

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

Schede

1. “Sia santificato il tuo nome”: panoramica sul libro dei Salmi.....	6
2. “Liberaci dal male”: malattia e colpa, protesta e confessione	9
3. “Rimetti a noi i nostri debiti”: il singolo, gli altri, tutti	12
La presenza dei ‘nemici’ nella preghiera di lamento	12
La solitudine dei ‘padri’	12
L’esperienza del profeta: Geremia	12
I nemici del perseguitato	13
I ‘nemici’ del malato	13
Il ritorno della preghiera del singolo al popolo –	14
4. ‘Venga il tuo regno’: esperienza personale, memoria, legge	15
Confessione della lode e confessione della pena.....	15
Lode e ringraziamento.....	15
L’invitatorio.....	15
Il tema dell’inno: il vangelo	16
Due inni al Creatore	16
Canto di ringraziamento	17
5. I canti di ringraziamento	18
Canti di ringraziamento	18
Un modello esemplare: il ‘Magnificat’	18
Canti individuali e collettivi:.....	19
Il Salmo 118	19

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

Testo

1. “Sia santificato il tuo nome”: panoramica sul libro dei Salmi	21
Esperienza individuale e memoria collettiva.....	25
I generi letterari	27
2. “Liberaci dal male”: malattia e colpa, protesta e confessione	31
Perché soprattutto lamenti?	31
Il senso del tempo della prova.....	32
La mondanità dei Salmi.....	35
L’immaginario della malattia	36
Le forme dell’invocazione: lo ‘strappo’ dalla palude	38
La salvezza, perdono dei peccati.....	39
Ambiguità della supplica.....	39
La confessione della colpa	39
Il tema dei nemici	41
Il Salmista e Dio stesso	41
Il voto della lode futura	42
3. “Rimetti a noi i nostri debiti”: il singolo, gli altri, tutti	43
La presenza dei ‘nemici’ nella preghiera di lamento	43
La solitudine dei ‘padri’ della fede.....	45
L’esperienza del profeta: Geremia	46
I nemici del perseguitato	48
I ‘nemici’ del malato	49
Il ritorno della preghiera del singolo al popolo	52
4. ‘Venga il tuo regno’: esperienza personale, memoria, legge	54
5. I canti di ringraziamento	64
Canti di ringraziamento	64
Canti individuali e collettivi.....	65
Il Salmo 118	65

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

In questo mese di gennaio inizieremo il secondo ciclo di catechesi del presente anno pastorale. Esso come sempre sarà dedicato all'introduzione alla Bibbia, e più precisamente ai libri dell'Antico Testamento, come è stato già nei tre anni scorsi. Ci siamo occupati delle tre forme fondamentali che la Parola di Dio assume nel quadro dell'antica Alleanza: la legge, la profezia e la sapienza. Ci occuperemo quest'anno dei Salmi, e così concluderemo l'introduzione all'Antico Testamento.

I Salmi meritano effettivamente una considerazione a parte. Il canone ebraico li comprende nella terza categoria dei libri biblici, la più generica, quella chiamata *gli scritti*. Tra questi, la parte preponderante hanno i libri sapienziali. E tuttavia, per indicare sinteticamente gli scritti dell'Antico Testamento, il Nuovo usa talora la formula "la Legge, i profeti e i salmi". In particolare, Gesù risorto, apparendo agli Undici, dice loro: *Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi* (Lc 24, 44). La formula suggerisce che i Salmi hanno un rilievo speciale nella lettura cristiana dell'Antico Testamento. Il suggerimento trova puntuale conferma nei vangeli. Il riferimento ai Salmi assume un valore centrale per intendere la passione di Gesù in specie.

Il vangelo di Giovanni, per esempio, nel racconto della passione di Gesù usa cinque volte l'espressione *perché si adempisse la Scrittura*; il passo dell'Antico Testamento a cui si fa riferimento è sempre un Salmo. Durante la cena – per ricordare soltanto il primo dei cinque passi (gli altri sono 15, 25; 19, 24.28.36) – Gesù annuncia il tradimento da parte di uno dei suoi così: *Si deve adempiere la Scrittura: Colui che mangia il pane con me, ha levato contro di me il suo calcagno* (13, 18), il Salmo citato è 41, 10. Il tradimento di Gesù da parte di uno dei discepoli da lui stesso scelti è fatto che scandalizza tutti gli altri; lo scandalo mette in crisi la considerazione che gli undici certo avevano anche nei confronti di Giuda e la loro amicizia con lui; non solo, mette in crisi la loro stessa fede in Gesù. Come è possibile credere in un Maestro che non conosce bene e non sa scegliere neppure i suoi discepoli?

La passione è tutta uno scandalo. Nel momento preciso in cui si producono quegli eventi, i discepoli si sentono come respinti dal Maestro. *Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono*, sottolinea Marco (14, 50). La passione, d'altra parte, non può essere intesa quasi fosse soltanto una parentesi passeggera nella vita di Gesù: una brutta parentesi, ma una parentesi. Essa è il culmine del destino del Figlio dell'uomo. Lo scandalo covava nell'animo dei discepoli, d'altra parte, già prima che si producessero gli eventi. Ogni volta che Gesù aveva cercato di parlare loro del destino del Figlio dell'uomo essi avevano chiuso ostinatamente le orecchie e il cuore. *Gesù faceva questo discorso apertamente*, nota Marco; *ma Pietro lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo* (8, 32). *Tutti i Dodici non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni* (Mc 9, 32).

Quando Gesù risorse dai morti e apparve ai suoi, non lasciò la sua passione dietro alle loro spalle e dietro alle sue stesse spalle; li sollecitò invece vivacemente a considerare da capo, con occhi nuovi, quei fatti crudeli la cui vista era apparsa loro insopportabile. Per introdurli alla comprensione dei fatti si servì proprio dei Salmi. In questa luce dobbiamo intendere la scelta successiva degli

evangelisti di porre le parole dei Salmi sulla bocca stessa del Crocifisso: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mc 15, 34; Mt 27, 46; che citano Sal 22, 2); *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito* (Lc 22, 46, che cita Sal 31,6).

I Salmi saranno i testi più utilizzati dalla predicazione apostolica anche per suggerire il senso della risurrezione di Gesù e riconoscere in essa il compimento delle promesse antiche. Nella tradizione cristiana nessun libro dell'Antico Testamento sarà ripreso con più frequenza e anche con più naturalezza, quasi esso fosse con evidenza un libro proprio della fede cristiana, quanto il Salterio. La recita cristiana dei salmi – suggerita espressamente dalla dossologia che tale recita aggiunge ad ogni Salmo, *Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo* – costituisce la realizzazione più cospicua della testi generale secondo la quale la verità dell'Antico Testamento rimane come velata, fino a che non viene Cristo; la verità dell'Antico Testamento è Gesù Cristo stesso.

Se per noi, a differenza dei discepoli, la passione di Gesù non è più un evento scandaloso, questo dipende – temiamo – assai più dal torpore dell'abitudine che dalla vivacità della nostra fede. Scandalosi sono invece diventati per noi i Salmi. Non sono solo scandalosi, certo; anche assai suggestivi. La recita dei Salmi, oltre ad essere stata introdotta abitualmente nella celebrazione della Messa (Salmo responsoriale), si è diffusa nella pratica cristiana della preghiera in genere. Tra i cristiani più impegnati non è rara l'abitudine della recita di lodi e di vespro quali preghiere personali quotidiane. Tutto questo è possibile grazie alla suggestione immediata dei Salmi; essi non chiedono particolari conoscenze preliminari per essere subito apprezzati come parole efficaci, per dare espressione a sentimenti che, senza le parole adatte, minacciano di rimanere come muti.

E tuttavia per molti aspetti i Salmi sono 'scandalosi'; non possiamo negarlo; tanto che molti si chiedono se non sarebbe utile sostituirli con formule più cristiane. Lo scandalo più facile è quello dei versetti 'imprecatori', quelli nei quali viene pronunciata la maledizione dei nemici, viene chiesta la loro morte e ogni altro genere di mali. La riforma liturgica, già ai tempi di Paolo VI, ha operato a tale riguardo una scelta drastica, di cancellare cioè questi versetti dai salmi introdotti nel breviario e nella Messa. Non sono però soltanto questi i versetti 'scandalosi'. Sono anche quelli nei quali chi prega protesta la propria giustizia; come può un cristiano pronunciare, ad esempio, parole come queste: *giudicami, Signore, secondo la mia giustizia, secondo la mia innocenza* (Sal 7,9)? Non assomiglia troppo questa invocazione a quella del fariseo, che nel tempio ringrazia Dio per la sua giustizia? Scandalizza poi l'ossessivo ricorso alla lingua dei tribunali (non è questa però la stessa lingua che accompagna la narrazione della passione di Gesù?). Scandalizza il fatto che la malattia sia trattata quasi fosse un documento di colpa, e che quindi il perdono sia atteso nella forma della guarigione.

Le difficoltà che suscita in noi la lingua dei Salmi hanno sullo sfondo – questo è il sospetto – una concezione idealistica della preghiera, che minaccia di rendere la preghiera assai più un'evasione dalla vita reale, che una sua ripresa e conversione. I cristiani, che si scandalizzano per le parole di vendetta che ci sono nei Salmi, assai meno si scandalizzano dei sentimenti di vendetta che portano dentro il cuore. Quei sentimenti neppure vedono, non li riconoscono come sentimenti di vendetta. La consuetudine con la preghiera dei Salmi deve aiutarci appunto a dare forma a ciò che abbiamo dentro. L'obiettivo sarà raggiunto soltanto a patto di riconoscere la parentela tra quanto abbiamo dentro e quello che è successo a Gerusalemme duemila anni fa.

C'è una ragione ulteriore che raccomanda la scelta dei Salmi per la catechesi di quest'anno: la riflessione sui Salmi bene si raccorda con il tema di Dio Padre, che costituisce la nota dominante della nostra meditazione cristiana in quest'ultimo anno prima del giubileo del 2000. La qualità

paterna di Dio, e quindi la nostra relazione filiale a Lui, deve esprimersi fondamentalmente nella preghiera. Non a caso, la forma più precisa dell'istruzione di Gesù a proposito di Dio è quella che riguarda

la preghiera; più precisamente, è l'insegnamento del *Padre nostro*. Gesù certo è rivelazione del Padre con tutte le sue opere e con tutte le sue parole; *dice* però del Padre soprattutto così, insegnando appunto la parole della preghiera. Sono queste parole assai concise, e per questo anche proporzionalmente 'chiuse'. Per 'aprire' il senso di quelle parole una risorsa assolutamente essenziale offrono le parole di Salmi. In tal senso abbiamo scelto le parole del *Padre nostro* per suggerire un indice dei temi maggiori della preghiera dei Salmi.

Il *Padre nostro* non comporta il 'superamento' dei Salmi, quasi essi fossero troppo primitivi e imperfetti. La loro 'imperfezione' è da intendere, e anche da apprezzare, in relazione con la permanente imperfezione nostra. Non siamo migliori dei discepoli della prima ora. Come accadde allora ad essi, così deve accadere anche a noi: dobbiamo raggiungere Gesù nel paradossale 'riposo' della sua croce, e quindi anche nella pace della sua risurrezione passando attraverso parole e sentimenti aspri dei Salmi.

Questo è il calendario degli incontri:

11 gennaio: ***'Sia santificato il tuo nome': panoramica sul libro dei Salmi***

18 gennaio: ***'Liberaci dal male': malattia e colpa, protesta e confessione***

25 gennaio: ***'Rimetti a noi i nostri debiti': il singolo, gli altri, tutti***

1 febbraio: ***'Venga il tuo regno': esperienza personale, memoria, legge***

8 febbraio: ***'Dacci oggi il nostro pane': la creazione del mondo e quella mia***

La sede sarà la Facoltà Teologica (piazza Paolo VI, 6, aula 1); l'inizio degli incontri è alle ore 21, il termine entro le 22.30.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

1. “Sia santificato il tuo nome”: panoramica sul libro dei Salmi

1. I Salmi sono compresi nella terza sezione della Bibbia ebraica, la più generica: *gli scritti*. Tra questi parte prevalente hanno i sapienziali, e tuttavia il Nuovo testamento per indicare gli scritti dell’Antico usa talora la formula *la Legge, i profeti e i salmi*: Gesù risorto, per esempio, comparso agli Undici dice: *Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi* (Lc 24, 44). La formula suggerisce il **rilevo dei Salmi nella lettura cristiana dell’Antico testamento**. Soprattutto ad essi l’annuncio apostolico ricorre, per dire il senso della Risurrezione di Gesù, e riconoscere in essa il compimento delle promesse antiche. Nella tradizione cristiana nessun tra i libri dell’Antico Testamento sarà più frequentemente ripreso, quasi fosse libro della fede cristiana, quanto il Salterio. La recita cristiana dei salmi costituisce la realizzazione più cospicua di questa tesi: la verità dell’Antico Testamento rimane come velata, fino a che non viene Cristo; egli è la verità di Mosè e dei profeti.
2. Il libro dei Salmi è **un’antologia più che un libro**. I singoli Salmi hanno iniziale redazione indipendente. Ci sono certo segni di redazione organica del libro, ma abbastanza tarda. Il più chiaro è la divisione in cinque libri, scanditi dalle dossologie, che si concludono con l’acclamazione *amen, amen*. Tale divisione entra però a posteriori, quasi come ‘interpretazione’ dell’opera già composta; l’intento è di accostare il salterio ai cinque libri della Legge.
3. Precede il Libro intero la redazione di **raccolte parziali**. La più importante è la prima, dei salmi di Davide; a Davide sono riferite anche altre raccolte; nel complesso gli sono attribuiti dai titoli 73 Salmi del salterio; un indubbio primato. Solo due Salmi sono attribuiti a Salomone (72 e 127), uno a Mosè (90). Sono espressamente indicate dai titoli altre raccolte, definite talora per riferimento al gruppo di cantori leviti. Da segnalare è la raccolta parziale dei salmi ‘graduali’ (di pellegrinaggio, da recitare lungo la salita a Gerusalemme, 120–134), tra i più belli.
4. I tentativi degli studiosi di sintetizzare la lunga storia della composizione del libro attraverso l’indicazione di una **struttura** non hanno prodotto risultati concordi. Suggerisco uno **schema** che mi pare persuasivo (è quello suggerito da R. Rendtorff, *Introduzione all’Antico Testamento*, Claudiana, Torino 1990, pp. 324-328).

1–119: Primo salterio

1: Salmo di celebrazione della Legge

2: Salmo messianico

a) 3–41: **salmi di Davide**, per lo più lamentazioni individuali

b) 42–89: **raccolta elohista**, composta da tre raccolte minori e un’appendice:

42–50: composizioni comunitarie, attribuiti ai figli di Core

51–72: lamentazioni individuali, poste sotto il nome di Davide (il nome di Dio Elohim sostituisce probabilmente il precedente nome Jahvè; l’ultimo salmo, regale e messianico, pare come un raccordo delle preghiere individuali alla preghiera di Israele)

73–83: composizioni comunitarie, attribuiti ad Asaf

84–89: appendice (ancora attribuiti ai figli di Core; l’89 è ancora un salmo regale)

c) 90–119: **Conclusione** del primo salterio, di genere misto:

90–92: tre salmi sapienziali

93–99: salmi alla regalità di Dio

104–107: salmi alleluatici

(108-109: inspiegabili, il primo riproduce 57, 8-12 e 60, 7-14, è certamente aggiunto in seconda battuta)

110: salmo messianico

111-118: salmi alleluiatici, quasi una solenne conclusione

119: lunghissima celebrazione della Legge (inclusione con salmo 1)

120-150: Due composizioni minori

120–137: *Salmi graduali*, con l'appendice di due salmi alleluiatici (135–136) e uno simile (137)

138–150: Ulteriore composizione di *salmi di Davide*, seguiti da cinque salmi alleluiatici (146–150).

5. L'impressione netta è quella che l'opera di redazione del libro, complessa e protratta per lungo tempo, nasconde attenzioni e finezze, che fino ad oggi per larga parte ci sfuggono. Alcuni elementi di cornice più appariscenti, secondo ogni verosimiglianza intendono suggerire il senso sintetico del libro.
 - Il ritorno regolare dei *salmi alleluiatici* a conclusione delle singole raccolte suggerisce che proprio a questo esito intende condurre la raccolta; è giustificato il titolo ebraico di *Inni*.
 - Il riferimento alla *Legge* è all'inizio del primo salterio e alla sua conclusione; la stessa divisione finale del libro in cinque libri dichiara l'intenzione di comporre la preghiera di Israele con la spiritualità della Legge, propria in particolare del periodo giudaico.
 - Una rilievo architettonico hanno poi anche i riferimenti al *Messia*. La figura di Davide quale autore dei Salmi propizia la loro interpretazione complessiva quale preghiera del Re Messia, il quale è interprete supremo di tutta la preghiera di Israele.
 Questi elementi architettonici trovano difficile riscontro nel dettaglio analitico dei salmi; l'unità del salterio rimane debole.
6. Ci sono buoni argomenti per affermare che proprio la **molteplicità** delle forme letterarie, dei temi, dei toni stessi – lieti oppure tristi, declamatori oppure deprecatori, solenni e liturgici oppure psicologici – costituisce una particolarità qualificante del libro. Tale molteplicità fa del libro il repertorio di tutte le forme della preghiera; anzi, addirittura di tutte le forme della vita credente. Un paragone illuminante: le raccolte dei canti per la liturgia, proprie della tradizione luterana, recentemente entrate anche nella prassi cattolica. Un destino del genere hanno conosciuto i Salmi, nel periodo tardo del giudaismo; essi confluiscono nella liturgia. Non il culto però è il *Sitz im Leben* originario nella gran parte dei casi. L'**unità** del libro – al di là dell'opera di redazione del libro – è realizzata dalla **recita ecclesiastica**, in chiave cristologica. Ricomponendo l'immagine frantumata dell'uomo, Gesù ricomponde insieme anche il salterio.
7. Il difetto di definizione sotto il profilo letterario trova riscontro nella **denominazione** del libro. Il titolo corrente, di *Salmi*, è greco e non ebraico; deriva dalla traduzione dei Settanta; corrisponde all'ebraico *mizmor*, che significa alla lettera 'canti accompagnati da strumenti musicali'. Il titolo ebraico invece è *Inni* (*T^ehillîm*), ossia canto di lode; questo termine ha la stessa radice della parola *alleluia*, che ha definito l'obiettivo supremo di tale preghiera. Il titolo generale si riferisce certo ad un genere letterario determinato, che non è certo l'unico, né il più rappresentato. Questo è invece quello delle preghiere (*T^efillôt*), da formule cioè di invocazione; lamentazioni, individuali e collettive.
8. Stando alla considerazione analitica, non abbiamo elementi probanti per identificare nel genere *salmi* una forma della parola di Dio paragonabile con le tre fondamentali: legge, profezia, sapienza. E tuttavia l'impressione è invece che proprio di questo si tratti. I Salmi si possono accostare alla sapienza; in comune hanno: la *forma poetica*; i contatti più consistenti che nei due casi tra i *generi letterari biblici* e quelli corrispondenti della *letteratura degli altri popoli*; il privilegio del *punto di vista del singolo*.
9. Proprio attraverso i Salmi per altro siamo sollecitati a riconoscere come i *rapporti tra individuo e collettività* nella tradizione della fede biblica siano assai diversamente pensati rispetto a come è divenuto abituale pensarli nella cultura dell'Occidente. Soltanto attraverso la peripezia del singolo è sempre da capo generata quell'alleanza dei molti, che costituisce il popolo. La relazione dialettica tra l'io singolo, i molti o gli altri, e tutti, è una delle più interessanti e illuminanti della preghiera dei Salmi: attraverso la rottura traumatica di quel legame con gli altri che in prima battuta pareva del tutto ovvio e sicuro, e quindi attraverso il conseguente spasimo dell'invocazione solitaria, il singolo torna a conoscere quella grazia di Dio che gli consente di parlare di nuovo nell'assemblea.

