribù diventano un popolo solo perché su di loro scende la benedizione del Signore.

L'olio acquisisce dunque un valore sacrale, non è soltanto un simbolo cosmico e naturale; la stessa cosa deve dirsi per la rugiada. Per gli ebrei rimaneva una realtà misteriosa, di cui si ignorava l'esatta origine. Si riteneva che scendesse dal cielo, come la pioggia, tanto che il verbo comunemente associato all'immagine della rugiada è *stillare*: «**dove il cielo stilla la rugiada**» (Dt 33, 28). Diviene perciò facile per la tradizione biblica associare alla rugiada la parola stessa di Dio: «**Stilli come pioggia la mia dottrina, scenda come rugiada il mio dire**» afferma Mosè in Dt 32, 2. Più ancora la rugiada è simbolo di benedizione e di fecondità. Sempre nel libro del Deuteronomio compare nella benedizione che Mosè impartisce su Giuseppe: «**Benedetta dal Signore la sua terra, dalla rugiada abbia il meglio dei cieli**» (Dt 33, 13). Anche Isacco aveva benedetto Giacobbe dicendogli: «**Dio ti conceda rugiada dal cielo e terra grassa e abbondanza di frumento e di mosto**» (Gn 27, 28).

Da segno della benedizione di Dio, la rugiada diventa immagine stessa del Dio che benedice. Un testo celebre lo troviamo nel profeta Osea, laddove Dio parla e promette:

«Sarò come rugiada per Israele: esso fiorirà come un giglio e metterà radici come un

albero del Libano. Si spanderanno i suoi germogli e avrà la bellezza dell'ulivo e la fragranza del Libano» (Os 14, 6-7).

Possiamo citare anche Is 26, 19:

«Di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri: si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere perché la tua rugiada è rugiada luminosa, la terra darà alla luce le ombre».

La rugiada è qui associata alla luce (rugiada luminosa), ma soprattutto alla vita (vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri). È la stessa associazione che troviamo nel salmo per la benedizione di Dio: **«Là il Signore dona la benedizione e la vita per sempre»**. Dunque, al pari dell'olio, la rugiada è simbolo che evoca non solo la fecondità e la vita, ma la loro stessa sacralità, cioè il loro discendere dall'alto e radicarsi nella benedizione di Dio. Davvero possiamo qui riconoscere un andamento ascensionale e progressivo, un crescendo nel salmo stesso, sia nella struttura tematica sia in quella simbolica. In un primo tempo le immagini dell'olio e della rugiada, colte nel loro significato più immediato, naturale e cosmico, vogliono evocare la bellezza e la dolcezza della fraternità; poi queste stesse immagini, caricate di un significato più religioso, divengono simbolo della benedizione di Dio, e dunque suggeriscono che la stessa vita fraterna è benedizione di Dio. **«Là — conclude il salmo — Dio dona la sua benedizione e la vita per sempre»**. Là, in Sion, nel tempio, ma innanzitutto nella vita fraterna.

15.3 La benedizione di Dio, spazio per la fraternità.

C'è dunque un rapporto profondo, che il salmo sottolinea in modo evidente, fra benedizione e vita fraterna. In primo luogo nel senso che la vita fraterna è frutto della benedizione di Dio, e anziché salire dal basso, dagli sforzi degli uomini, discende, come l'olio e la rugiada, dall'alto. C'è poi un secondo rapporto: la vita fraterna stessa è il luogo di percezione e di riconoscimento della benedizione di Dio. La fragranza odorosa e tonificante dell'olio, la freschezza feconda e vitale della rugiada, non solo esprimono la bellezza e la sensazione appagante del vivere in pace come fratelli, ma narrano anche la bellezza della benedizione di Dio che si rende percepibile in quel luogo circoscritto dalla fraternità. La benedizione di Dio crea lo spazio della fraternità, ma a sua volta la fraternità diventa il luogo dove è possibile incontrare e fare esperienza della benedizione di Dio.

La fraternità diventa così spazio d'incontro e di riconoscimento del Dio che benedice e dona la vita per sempre proprio perché Dio rivela il suo volto e il suo mistero nell'abitare dei fratelli in uno. L'unificazione della comunità nella concordia e nella pace è il volto autentico in cui si rispecchia e si rende trasparente l'unità del volto stesso di Dio. Nasce spontanea la rilettura evangelica di questo tema alla luce di testi come Mt 18, 20: **«Quando saranno due o tre riuniti nel mio nome, io sarò con loro»**. Qui l'abitare in uno consiste nell'essere radunati nel nome del Signore, nell'unità della sua persona e della sua volontà.