10. Un **esempio concreto**: il bel Salmo 77; le parole si riferiscono ad un'esperienza individuale di angoscia; l'immaginario che risolve l'angoscia in speranza è quella dell'Esodo, riletto nell'ottica dell'esperienza del singolo. La preghiera dei salmi costituisce un mezzo privilegiato per la trasposizione della forma antica della fede (memoria epica) nella forma 'moderna' di religione del singolo.

11. **I generi letterari**. I due fondamentali sono:

- Inni*: a) alla creazione
b) canti di Sion
c) Inni a Jahvè re

- Lamentazioni*: a) individuali
b) collettive

Sugli altri generi invece c'è grande incertezza: a titolo orientativo possiamo ricordare:

Salmi liturgici:

- la liturgia di ingresso
- la liturgia del 'processo' tra Dio e il popolo
- il pellegrinaggio
- liturgie di ringraziamento, del singolo o del popolo.

Salmi di fiducia: in essi alcuni tra i più noti e cari di tutto il salterio (Sal 23; 4).

Salmi del re Messia: la forma letteraria è varia.

Salmi sapienziali (talora alfabetici, Sal 119).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

2. “Liberaci dal male”: malattia e colpa, protesta e confessione

1. *Lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera* (Rm 12, 12): la **dominanza del lamento** nella preghiera di Israele, e nella preghiera in genere; che cosa significa tale prevalenza? Perché il ringraziamento e la lode siano senza interruzione – come Paolo in specie raccomanda: 1 Ts 5, 15ss; Rm 12,12; Col 4, 2-4; Ef 6,18) – occorre che essa si cimenti con le *tribolazioni*, o con le *prove*. L’istruzione di Gesù va nello stesso senso: così suggerisce l’ultima invocazione del Padre nostro (*non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male*); così suggeriscono soprattutto le sue reiterate istruzioni sulla necessità di perseveranza (Lc 11, 5-8; 18, 1-8).

2. Il **senso della prova** (o della tentazione): non è Dio che tenta, ma la *concupiscenza* di ciascuno (Gc 1, 13-15), la prepotenza dunque del desiderio che si manifesta nel momento in cui cessa l’ovvietà del cammino della vita; proprio in tale momento quel cammino appare nella sua qualità quasi ‘miracolosa’ (Es 19, 4; Dt 32, 10-12). La simbolica dell’esodo nelle lamentazioni individuali del salterio trova il proprio equivalente nel ricordo della precedente vita felice, e soprattutto del tempo dell’infanzia (Sal 22, 10-12; 71, 5-7.10-12), documento del fatto che la mia vita è prodigio (cfr. 139, 14). Proprio la certezza di sfondo a proposito di quel prodigio, e della speranza che essa autorizza, rende insieme possibile un cimento assai spregiudicato con il ‘sistema del male’, e cioè con l’*inferno* nel quale la vita umana sembra sempre da capo scendere, dopo i suoi promettenti inizi (rimuove il sistema del male chi non crede/spera di poterne venire a capo).

3. In questa luce s’intende il tratto – che sorprende la coscienza cristiana – della **mondanità dei Salmi** di lamento e della speranza che essi confessano. La prima e indimenticabile forma che assume il desiderio di vivere è molteplice e addirittura contraddittoria; il desiderio si versa in tutte le direzioni, come vediamo con chiarezza nel caso del bambino. In tal senso, il tempo della prova è quello che impone come inesorabile il confronto con la propria morte. La fede, per rimanere ferma, deve allora assumere la forma del *temere Dio per nulla* (Gb 1,9).

4. In tale luce si comprende il rilievo che nella preghiera dei salmi ha la **malattia**. La *febbre* secca la *lingua* e la incolla al palato, scioglie il *cuore*, sloga le *ossa*, dissolve ogni *vigore* (vedi per esempio 6,3; 22, 15-16; 31, 11; 32, 3; 38,4; 42,11; 51, 10; 101, 4-6;...). Il venire meno del ‘corpo’, dunque delle risorse ovvie per vivere, minaccia di spegnere la voglia di guardare in alto; le lacrime infatti spengono la luce degli occhi (31, 10-11; cfr. Is 38, 13-14).

5. L’affanno della voce, per non arrendersi a un silenzio che sarebbe mortale, si riflette nelle **forme che assume allora l’invocazione**; essa si rivolge per un primo aspetto ‘fuori’ dell’uomo stesso: chiede a Dio stesso che si svegli (44, 24-25), esca dal silenzio (*Fino a quando...: 13, 2-3*), e semplicemente ‘strappi’ la vita del salmista dall’abisso delle grandi acque (18,17; 33, 18-19; 86, 12-13; 69,15; 144, 5.7).

6. La preghiera dei salmi, per dire della morte e rispettivamente della speranza contro la morte, oltrepassa però poi di necessità le immagini del ‘corpo’, come anche quelle cosmiche, e ricorre all’**immaginario morale**. La minaccia incombente sulla vita, segnalata dallo sfinimento delle forze, delle ossa, degli occhi e della stessa voce, parla obiettivamente già della qualità di ciò che è ‘dentro’ l’uomo. ‘Dentro’ non vuol dire genericamente nei *sentimenti* interiori; vuol dire invece più precisamente nelle *intenzioni* segrete da cui procedono i comportamenti, e i desideri stessi della vita. *Signore, davanti a te ogni mio desiderio e il mio gemito a te non è nascosto* (38, 10): il senso di questa protesta dell’orante non appare subito chiaro: si tratta di una sfida a Dio, che può e deve verificare Egli stesso il buono diritto di chi lo invoca di contro alle accuse dei nemici? Oppure si

tratta più della richiesta che legga Egli stesso il senso di quell'invocazione, dal momento che chi prega non ha più voce? Questa ambiguità non è soltanto del testo presente; è più radicalmente di ogni supplica.

7. C'è infatti un'**ambiguità della supplica**, che si manifesta in molti modi nella preghiera di lamento. Il male che minaccia la sua vita è certo per un lato malattia, dunque oppressione che grava ineluttabile 'da fuori' su chi si lamenta e minaccia di spegnere il respiro lieve della vita; appunto all'immaginario della malattia sono chieste le risorse per dire del male come *passione*. Il male ha però anche due altri lati, o meglio altri tre, che investono le *azioni*; la consapevolezza del terzo lato – quello del peccato di chi prega, appunto – è quella che porta la minaccia più radicale sulla forza del grido. La confessione è come trattenuta dal timore che altri (gli altri, Dio stesso) 'ne approfitti', per così dire; in questa luce occorre intendere le oscillazioni sorprendenti tra protesta e umile invocazione di perdono.

8. Chi prega infatti non può protestare con certezza la propria innocenza; spesso **confessa** invece in forma esplicita **la propria colpa**, e proprio mediante tale confessione rende sicura la stessa invocazione; questa assume allora il senso dominante di un'invocazione di perdono. Il caso più chiaro è quello del **Salmo 32**, il salmo che più di ogni altro celebra il vantaggio della confessione in ordine all'ottenimento di un perdono che ha insieme i tratti della guarigione; citato da Rm 4, 6-8, esso sarà particolarmente caro a Lutero nel quadro della sua dottrina della salvezza mediante la fede, e non mediante la qualità delle opere. La confessione è invece accompagnata dalla protesta del carattere irrimediabile della colpa nel caso del **salmo 51** (*cf.* in particolare vv. 5-8: *nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre*); l'invocazione del perdono assume in tal senso la forma della richiesta di un *cuore nuovo*. Ci sono però gli altri due lati: quello per cui l'oppressione alla vita viene dagli altri, e quello per cui quell'oppressione viene da Dio stesso.

9. Del **tema dei nemici** che come nube insidiosa si addensano sul sofferente, diremo più estesamente soltanto poi. È però indispensabile accennare almeno due considerazioni qui subito.

(a) La prima considerazione è che l'oppressione dei nemici non è rappresentata nei salmi come altra cosa dall'oppressione della malattia; soprattutto **il malato vede nemici intorno a sé**, e la protesta per le ossa, la gola riarisa, le lacrime che spengono gli occhi si intreccia strettamente con la protesta nei confronti di questi ingiusti oppressori. Questa circostanza ha di che stupire il lettore moderno; egli ha imparato anche troppo bene (a memoria, dunque in realtà male) la lezione che dice: altra cosa è il male fisico, altra il male morale. Essere malati non è una colpa. Se poi qualcuno oggi ancora interpreta la malattia come indice di peccato – come facevano gli amici di Giobbe, e come facevano anche gli amici di Gesù (*cf.* Gv 9, 1: *Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?*) – suscita in noi commiserazione prima e più che indignazione morale: è superstizioso, si dice di lui, assai più di quanto si dice che è cattivo. Proprio perché sa a memoria questa filastrocca, non sa vedere in questa nube di nemici da cui è circondato chi soffre altro che il frutto della sua paranoia. Questo modo di vedere pecca di 'illuminismo'; misconosce, intendo dire, il nesso assai profondo che lega il male fisico e il male morale; in tal senso, si vede preclusa la possibilità di comprendere gran parte della preghiera dei salmi.

(b) A correzione di questo 'illuminismo' viene la seconda considerazione, che non è suggerita dal tenore letterale dei testi, ma assume la figura di una (necessaria) interpretazione di essi; l'interpretazione ci pare raccomandata da evidenze assai persuasive. Se il sofferente vede tutti questi nemici intorno a sé, questo accade proprio a motivo dell'**obiettiva densità di significati morali della malattia**. Tali significati sono connessi al fatto che la malattia è momento nel quale viene meno la possibilità di realizzare i rapporti che prima apparivano ovvi. Essa impone a chi è malato, e anche ai suoi amici, una verifica dei modelli abituali di vita. Appunto tale compito dispone le condizioni per il dubbio, che colpisce la propria condotta e anche quella altrui. In tali condizioni, il sospetto di altri nei propri confronti trova ciascuno più vulnerabile. La tentazione è quella di prevalere sull'altro mediante un correlativo sospetto (**satana** come colui che sospetta). Chi non soccombe al sospetto, giustificato da Dio stesso, sarà anche testimone della sua misericordia presso i suoi fratelli.

10. Rileviamo qui i tratti che assume quella **relazione del singolo con il suo Dio**, che sola consente di non soccombere all'accusa che la malattia stessa eleva nei suoi confronti, come pure all'accusa degli altri; che sola gli consente invece di ritrovare il Dio amico. La visione della malattia quale documento del giudizio di Dio, proposta in molti modi e cruenti modi dalla protesta di Giobbe, si trova anche nei salmi. Il testo più esplicito è quello del salmo 38, dove pure l'inferire di Dio è inteso non come arbitrio, ma come giustificato dal peccato del salmista; al punto che il peso opprimente della malattia può essere inteso in termini quasi equivalenti come peso delle *iniquità* e come peso della *mano di Dio*:

*Signore, non castigarmi nel tuo sdegno,
non punirmi nella tua ira.
Le tue frecce mi hanno trafitto,
su di me è scesa la tua mano.
Per il tuo sdegno non c'è in me nulla di sano,
nulla è intatto nelle mie ossa per i miei peccati.
Le mie iniquità hanno superato il mio capo,
come carico pesante mi hanno oppresso.
Putride e fetide sono le mie piaghe
a causa della mia stoltezza.
Sono curvo e accasciato,
triste mi aggiro tutto il giorno.*

Le immagini sono identiche a quelle di Giobbe (le frecce di Dio, il peso della sua mano); hanno però certo suono più umile e devoto; il senso complessivo è l'invocazione, e non la protesta e la sfida (*cfr.* testi come Gb 10, 5-7; 13, 20-21; 23, 2-4).

11. Per farsi più sicura, l'invocazione del perdono e/o della guarigione assume in tal senso la forma del richiamo a Dio al suo stesso interesse: chi si lamenta gli ricorda che, se e quando egli conoscerà la sua salvezza, potrà da capo rinnovare la lode al suo Dio di fronte all'assemblea. Il **voto del ringraziamento e della lode** anticipa in tal senso il momento nel quale la preghiera sarà esaudita.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

3. “Rimetti a noi i nostri debiti”: il singolo, gli altri, tutti

La presenza dei ‘nemici’ nella preghiera di lamento

Le difficoltà proposte da questo tema sono molte; schematicamente possiamo ridurle a due generi: (a) la prima, più appariscente, è capire quali siano i motivi di questa inimicizia; (b) la seconda è quella costituita dal desiderio di ‘vendetta’. I due generi di difficoltà possono essere chiariti soltanto insieme: intendere le ragioni dell’inimicizia è essenziale per intendere anche il senso della ‘vendetta’. Non si può perdonare ‘dimenticando’, o fingendo che non sia nulla; tale perdono è soltanto illusorio; nella vita di tutti noi spesso il perdono assume il volto di una ‘amnistia’, sottesa da scarso interesse ad una vera intesa con l’altro.

L’inimicizia è talora descritta come franca persecuzione (*Salvami e liberami da chi mi perseguita*, Sal 7,2), e magari addirittura come persecuzione religiosa (Sal 129). Più spesso è dichiarata senza motivo (Sal 35, 7; 35,19; 38, 20-21; 109, 3-5). Essa è sempre legata alla condizione stessa di sofferenza dell’orante (Sal 109, 6), in specie alla malattia. Tale congiunzione la ha suggerito agli studiosi l’ipotesi stravagante che essa avrebbe alla sua origine pratiche magiche: ‘fattucchieri’ seminano mali e disgrazie di ogni genere. Argomento per questa ipotesi stravagante offre la comparazione con formule di lamento dei popoli vicini ad Israele, come anche la qualità delle formule usate dai salmi. Le ‘freccie’ che i nemici lanciano contro il perseguitato sono descritte infatti come parole ostili (Sal 57,5; 64, 4-5). In realtà la *lingua come lama affilata* (Sal 52,4) è da intendere, in maniera assai più plausibile, come metafora che si riferisce alla calunnia, non a improbabili ‘fatture’. La credenza superstiziosa che all’origine del mio male sia una ‘fattura’ è da interpretare come rozza elaborazione di un vissuto, al quale la stessa preghiera dei salmi si riferisce, ma che interpreta diversamente, in termini suggeriti dalla tradizione della fede dei padri.

In estrema sintesi: il legame che unisce ciascuno ai suoi fratelli è legame al cui fondamento sta l’opera di Dio stesso; il malato, e più in generale colui che giunge al confine estremo della vita, là dove la vita confina con la morte, vive l’abbandono da parte dei suoi prossimi come un tradimento; come un tradimento della propria persona, e insieme come un tradimento dell’alleanza comune con Dio. Tale esperienza di angustia rende per lui urgente la supplica rivolta a Dio stesso, e ad un Dio cercato nella solitudine. È proprio questo cammino solitario e pericoloso fino ai confini della vita che consente al salmista di diventare iniziatore di una via nuova, di una via che passa attraverso il mare e raggiunge da capo la terra promessa; quella terra che solo illusoriamente era stata identificata con la terra ovviamente abitata con i fratelli nei giorni ‘normali’ della vita. Il cammino solitario consente al salmista di tornare al centro dell’assemblea che proclama la fedeltà di Dio alle sue promesse. Questo tragitto costituisce uno degli schemi fondamentali della preghiera dei Salmi; esso prepara la passione del Figlio dell’uomo, e consente alla fede cristiana di riconoscere la verità di quella passione.

La solitudine dei ‘padri’

I padri della fede sono da sempre credenti solitari: esempio di Abramo, Mosè e Davide. In prima battuta era sembrato che la loro fede solitaria potesse passare ai figli attraverso le forme collettive della memoria e del culto, piuttosto che attraverso la ‘sequela’. Soltanto attraverso i salmi trova forma la consapevolezza dei poveri devoti (gli *anawim*) del necessario passaggio attraverso la solitudine di quanti cercano Dio. Quella preghiera è istruita dal messaggio dei profeti, dalla loro critica aspra del culto, dalla loro solitudine.

L’esperienza del profeta: Geremia

La preghiera di Geremia, nelle sue *confessioni* (11,18–12,5; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18) è modello della lamentazione individuale dei Salmi. Leggiamo un brano soltanto, il c. 15; esso ci offre un modello del tragitto essenziale di ogni preghiera di lamento; ed è modello più perspicuo proprio perché esso

si staglia . Il lamento inizia con la confessione della propria condizione di solitudine e inimicizia nei confronti di tutti; la parola è qui rivolta alla *madre*, a colei che è stata per il figlio prima interprete della fallace promessa di pace nei confronti dei fratelli (v. 10); Il litigio suscita subito un esame di coscienza, che diventa protesta di giustizia, rivendicazione di amicizia nei confronti di chi ora gli è nemico (v. 11). Segue l'invocazione, che chiede a Dio attenzione insieme per sé e 'vendetta' per gli altri (v. 15). Il desiderio di 'vendetta' fa parte di quella che abbiamo chiamato la 'mondanità della preghiera dei salmi; essa non cerca un 'altro mondo'; ma il compimento di questo, e cioè la realizzazione di quella giustizia che fin dall'inizio era promessa dalla qualità dei rapporti ai quali mia madre mi ha generato. In tal senso manca lo spazio per la neutralità di fronte all'altro: egli doveva essere amico, e appare invece di fatto come nemico (vv. 16-17). L'invocazione assume la forma di un'interrogazione aspra nei confronti di Dio, che assume addirittura i toni della sfida, e dell'accusa, come accade spesso nella preghiera dei salmi, e soprattutto in Giobbe (v. 18). Dio risponde alla provocazione del profeta, come accade per lo più anche nei salmi di lamento (vv. 19-21).

I nemici del perseguitato

Ogni Salmo di lamentazione o quasi conosce il conflitto tra l'orante e i suoi fratelli. Quando poi la lamentazione anticipa il ringraziamento finale per l'ascolto ottenuto da Dio, fa parte di tale risoluzione del dramma il ritorno di chi solitario invocava il suo Dio ai suoi fratelli (esempio dei Sal 22; 102). In qualche caso il nesso tra liberazione del singolo e annuncio della salvezza a tutti è già anticipato dall'invocazione (Sal 69,7) . Il tempo che separa il passato, che vedeva l'orante felice in mezzo ai suoi fratelli, dal futuro che lo restituirà a quella condizione, non è un intervallo vuoto, una parentesi alla fine fortunatamente chiusa; proprio mediante quel passaggio pericoloso del singolo si realizza il disegno di Dio di convocare un popolo che finalmente sia il suo popolo. Anticipazione del senso della passione: proprio mediante la sua solitudine ci ha raccolti dalla dispersione.

I 'nemici' del malato

L'inimicizia del malato nei confronti di quanti stanno intorno appare strano: cosa c'entrano gli altri? Dalla risposta a questa domanda dipende la stessa interpretazione della malattia come una 'croce'. Essa appare meno convincente, quando all'origine della pena non sono gli altri, come accade nel caso di Gesù, o come accade anche nei molti testi di Paolo che parlano delle sue sofferenze apostoliche. Riconoscere il rilievo del rapporto con gli altri è indispensabile per riconoscere insieme nella malattia una positiva opportunità di rinnovato rapporto con Dio.