16 Salmo 134: La benedizione conclusiva

La fraternità è luogo della benedizione di Dio. Sia nel senso che la comunione concorde è frutto della benedizione di Dio, sia nel senso che è lo spazio, o la condizione per riconoscere e assaporare la presenza benedicente di Dio in mezzo a noi. Solamente se si è radunati nella concordia fraterna si può riconoscere il volto di un Dio che ci è Padre e chiamandoci suoi figli ci rende tra noi fratelli.

Questa benedizione di Dio viene in particolare invocata e celebrata nell'ultimo salmo della collezione, il Salmo 134, il più breve tra i quindici, uno dei più brevi dell'intero Salterio. Lo supera in brevità solo il Salmo 117 (116).

Possiamo riconoscere in esso un vero e proprio dialogo liturgico. È pertanto facile per noi collocare questa preghiera all'interno della celebrazione del Tempio, in cui il pellegrino, una volta giunto a Gerusalemme, entra per ringraziare e lodare il Signore. Il dialogo liturgico si sviluppa tra le due strofe nelle quali possiamo suddividere il testo. Nella prima strofa, più lunga (vv. 1-2), c'è l'invito a benedire il Signore rivolto ai suoi servi, che rimangono nel tempio anche durante le notti. Vedremo tra breve chi siano questi servi del Signore. Nella seconda strofa, brevissima, c'è in risposta la benedizione del Signore che in suo nome viene impartita sui pellegrini da uno dei sacerdoti del tempio: «**Da Sion ti benedica il Signore, che ha fatto cielo e terra**». Incontriamo così l'essenza del dialogo tra Dio e il suo popolo, in particolare di quel dialogo che si instaura ogni volta che celebriamo una liturgia: noi benediciamo il Signore e il Signore ci benedice. O meglio, la parola e la benedizione di Dio vengono prima e sempre ci precedono: noi rispondiamo al Signore ringraziando e benedicendo perché riconosciamo i suoi doni nella nostra vita, e Dio in risposta ci benedice di nuovo. Sua è dunque la prima e l'ultima parola del dialogo⁶⁵, e la nostra voce è tutta ricompresa e custodita da questa sua parola che ci precede, ci accompagna, ci segue.

16.1 Il dialogo liturgico

Osserviamo ora più da vicino la dinamica di questo dialogo. Nella prima strofa abbiamo questo invito a benedire il Signore. È possibile una duplice interpretazione. La prima mette in bocca questo invito ai pellegrini, che, sopraggiunta la notte, stanno per lasciare il tempio e si rivolgono quindi ai leviti e ai sacerdoti, che sono in procinto di iniziare il loro turno di preghiera nel tempio, perché continuino a benedire il Signore anche di notte, a loro nome. Questo è infatti il servizio tipico dei leviti secondo quanto espresso nel Deuteronomio: «**Il Signore prescelse la tribù di Levi [...] per stare davanti al Signore al suo servizio e per benedire il nome di lui**» (Dt 10,8).

È possibile un'altra interpretazione: in altri salmi, come il salmo 135 che segue immediatamente dopo, o il salmo 113, le espressioni «servi del Signore» e «voi che state nella casa del Signore» sembrano riferirsi non tanto ai leviti o ai sacerdoti, quanto a tutta la comunità radunata nel tempio per il culto del Signore, durante una celebrazione liturgica, come ad esempio quella che si celebrava di notte in occasione della Festa delle Capanne. Allora l'invito a benedire il Signore sarebbe da mettere in bocca a un sacerdote del tempio che invita tutti i pellegrini presenti a ringraziare e a lodare il Dio altissimo che abita nel tempio.

Qualunque sia l'interpretazione da accogliere, due aspetti rimangono veri e vanno sottolineati. Il primo: si tratta di una preghiera nella notte. Si può e si deve pregare nella notte non perché ci sia bisogno di svegliare Dio, ma perché si è consapevoli che «il custode di Israele non si addormenta», come ci ha ricordato il Salmo 121: egli ci ascolta sempre, perciò possiamo sempre pregarlo. Non dobbiamo pregare per svegliare Dio, ma poiché egli è sempre il vigilante, possiamo pregarlo a qualunque ora nella certezza di venire sempre ascoltati. Non è tanto l'insistenza della nostra preghiera a costringere Dio all'ascolto; piuttosto il contrario: la consapevolezza che Dio sempre ci ascolta può sostenere la perseveranza della nostra preghiera. Questo è anche il senso biblico della preghiera di veglia, nella notte, come viene espresso dal libro dell'Esodo a proposito della veglia pasquale, che è la madre di tutte le veglie. «**Notte di veglia fu questa per il Signore per farli uscire dal paese d'Egitto. Questa sarà una notte di veglia in onore del Signore per tutti gli israeliti, di generazione in generazione**» (Es 12,42). Si veglia nella notte per ricordare che il Signore ha vegliato su di noi e continua a vegliare su di noi per la nostra liberazione.

È chiaro che qui si parla di una notte temporale, ma possiamo anche ampliare il suo senso ed estenderlo a una notte simbolica: la notte del dolore, della sofferenza, dello smarrimento,

⁶⁵ L. Alonso Schökel - C. Carniti, *I salmi*, cit., p. 728.

dell'attesa...Persino questa notte può rimanere tempo di benedizione del Signore, perché la sua misericordia abita anche le nostre tenebre e le rischiarà. «Nemmeno le tenebre per te sono oscure, e la notte è chiara come il giorno; per te le tenebre sono come luce», prega con immagini stupefaccianti il Salmo 139 (138). Il Salmo 130, il *De profundis*, ci ha già ricordato il senso di questa vegliare: occorre essere come sentinelle nella notte, certi della nuova aurora che sta per spuntare.

16.2 A mani tese

Questa aurora di Dio verso la quale il pellegrino è invitato a tendere le mani, in segno non solo di benedizione, ma di attesa e di offerta. Il tendere le braccia verso l'alto, verso Dio, è un gesto che esprime l'atteggiamento interiore di colui che presenta un'offerta, con la consapevolezza che l'amore con cui Dio in modo preveniente benedice la mia vita è degno mi sollecita a presentare a lui in offerta tutto ciò che sono. Queste braccia tese offrono me stesso a Dio. Inoltre il gesto delle mani ricorda che tutto il mio corpo prega, ed è luogo di benedizione: la mia benedizione che sale a Dio e la benedizione di Dio che scende su di me. In ogni mio gesto, in ogni mia scelta, in ogni mia azione, sono chiamato a diventare benedizione di Dio. Nella simbologia biblica, inoltre, le braccia sono il simbolo corporeo dell'agire umano. Queste braccia alzate e tese nella benedizione di Dio ricordano allora che ciò che vivo e celebro nel culto e nella liturgia del tempio, deve diventare, senza alcuna separazione, ciò che sono chiamato a celebrare nella liturgia della vita. Negli incontri precedenti ho citato una pagina molto dura di Amos; possiamo ora ricordare un'altra pagina altrettanto incisiva del profeta Isaia:

Smettete di presentare offerte inutili, l'incenso è un abominio per me; noviluni, sabbati, assemblee sacre, non posso sopportare delitto e solennità. I vostri noviluni e le vostre feste io detesto, sono per me un peso; sono stanco di sopportarli. Quando stendete le mani, io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue (Is 1,13-15).

Le mani che si tendono verso il Signore nella benedizione non possono che impegnarsi nello stesso tempo a operare gesti di bene, a dire il bene con le loro azioni.

16.3 Dire il bene

A questa benedizione dell'uomo nella seconda strofa del salmo risponde la benedizione di Dio. Notiamo innanzitutto anche qui il gioco tra plurale e singolare che abbiamo incontrato quasi sempre negli altri salmi. Ora però la dinamica risulta capovolta. Infatti, nei salmi precedenti di solito il salmo iniziava con la prospettiva molto intima dell'incontro personale con il Signore per allargarsi in conclusione al popolo intero. Nel Salmo 134 accade il contrario: inizia con un plurale che evoca la preghiera corale dell'intero popolo: «**benedite il Signore, voi tutti, servi del Signore**». L'invito alla benedizione è per tutti. Alla fine, quando è il Signore a benedire, si passa invece alla seconda persona singolare: «**Da Sion ti benedica il Signore**». Proprio te. Questo singolare ricorda che la benedizione del Signore è personale, conosce il bisogno e il bene di ciascuno e raggiunge ciascuno nella sua peculiare necessità. L'amore di Dio è universale, per tutti, ma non massificante e impersonale: a ciascuno si manifesta secondo il suo personale bisogno.

È inoltre importante l'ultima battuta con cui il salmo si chiude: «il Signore, che ha fatto cielo e terra». Abbiamo visto come il salmo celebri il dialogo tra l'uomo e Dio; occorre però non dimenticare che questo dialogo non è alla pari, tra due interlocutori sullo stesso piano.