Molti intendono i nemici del malato come frutto di una proiezione paranoica. La tesi è stata proposta recentemente da uno studio di N. Lohfink, *Proiezioni. Sui nemici del malato nell'Oriente antico e nei Salmi (Le nostre grandi parole, Paideia, Brescia 1986, pp. 165-176)*: dell'immaginario del 'nemico' è scorto il significato psicologico. «Forse basta il fatto che il visitatore ritenga che il malato non guarirà più, cosa che il malato percepisce dalle parole di chi lo visita, le quali suscitano in lui la figura del nemico. Non tanto la malattia in sé, ma il dubbio del visitatore è motivo di grande sofferenza per i malati» (p. 171). Un secondo ordine di ragioni è invece da cercare nel positivo «odio» che, senza motivo, coloro che un tempo erano amici fidati ora rivolgono nei confronti del malato (*cf.* Sal 41, 6-11; 55, 13-15); il senso e le ragioni di tale odio sarebbero da cercare nella convinzione allora comune circa un nesso tra malattia e peccato: i malati «sapevano troppo bene infatti che cosa la gente pensava in simili situazioni» (p. 175). La 'tesi' che guida questo breve saggio: «In Israele i responsabili della conservazione e della tradizione dei salmi sembra abbiano attribuito alle proiezioni del malato una maggiore oggettività [rispetto a quella che siamo disposti a concedere noi oggi] con tutti i nostri tentativi di chiarificazione 'razionale' delle sue fantasie proiettive. Costoro hanno pensato che il modo migliore per venirne a capo è proprio quello di *esprimerle* nella maniera più chiara, a parole. Per questo inducevano il malato a esprimerle, senza contraddirlo» (p. 176). Il riferimento ai 'nemici' deve essere certo compreso considerando le figure psicologiche che assume la relazione con gli altri - e anzitutto con i vicini - nella condizione di malattia; tali figure psicologiche hanno però una verità: 'nemici' sono coloro che intendono i mali del malato come irrimediabili, tali da imporre di necessità un'interruzione dei precedenti rapporti di familiarità con lui (Sal 41, 5-10). Come augurio di male è interpretato il fatto che costoro, quando vengono a visitare il malato, *dicono il falso*. False sono le buone parole di circostanza dette alla sua presenza, o i semplici silenzi. Il malato sa che le parole dette fuori dalla sua stanza sono altre; questo basta per considerare quelle parole come false, e anzi addirittura come trame maligne. L'estraneità degli amici appare poi rinforzata dalla

debolezza che per sua natura la malattia induce quanto alle capacità di comunicazione del malato (Sal 102, 6-9; 38, 10-15). Parlare al malato chiede una nuova iniziazione (cfr. Is 50, 4, riferito poi a Gesù).

Il ritorno della preghiera del singolo al popolo –

La distanza tra sofferente e fratelli nell'Antico Testamento pare insuperabile; la positiva proposta tra le opere di misericordia di quella che consiste nel *visitare i malati* è solo nel vangelo (Mt 25, 31-46, *ero malato e mi avete visitato*). E tuttavia il ritorno del malato alla comunione coi fratelli si realizza già in questa forma: la supplica di chi ha gridato ed è stato ascoltato offre le parole a quanti fino ad oggi gridano. Quelle parole aprono attraverso il mare una strada che sarà seguita da molti.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

4. 'Venga il tuo regno': esperienza personale, memoria, legge

Confessione della lode e confessione della pena

La meta della preghiera dei Salmi, della preghiera in genere, è la lode, l'*alleluia*. Il registro della lode è la *gioia*; come ogni sentimento umano, essa ha un senso, che per sua natura chiede d'essere significato, *confessato*. La gioia non si differenzia sotto questo profilo dalla pena, e da tutti gli altri sentimenti. Si confessa la *lode* e la *colpa*; in questa coppia si esprime la singolarità della fede di Israele, religione radicalmente legata al registro morale.

La *confessione* è una parola che non assolve solo al compito di rendere noto ad altri quello che io ho dentro, come una semplice confidenza; essa realizza il riconoscimento di un legame di me con Dio; il riconoscimento realizza insieme il legame. La dinamica del lamento: dalla mormorazione alla parola, e dunque alla invocazione. Quando il lamento assuma la forma di invocazione appare chiaro che anche la tristezza mira al legame con l'altro, e non possa invece essere intesa come dichiarazione patetica di solitudine. Il lamento è premuto dal carattere 'angusto' della tristezza. Il timore che la trattiene l'invocazione è che essa non abbia risposta; o peggio, abbia risposta negativa. Un timore analogo sussiste anche nel caso della gioia, che pure è sentimento magnanimo, dispone a dire piuttosto che a tacere: il timore è quello che nasce dalla consapevolezza oscura che confessare la gioia, lodare, vuol dire assumere un impegno. Confessare la lode si può soltanto a condizione di riconoscere che all'origine della propria gioia sta un'intenzione buona, e dunque nei confronti di chi ha questa intenzione buona impegnarsi.

Lode e ringraziamento

L'impegno diventa più preciso quando la *lode* assume la figura del *ringraziamento*. La scansione dei due momenti, lode e ringraziamento, è una struttura importante della preghiera di lode. La ricerca biblica riconosce una differenza tra i due generi letterari: l'*inno di lode* è distinto dall'*azione di grazie*. Tale distinzione, raccomandata delle forme letterarie, ha una verità spirituale.

a) L'*inno di lode* ha occhi soltanto per l'opera buona di Dio, che si suppone essere evidente e sotto gli occhi di tutti. Il modello archetipo è il canto di Mosè e dei figli di Israele dopo il passaggio del mare. Il tema trova molte riprese negli inni del salterio (vedi in specie 105; 106; 135). Ricordiamo espressamente uno solo di questi salmi, breve, intenso, interamente dedicato all'esodo: il 114 (*leggi*).

b) Il *canto di ringraziamento* invece ha la forma della testimonianza personale: il suo centro è la testimonianza di ciò che è accaduto precisamente al salmista. L'inno chiede che, quello che insieme abbiamo vissuto, insieme anche confessiamo; il canto di ringraziamento invece corrisponde all'uscita dal nascondimento sì colui che la pena ha tenuto allo stretto, in angustia.

L'invitatorio

Due osservazioni a proposito del carattere collettivo della lode: (a) se anche l'io del salmista non appare sulla superficie grammaticale del testo, esso è obiettivamente presente nella sostanza della preghiera; è anzi proprio all'origine di questo genere di parola. (b) Quando si guardi più da vicino, la lode non è subito collettiva, ma è destinata a diventare collettiva. L'*inno di lode* infatti tipicamente inizia con un *invito a lodare*, chiamato *invitatorio*. Alcuni inni hanno in tutta la loro estensione forma di invito a lodare: il breve Salmo 117:

*Lodate il Signore, popoli tutti,
voi tutte, nazioni, dategli gloria;
perché forte è il suo amore per noi*

e la fedeltà del Signore dura in eterno.

Sottolineiamo il carattere universale dell'invito: tutti i popoli sono convocati alla lode; soltanto quando tutti i popoli risponderanno all'invito, la lode sarà sicura. L'universalità della lode corrisponde alla costanza nel tempo del suo amore per noi; la sua fedeltà infatti dura in eterno.

La forma dell'invitatorio è anche di altri salmi più lunghi, che assumono la forma di una litania (il tratto della celebrazione liturgica). Il caso del **salmo 136**: i primi tre versetti hanno la forma precisa dell'invitatorio:

Lodate il Signore perché è buono:

perché eterna è la sua misericordia.

Lodate il Dio degli dei:

perché eterna è la sua misericordia.

Lodate il Signore dei signori:

perché eterna è la sua misericordia.

L'invito è seguito da 21 (3x7) motivi per lodarlo, ciascuno dei quali seguito dal ritornello: *perché eterna è la sua misericordia*; ripetuto a proposito delle opere della creazione e di quelle della storia della salvezza. Molto simile è quello del **salmo 118**, che però ripete l'invito non per riferimento ai diversi aspetti della misericordia di Dio, ma per riferimento agli interlocutori: Israele, i suoi sacerdoti, ma anche tutti quelli che temono Dio:

Celebrate il Signore, perché è buono;

perché eterna è la sua misericordia.

Dica Israele che egli è buono:

eterna è la sua misericordia.

Lo dica la casa di Aronne:

eterna è la sua misericordia.

Lo dica chi teme Dio:

eterna è la sua misericordia. (vv. 1-4)

Un altro esempio interessante è il **salmo 107** ritorna quattro volte a scansione delle quattro strofe il ritornello: *Ringrazino il Signore per la sua misericordia*. Le quattro strofe celebrano quattro opere di Dio: l'esodo, il ritorno dall'esilio, l'aiuto a coloro che soffrono in genere, l'aiuto a quelli che solcano il mare in tempesta. Introduce il salmo l'invitatorio generale: *Celebrate il Signore perché è buono, perché eterna è la sua misericordia*. Il Salmo è chiaro esempio della sintesi tra storia della salvezza ed esperienza personale, come documenta già l'elenco delle opere celebrate; la conclusione sapienziale ripropone lo stesso insegnamento.

Segnalo un ultimo salmo interessante per entrare nel seno dell'invitatorio: il **95**. Il suo interesse sta in questo: l'invito alla lode è insieme occasione per dire della figura della conversione a Dio. La lode esige di rompere la durezza del cuore, che deriva appunto dall'incapacità di custodire la memoria delle sue opere. Il salmo è proposto dal breviario romano come invitatorio per inaugurare la preghiera di ogni giorno. (*leggi*)

Il tema dell'inno: il vangelo

Gli inni sono tipicamente preghiere collettive, nel senso che essi cercano un 'popolo', e anzi convocano addirittura tutti all'appuntamento della lode. Questo obiettivo è legato strettamente al suo contenuto: l'opera buona confessata è raggiunge tutti, tutti lo debbono dunque riconoscere. Fino a che qualcuno manca alla lode – i popoli stranieri in questo caso – essa appare meno vera. *Cfr.* i molti testi del vangelo che dicono come i malati guariti rendano lode a Dio; soltanto il riconoscimento della grazia di Dio a loro fatta da parte di tutti la rende vera.

Gli si avvicinarono ciechi e storpi nel tempio ed egli li guarì. Ma i sommi sacerdoti e gli scribi, vedendo le meraviglie che faceva e i fanciulli che acclamavano nel tempio: «Osanna al figlio di Davide», si sdegnarono e gli dissero: «Non senti quello che dicono?». Gesù rispose loro: «Sì, non avete mai letto: Dalla bocca dei bambini e dei lattanti ti sei procurata una lode?» (Mt 21, 14-16): il passo interpreta l'ingresso gioioso di Gesù a Gerusalemme.

Due inni al Creatore

Merita di leggere per esteso il **Salmo 8**, un inno, che fa espresso riferimento ai lattanti come a coloro che proclamano con più sicurezza la potenza di Dio davanti ai suoi *avversari*; avversari sono tutti coloro che non vedono quella potenza, che invece dovrebbe essere evidente a tutti.

O Signore, nostro Dio,

quanto è grande il tuo nome su tutta la terra:

sopra i cieli si innalza la tua magnificenza.

Con la bocca dei bimbi e dei lattanti
 affermi la tua potenza contro i tuoi avversari,
 per ridurre al silenzio nemici e ribelli.
 Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
 la luna e le stelle che tu hai fissate,
 che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
 e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
 Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
 di gloria e di onore lo hai coronato:
 gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
 tutto hai posto sotto i suoi piedi;
 tutti i greggi e gli armenti,
 tutte le bestie della campagna;
 Gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
 che percorrono le vie del mare.
 O Signore, nostro Dio,
 quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

Simile è il **Salmo 19**, che celebra il Dio del giorno e del sole, anziché quello della notte, delle stelle e della luna. Nettamente scandito in due parti; molti studiosi pensano che risulti dall'unione successiva di due salmi in origine indipendenti: la prima cosmica celebra il sole; la seconda morale celebra la legge; anche se così fosse, l'unione dei due salmi sarebbe in ogni caso parte della 'ispirazione'. L'immagine cosmica illumina il senso della Legge raccomandato dalla tradizione.

Canto di ringraziamento

Assai simile al movimento spirituale dell'inno è quello del canto di ringraziamento, organizzato secondo uno schema liturgico quasi teatrale, il cui significato appare assai illuminante per intendere la passione e la risurrezione di Gesù, quale ingresso nel tempio eterno (secondo l'immagine suggerita con insistenza dalla lettera agli Ebrei).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

5. I canti di ringraziamento

Canti di ringraziamento

Assai simile al movimento spirituale dell'inno è quello del canto di ringraziamento, nonostante la differenza che si deve riconoscere nello schema di fondo: richiamo a ciò che è noto a tutti, perché tutti diano gloria al Signore, nel primo caso; attestazione invece di una vicenda personale, che ha un messaggio da esprimere a tutti nel secondo caso. Nell'inno prevale il registro dell'invito alla lode, e dunque a non nascondere né dimenticare l'esperienza da tutti vissuta; il registro è assai vicino a quello della poesia epica. E tuttavia occorre rilevare che attraverso il ricordo celebrante è insieme indicata la via della speranza; l'invito a lodare è in tal senso insieme indicazione di una direzione del cammino. Nel canto di ringraziamento invece il registro di fondo è quello del lieto annuncio, e dunque del 'vangelo'.

Un modello esemplare: il 'Magnificat'

Ci aiuta a entrare nella logica del canto di ringraziamento il riferimento ad un testo assai noto e assai caro alla pietà cristiana come il *Magnificat*. Ci aiuta, per due ordini di considerazioni:

(a) Per un primo lato appare assai vicino alla preghiera dell'Antico Testamento; è calcato infatti su un testo di *I Samuele* (2, 1-10), il canto di Anna dopo la nascita di Samuele, e contiene più in generale molti riferimenti ai Salmi, come pure a testi profetici; la densità dei riferimenti all'Antico Testamento ha di che sorprendere, perché ad essa corrisponde un'estrema rarefazione del riferimento alla vicenda precisa di Maria. Tal riferimento si affaccia in maniera assai discreta nella formula: *il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore*, che racchiude un'allusione al nome di Gesù (*Dio salva*); per il resto tutto ciò che è detto potrebbe essere detto da Anna, e da ogni *povero di Jahvè* dell'Antico Testamento.

(b) Interviene a questo punto il secondo lato: le parole sono antiche, ma esse sono rese eloquenti dal riferimento ad una vicenda personale di Maria che ci è nota, come quella di Anna, diversamente invece rispetto a quanto accade in genere nei Salmi di ringraziamento. La vicenda personale di Maria consente di apprezzare il nesso stretto tra vicenda personale e il messaggio universale; attraverso la vicenda dell'*unico*, ignorato dai *molti*, Dio fa giungere il suo messaggio a *tutti*. Appunto questo triangolo – come abbiamo visto – costituisce la struttura di base della preghiera dei Salmi.

Il cantico di Maria costituisce il mezzo mediante il quale Luca suggerisce come esattamente in Maria, e quindi attraverso la concezione di Gesù, trovi la sua compiuta verità la speranza di Israele; più precisamente, la speranza espressa dai canti di Sion:

Il Signore scriverà nel libro dei popoli:

«Là costui è nato».

E danzando canteranno:

«Sono in te tutte le mie sorgenti» (Sal 87, 6-7);

Maria proclama:

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.

La testimonianza di Maria illumina il senso della speranza antica; ma insieme soltanto la speranza antica consente di comprendere che di cosa si tratta nel caso di Gesù. Si realizza qui il principio generale: soprattutto attraverso i Salmi si realizza la lettura credente della vicenda di Gesù.

Lo schema del cantico di Maria è semplice (i corsivi sono citazioni dell'Antico Testamento):

Annuncio:

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.

Esposizione della vicenda personale, assai contratta, che subito trapassa nella proclamazione del principio generale, o del 'vangelo' universale:

Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente
e Santo è il suo nome:
di generazione in generazione la sua misericordia
si stende su quelli che lo temono.

Distensione del messaggio a tutti i poveri, che sono anche i timorati Dio:

Ha spiegato la potenza del suo braccio,
ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore;
ha rovesciato i potenti dai troni,
ha innalzato gli umili;
ha ricolmato di beni gli affamati,
ha rimandato a mani vuote i ricchi.

Eslicitazione del riferimento al compimento della promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza, che sta all'inizio della elezione di Israele:

Ha soccorso Israele, suo servo,
ricordandosi della sua misericordia,
come aveva promesso ai nostri padri,
ad Abramo e alla sua discendenza, per sempre».

In tutti i salmi che hanno la forma del canto di ringraziamento si notano le stesse leggi: il preciso riferimento alla vicenda personale sfuma, a vantaggio dell'iscrizione della vicenda nella storia universale, di Israele e rispettivamente di tutti i popoli della terra.

Canti individuali e collettivi:

i primi prevalgono decisamente; anzi, essi soli realizzano la figura di preghiera descritta come canto di ringraziamento (30; 32; 34; 41; 66; 92; 116; 118; 138); le due eccezioni riferiscono a molti (sempre si tratta dei poveri della terra) un'esperienza tipica del singolo. Il nesso tra misericordia accordata al singolo e salvezza universale è in chiara evidenza nel Salmo 67, dove manca ogni allusione ad Israele e alla storia della salvezza. Nel Salmo 124 invece l'invito a benedire il Signore è rivolto a Israele, ma si tratta con evidenza di quel resto di poveri a cui è ridotto l'Israele del tardo giudaismo.

Il Salmo 118

La forma assai stereotipa del Cantico di Maria suggerisce quale sia la forma compiuta del canto di ringraziamento. A illustrare la genesi e anche la complessità di tale forma letteraria ci aiuta un Salmo 'liturgico', molto movimentato, che ha una collocazione importante nel salterio (a conclusione del *grande Hallel*, Salmi 113-118, che la liturgia ebraica celebrava nelle grandi feste, e in particolare a Pasqua), e che è oggetto di numerose e strategiche riprese nel Nuovo Testamento. Chi ringrazia è un personaggio pubblico (forse un re, o un condottiero militare); il suo ringraziamento si realizza nel tempio, e assume la figura di una solenne liturgia, che coinvolge sacerdoti e popolo, e forse anche altri gruppi di persone difficili da identificare. Per comprendere il Salmo, è proporzionalmente necessario immaginare la forma della sua celebrazione; il rito è essenziale alla suggestione della preghiera. Il Salmo è uno dei molti 'alleluiatici', che cominciano cioè appunto con l'*Alleluia*.

Invitatorio: dev'essere immaginato come recitato in forma responsoriale tra un gruppo di leviti e il popolo; i primi annunciano l'antifona; l'invito si rivolge a tutti, ma distintamente:

Celebrate il Signore, perché è buono;
perché eterna è la sua misericordia.
Dica **Israele** che egli è buono:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica la **casa di Aronne**:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica **chi teme Dio**:
eterna è la sua misericordia.

La testimonianza: il protagonista inizia a raccontare la sua vicenda:

Nell'angoscia ho gridato al Signore,
mi ha risposto, il Signore, e mi ha tratto in salvo.
Il Signore è con me, non ho timore;
che cosa può farmi l'uomo?
Il Signore è con me, è mio aiuto,
sfiderò i miei nemici.

Risposta di tutto il popolo, o forse di un gruppo più ristretto e vicino al protagonista:

E` meglio rifugiarsi nel Signore
che confidare nell'uomo.
E` meglio rifugiarsi nel Signore
che confidare nei potenti.

Ripresa della testimonianza: notevole l'efficacia delle immagini (api, fuoco tra le spine,...):

Tutti i popoli mi hanno circondato,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi hanno circondato, mi hanno accerchiato,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi hanno circondato come api,
come fuoco che divampa tra le spine,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi avevano spinto con forza per farmi cadere,
ma il Signore è stato mio aiuto.
Mia forza e mio canto è il Signore,
egli è stato la mia salvezza.

Ingresso di un altro gruppo? È l'ipotesi di Schökel:

Grida di giubilo e di vittoria,
nelle tende dei giusti:
la destra del Signore ha fatto meraviglie,
la destra del Signore si è innalzata,
la destra del Signore ha fatto meraviglie.

La testimonianza diventa atto di speranza:

Non morirò, resterò in vita
e annunzierò le opere del Signore.
Il Signore mi ha provato duramente,
ma non mi ha consegnato alla morte.

Dialogo di ingresso al Tempio:

Apritemi le porte della giustizia:
voglio entrarvi e rendere grazie al Signore.
E` questa la porta del Signore,
per essa entrano i giusti.
Ti rendo grazie, perché mi hai esaudito,
perché sei stato la mia salvezza.

Confessione del giorno del Signore, dal coro:

La pietra scartata dai costruttori
è divenuta testata d'angolo;
ecco l'opera del Signore:
una meraviglia ai nostri occhi.
Questo è il giorno fatto dal Signore:
rallegriamoci ed esultiamo in esso.

Preghiera, forse dei sacerdoti:

Dona, Signore, la tua salvezza (*osanna*),
dona, Signore, la vittoria!
Benedetto colui che viene nel nome del Signore.
Vi benediciamo dalla casa del Signore;
Dio, il Signore è nostra luce.

Processione finale, invito dei sacerdoti e risposta in coro:

(invito cerimoniere) Ordinate il corteo con rami frondosi
fino ai lati dell'altare.
(solista) Sei tu il mio Dio e ti rendo grazie,
sei il mio Dio e ti esalto.
(coro) Celebrate il Signore, perché è buono:
perché eterna è la sua misericordia.

Le citazioni letterarie del Salmo nel Nuovo Testamento sono:

v. 18 ☒ 2 Cor 6, 9;
v. 6 ☒ Eb 13, 5-6;
vv. 22-23 ☒ Mc 12, 10p (parabola vignaioli);
 ☒ At 4, 11 (annuncio pasquale al Sinedrio)
 ☒ 1 Pt 2, 7 (cristiani tempio spirituale)
vv. 26 ☒ Mt 21, 9p (ingresso Gerusalemme)

Parrocchia di san Simeone – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

1. “Sia santificato il tuo nome”: panoramica sul libro dei Salmi

Continuiamo, per il quarto anno, il programma di introduzione alla Bibbia. Ci siamo occupati delle tre forme fondamentali che la Parola di Dio assume nel quadro dell’antica Alleanza: la legge, la profezia e la sapienza. Ci occupiamo quest’anno dei Salmi, con i quali concludiamo l’introduzione all’Antico Testamento.

1. I Salmi sono compresi nella terza categoria, la più generica, della Bibbia ebraica: *gli [altri] scritti*; e tuttavia meritano una considerazione specifica. Parte preponderante tra questi scritti hanno i sapienziali. E tuttavia il Nuovo Testamento, per indicare sinteticamente gli scritti dell’Antico Testamento, talora stranamente usa la formula “la Legge, i profeti e i salmi”. Gesù risorto, comparso agli Undici, dice: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24, 44). La formula suggerisce per se stessa il rilievo speciale che i Salmi hanno nella lettura cristiana dell’Antico testamento, e rispettivamente nella comprensione credente del destino di morte e risurrezione di Gesù.

Di fatto proprio ai Salmi ricorre, più che ad ogni altro scritto antico, la predicazione cristiana, per intendere il senso interpretazione della Risurrezione di Gesù, e per riconoscere in essa l’adempimento delle promesse antiche. E nella tradizione cristiana successiva nessun libro dell’Antico Testamento sarà ripreso più frequentemente, quasi fosse libro proprio della fede cristiana, quanto il Salterio. La recita cristiana dei salmi – suggerita espressamente dalla dossologia che tale recita aggiunge ad ogni Salmo, *Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo* – costituisce la realizzazione più cospicua della testi generale secondo la quale la verità dell’Antico Testamento rimane come velata, fino a che non viene Cristo; la verità dell’Antico Testamento è Gesù Cristo stesso.

C’è una ragione ulteriore che raccomanda la scelta dei Salmi per la catechesi di quest’anno: essi bene si raccordano con il tema del Padre, che costituisce la nota dominante della nostra riflessione cristiana in quest’ultimo anno prima del giubileo del 2000. La relazione al Padre si esprime fondamentalmente nella preghiera. Non a caso, appunto nella forma di una preghiera, quella del Padre nostro, Gesù ha offerto la sua istruzione più cospicua a proposito del Padre. Gesù certo è *rivelazione* del Padre sempre, ma egli dice del Padre dicendo appunto della preghiera.

Il nostro ciclo di incontri vuole essere un’introduzione ai Salmi, un’introduzione alla loro conoscenza, quindi anche e soprattutto alla loro recita; ha la fisionomia di istruzione preliminare – di catechesi, appunto – non invece subito quella di un esercizio della preghiera. Questo taglio del discorso ha di che impensierire: per motivi pertinenti, e anche per motivi impertinenti.

Impertinenti sono i motivi legati all’impazienza: mi sembra che i cristiani oggi siano spesso impazienti, nell’accostamento alla Scrittura come in genere nella vita; tale impazienza ha più precisamente la fisionomia di una specie di utilitarismo: ‘a che cosa mi serve?’ – essi si chiedono di

fronte allo studio delle Scritture, come fanno i ragazzi di fronte a tante materie di studio scolastico. ‘Serve, lo capirete poi’ – dicono gli insegnanti. E così sarei tentato di rispondere anch’io.

Ci sono però anche motivi pertinenti che suggeriscono la diffidenza di fronte allo studio preliminare. Effettivamente, le istruzioni preliminari rischiano di diventare interminabili. Le questioni ‘dotte’ proposte dall’interpretazione dei Salmi sono infinite; esse sono ancora lontane dall’essere risolte dagli esperti. Dobbiamo forse per questo concludere che i Salmi rimangono per noi un libro chiuso? No di certo. Molti di voi sanno bene che, anche senza nessuna introduzione, la lettura dei salmi diventa facilmente per tutti parlante. A questa immediata ‘eloquenza’ dei salmi dobbiamo appoggiarci anche in questa nostra introduzione. In tal senso cercherò di aprire in fretta il libro e leggere insieme qualche versetto, invece che affidarmi a troppo lunghe considerazioni teoriche.

Qualche nozione panoramica sul libro occorre però offrire.

2. Il libro dei Salmi ha la singolarità d’essere una antologia, non invece propriamente un libro. I singoli Salmi che lo compongono hanno avuto redazione iniziale indipendente; hanno poi avuto in genere anche una lunga storia di tradizione orale indipendente. Intervenne certo alla fine un’opera di redazione organica del libro, ma essa ebbe luogo in tempi abbastanza tardi. Il segno più evidente di tale opera è quello costituito dalla divisione in cinque libri, scanditi dalle dossologie, che si concludono con l’acclamazione *amen, amen* (vedi la fine dei Salmi 41; 72; 89; 106; 150). Tale divisione per altro è stata introdotta soltanto a posteriori, dalla lettura che del salterio fa la comunità giudaica, dopo che la redazione del libro era già stata ultimata; ha dunque il valore di una interpretazione dell’opera già composta; il suo intento è quello di accostare il salterio ai cinque libri della Legge.

3. Tra i singoli salmi e il Libro stanno le *raccolte parziali*: la più importante è la prima, dei salmi di Davide; a Davide sono riferite altre raccolte parziali (Sal 51–72; 138–150); nel complesso, sono attribuiti dai titoli 73 Salmi del salterio; egli ha un indubbio primato. Solo due Salmi sono attribuiti a Salomone (72 e 127), uno a Mosè (90). Sono espressamente indicate dai titoli altre raccolte, definite talora per riferimento al gruppo di cantori leviti (Core e Asaf, soprattutto); da segnalare è la raccolta parziale dei salmi graduali (letteralmente, di pellegrinaggio, da recitare lungo la salita a Gerusalemme, 120–134), che sono tra i più belli.

4. I tentativi degli studiosi di sintetizzare la lunga storia della composizione del libro identificando una struttura del libro non hanno prodotto risultati concordi. Suggerisco lo schema che mi pare più persuasivo (fondamentalmente, è quello suggerito da R. Rendtorff, *Introduzione all’Antico Testamento*, Claudiana, Torino 1990, pp. 324-328).

1–119: primo salterio

1: Salmo di celebrazione della Legge

2: Salmo messianico

a) 3–41: **salmi di Davide**, per lo più lamentazioni individuali

b) 42–89: **raccolta elohista**, composta da tre raccolte minori e un’appendice:

42–50: composizioni comunitarie, attribuiti ai figli di Core

51–72: lamentazioni individuali, poste sotto il nome di Davide (il nome di Dio Elohim sostituisce probabilmente il precedente nome Jahvè; l’ultimo salmo, regale e messianico, pare come un raccordo delle preghiere individuali alla preghiera di Israele)

73–83: composizioni comunitarie, attribuiti ad Asaf
 84–89: appendice (ancora attribuiti ai figli di Core; l'89 è ancora un salmo regale)

c) 90–119: **Conclusion**e del primo salterio, di genere misto:

90–92: tre salmi sapienziali

93–99: salmi alla regalità di Dio

104–107: salmi alleluiatici

(108-109: inspiegabili, il primo riproduce 57, 8-12 + 60, 7-14, ed è certamente aggiunto in seconda battuta)

110: salmo messianico

111-118: salmi alleluiatici, quasi una solenne conclusione

119: lunghissima celebrazione della Legge (inclusione con salmo 1)

120-150: Due composizioni minori

120–137: Salmi graduali, con l'appendice di due salmi alleluiatici (135–136) e uno simile (137)

138–150: Ulteriore composizione di salmi di Davide, seguiti da cinque salmi alleluiatici (146–150).

Nel complesso, l'unità del libro appare piuttosto incerta. E tuttavia l'impressione netta è quella che l'opera di redazione del libro, complessa e protratta per lungo tempo, nasconda attenzioni e finenze, che fino ad oggi per larga parte ci sfuggono.

5. È possibile, certo, rilevare alcuni elementi di cornice abbastanza appariscenti, che secondo ogni verosimiglianza intendono suggerire il senso sintetico del libro. Ne elenchiamo tre in particolare.

- Il ritorno regolare dei *salmi alleluiatici* a conclusione delle singole raccolte suggerisce che proprio questo sia l'esito a cui intende condurre tutta la raccolta; in tal senso è giustificato il titolo ebraico del libro, di *Inni*.
- Il riferimento alla *Legge* figura all'inizio del primo salterio e alla sua conclusione; la stessa divisione finale del libro in cinque libri – per quanto rimanga assai estrinseca – dichiara espressamente l'intenzione di comporre la preghiera di Israele con la spiritualità della Legge, propria in particolare del periodo giudaico.
- Una rilievo architettonico hanno poi certo anche le forme del riferimento al *Messia*. In particolare, la figura di Davide quale autore dei Salmi propizia la loro interpretazione complessiva quale preghiera del Re Messia, il quale è interprete supremo di tutta la preghiera di Israele.

E tuttavia tutti questi elementi architettonici trovano difficile riscontro nel dettaglio analitico dei salmi; in tal senso, questi elementi non smentiscono l'affermazione che, sotto il profilo letterario, l'unità del salterio rimane nel complesso assai debole.

6. Addirittura, ci sono buoni argomenti per affermare che proprio la molteplicità delle forme letterarie, dei temi, dei toni stessi – di volta in volta lieti oppure tristi, declamatori oppure deprecatori, solenni e liturgici oppure psicologici – costituisce una particolarità qualificante del libro. Tale molteplicità fa del libro una sorta di repertorio di tutte le forme della preghiera; e anzi, addirittura di repertorio adatto a tutte le forme dell'esperienza credente. Esso è come un manuale per accompagnare la vita del credente; non invece un libro che abbia un proprio messaggio da esprimere.

Un paragone illuminante per intendere il libri dei Salmi sotto tale profilo è offerto da quelle raccolte dei canti per la liturgia, che sono proprie della tradizione luterana, che recentemente sono entrate

anche nella prassi cattolica. In tali raccolte, specie nell'esperienza della Chiesa contemporanea, confluiscono composizioni di carattere assai vario: canti che sono nati per l'assemblea, e canti che sono nati invece per i giovani; canti corali, e canti invece che sono stati concepiti come una preghiera individuale. Anche canzoni spiccatamente individuali, nel caso del canto religioso come accade anche nel caso di canti non religiosi – poniamo, quelli di Lucio Battisti – in un gruppo giovanile sono spesso cantati in coro. La nuova forma di esecuzione in certo senso la qualità della composizione; essa diventa mezzo di identificazione collettiva. Un destino del genere hanno conosciuto i Salmi, nel periodo tardo del giudaismo. Tutti i Salmi confluiscono nella liturgia; ma solo in periodo tardo, per larga parte addirittura successivo alla diffusione del cristianesimo. Non è invece possibile individuare nel culto del tempio il *Sitz im Leben* originario della generalità dei salmi, o anche solo della maggior parte di essi.

L'unità del libro è realizzata ancor più dalla loro recita ecclesiastica, e dunque in chiave cristologica. Ricomponendo l'immagine rotta dell'uomo, Gesù ricomponde anche il salterio. Rispettivamente, ricompongono il salterio i credenti in Lui. Una regola ermeneutica che ha avuto grande rilievo nella tradizione cristiana, in particolare nella lettura che dei salmi fece Agostino (l'enunciazione della regola risale a Ticonio), è stata quella che distingueva sistematicamente due fondamentali chiavi di lettura: *in persona Christi* oppure *in persona Ecclesiae*. Questa duplice chiave ermeneutica consente effettivamente alla pratica della preghiera ricondurre il salterio ad un disegno unitario. E d'altra parte, esattamente il riferimento ai salmi offre fin dall'origine – come s'è detto – una chiave decisiva per intendere il mistero di Gesù. È confermato in tal senso che l'unità del salterio non è letteraria, sul piano delle forme letterarie e della sua struttura, ma è 'reale', nel senso di reperibile soltanto per riferimento alla vicenda reale del Signore Gesù e alla vicenda dei figli di Adamo tutti come da capo compresa a procedere da Lui.

Il difetto di definizione sotto il profilo letterario trova riscontro nella stessa denominazione del libro. Il titolo corrente, quello appunto di *Salmi*, è greco e non ebraico; esso deriva dalla traduzione dei Settanta; corrisponde all'ebraico *mizmor*, che significa alla lettera 'canti accompagnati da strumenti musicali'; tale denominazione si trova nel titolo di 57 salmi. Il termine non definisce una forma letteraria, ma una forma di esecuzione. Il titolo ebraico invece è *Inni (T^ehillîm)*, ossia canto di lode; questo termine ha la stessa radice della parola *alleluia*, che, come abbiamo visto, ha un posto rilevante nella preghiera dei salmi, e anzi è quella che definisce senz'altro l'obiettivo supremo di tale preghiera. Il titolo generale si riferisce certo ad un genere letterario determinato, che non è certo l'unico dal salterio, e anzi non è neppure il più rappresentato.

Questo è invece quello delle preghiere (*T^efillôt*), dalle formule cioè di invocazione; soprattutto dalle lamentazioni, individuali e collettive. Sono presenti anche altri generi, meno facili da identificare in termini stereotipi; segnaliamo soltanto i salmi sapienziali, quelli a Dio re, quelli legati a celebrazioni liturgiche precise.

Stando alla considerazione analitica delle forme letterarie non abbiamo elementi probanti, che consentano di identificare nel genere *salmi* una forma della parola di Dio che possa essere posta in qualche modo in parallelo con le tre fondamentali, che sono la legge del sacerdote, l'oracolo del profeta e la sentenza del saggio. E tuttavia il rilievo che i Salmi hanno già nel Nuovo Testamento, e hanno poi in genere in tutta la tradizione cristiana, suscita l'impressione che invece proprio di questo si tratti. Sotto diversi aspetti, si raccomanda l'accostamento della preghiera dei Salmi alla sapienza. Sottolineiamo in particolare questi aspetti.

- La *forma poetica*, che accosta i Salmi al genere sapienziale.
- I contatti più consistenti che nei due casi, della sapienza e dei salmi, si può rilevare tra i *generi letterari biblici* e quelli corrispondenti propri della *letteratura degli altri popoli*.

- Il privilegio del *punto di vista del singolo*.

L'ultimo aspetto ha bisogno di spiegazione. I salmi non sono sempre preghiere del singolo, dal punto di vista della forma letteraria. Neppure sono sempre preghiere. Il privilegio del punto di vista del singolo è evidente nel caso delle lamentazioni individuali, che sono per altro il genere più rappresentato (un terzo del salterio); come pure dei canti di ringraziamento individuali. In senso più essenziale, tuttavia, crediamo si possa dire che il privilegio del punto di vista del singolo interessa il genere della preghiera in generale.

Su questo tema sussiste per altro un conflitto delle interpretazioni. La ricerca biblica ispirata al programma generale della teologia liberale privilegia il punto di vista del singolo; così fa lo stesso Gunkel, iniziatore della ricerca intorno ai generi letterari e alla loro caratterizzazione a procedere dal *Sitz im Leben*. Un discepolo di Gunkel, che è Mowinckel, proprio su questo punto contraddice il maestro e ritiene che sia da privilegiare il punto di vista collettivo della celebrazione liturgica.

Il privilegio del punto di vista del singolo è raccomandato dalla considerazione del personaggio concreto, alla quale sono attribuiti molti Salmi, è attribuita più radicalmente l'origine del genere Salmo; ci riferiamo al re Davide.

Proprio attraverso i Salmi per altro siamo sollecitati a riconoscere come i *rapporti tra individuo e collettività* nella tradizione della fede biblica siano assai diversamente pensati rispetto a come è divenuto abituale pensarli nella cultura dell'Occidente. Soltanto attraverso la peripezia del singolo è sempre da capo generata quell'alleanza dei molti, che costituisce il popolo. La relazione dialettica tra l'io singolo, i molti o gli altri, e tutti, è una delle più interessanti e illuminanti della preghiera dei Salmi. Essa può essere schematicamente descritta in questi termini: attraverso la rottura traumatica di quel legame con gli altri che in prima battuta pareva del tutto ovvio e sicuro, e quindi attraverso il conseguente spasimo dell'invocazione solitaria, il singolo torna a conoscere quella grazia di Dio che gli consente di parlare di nuovo nell'assemblea, e annunciare la grazia del suo Dio.

Esperienza individuale e memoria collettiva

Propongo un'illustrazione di questo nesso stretto tra storia del popolo, e dunque memoria collettiva, e lamentazione individuale attraverso la lettura del salmo 77. Il *Sitz im Leben* a cui rimandano le parole del salmo è chiaramente quello costituito da un'esperienza individuale di angoscia, come annuncia subito i primi versetti:

*La mia voce sale a Dio e grido aiuto;
la mia voce sale a Dio, finché mi ascolti.
Nel giorno dell'angoscia io cerco il Signore,
tutta la notte la mia mano è tesa e non si stanca;
io rifiuto ogni conforto.*

Il Salmo non offre risorse per identificare con precisione quale sia l'esperienza che suscita angoscia. Tale reticenza ha di che suscitare stupore, e magari anche un moto di impazienza nel lettore odierno, il quale sembra abbia bisogno di immaginare, di dare cioè consistenza di immagine concreta a tutto ciò che diventa oggetto della sua considerazione. Si tratta di malattia, di ostilità da parte degli amici, o di che altro ancora? Quella del salmista è invece una nuda 'voce', una voce senza corpo, che non offre alcun punto d'appoggio all'immaginazione.

Nonostante questo, la situazione di angoscia è ritratta con efficacia assolutamente straordinaria. Il tratto essenziale dell'angoscia non è infatti proprio questo, che cioè il soggetto perda la propria identità, che si trovi come spogliato dalla sua storia, da quella storia che pareva fluire sicura e confortevole come un fiume? Che del soggetto rimanga soltanto un grido, come sospeso tra

cielo e terra? *La mia voce sale a Dio e grido aiuto*, è detto; ma in questa salita rimane come sospesa; non giunge fino a lui; sale a Lui, *finché mi ascolti*. Ma egli pare tacere ostinatamente, e la mia voce rimane come sospesa a mezz'aria. *Io rifiuto ogni conforto*, dice il salmista; s'intende, ogni altro conforto che non sia il suo; questo appunto produce l'angoscia, la certezza che ogni conforto umano sarebbe deludente; *nel giorno dell'angoscia io cerco il Signore*; è notte intorno e *la mia mano è tesa* – s'intende, nel gesto della preghiera – *e non si stanca*.