Le voci sono disuguali, come lo sono gli interlocutori. L'uomo benedice Dio, esprimendo in parole la sua gratitudine; non può andare al di là di alcune parole che esprimono la sua profonda intimità. Invece, quando Dio benedice, a pronunciare una

parola è Colui che con la sua parola «ha fatto il cielo e la terra». Qualsiasi benedizione di Dio ha qualcosa di genesiaco: è un dire attivo, creatore⁶⁶.

Con questa parola efficace di benedizione, capace non solo di dire il bene, ma di porlo in essere, trasformando anche il luogo del male e di peccato nel luogo di un bene rinnovato, si conclude il Salmo 134 e con esso l'intera collezione dei salmi di pellegrinaggio. Questo salmo è il punto finale del cammino e il suo suggello: il vero traguardo cui il pellegrino tende nel suo cammino. Come abbiamo visto, il punto di partenza era costituito dal Salmo 120, con il lamento dell'esule che sperimenta su di sé la violenza di parole cattive, che dicono il male. **«Signore, libera la mia vita dalle labbra di menzogna, dalla lingua ingannatrice»**, questa era stata la supplica iniziale. Alla fine del pellegrinaggio questa invocazione si è trasformata nella lode e nel ringraziamento di chi sperimenta su di sé la parola di Dio che invece dice sempre il bene, il mio bene, e dicendolo lo crea. Possiamo anche aggiungere una seconda considerazione: non solo noi subiamo la violenza della lingua ingannatrice; ma talora noi stessi ce ne rendiamo protagonisti, quando le nostre stesse labbra possono pronunciare parole di menzogna o di calunnia. Alla fine del viaggio il pellegrino sperimenta che la sua stessa lingua è stata purificata, trasformata dall'incontro con il Signore. Ora anch'egli non ha sulle labbra che parole di benedizione, di lode, di ringraziamento. E benedicendo il suo Dio nella liturgia del tempio imparerà un po' alla volta anche a benedire il suo prossimo nella liturgia della vita. Perché, come ricorda san Giacomo nella sua lettera (in un testo che ho già citato nel nostro primo incontro commentando il Salmo 120)

Con la lingua benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. È dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei» (cfr Gc 3,1-12).

Alla fine del cammino la lingua è stata purificata per diventare capace di dire parole di bene, l'orecchio è stato aperto per ascoltare il bene che Dio dice su di noi. La preghiera è sempre contemporaneamente un'esperienza di purificazione della lingua e di apertura degli orecchi. L'orecchio aperto all'ascolto della parola di Dio purifica le nostre labbra e anche il nostro agire, perché le braccia che si tendono verso Dio nella preghiera di benedizione saranno capaci poi di tendersi anche verso gli altri nell'amore. Così questa esperienza di benedizione ci conduce nella più autentica pace che questi salmi ci insegnano a desiderare per noi e per tutti; quella pace che il pellegrino cerca, invoca e per la quale si impegna a lottare salendo verso Gerusalemme, la città della pace, o la visione di pace, come si può anche intendere il suo nome. Visione di pace perché contemplando in Gerusalemme la presenza di Dio dobbiamo imparare a vedere ogni altra realtà nella pace voluta dal Dio creatore del cielo e della terra.

16.4 L'orizzonte globale del cammino: la pace

Noi abbiamo letto questi salmi senza fare troppa attenzione alla loro scansione interna. Ma ora che anche il nostro viaggio è finito possiamo volgerci indietro per riconsiderare il cammino percorso. Possiamo allora accorgerci che questi quindici salmi conoscono una sorta di ritmo ternario, che li raggruppa a tre a tre. E normalmente nel terzo salmo risuona un'invocazione per la pace. La troviamo infatti nel terzo salmo della serie, il 122: **«Domandate pace per Gerusalemme... Per i miei fratelli e i miei amici io dirò: "Su di te sia pace!"**. Poi i Salmi 125 e 128 (il sesto e il nono della serie) si concludono ancora con la stessa invocazione «Pace su Israele». Il dodicesimo salmo non contiene questa preghiera esplicita per la pace, ma è la descrizione di colui che ha raggiunto questa pace confidente nel Signore, tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre. Infine l'ultimo salmo suggella questo cammino di pace con la benedizione sacerdotale dal tempio.

⁶⁶ *Ivi*, p. 728.

E la formula tipica di questa benedizione sacerdotale è quella esplicitata in Numeri 6, la celebre benedizione di Aronne:

*«Il Signore rivolga il suo volto su di te
e stabilisca in te la pace» (Nm 6,26).*