Non mi cercheresti, dice Dio ad Agostino, se già non mi avessi trovato. Effettivamente, la ricerca del Dio che sfugge suppone che in qualche modo sia intervenuta una precedente familiarità con Lui. Proprio la figura di quella familiarità smarrita si tratterebbe ora di ritrovare. La ricerca, suppone la memoria:

*Mi ricordo di Dio e gemo,
medito e viene meno il mio spirito.*

La memoria, che per un lato tende l'invocazione, assegna una meta al grido, per altro aspetto alimenta il grido. Proprio il fatto di ricordare impedisce di dormire, di abbandonarsi a quel sonno che sarebbe come una morte; a quel sonno è preferita una veglia, che è essa stessa come una morte, come un tempo nel quale non può essere articolata alcuna parola:

*Tu trattieni dal sonno i miei occhi,
sono turbato e senza parole.*

Il modo di sentire moderno, quello 'psicologista', interpreta facilmente tale vissuto esistenziale quasi che Dio stesso, o comunque la formazione religiosa, con le sue pretese eccessive e poco realistiche, sia all'origine dell'angoscia. In queste condizioni, nelle quali vegliare significa soffrire, meglio è dormire, e alla fine morire. Il salmo propone una visione diversa dell'angoscia: essa è il tempo in cui l'uomo rifiuta, deve rifiutare, il conforto; deve attendere che si faccia vivo Dio stesso. Dunque, continua l'invocazione, appoggiata non alla visione, ma al ricordo:

*Ripenso ai giorni passati,
ricordo gli anni lontani.
Un canto nella notte mi ritorna nel cuore:
rifletto e il mio spirito si va interrogando.*

Il ricordo è certo quello dei giorni in cui la vita era persuasiva; di quei giorni è ricordato un *canto*: certamente un inno religioso, che sanciva l'esuberante pienezza della vita. Il ricordo stesso suggerisce un dubbio, che Dio abbia cioè mutato la sua destra, che non intenda cioè più rendersi operante in favore dell'orante. Il dubbio è espresso mediante una serie di interrogativi:

*Forse Dio ci respingerà per sempre,
non sarà più benevolo con noi?
E' forse cessato per sempre il suo amore,
è finita la sua promessa per sempre?
Può Dio aver dimenticato la misericordia,
aver chiuso nell'ira il suo cuore?*

Questa forma dell'espressione del lamento, della domanda che ha la figura della sfida, della ostensione cioè di fronte a Dio dell'assurdità evidente del suo modo di fare, è caratteristica dei Salmi di lamentazione. La formula più concisa nella quale essa si esprime è la domanda: *Fino a quando, Signore?*

*E ho detto: «Questo è il mio tormento:
è mutata la destra dell'Altissimo».
Ricordo le gesta del Signore,
ricordo le tue meraviglie di un tempo.
Mi vado ripetendo le tue opere,
considero tutte le tue gesta.*

O Dio, santa è la tua via;

*quale dio è grande come il nostro Dio?
 Tu sei il Dio che opera meraviglie,
 manifesti la tua forza fra le genti.
 E' il tuo braccio che ha salvato il tuo popolo,
 i figli di Giacobbe e di Giuseppe.*

*Ti videro le acque, Dio,
 ti videro e ne furono sconvolte;
 sussultarono anche gli abissi.
 Le nubi rovesciarono acqua,
 scoppiò il tuono nel cielo;
 le tue saette guizzarono.
 Il fragore dei tuoi tuoni nel turbine,
 i tuoi fulmini rischiararono il mondo,
 la terra tremò e fu scossa.*

*Sul mare passava la tua via,
 i tuoi sentieri sulle grandi acque
 e le tue orme rimasero invisibili.
 Guidasti come gregge il tuo popolo
 per mano di Mosè e di Aronne.*

La preghiera dei salmi – più precisamente, la preghiera di Israele in genere, per noi attestata soprattutto dai salmi – costituisce, accanto alla riflessione dei sapienti, il tramite della trasposizione della prima forma della fede – quella della memoria epica – nella forma ‘moderna’ di una religione del singolo, che dunque deve essere vissuta nella forma del rapporto immediato del singolo con Dio.

I generi letterari

Le difficoltà che si oppongono al tentativo di ricostruire l'origine precisa di ogni singolo salmo, e quindi la stessa origine della raccolta, a guadagnare dunque i criteri per l'interpretazione percorrendo la via della storia del testo, hanno raccomandato alla ricerca proprio nel caso dei Salmi di privilegiare un'altra forma di approccio: quella della forma letteraria, e quindi della definizione dei generi. Nella forma letteraria si cercano criteri – certo di necessità solo ‘generici’ – per interpretarne il senso.

L'interesse per il genere letterario, nell'ambito della ricerca biblica, è fin dall'inizio strettamente legato a questa consapevolezza, che è difficile ricostruire il preciso contesto storico entro il quale un testo ha avuto origine. Gli scritti biblici hanno infatti per lo più una lunga tradizione orale prima di approdare alla forma scritta che è nelle nostre mani. La tradizione orale opera come l'acqua di un torrente sui ciotoli: li arrotonda, smussa ogni singolarità troppo legata a circostanze singole, rende alla fine irriconoscibile la prima occasione che presiedette alla creazione dei testi. Il principio vale per la Legge e per la sapienza, come anche per molta parte per la predicazione profetica. Vale a titolo più evidente per i Salmi, i quali sono approdati alla forma scritta, e poi alla redazione attuale del libro, solo dopo essere passati per molte bocche e per molti contesti. L'iniziatore del metodo storico forma (o della *Formgeschichte*) per l'Antico Testamento, e cioè Gunkel, applicò tale metodo appunto ai salmi.

Alla definizione del genere letterario egli tentò di giungere ponendo subito la domanda relativa alla situazione di vita tipica (*Sitz im Leben*, la chiamano i tedeschi), entro la quale le singole forme letterarie trovano il luogo della loro tradizione sociale. La conoscenza della vita religiosa di Israele, delle sue istituzioni – di quelle culturali soprattutto, dunque del tempio, delle feste e dei sacrifici, ma

anche di quelle legali, il giudizio alla porta – consente di immaginare i probabili contesti entro i quali una forma letteraria trova la propria origine, o in ogni caso il luogo della sua possibile tradizione, e dunque il luogo che concorre alla plasmazione stereotipa pure di quelle composizioni che in ipotesi abbiano origine singolare e irriducibile a situazioni tipiche.

Un'origine singolare e 'carismatica' – suggerita cioè dalla fede del singolo – è in ogni caso da ipotizzare per il genere della preghiera dei salmi nel suo complesso. La tradizione che riferisce i salmi in genere al re Davide ha comunque una sua verità. Nel caso dei singoli salmi attribuiti a Davide, poi, i titoli attuali specificano spesso la situazione biografica entro la quale la composizione sarebbe nata. Per esempio, il Salmo 7 ha nel titolo l'indicazione: *Lamento che Davide rivolse al Signore per le parole di Cus il Beniaminita*; questo personaggio è quello che portò a Davide la notizia della morte del figlio Assalonne; la morte del figlio, che era insieme usurpatore e nemico militare di Davide, suscitò un pianto inarrestabile in Davide stesso; il Salmo è una protesta che l'orante fa della propria giustizia, di contro ai suoi persecutori; tale protesta, letta sullo sfondo della vicenda di Davide e Assalonne, è corretta nel suo tono univocamente 'vendicativo' e ostile nei confronti del nemico; appare piuttosto come un argine al dolore, che comunque Davide sente di fronte alla morte del figlio. Il caso più illustre di tali indicazioni è quello del *Miserere*, attribuito a Davide *Quando venne da lui il profeta Natan dopo che aveva peccato con Betsabea*.

Tali indicazioni non sono in genere storicamente attendibili; e tuttavia costituiscono un'indicazione interessante del modo di leggere il salmo: esso ha bisogno del riferimento alla vicenda singolare di un credente, per essere intesi; quella situazione singolare diventa paradigma per ogni credente. È preparata anche così la successiva e 'perfetta' lettura cristologica del salmo.

Il criterio letterario consente di individuare, in primissima battuta, due generi fondamentali della preghiera biblica: la lode e la supplica, la proclamazione della gloria di Jahvè e l'invocazione della sua misericordia. In termini tecnici, l'*inno* e la *lamentazione*.

La lode viene logicamente prima del lamento. Soltanto con la lode comincia la preghiera. Meglio con la lode comincia la fede, dunque la possibilità per l'uomo di rivolgere la parola a Dio. La lode è quella suscitata dall'esperienza sorprendente della presenza benevola ed efficace di Dio nella vita del popolo. L'inno ha appunto la figura della proclamazione meravigliata e grata della sue grandi opere. Il modello dell'inno è il *canto che Mosè e gli Israeliti cantarono al Signore* dopo il passaggio del mare (Es 15, 1). Il primato dell'inno nella preghiera corrisponde al primato della grazia, al primato cioè dell'opera preveniente e sorprendente di Jahvè nella storia, per intendere la fede, e quindi le forme stesse della parola che l'uomo rivolge a Dio. Siccome le grandi opere di Dio si realizzano originariamente a favore di un popolo, e meglio esse stesse raccolgono un popolo, l'inno è tipicamente preghiera collettiva.

Subito dopo il passaggio del mare, per altro, sulla soglia del deserto, *il popolo mormorò* (Es 15, 23). Il cammino del deserto è tutto scandito dalla mormorazione; e già prima in Egitto, è detto che *gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio* (Es 2, 23). Come distinguere un lamento che è mormorazione, dunque che è peccato, documento del difetto di fede del popolo – come indubbiamente è apprezzato il lamento del popolo nel deserto – da un lamento che è invece preghiera? La mormorazione sospende il credito nei confronti di Dio e lo condiziona al rinnovato esperimento dei suoi benefici; mette dunque Dio alla prova. Mentre nel caso dell'invocazione chi prega mette senz'altro la propria vita nelle mani di Colui al quale si rivolge, anche se lo fa, nel caso, con toni aspri. La differenza tra le due disposizioni – come facilmente si capisce – non può essere giudicata a procedere dalle parole pronunciate. Quella differenza la conosce alla fine soltanto Dio, che scruta le reni e il cuore. Non sorprende che il lamento sia forma della preghiera per sua natura soprattutto individuale. Quando è collettivo, esso

assume troppo facilmente il sapore di una mormorazione. E tuttavia ci sono anche lamenti collettivi, di genere rituale.

I due generi fondamentali dell'inno e del lamento hanno una struttura letteraria di base simile, che possiamo descrivere laconicamente in questi termini:

- *Introduzione*, che ha la forma e la funzione di una prima enunciazione del tema; nel caso dell'inno, la forma è più precisamente quella dell'invito alla lode, e dunque un imperativo rivolto al credente (*Cantate, celebrate, lodate*, oppure anche *benedici anima mia*); nel caso del lamento invece quello dell'appello rivolto a Dio stesso.
- *Corpo del salmo*: svolge la motivazione del 'grido' iniziale, di lode o rispettivamente di supplica; la forma letteraria è assai diversa nei due casi; per l'inno la motivazione è una *proclamazione* delle sue opere, secondo i casi descrittiva o narrativa; nelle composizioni più antiche essa è fatta alla *terza persona*; per la lamentazione invece il reclamo è esposto nella forma della descrizione del caso occorso.
- *Conclusione*: ha in genere la forma della ripresa del tema originario, con i precisi tratti spesso della forma letteraria della 'inclusione'; nel caso del lamento, essa è spesso l'anticipazione del ringraziamento che segue all'esaudimento della preghiera.

Al di là di queste indicazioni assai generiche, occorre distinguere i due generi i sottogeneri; per questo sembra irrinunciabile il riferimento a criteri di contenuto al di là della forma letteraria. Subito le posizioni degli studiosi si dividono, perché è difficile valutare il peso rispettivo del tema e delle forme letterarie.

Più abbondantemente rappresentato e anche meglio tipizzato è il genere delle *lamentazioni*, di cui diremo diffusamente la volta prossima. Qualche cenno meritano gli *inni*. Una possibile classificazione, che privilegia i temi rispetto alle forme letterarie, è quella che distingue tre generi:

- Inni alla Creazione
- Inni di Sion
- Inni a Jahvè re

Mentre ben tipizzati sono il secondo e il terzo genere, più specifici della fede di Israele, meno tipizzato è sotto il profilo letterario il primo genere. La celebrazione del Dio creatore si aggancia, nella logica specifica della fede jahvista, alle meraviglie dell'Esodo. Non stupisce in tal senso che la celebrazione del Dio creatore si associ spesso a quella del Dio salvatore di Israele. L'esempio più caratteristico è il **Salmo 136**; più concisamente ripete la stessa struttura il Salmo 149. Sussistono però anche inni più decisamente centrati sul tema della creazione; talora con trasparenti contatti con inni di altri popoli; il caso più illustre è il **Salmo 104**, che ha evidenti contatti con l'inno egizio al dio Aton, ossia al sole, ma riprende lo schema della creazione di Gen 1, e termina con un'invocazione tipica della fede di Israele, che ha forma storica e insieme morale: *Scompaiano i peccatori dalla terra e più non esistano gli empi* (104, 35). Un gioiello tra gli inni alla creazione è il famoso **Salmo 8**, che realizza il nesso tra creazione e fede jahvistica per il tramite della figura dei *dei bimbi e dei lattanti* mediante la cui *bocca* – è detto a Dio – *tu affermi la tua potenza contro i tuoi avversari*; la celebrazione della creazione è realizzata in tal modo per il tramite del 'piccolo' uomo che scompare sotto i 'grandi' cieli e le stelle (*che cosa è l'uomo perché te ne ricordi?*); a lui, 'piccolo', tu stesso *hai dato potere sulle opere delle tue mani*.

Alla distinzione di questi due generi fondamentali occorre per altro aggiungere altri generi, che, anche a motivo della loro meno frequente ricorrenza, è meno facile ridurre a modelli tipici.

Li elenchiamo, senza pretese sistematiche (impossibili) e con poche note descrittive.

Salmi liturgici:

- la liturgia di ingresso
- la liturgia del 'processo' tra Dio e il popolo
- il pellegrinaggio
- Liturgia di ringraziamento, nazionale o personale.

Salmi di fiducia: sono tra i più noti e cari del salterio. Pensiamo al famosissimo **Salmo 23** al Signore mio pastore; oppure al **Salmo 4**, che applica le acquisizioni di tutte le preghiere di lamento ad una precisa situazione di vita, l'imminenza del sonno (leggi vv. 5-9).

Salmi del re Messia: non hanno un'unica forma letteraria.

Salmi sapienziali (talora alfabetici, il **119**)

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

2. “Liberaci dal male”: malattia e colpa, protesta e confessione

Perché soprattutto lamenti?

I salmi di lamento – si diceva dunque – all’interno del Salterio hanno una netta prevalenza sotto il profilo statistico; la circostanza ha un significato teologico, che riguarda non solo il libro dei Salmi, ma la preghiera in genere. Cerco di interpretare tale significato.

Per noi è divenuto abituale parlare genericamente di ‘*preghiera*’, per riferimento ad ogni forma di parola rivolta a Dio stesso. Nella lingua biblica non è così. Il libro dei Salmi, raccogliendo in un unico libro testi così diversi dal punto di vista della forma letteraria e dei contenuti, costituisce un documento obiettivo del fatto che quella che noi chiamiamo ‘preghiera’ era effettivamente avvertita già allora come un momento della vita di fede caratterizzato da una sua precisa identità. E tuttavia allora non c’era ancora un termine unico per dire ‘preghiera’; un termine che designasse insieme gli inni di lode e i lamenti.

Più precisamente, la fede si esprimeva fundamentalmente nell’*inno*, nella confessione cioè della lode di Jahvè. La fede certo non è atto dello spirito che possa essere riservato soltanto ad alcuni tempi; sempre occorre lodare, per vivere. Sempre occorre confessare la gloria di Dio, e dunque cantare. Così è espressamente dichiarato in alcun Salmi; per esempio, il Salmo 34 così inizia:

*Benedirò il Signore in ogni tempo,
sulla mia bocca sempre la sua lode.
Io mi glorio nel Signore,
ascoltino gli umili e si rallegriano.
Celebrate con me il Signore,
esaltiamo insieme il suo nome.*

Il salmo è di genere sapienziale, e ha forma alfabetica; questa forma comporta per se stessa un tratto di convenzionalità rituale. E tuttavia i temi e le forme letterarie del salmo manifestano invece il suo legame con un’esperienza personale. L’invito a lodare sempre è giustificato appunto mediante il riferimento a ciò che è accaduto al salmista; egli ha *cercato* e Dio ha risposto: ha *guardato* a Dio ed è diventato *raggiante*, come Mosè sul monte (cfr. Es 34, 29-35); la confusione che nasceva dall’angoscia ha ceduto allora il posto al riposo e alla gioia:

*Ho cercato il Signore e mi ha risposto
e da ogni timore mi ha liberato.
Guardate a lui e sarete raggianti,
non saranno confusi i vostri volti.
Questo povero grida e il Signore lo ascolta,
lo libera da tutte le sue angosce.
L’angelo del Signore si accampa
attorno a quelli che lo temono e li salva.*

*Gustate e vedete quanto è buono il Signore;
beato l’uomo che in lui si rifugia.
Temete il Signore, suoi santi,*

nulla manca a coloro che lo temono.

L'invito dunque a lodare Dio sempre, a non considerare l'angoscia e la miseria come un motivo sufficiente per decretare l'impossibilità della lode, nasce da una esperienza di ricerca di Dio ostinata, che anticipa la luce, e anticipandola insieme la suscita.

Questo tema della preghiera dei Salmi è sullo sfondo della certezza cristiana, quale si esprime in forma esplicita nella liturgia cristiana: *È veramente cosa buona e giusta rendere grazie sempre e in ogni luogo...* La formula della liturgia corrisponde alla raccomandazione a più riprese proposta dall'apostolo Paolo, di pregare sempre senza interruzione:

State sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi. (1 Ts 5, 16-18)

Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera,.. (Rm 12, 12)

Perseverate nella preghiera e vegliate in essa, rendendo grazie. Pregate anche per noi, perché Dio ci apra la porta della predicazione e possiamo annunziare il mistero di Cristo, per il quale mi trovo in catene: che possa davvero manifestarlo, parlandone come devo.(Col 4, 2-4)

Pregate inoltre incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, vigilando a questo scopo con ogni perseveranza e pregando per tutti i santi... (Ef 6, 18)

Il tono stesso di queste raccomandazioni, accorato, suggerisce questa evidenza: la preghiera senza interruzione non è ovvia, esige agonismo; senza interruzione essa *deve* essere, ma *non lo può* in maniera ovvia e 'spontanea'. Il carattere arduo della preghiera ininterrotta è giustificato in particolare per riferimento alle *tribolazioni*; il termine è tecnico in Paolo, ed è sempre associato con la speranza/perseveranza. Lodare Dio si deve sempre, ma non sempre appare subito possibile né tanto meno facile. Anzi, quasi sempre appare compito arduo. La lode è come una cima sulla quale occorre salire.

Non sorprende in tal senso che, quando si considerino i tempi distesi della preghiera, prevalgano appunto i momenti laboriosi. La precisa terminologia della 'preghiera' è anzi impiegata esattamente per riferimento a questo momento arduo del 'dialogo' con Dio. L'affermazione trova precisa conferma nelle parole e nei comportamenti stessi di Gesù. Le sue parole di istruzione a proposito della preghiera, al di là della proposta della formula del *Padre nostro*, riguardano infatti sempre e solo la necessità della perseveranza. Ci riferiamo in particolare alle due parabole di Luca, il vangelo più attento al tema della preghiera: quella dell'amico importuno (Lc 11, 5-8), detta ad illustrazione dell'esortazione *chiedete, cercate bussate*, e quella del giudice ingiusto (Lc 18, 1-8), detta ancora più espressamente a proposito della *necessità di pregare sempre senza stancarsi mai*.

Vegliate e pregate in ogni momento, – così Luca precisa un'ammonizione che nei testi paralleli di Marco e Matteo invece non nomina la preghiera – *perché abbiate la forza di sfuggire a tutto ciò che deve accadere, e di comparire davanti al Figlio dell'uomo* (Lc 21, 36). La preghiera, il cui obiettivo è di superare il tempo della prova, è essa stessa una prova. Nel momento della prova l'inizio della sconfitta è quello che assume la forma della rinuncia a invocare. Riscontro preciso abbiamo nel racconto della preghiera di Gesù nell'orto, e nell'ammonizione ai discepoli addormentati: *Vegliate e pregate per non entrare in tentazione* (Mc 14, 38p).

Il senso del tempo della prova

La preghiera appare in tal senso come l'atto disteso dello spirito che realizza il significato della concisa richiesta del *Padre nostro*: *non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male*. La traduzione, assai sospetta, sconta il modo di esprimersi della fede ebraica a proposito dell'agire di Dio. L'idea che Dio possa mettere l'uomo alla prova comprensibilmente ci ripugna; più precisamente, ci ripugna l'idea che egli possa

sollecitare positivamente al male, e in tal senso appunto ‘tentare’. Tale idea è d’altra parte formalmente esclusa dalla *lettera di Giacomo*:

Nessuno, quando è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand’è consumato, produce la morte. (Gc 1, 13-15)

Occorre per altro notare che la parola tradotta *tentazione* (*peirasmós*) non ha il senso esclusivo di una situazione creata al fine di indurre al peccato; ha anche il senso più generico di situazione nella quale il soggetto deve mostrare ciò davvero vuole, come accade più chiaramente nella lingua italiana nel caso della parola ‘prova’. Il senso obiettivo dell’invocazione del *Padre nostro* è in definitiva reso meglio da espressioni di questo genere: non ci consegnare alla tentazione, non abbandonarci a quell’ora, in quell’ora non consentire che noi cadiamo.

Sullo sfondo di queste considerazioni possiamo intuire le ragioni della prevalenza statistica delle lamentazioni nel salterio, e anche i tratti di fondo che caratterizzano la preghiera di lamento. Essa è preghiera ‘agonistica’, che ha cioè i colori della lotta. Proprio perché di lotta si tratta, ci sono sempre molti *nemici*, e potenti nemici. La loro identità non è però subito nota. Anzi, essa appare per lungo tempo e per molti aspetti come un’identità imprecisa, esposta al rischio di molte ‘proiezioni’, per usare un termine e un’immagine suggerita dalla moderna analisi psicologica.

Che cos’è una ‘proiezione’? L’atto dello spirito di conferire mediante l’immaginazione consistenza reale in questo mondo a ciò che in realtà è soltanto ‘dentro’ di noi. Occorre però subito chiedersi che cosa voglia dire ‘dentro’ di noi. Non possiamo rappresentare noi stessi quasi fossimo una specie di ‘vaso’, o comunque di contenitore, che consente di separare nettamente quello che è dentro da quello che è fuori. A questa stessa rappresentazione deve essere riconosciuta alla fine la consistenza di semplice ‘proiezione’, di immagine cioè che cerca di tradurre in rappresentazione spaziale quello che in realtà, interessando lo ‘spirito’, non consente alcuna rappresentazione di tal genere. E tuttavia il passaggio attraverso l’immagine è inevitabile; in particolare, nel momento in cui lo spirito umano è come strappato a sé stesso.

Vale infatti per la vita dello spirito questa legge: ***fino a che la vita scorre ovvia, l’uomo neppure ha bisogno di ricorrere ad un’immagine di sé***. Le molte immagini delle cose di questo mondo, proponendosi a lui come familiari, grate e promettenti, gli consentono per così dire di dirigere il proprio interesse in fretta verso di esse; egli può in tal senso ‘volare’ senza fatica. L’estrema leggerezza del ‘corpo’ consente di neppure avvertire di averne uno; il corpo esso tutto può essere allora paragonato ad un occhio, l’organo più sensibile e leggero, più ‘spirituale’, mai è avvertito per se stesso, ‘aperto’ invece a tutto, che consente di trovare in tutto interesse.

Ricordiamo ancora una volta l’immagine significativa che interpreta l’esodo di Israele dalla terra di schiavitù: esso è come un volo su ali di aquila: *ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19, 4). Proprio perché vi ho sollevato, voi avete potuto venire fino a me. Qualora voi aveste dovuto elevarvi da soli, mai sareste giunti al luogo della mia presenza. Il luogo della sua presenza in quel testo dell’Esodo è più precisamente il Sinai; simbolicamente. il luogo dello spirito in cui è possibile stare alla presenza di Dio è sempre come un monte, sul quale è possibile giungere unicamente mediante un volo. L’immagine del volo è ripresa e dilatata dal canto di Mosè nel Deuteronomio, per evocare l’esperienza originaria dalla quale è nato Israele, *porzione del Signore e suo popolo*:

*Egli lo trovò in terra deserta,
in una landa di ululati solitari.
Lo circondò, lo allevò,
lo custodì come pupilla del suo occhio.
Come un’aquila che veglia la sua nidia,
che vola sopra i suoi nati,
egli spiegò le ali e lo prese,
lo sollevò sulle sue ali,*

*Il Signore lo guidò da solo,
non c'era con lui alcun dio straniero. (Dt 32, 10-12)*

L'immagine del volo senza fatica esprime non solo e non subito una verità 'teologica' a proposito del popolo come di ogni uomo; esprime cioè una verità che può essere conosciuta anche al di fuori della fede; esprime una verità psicologica, raccomandata dalle forme immediate del sentire. L'esperienza della gioia infatti, dunque la prima esperienza della vita, ha sempre questa fisionomia: essa suscita l'impressione d'essere come sollevati da terra, e proprio per questo di essere vivi.

I salmi, e in particolare le lamentazioni individuali, non si riferiscono per lo più alla memoria dell'Esodo, per rappresentare il carattere 'magico' e promettente del primo cammino della vita. Si riferiscono semmai alle figure dell'esperienza infantile, letta appunto come esperienza di una promessa di Dio, che lo impegna, che dunque giustifica la speranza dell'orante nell'ora della prova. Per esempio, quel Salmo 22, che contiene alcune tra le parole più radicali per dire dell'abbandono (*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato...*), dopo aver genericamente ricordato la preghiera dei padri e la lode di Israele nel tempio come un argine nei confronti dell'abbandono alla morte, si riferisce anche, e con formule più esplicite, all'esperienza esistenziale personale, per rendere urgente la sua invocazione a Dio:

*Sei tu che mi hai tratto dal grembo,
mi hai fatto riposare sul petto di mia madre.
Al mio nascere tu mi hai raccolto,
dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio.
Da me non stare lontano,
poiché l'angoscia è vicina
e nessuno mi aiuta. (Sal 22, 10-12)*

In un'altra lamentazione, quella del Salmo 71, che appare assai composito, fitto di formule stereotipe, e tuttavia caratterizzato da una nota singolare, il riferimento alla prova della vecchiaia, appunto il tempo della giovinezza e addirittura della prima infanzia è ricordato come tempo che impegna la fedeltà di Dio per il presente.

*Sei tu, Signore, la mia speranza,
la mia fiducia fin dalla mia giovinezza.
Su di te mi appoggiai fin dal grembo materno,
dal seno di mia madre tu sei il mio sostegno;
a te la mia lode senza fine.
Sono parso a molti quasi un prodigio:
eri tu il mio rifugio sicuro.*

*Sei tu che mi hai tratto dal grembo,
mi hai fatto riposare sul petto di mia madre.
Al mio nascere tu mi hai raccolto,
dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio.
Da me non stare lontano,
poiché l'angoscia è vicina
e nessuno mi aiuta. (vv. 5-7. 10-12)*

Sullo sfondo del 'prodigio' che a molti è apparsa la vita intera del salmista è formulata la domanda: *Non mi respingere nel tempo della vecchiaia (v. 9).*

I due salmi offrono una buona illustrazione della caratteristica comune dei salmi di lamentazioni: il 'tema' è quello assai 'singolare' della vicenda personale; e tuttavia esso è trattato avendo sullo sfondo la fede dell'orante che è quella di tutto Israele. Essa appare qui a tal punto personalizzata, da rendere soltanto assai implicito lo sfondo della fede comune.

I salmi di lamento – ma poi anche i salmi in genere – sono una specie di fiume, del quale è divenuta ormai sconosciuta l'origine. Il terreno su cui essi affondano le loro radici è quello dell'esperienza umana così come essa è a tutti nota; per questo la preghiera di quei singoli oranti può diventare preghiera di ciascuno. La fede di Israele rimane certo operante sullo sfondo; senza necessità di essere subito proclamata.

Si deve addirittura riconoscere dire che proprio *la fede* – e dunque la speranza incrollabile nella fedeltà di Dio all'opera da Lui stesso intrapresa – *opera nel senso di consentire al salmista di scendere nelle profondità della terra*; di scendere all'*inferno*, nello *sheol*, un luogo assai presente nell'immaginario dei salmi di lamento. L'*inferno* non è luogo nel quale l'uomo possa decidere se scendere o meno; scendere laggiù è un destino necessario. È destino che non si realizza soltanto quando l'uomo muore, ma in ogni momento di prova. Momento di prova è appunto questo: il momento nel quale l'uomo si ritrova all'*inferno*; la preghiera è come una ribellione a questa condizione, resa possibile appunto dalla speranza in Dio. Se l'uomo non parla di inferno, o di morte, se elude il confronto con questa sua condizione obiettiva, se cerca in tutti i modi di dissimularla, è perché segretamente pensa che da un luogo così non sarebbe in alcun modo possibile uscire. In tal senso, la fede, lungi dal costituire una condizione diversa da quella comune, un privilegio, un dono riservato a pochi privilegiati, è la prospettiva sintetica che consente al credente di dire la verità a proposito della condizione da tutti vissuta, ma per lo più rimossa.

La mondanità dei Salmi

In questa luce dev'essere interpretata la crudezza dei salmi di lamento, il loro largo ricorso alle metafore somatiche, e anche ai sentimenti aspri e vendicativi; essi parlano una lingua 'infantile'. In questo consiste anche la loro straordinaria forza di suggestione: essi dicono quello che non avremmo mai voluto sentir dire, ma che in realtà sentiamo dentro da sempre. La volontà di 'non dire' assume in tal senso la figura di una rimozione.

In questa luce deve essere intesa anche la scandalosa 'mondanità' dei salmi; scandalosa, in particolare, per le orecchie pie della gente devota. L'invocazione del salmista non è rivolta a beni 'spirituali', ma assai 'carnali'. Essa invoca niente di più, ma anche niente di meno, che la *vita*. Il salmista è colui che vuole a tutti i costi vivere.

Come intendere questa volontà di vivere? Soprattutto, tale volontà è da intendere come angusta e poco 'spirituale', troppo piccola per un uomo religioso? Oppure essa è da riconoscere come la volontà più grandiosa, supremamente 'spirituale', e proprio per questo possibile unicamente a patto ch'essa possa appoggiarsi su Dio stesso? La risposta dovrà essere certo questa seconda; il senso di questa risposta può essere bene inteso soltanto a prezzo di una lunga peripezia.

La prima forma che assume il desiderio spontaneo di ogni nato da donna non è quello di vivere, ma è quello del desiderio che si volge ai *molteplici beni della vita*: desiderio di mangiare e di bere, dunque; desiderio di vedere, di ascoltare, di incontrare; desiderio poi di essere riconosciuto, accolto, apprezzato, addirittura amato. La prima forma che assume il desiderio dell'uomo è assai sparpagliata, di-stratta, addirittura contraddittoria, com'è tipicamente il desiderio dei bambini. Ad ogni singola 'voglia' infatti il bambino si concede, quasi fosse abitato da un segreto sentimento di onnipotenza.

Questo sentimento non può essere interpretato quasi fosse soltanto delirio infantile; c'è in esso una verità, quella di una promessa di Dio. In tal senso, la verità grandiosa di quel desiderio è realizzata soltanto quando esso assume finalmente la forma dell'invocazione a Dio rivolta. Vivere si può soltanto se Dio stesso lo concede; e Dio lo concede soltanto a prezzo che effettivamente a Lui ne sia fatta richiesta.

Il desiderio di vivere dell'uomo acquista questa forma grandiosa unicamente a prezzo di passare attraverso il *guado della morte*. Appunto questo è il messaggio sintetico dei Salmi, e la ragione della presenza insistente dell'*inferno* in essi. Il cimento con la morte è proposto al salmista dall'esperienza del disfacimento del 'corpo'.

L'immaginario della malattia

In questa luce occorre intendere la presenza insistente nei Salmi dell'immaginario della *malattia*. La centralità di questa esperienza nella preghiera corrisponde al teorema brutalmente proclamato dal *satana* del libro di Giobbe: *Pelle per pelle; tutto quanto ha, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi un poco la mano e toccalo nell'osso e nella carne e vedrai come ti benedirà in faccia!* (Gb 2, 4-5). Il teorema è sbagliato; non è vero che toccato nell'osso e nella carne l'uomo perderà inesorabilmente la capacità di benedire di Dio; che egli a quel punto di Dio dirà male e non bene. E tuttavia c'è in quelle parole anche un aspetto di verità; la fede dell'uomo può essere accertata come vera soltanto quando l'uomo mostra di *temere Dio per nulla*, senza cioè il supporto a lui offerto in tal senso dal conforto della buona salute.

La stessa cosa che dice *satana* dicono anche quei 'buoni cristiani' che spesso ripetono: 'quando c'è la salute c'è tutto'. Non è vero, ovviamente; è vero invece che soltanto quando manca la salute si vede se che cosa c'è nel cuore dell'uomo, se la fede o l'incredulità. Finché c'è la salute, la decisione seria sembra poter essere rimandata. È però anche vero: nel senso che la salute è in effetti più che un fatto biologico, è una promessa irrinunciabile; è infatti la prima cifra, per sempre irrinunciabile, della salvezza. Il Signore disse a *satana*: «*Eccolo nelle tue mani! Soltanto risparmi la sua vita*»; questa *vita* di Giobbe che rimane nelle mani di Dio è appunto la sua salvezza dalla morte. Il destino di Giobbe così rappresentato offre un buon profilo del personaggio senza nome che prega in tutti i salmi di lamento.

L'immaginario della malattia nei salmi è rappresentato dalla *febbre*, dunque dalle *ossa riarse*, dalla *gola secca*, dal *respiro* divenuto faticoso, della *lingua* incollata al palato la quale non può più articolare parole, dagli *occhi* stessi che ingombrati dalle lacrime solo a fatica possono essere tenuti aperti, non desiderano più la luce, ma l'ombra, o addirittura le tenebre. Tutto questo immaginario è prodotto nel Salmi come documento del pericolo estremo: quello che appunto l'uomo rinunci al desiderio di vivere, si arrenda alla morte; che dunque il suo grido – che è come dire la sua preghiera – si spenga. La domanda affannata che l'orante rivolge a Dio è appunto quella di svegliarsi, prima che questo esito tragico – per l'orante, ma anche per Dio stesso – si produca. Vediamo di illustrare questa descrizione sintetica, attraverso poche citazioni emblematiche.

La febbre è presente dunque nei salmi soprattutto attraverso le immagini del bruciore, che secca le ossa, la lingua, la vita tutta; la febbre è descritta in termini tali da renderla documento irrefragabile della parentela dell'uomo con la polvere. Un buon esempio è offerto dal Sal 22, 15-16:

*Come acqua sono versato,
sono slogate tutte le mie ossa.
Il mio cuore è come cera,
si fonde in mezzo alle mie viscere.
E' arido come un coccio il mio palato,
la mia lingua si è incollata alla gola,
su polvere di morte mi hai deposto.*

Non deve sorprendere l'accostamento tra l'immaginario dell'acqua e quello della secchezza: acqua e polvere hanno questo in comune, non si possono tenere insieme. Le ossa che qui sono dette *slogate*, altrove sono addirittura *sciolte*:

*Si consuma nel dolore la mia vita,
i miei anni passano nel gemito;
inardisce per la pena il mio vigore,
si dissolvono tutte le mie ossa. (Sal 31, 11)*

Ritorna, significativo, l'accostamento tra inconsistenza delle *ossa* e inaridimento del *vigore*: le ossa che non tengono più in piedi (cfr. anche 6, 3; 32, 3; 38, 4; 42, 11; 51, 10) sono simbolo efficace di quella forza che sola consente di vivere; per lungo tempo considerata ovvia – come la vita tutta – e ora invece essa pare sfuggire inesorabile.

Un altro testo significativo che rappresenta la malattia come immagine della fine della vita, della morte dunque, della distanza di Dio, è il seguente:

*Si dissolvono in fumo i miei giorni
e come brace ardono le mie ossa.
Il mio cuore abbattuto come erba inaridisce,
dimentico di mangiare il mio pane.
Per il lungo mio gemere
aderisce la mia pelle alle mie ossa. (Sal 101, 4-6)*

Accade talora che delle ossa si dica che sono consumate dal gemito della bocca: *si logoravano le mie ossa, mentre gemevo tutto il giorno* (Sal 32, 3). La bocca ha in ogni caso un significativo rilievo nella rappresentazione della malattia, e mediante la malattia dell'esaurirsi di quel prodigio che è la vita.

*Sono sfinito dal gridare,
riarse sono le mie fauci;
i miei occhi si consumano
nell'attesa del mio Dio. (69, 4)*

Lo sfinimento del grido raddoppia il messaggio espresso dalla lingua secca e come incollata al palato. L'esaurirsi della voce interpreta e conferma l'esaurirsi del vigore in ogni modo necessario per vivere; la preghiera di Ezechia malato è a tale riguardo assai eloquente:

*Io ho gridato fino al mattino.
Come un leone, così egli stritola
tutte le mie ossa.
Come una rondine io pigolo,
gemo come una colomba.
Sono stanchi i miei occhi di guardare in alto.
Signore, io sono oppresso; proteggimi. (Is 38, 13-14)*

Vediamo qui introdotti anche gli occhi: essi pure hanno una presenza significativa in questo immaginario della malattia che assume la valenza obiettiva di paradigma del cimento con la morte. Gli occhi sono citati talora in parallelo al vigore inaridito, alle ossa dissolte:

*Abbi pietà di me, Signore, sono nell'affanno;
per il pianto si struggono i miei occhi,
la mia anima e le mie viscere.
Si consuma nel dolore ('nelle lacrime', letteralmente) la mia vita,
i miei anni passano nel gemito;
inaridisce per la pena il mio vigore,
si dissolvono tutte le mie ossa. (31, 10-11)*

Stanchi di guardare in alto, *ai monti*, alla luce, e alla fine stanchi di guardare in genere, essi assumono un trasparente significato di esaurimento di quell'attesa che viceversa appare essenziale per non essere sorpresi dal sonno della morte: *conserva la luce ai miei occhi, perché non mi sorprenda il sonno della morte* (13, 4). Di fatto accade che *i miei occhi si consumano nel dolore* (6, 8^a), e questa consunzione diventa appunto cifra della fine che minaccia il mio stesso desiderio di vivere.

Platone diceva che, tra tutti del corpo, la vista è il più acuto; a questo giudizio è da riferire anche la sua rappresentazione della conoscenza, che dovrebbe salvare dalla corruzione, come visione (*theorein*), della verità come *idea*. La tradizione della fede biblica, come si sa, antepone la parola all'immagine, e dunque l'ascolto alla visione, per ciò che si riferisce alla conoscenza che conta, quella di Dio. Contro la morte che incombe attraverso la stanchezza degli occhi il salmista lotta appunto soprattutto con la voce; pure ansimante, essa prolunga il suo grido:

*Sono stremato dai lunghi lamenti,
ogni notte inondo di pianto il mio giaciglio,
irroro di lacrime il mio letto.
I miei occhi si consumano nel dolore (6, 7-8^a)*

Le forme dell'invocazione: lo 'strappo' dalla palude

Il vincolo del salmista in pena con la vita appare dunque quello, assai tenue, costituito da un filo di voce. Quali le parole pronunciate da tale voce? Chiedono la salvezza, ovviamente. Ma che cos'è la salvezza? Proprio perché le parole sono lanciate verso l'alto, al di là di tutto ciò che gli occhi vedono, a Dio stesso che non si può vedere, quelle parole chiedono ciò che non si può immaginare, ma insieme neppure si può tacere. Le immagini della salvezza invocata hanno sempre carattere estremo. Anzi, spesso neppure si tratta di 'immagini' che le parole possano articolare. L'invocazione è come un grido inarticolato, che solo fa rumore presso Dio, così che egli si svegli.

Nella mitologia dei popoli pagani, coeva dei salmi, è presente questo *topos*: gli dei sono infastiditi dagli uomini, perché essi sono come bambini, che fanno troppo chiasso. Forse anche il fastidio dei discepoli per i bambini, di cui dice il vangelo, è da interpretare come riflesso di questo fatto: quei bambini facevano troppo chiasso. La preghiera dei salmi ha appunto questa fisionomia: un chiasso che deve riscuotere Dio dal sonno. Quest'intendimento della preghiera talora è espressamente dichiarato, diventa in tal senso parola articolata:

*Svegliati, perché dormi, Signore?
Dèstati, non ci respingere per sempre.
Perché nascondi il tuo volto,
dimentichi la nostra miseria e oppressione? (44, 24-25)*

Il sonno di Dio è come una metafora della sua dimenticanza della causa della mia vita; in tal senso l'invocazione è espressa come una sfida: *fino a quando?*

*Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?
Fino a quando mi nasconderai il tuo volto?
Fino a quando nell'anima mia proverò affanni,
tristezza nel cuore ogni momento?
Fino a quando su di me trionferà il nemico? (13, 2-3)*

Altre volte – più spesso – la salvezza invocata è rappresentata senz'altro come se essa dovesse consistere in uno *strappo* della vita del salmista dalle acque o dall'abisso, o senz'altro dalla morte; il verbo corrispondente (*hatsil*) ricorre nel salterio più di 40 volte. Per esempio (la traduzione è varia, ma le parole in tondo corrispondono sempre a quel verbo):

*Stese la mano dall'alto e mi prese,
mi sollevò dalle grandi acque, (18, 17)*

*Ecco, l'occhio del Signore veglia su chi lo teme,
su chi spera nella sua grazia,
per liberarlo dalla morte
e nutrirlo in tempo di fame. (33, 18-19)*

*Ti loderò, Signore, Dio mio, con tutto il cuore
e darò gloria al tuo nome sempre,
perché grande con me è la tua misericordia:
dal profondo degli inferi mi hai strappato. (86, 12-13)*

Salvami dal fango, che io non affondi,

liberami dai miei nemici
e dalle acque profonde. (69, 15)

Signore, piega il tuo cielo e scendi,
tocca i monti ed essi fumeranno.
Stendi dall'alto la tua mano,
scampami e salvami dalle grandi acque,
dalla mano degli stranieri. (144, 5.7)

La salvezza, perdono dei peccati

La preghiera dei salmi, per dire della morte e rispettivamente della speranza contro la morte, oltrepassa però poi di necessità le immagini del 'corpo', come anche quelle cosmiche, e ricorre all'**immaginario morale**. L'esperienza di una minaccia incombente sulla vita, segnalata dallo sfinimento delle forze, delle ossa, degli occhi e della stessa voce, non può essere rappresentata affidandosi unicamente ad un 'immaginario somatico o cosmologico; questi stessi repertori immaginari parlano obiettivamente già della qualità di ciò che è 'dentro' l'uomo. 'Dentro' non vuol dire genericamente nei 'sentimenti' interiori; vuol dire invece assai più precisamente nelle intenzioni segrete da cui procedono i comportamenti, e i desideri stessi della vita. *Signore, davanti a te ogni mio desiderio e il mio gemito a te non è nascosto*, dice un Salmo penitenziale (38, 10), e non è subito chiaro il senso di questa protesta dell'orante: si tratta di una sfida a Dio a verificare Egli stesso il buono diritto di chi lo invoca di contro alle accuse dei nemici? Oppure si tratta più semplicemente della richiesta a Dio che legga Egli stesso il senso di quell'invocazione chi prega non ha più voce per esprimere? Questa ambiguità non è soltanto del testo presente; è più radicalmente ambiguità della supplica.

Ambiguità della supplica

C'è infatti un'ambiguità della supplica, che si manifesta in molti modi nella preghiera di lamento. Il male che minaccia la sua vita è certo per un lato malattia, dunque oppressione che grava ineluttabile 'da fuori' su chi si lamenta e minaccia di spegnere il respiro lieve della vita; appunto all'immaginario della malattia sono chieste le risorse per dire del male come *passione*. Il male ha però anche due altri lati, o meglio altri tre, che investono le *azioni*; la consapevolezza del terzo lato in particolare – quello del peccato di chi prega, appunto – porta la minaccia più radicale alla forza del grido. La confessione è come trattenuta dal timore che altri (gli altri, Dio stesso) 'ne approfitti', per così dire; in questa luce occorre intendere le oscillazioni sorprendenti tra protesta e umile invocazione di perdono.

La confessione della colpa

Chi prega infatti non può protestare con certezza la propria innocenza; spesso **confessa** invece in forma esplicita **la propria colpa**, e proprio mediante tale confessione rende sicura la stessa invocazione; questa assume allora il senso dominante di un'invocazione di perdono. Il caso più chiaro è quello del **Salmo 32**, il salmo che più di ogni altro celebra il vantaggio della confessione in ordine all'ottenimento di un perdono che ha insieme i tratti della guarigione; in esso la confessione appare come una resa che pone termine alla precedente resistenza:

*Tacevo e si logoravano le mie ossa,
mentre gemevo tutto il giorno.
Giorno e notte pesava su di me la tua mano,
come per arsura d'estate inaridiva il mio vigore.*

*Ti ho manifestato il mio peccato,
non ho tenuto nascosto il mio errore.*

*Ho detto: «Confesserò al Signore le mie colpe»
e tu hai rimesso la malizia del mio peccato. (vv. 3-5)*

Il salmo sarà citato da Paolo nella lettera maggiore sulla giustificazione che viene dalla fede e non dalle opere della legge:

Ora, che cosa dice la Scrittura? Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia. A chi lavora, il salario non viene calcolato come un dono, ma come debito; a chi invece non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia. Così anche Davide proclama beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere:

*Beati quelli le cui iniquità sono state perdonate
e i peccati sono stati ricoperti;
beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto
il peccato! (Rm 4, 3-8)*

Il salmo sarà particolarmente caro a Lutero, nel quadro della sua ripresa della dottrina paolina.

La confessione è invece accompagnata dalla protesta del carattere irrimediabile della colpa nel caso del **salmo 51**. L'iniziale invocazione di perdono è subito seguita dalla franca confessione del peccato:

*Contro di te, contro te solo ho peccato,
quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto;
perciò sei giusto quando parli,
retto nel tuo giudizio.*

Tale confessione è però poi quasi attenuata, o comunque precisata, con la protesta del carattere ineluttabile della colpa:

*Ecco, nella colpa sono stato generato,
nel peccato mi ha concepito mia madre.*

L'eredità di colpa a cui qui si allude non contraddice l'altra verità, che fino ad oggi cioè Dio continua a chiedere giustizia nell'intimo:

*Ma tu vuoi la sincerità del cuore
e nell'intimo m'insegni la sapienza.*

Dall'*impasse* è possibile uscire soltanto a patto che Dio 'crei' da capo l'uomo, e più precisamente il suo 'cuore':

*Purificami con issopo e sarò mondo;
lavami e sarò più bianco della neve.
Fammi sentire gioia e letizia,
esulteranno le ossa che hai spezzato.
Distogli lo sguardo dai miei peccati,
cancella tutte le mie colpe.
Crea in me, o Dio, un cuore puro,
rinnova in me uno spirito saldo.
Non respingermi dalla tua presenza
e non privarmi del tuo santo spirito.*

L'invocazione stessa del perdono assume in tal senso la forma della più esplicita richiesta di un *cuore nuovo*.

Ci sono però gli altri due lati: quello per cui l'oppressione alla vita viene dagli altri, e quello per cui quell'oppressione viene da Dio stesso.

Il tema dei nemici

Del tema dei nemici che come nube insidiosa si addensano sul sofferente, diremo più estesamente soltanto poi. È però indispensabile accennare almeno due considerazioni qui subito.

(a) La prima considerazione è che l'oppressione dei nemici non è rappresentata nei salmi come altra cosa dall'oppressione della malattia; soprattutto il malato vede nemici introno a sé, e la protesta per le ossa, la gola riarsa, le lacrime che spengono gli occhi si intreccia strettamente con la protesta nei confronti di questi ingiusti oppressori. Questa circostanza ha di che stupire il lettore moderno, e magari anche di che suscitare in lui un moto di incredulità e di rifiuto. Questo lettore ha imparato anche troppo bene, ha imparato a memoria – e dunque, in realtà ha imparato male – la lezione che dice: altra cosa è il male fisico, altra il male morale. Essere malati non è una colpa. Se poi qualcuno oggi ancora interpreta la malattia come indice di peccato – come facevano gli amici di Giobbe, e come facevano anche gli amici di Gesù (cfr. Gv 9, 1: *Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?*) – suscita in noi commiserazione prima e più che indignazione morale: è superstizioso, si dice di lui, assai più di quanto si dice che è cattivo. Proprio perché sa a memoria questa filastrocca, non sa vedere in questa nube di nemici da cui è circondato chi soffre altro che il frutto della sua paranoia. Questo modo di vedere pecca di 'illuminismo'; misconosce, intendo dire, il nesso assai profondo che lega il male fisico e il male morale; in tal senso, si vede preclusa la possibilità di comprendere gran parte della preghiera dei salmi.

(b) A correzione di questo 'illuminismo' viene la seconda considerazione. Essa non nasce immediatamente dal tenore letterale dei testi, ma assume la figura di una (necessaria) interpretazione di essi; l'interpretazione, per altro, ci pare raccomandata da evidenze assai persuasive. Se il sofferente vede tutti questi nemici intorno a sé, questo accade proprio a motivo dell'obiettiva densità di significati morali della malattia. Tali significati sono connessi al fatto che la malattia – proprio in quanto assume la consistenza di momento di prova – è momento nel quale viene meno la possibilità di realizzare i rapporti che in tempi normali apparivano ovvi. Esso impone in tal senso una ripresa e verifica dei modelli abituali di vita: a chi è malato, e anche ai suoi amici. Appunto tale compito dispone le condizioni per il dubbio; esso riguarda per ciascuno sia la propria condotta che quella altrui. Il sospetto dell'altro trova in tali condizioni ciascuno più vulnerabile. La tentazione è appunto quella di prevalere sull'altro mediante il sospetto. Il satana è l'accusatore dei suoi fratelli. Colui che non soccombe al sospetto, è anche colui che, giustificato da Dio, sarà testimone della sua misericordia presso i suoi fratelli.

Il Salmista e Dio stesso

Rileviamo qui i tratti che assume quella **relazione del singolo con il suo Dio**, che sola consente di non soccombere all'accusa che la malattia stessa eleva nei suoi confronti, come pure all'accusa degli altri; che sola gli consente invece di ritrovare il Dio amico. La visione della malattia quale documento del giudizio di Dio, proposta in molti modi e cruenti modi dalla protesta di Giobbe, si trova anche nei salmi. Il testo più esplicito è quello del salmo 38, dove pure l'infierire di Dio è inteso non come arbitrio, ma come giustificato dal peccato del salmista; al punto che il peso opprimente della malattia può essere inteso in termini quasi equivalenti come peso delle *iniquità* e come peso della *mano di Dio*:

*Signore, non castigarmi nel tuo sdegno,
non punirmi nella tua ira.
Le tue frecce mi hanno trafitto,
su di me è scesa la tua mano.
Per il tuo sdegno non c'è in me nulla di sano,
nulla è intatto nelle mie ossa per i miei peccati.
Le mie iniquità hanno superato il mio capo,
come carico pesante mi hanno oppresso.
Putride e fetide sono le mie piaghe*

*a causa della mia stoltezza.
Sono curvo e accasciato,
triste mi aggiro tutto il giorno.*

Il testo contiene immagini identiche a quelle proposte dalle parole di Giobbe (le frecce di Dio, il peso della sua mano); ma ha certo suono più umile e devoto; ha il tono della invocazione, e non quello della protesta e della sfida. Lo si confronti con testi come questi:

*Sono forse i tuoi giorni come i giorni di un uomo,
i tuoi anni come i giorni di un mortale,
perché tu debba scrutare la mia colpa
e frugare il mio peccato,
pur sapendo ch'io non sono colpevole
e che nessuno mi può liberare dalla tua mano? (Gb 10, 5-7)*

*Solo, assicurami due cose
e allora non mi sottrarrò alla tua presenza;
allontana da me la tua mano
e il tuo terrore più non mi spaventi (13, 20-21)*

*Ancor oggi il mio lamento è amaro
e la sua mano grava sopra i miei gemiti.
Oh, potessi sapere dove trovarlo,
potessi arrivare fino al suo trono!
Esporrei davanti a lui la mia causa
e avrei piene le labbra di ragioni.(23, 2-4)*

Il voto della lode futura

Per farsi più sicura, l'invocazione del perdono e/o della guarigione assume in tal senso la forma del richiamo a Dio al suo stesso interesse: chi si lamenta gli ricorda che, se e quando egli conoscerà la sua salvezza, potrà da capo rinnovare la lode al suo Dio di fronte all'assemblea. Il **voto del ringraziamento e della lode** anticipa in tal senso il momento nel quale la preghiera sarà esaudita.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

3. “Rimetti a noi i nostri debiti”: il singolo, gli altri, tutti

La presenza dei ‘nemici’ nella preghiera di lamento

Già abbiamo accennato a questo aspetto dei Salmi: essi svolgono lungamente il tema dell’opposizione dell’uomo sofferente nei confronti dei suoi ‘fratelli’. Meglio che di fratelli, occorre parlare di coloro che, considerati un tempo amici e familiari, appaiono invece nel momento della sofferenza come estranei e addirittura nemici. La sofferenza costituisce un momento essenziale di quel passaggio della fede di Israele dalla forma collettiva e corale, che assumeva inizialmente, alla forma invece solitaria e travagliata che sembra assumere sistematicamente nella figura del ‘povero’ caratteristica della pietà giudaica del periodo del tardo.

Le difficoltà proposte da questo tema della preghiera dei Salmi sono di vario genere. Schematicamente possiamo indicare questi due generi di difficoltà: (a) la prima, quella più appariscente, che nasce in forma più immediata nel lettore, è intendere quali siano **i motivi di questa inimicizia**; (b) la seconda è quella costituita dal **desiderio di ‘vendetta’** con il quale il salmista risponde alla esperienza di inimicizia. I due generi di difficoltà non possono essere chiariti se non insieme: intendere le ragioni dell’inimicizia è essenziale per intendere anche il senso della ‘vendetta’. La lettura cristiana invece è esposta al rischio di subito contestare il desiderio di ‘vendetta’, senza neppure capire il senso dell’ostilità.

Non si può perdonare ‘dimenticando’, o fingendo che non sia nulla; tale perdono è soltanto illusorio; assai più assomiglia al rifiuto di vedere l’offesa; un tale rifiuto d’altra parte è alimentato dalla segreta persuasione che, se ci si mettesse a guardare di fino, l’inimicizia non avrebbe più fine. Il perdono in tal senso assume il volto di una resa all’impossibilità di risanare quello che è stato rotto dall’inimicizia. Nella vita di tutti noi troppo spesso il perdono assume il volto di una specie di ‘amnistia’, sottesa dallo scarso interesse all’intesa vera con l’altro.

L’inimicizia è talora descritta come franca persecuzione (*Signore, mio Dio, in te mi rifugio: salvami e liberami da chi mi perseguita*, Sal 7,2; cfr. 55, 4), e magari addirittura come una persecuzione religiosa; questa tonalità religiosa della persecuzione diventa evidente in lamentazioni collettive, come il Salmo 129:

*Dalla giovinezza molto mi hanno perseguitato,
– lo dica Israele –
dalla giovinezza molto mi hanno perseguitato,
ma non hanno prevalso.
Sul mio dorso hanno arato gli aratori,
hanno fatto lunghi solchi.
Il Signore è giusto:
ha spezzato il giogo degli empi. (vv. 2-4)*

Più spesso è detto che l’inimicizia è espressamente dichiarata come senza motivo:

*... senza motivo mi hanno teso una rete,
senza motivo mi hanno scavato una fossa. (35, 7)*

Non esultino su di me i nemici bugiardi,

non strizzi l'occhio chi mi odia senza motivo. (35,19)

In realtà, l'espressione *senza motivo* alla luce del contesto assume spesso il significato di *contro i motivi* che io ho dato loro:

*I miei nemici sono vivi e forti,
troppi mi odiano senza motivo,
mi pagano il bene col male,
mi accusano perché cerco il bene. (38, 20-21)*

*Mi investono con parole di odio,
mi combattono senza motivo.
In cambio del mio amore mi muovono accuse,
mentre io sono in preghiera.
Mi rendono male per bene
e odio in cambio di amore. (109, 3-5)*

Da molti indizi appare che il motivo della persecuzione è strettamente legato alla condizione stessa di sofferenza e miseria dell'orante, com'è detto espressamente per esempio nel Salmo 109:

*... ha rifiutato di usare misericordia
e ha perseguitato il misero e l'indigente,
per far morire chi è affranto di cuore. (v. 6)*

Tale legame stretto è suggerito dalla considerazione della congiunzione sistemica del tema dell'accusa dei nemici con quello della malattia, e in genere della condizione di miseria e di pena, nei salmi di lamento.

Proprio tale congiunzione la ha suggerito a certi studiosi un'ipotesi abbastanza stravagante, per risolvere la difficoltà di identificare i motivi della persecuzione: essa avrebbe alla sua origine pratiche magiche; attraverso formule di maledizione o 'fatture' alcuni 'fattucchieri' appunto avrebbero seminato mali e disgrazie di ogni genere. Argomento per questa ipotesi stravagante offre la comparazione con formule di lamento dei popoli vicini ad Israele (testi sumerici e accadici), come anche la qualità delle formule usate dai salmi. Le 'frecce' che i nemici lanciano contro il perseguitato sono descritte infatti come parole ostili:

*i loro denti sono lance e frecce,
la loro lingua spada affilata (Sal 57,5).*

*Affilano la loro lingua come spada,
scagliano come frecce parole amare
per colpire di nascosto l'innocente;
lo colpiscono di sorpresa e non hanno timore. (Sal 64, 4-5)*

Ma in realtà la *lingua come lama affilata* (Sal 52,4) è da intendere, in maniera assai più plausibile, come metafora che si riferisce sempre – come spesso è anche espressamente indicato – alla calunnia e alla parola ostile, non invece a improbabili 'fatture'.

La credenza superstiziosa che all'origine del mio male sia la 'fattura' che altri m'ha fatto – viva fino ad oggi, specie in persone psicologicamente turbate o in certi contesti culturali – è da interpretare essa stessa come rozza elaborazione di un vissuto, al quale la stessa preghiera dei salmi si riferisce, ma che interpreta diversamente, in termini più sofisticati suggeriti dalla tradizione della fede dei padri.

Espressa in estrema sintesi, tale interpretazione può essere così riassunta. Il legame che unisce ciascuno ai suoi fratelli è legame al cui fondamento sta l'opera di Dio stesso; il malato, e più in generale colui che giunge al confine estremo della vita, là dove la vita confina con la morte, vive l'abbandono da parte dei suoi prossimi come un tradimento; come un tradimento della propria persona, e insieme come un tradimento dell'alleanza comune con Dio. Tale esperienza di angustia rende per lui urgente la supplica

rivolta a Dio stesso, e ad un Dio cercato nella solitudine. È proprio questo cammino solitario e pericoloso fino ai confini della vita che consente al salmista di diventare iniziatore di una via nuova, di una via che passa attraverso il mare e raggiunge da capo la terra promessa; quella terra che solo illusoriamente era stata identificata con la terra ovviamente abitata con i fratelli nei giorni 'normali' della vita. Con altra immagine – ed è questa in realtà l'immagine più usata – questo cammino solitario quello che solo consente all'orante di tornare al centro dell'assemblea che proclama la fedeltà di Dio alle sue promesse, di convocare dunque il suo popolo.

Questo tragitto – dalla frattura della vita normale, attraverso l'esperienza di un abbandono da parte degli amici, fino alla convocazione di un nuovo popolo – costituisce uno degli schemi fondamentali della preghiera dei Salmi; lo schema per il quale quella preghiera prepara la passione del Figlio dell'uomo, e quindi anche consente alla fede cristiana di riconoscere la verità di quella passione.

Prima di illustrare tale tragitto, merita di considerare come fin dall'inizio il passaggio attraverso la rottura dei rapporti abituali di familiarità e quindi la esperienza di solitudine caratterizzi gli stessi iniziatori della fede jahvistica.

La solitudine dei 'padri' della fede

I padri della fede certo furono da sempre credenti solitari. Questo vale anzitutto per Abramo, il nostro padre della fede per eccellenza; la chiamata di Dio lo stacca dal suo paese, dalla casa di suo padre, dalla sua patria; soltanto a prezzo di un tale distacco è promesso a lui di diventare *un grande popolo*, di rendere un solo popolo addirittura tutte le famiglie della terra:

*Vattene dal tuo paese, dalla tua patria
e dalla casa di tuo padre,
verso il paese che io ti indicherò.
Farò di te un grande popolo
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e diventerai una benedizione.
Benedirò coloro che ti benediranno
e coloro che ti malediranno maledirò
e in te si diranno benedette
tutte le famiglie della terra. (Gen 11, 1-3)*

La promessa ad Abramo definisce con grande chiarezza il tragitto che Gesù stesso realizzerà, e attraverso il quale soltanto raccoglierà le pecore disperse della casa di Israele; e non solo di Israele, ma di tutti i popoli della terra; vale per lui infatti la profezia del servo sofferente, come espressa nel terzo carne, che sarà citato per riferimento a Gesù nel cantico di Simeone (Lc 2,32) e ancora dall'annuncio del vangelo che Paolo fa ai pagani di Antiochia di Pisidia (At 13,47):

*E` troppo poco che tu sia mio servo
per restaurare le tribù di Giacobbe
e ricondurre i superstiti di Israele.
Ma io ti renderò luce delle nazioni
perché porti la mia salvezza
fino all'estremità della terra. (Is 49,6)*

Attraverso il suo rifiuto da parte dei suoi, e prima ancora attraverso il rifiuto di Gesù stesso di soggiacere alle attese della folla, degli scribi e del sinedrio, egli diverrà principio di comunione per tutti i popoli della terra.

Il principio generale vale poi ancora per riferimento a Mosè. Egli lascia la casa di Faraone, la casa straniera nella quale è stato educato come figlio; cerca i figli del suo popolo; ma è respinto da essi; riuscirà a raccogliarli e a convincerli a intraprendere il cammino della speranza verso la terra promessa soltanto a prezzo di grande fatica. Anche dopo l'inizio del viaggio, anche dopo la celebrazione dell'alleanza presso il

Sinai, sempre da capo dovrà correggere il lamento del popolo e la sua inclinazione spirituale a tornare in Egitto. Egli pare come costretto a occupare uno spazio assai stretto tra Dio e il suo popolo, uno spazio nel quale egli è solo, respinto dal popolo a motivo del suo Dio, e respinto da Dio a motivo del suo popolo; la scena successiva al peccato del vitello d'oro mostra con grande evidenza questa paradossale solitudine di Mosè, la cui vita è tutta dedicata al compito di raccogliere il popolo e stringere la sua alleanza con Dio.

La condizione di Mosè, messo in mezzo a Dio e al popolo, estraneo a popolo ed estraneo anche a Dio, è quella di tutti i profeti; la loro esistenza ha la figura fondamentale della missione rivolta a tutto il popolo; ma dal popolo essi sono regolarmente respinti quasi fossero estranei e stranieri.

Davide stesso, il re che prega, che diventa maestro di preghiera per tutto il popolo, inizia il suo cammino attraverso il rifiuto da parte di Saul, e poi sempre appare in molti modi e in molte circostanze incompreso e respinto dai suoi, a motivo della sua ostinata ricerca di riconciliazione con Dio stesso e con i suoi nemici. Il passaggio attraverso la solitudine è essenziale per ogni esperienza di fede, per ogni 'padre' che sta all'inizio della identità religiosa di Israele.

E tuttavia in prima battuta era sembrato che la fede solitaria dei 'padri' potesse passare ai figli attraverso le forme collettive della memoria e del culto, piuttosto che attraverso la 'sequela' dei padri nel loro cammino solitario. Soltanto attraverso la preghiera dei salmi trova forma la consapevolezza dei poveri devoti (gli *anawim*) del necessario passaggio attraverso la solitudine di quanti cercano Dio. Quella preghiera, sollecitata anche, e certo in maniera non marginale, dal messaggio dei profeti, dalla loro critica aspra del culto, conosce la solitudine come passaggio obbligato; esprime tale consapevolezza esattamente attraverso il lamento dei salmi. La fede di costoro appare chiaramente come fede a garantire la quale in nessun modo basta un'appartenenza etnica, ma è richiesta una scelta personale, solitaria e laboriosa.

L'esperienza del profeta: Geremia

Valore di paradigma sotto tale profilo ha soprattutto la preghiera di Geremia, espressa in quelle che sono state chiamate le sue *confessioni* (11,18-12,5; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18). È una singolarità di questo profeta quella di esprimersi appunto nella forma della *confessione*, e non solo in quella dell'oracolo e dell'invettiva. Le sue confessioni sono come un modello per tutte le lamentazioni individuali. In esse troviamo illustrazione efficace della stessa simbolica del corpo (*cf.* 20,9); ma soprattutto troviamo una rappresentazione assai lucida di quella dialettica così caratteristica dei Salmi, che oppone l'io che prega per un lato a tutti i suoi fratelli, e per altro lato a Dio stesso.

Illustriamo queste affermazioni rileggendo un brano soltanto di quelle confessioni, quello del c. 15; esso ci offre un modello del tragitto essenziale di ogni preghiera di lamento; ed è modello più perspicuo proprio perché esso si staglia. Il lamento inizia con la confessione della propria condizione di solitudine e inimicizia nei confronti di tutti; essa è formulata, significativamente, quasi fosse rivolta alla *madre*, a colei che è stata per il figlio prima interprete della fallace promessa di pace nei confronti dei fratelli:

*Me infelice, madre mia, che mi hai partorito
oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese!
Non ho preso prestiti, non ho prestato a nessuno,
eppure tutti mi maledicono. (v. 10)*

La descrizione della condizione perpetua di litigio si produce subito – come si vede – per riferimento alle figure più ovvie che sogliono suscitare litigio nei rapporti umani; tra tali situazioni è il prestito: sia prendere a prestito che prestare ad altri sono scelte che facilmente generano tensione e inquietudine nei rapporti umani. Il profeta però non ha chiesto né dati prestiti: da dove viene dunque quella condizione di perenne litigio alla quale si sente come condannato? Il litigio suscita subito un esame di coscienza, che diventa in realtà protesta di giustizia, rivendicazione da parte del profeta della propria amicizia persino nei confronti di chi gli era nemico:

Forse, Signore, non ti ho servito del mio meglio,

*non mi sono rivolto a te con preghiere per il mio nemico,
nel tempo della sventura e nel tempo dell'angoscia? (v. 11)*

Segue allora l'invocazione, che chiede a Dio attenzione insieme per sé e per gli altri; per sé aiuto e vita, ma prima di tutto 'ricordo', segno di quella presenza fedele nella quale soltanto il profeta ha da sempre contato: per gli altri, il profeta chiede 'vendetta':

*Tu lo sai, Signore,
ricordati di me e aiutami,
vendicati per me dei miei persecutori.
Nella tua clemenza non lasciarmi perire,
sappi che io sopporto insulti per te.*

La domanda di vendetta, nel caso da parte del profeta come nel caso dei salmi, è la pietra di inciampo maggiore per la recita cristiana. Ma questo scandalo del cristiano non è al di sopra di ogni sospetto. Minaccia infatti di attingere come a suo sfondo inconsapevole alla concezione 'moderna' della giustizia; alla concezione, intendo dire, per la quale la giustizia consisterebbe nella giusta divisione del mio da tuo, di me dagli altri. In tal senso il singolo nel suo rapporto con Dio potrebbe limitarsi a chiedere salvezza per sé, e per quanto riguarda gli altri semplicemente ignorarli. O magari anche, più generosamente, chiedere anche per essi perdono e conversione; quasi però che tale conversione e perdono potesse prodursi a prescindere dal loro rapporto con me; potesse in tal senso prodursi in un 'altro mondo', del tutto slegato rispetto a questa terra ora abitata da me e dai miei fratelli. Il desiderio di 'vendetta' fa parte di quella che abbiamo chiamato la 'mondanità della preghiera dei salmi, e della preghiera di Israele in genere. La fede di Israele non cerca un 'altro mondo'; ma il compimento di questo, e cioè la realizzazione di quella giustizia che fin dall'inizio era promessa dalla qualità dei rapporti ai quali mia madre mi ha generato. In tal senso manca lo spazio per la neutralità di fronte all'altro: egli doveva essere amico, e appare invece di fatto come nemico. Questo non lo posso in alcun modo sopportare. Io ho creduto nella promessa di Dio iscritta nei rapporti primi della vita. In tal senso posso dire come Geremia che ho creduto nella parola del Signore; più precisamente, proprio la vicenda del profeta porta luce sulla mia stessa vicenda. Il profeta infatti protesta:

*Quando le tue parole mi vennero incontro,
le divorai con avidità;
la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore,
perché io portavo il tuo nome,
Signore, Dio degli eserciti.
Non mi sono seduto per divertirmi
nelle brigate di buontemponi,
ma spinto dalla tua mano sedevo solitario,
poiché mi avevi riempito di sdegno.*

Proprio per il fatto di cercare la tua giustizia, e dunque un'alleanza con il mio fratello che fosse più vera rispetto a quella garantita dalla brigata dei buontemponi, mi ritrovo ora solitario e pieno di sdegno.

A questo punto l'invocazione rivolta a Dio assume anche la forma di un'interrogazione aspra nei suoi confronti, che assume addirittura i toni della sfida, e dell'accusa, come accade spesso nella preghiera dei salmi, e in forma ancora più esplicita nelle parole di Giobbe:

*Perché il mio dolore è senza fine
e la mia piaga incurabile non vuol guarire?
Tu sei diventato per me un torrente infido,
dalle acque incostanti.*

Dio stesso risponde alla provocazione del profeta, come è detto per lo più nei salmi di lamento:

*Ha risposto allora il Signore:
«Se tu ritornerai a me, io ti riprenderò*

*e starai alla mia presenza;
se saprai distinguere ciò che è prezioso
da ciò che è vile,
sarai come la mia bocca.
Essi torneranno a te,
mentre tu non dovrai tornare a loro,
ed io, per questo popolo, ti renderò
come un muro durissimo di bronzo;
combattono contro di te
ma non potranno prevalere,
perché io sarò con te
per salvarti e per liberarti. (vv. 19-20)*

Il messaggio di Dio, al termine della lamentazione, suona come conferma di ciò che è detto fin dall'inizio del libro, a illustrazione della vocazione del profeta, in risposta all'iniziale obiezione del profeta balbettante alla vocazione stessa:

*Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca.
Ecco, oggi ti costituisco
sopra i popoli e sopra i regni
per sradicare e demolire,
per distruggere e abbattere,
per edificare e piantare. (1, 9^b-10)*

I nemici del perseguitato

Praticamente ogni Salmo di lamentazione conosce, come determinazione qualificante dello smarrimento che suscita il lamento, il conflitto tra l'orante e i suoi fratelli. Quando poi la lamentazione anticipa il ringraziamento finale per l'esaudimento ottenuto da Dio, si vede come faccia parte di tale risoluzione del dramma anche il ritorno di chi solitario invocava il suo Dio ai suoi fratelli. Pensiamo tipicamente al Salmo 22; le espressioni con le quali chi prega descrive la persecuzione di cui è oggetto da parte dei suoi vicini, di quelli del suo popolo (v. 7), sono particolarmente cruento; essi sono descritti come *tori di Basan* (v. 13), come *un branco di cani* che con le loro unghie trafiggono mani e piedi dell'orante (v. 17), come profittatori che si dividono le sue vesti (v. 19). E tuttavia, al culmine dell'invocazione affannata, all'improvviso i toni si distendono: *Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all'assemblea* (v. 23).

Così accade anche nel lamento del Salmo 102, che per altro è composito e mescola il lamento personale con una preghiera per la restaurazione di Sion; prima si dice: *Tutto il giorno mi insultano i miei nemici, furenti imprecano contro il mio nome* (v. 9); ma poi:

*Il Signore si è affacciato dall'alto del suo santuario,
dal cielo ha guardato la terra,
per ascoltare il gemito del prigioniero,
per liberare i condannati a morte;
perché sia annunziato in Sion il nome del Signore
e la sua lode in Gerusalemme,
quando si aduneranno insieme i popoli
e i regni per servire il Signore. (vv. 20-23)*

In qualche caso il nesso tra liberazione del singolo e annuncio della salvezza a tutti è anticipato dall'orante; chi prega nel Salmo 69 è oggetto dello scherno diffuso (v. 13); egli per invocare ascolto da Dio si appella a questo argomento:

Chi spera in te, a causa mia non sia confuso,

*Signore, Dio degli eserciti;
per me non si vergogni
chi ti cerca, Dio d'Israele.*

Come a dire che ascoltando l'oppresso Dio provvede a tutti; dalla salvezza del perseguitato dipende la fede stessa di tutti coloro che cercano Dio. Nella preghiera solitaria è sempre in gioco il destino dell'universo.

Il tempo che separa il passato, che vedeva l'orante felice in mezzo ai suoi fratelli, dal futuro che lo restituirà a quella condizione non deve essere inteso quasi fosse semplicemente un intervallo vuoto e pericoloso, una parentesi che alla fine fortunatamente si chiude. Al contrario, proprio mediante quel passaggio pericoloso del singolo si realizza il disegno di Dio di convocare un popolo che finalmente sia il suo popolo. La verità di questa affermazione risplenderà in forma compiuta attraverso la passione del Signore: soltanto al di là del suo smarrimento, al di là del gran mare di quella passione, egli ritroverà i suoi *fratelli*; è da intendere in questo senso il particolare – a prima vista minuto e marginale – del vangelo di Giovanni, che mette in bocca soltanto a Gesù risorto il nome di *fratelli* per i suoi discepoli: *Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre; ma va dai miei fratelli e di loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro* (Gv 20, 17).

Per comprendere questo aspetto della vicenda di Gesù, che certo è da riconoscere come assolutamente decisivo per intendere il valore di redenzione della sua passione, è indispensabile rivolgersi alla dialettica che oppone il singolo ai suoi vicini nei Salmi. Proprio essa ci consente di raccordare la vicenda del singolo Gesù alla vicenda che si produce ogni giorno nella relazione tra fratelli/nemici. Per riferimento ad essa appare con tutta evidenza come la storia singolarissima di Gesù sia insieme la storia di tutti. Ha obiettivamente di che sorprendere il fatto che, la meditazione cristiana sulla passione del Signore, in particolare sul grido che Marco pone sulla sua bocca nel momento supremo – *Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato* – così raramente si sia riferita alla preghiera dei Salmi, alla quale invece l'evangelista intendeva obiettivamente rimandare.

I 'nemici' del malato

Il rapporto di inimicizia nei confronti di quanti stanno intorno appare più strano e sorprendente nel caso di quel genere di sofferenza che nasce dalla malattia: in tal caso cosa c'entrano gli altri? La difficoltà deve essere tenuta presente, anche a correzione dell'inclinazione troppo disinvolta dei cristiani a considerare ogni pena della vita, compresa la malattia, come una 'croce'. La interpretazione della sofferenza come croce appare meno convincente, quando all'origine della pena non sono gli altri, come accade nel caso di Gesù, o come accade anche nei molti testi di Paolo che parlano delle sue sofferenze apostoliche. Riconoscere il rilievo del rapporto con gli altri è indispensabile per riconoscere insieme nella malattia una positiva opportunità di rinnovato rapporto con Dio.

Già abbiamo accennato all'interpretazione che vede nei nemici del malato il frutto di una proiezione quasi paranoica. La tesi è stata proposta recentemente da uno studio di N. Lohfink, *Proiezioni. Sui nemici del malato nell'Oriente antico e nei Salmi*¹. Egli propone quale sfondo per intendere il tema dei 'nemici' nei salmi la letteratura antico orientale, che propone un'immagine dei 'nemici' chiaramente intessuta di temi mitici. Rispetto a tale immaginario, la fede jahvistica produrrebbe una prima semplificazione: «entravano in questione sempre e soltanto persone umane»; «per questo le fantasie dei malati in Israele, forse, sono più vicine a noi degli altri orientali antichi» (p. 169). L'immaginario soltanto 'umano' del nemico è poi positivamente determinato da Lohfink nel suo probabile significato psicologico.

Una prima ragione dell'inimicizia avvertita dal malato è da cercare nel dubbio che il malato legge sul volto dell'amico che a lui si avvicina: «Forse basta il fatto che il visitatore ritenga che il malato non guarirà più,

¹In N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 165-176; lo scritto, che ha origine da una conferenza orale, fu pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1969.

cosa che il malato percepisce dalle parole di chi lo visita, le quali suscitano in lui la figura del nemico. Non tanto la malattia in sé, ma il dubbio del visitatore è motivo di grande sofferenza per i malati» (p. 171).

Un secondo ordine di ragioni è invece da cercare nel positivo «odio» che, «senza alcun motivo», coloro che pure un tempo erano amici fidati ora rivolgono nei confronti del malato (*cf.* Sal 41, 6-11; il salmo a cui fa riferimento Gv 13, 18, che dunque riferisce a Gesù il lamento del malato; le espressioni assai simili dal Sal 55, 13-15 si riferiscono invece ad un perseguitato). Quanto al senso e alle ragioni di tale «odio», Lohfink si riferisce alle convinzioni comuni anche in Israele circa un nesso tra malattia e peccato: in forza di tali diffusi pregiudizi, i malati potevano facilmente sospettare che appunto così gli amici di un tempo interpretassero la loro condizione presente, fuori dalla porta della loro stanza; «Sapevano troppo bene infatti che cosa la gente pensava in simili situazioni» (p. 175). «In ogni caso qualcosa di ciò che si dice nei salmi sugli amici trasformati in nemici resterebbe frutto di proiezioni e di fantasia» (*ibid.*).

La conclusione serve alla 'tesi' che guida tutto questo breve saggio: «In Israele i responsabili della conservazione e della tradizione dei salmi sembra abbiano attribuito alle proiezioni del malato una maggiore oggettività» rispetto a quella che siamo disposti a concedere noi oggi, con tutti i nostri tentativi di chiarificazione 'razionale' delle sue fantasie proiettive. Costoro hanno pensato che il modo migliore per venire a capo è proprio quello di *esprimerle* nella maniera più chiara, a parole. Per questo inducevano il malato a esprimerle, senza contraddirlo» (p. 176, sottolineatura nostra).

I salmi vengono dunque intesi come una strategia terapeutica, un sussidio per facilitare l'*abreazione* dell'angoscia. Circa la 'verità' della malattia - e dunque della stessa angoscia ch'essa provoca, e dell'immaginario mediante il quale si combatte tale angoscia - non è però detto nulla.

E' certo vero che i tentativi 'moderni' di *demistificare l'accusa*² producono poi in realtà, non una dissoluzione, ma piuttosto un aggravamento del *sentimento di colpa*. Sarebbe però rimedio troppo sospetto a questo stato di cose la scelta di indulgere all'incoraggiamento delle 'proiezioni' in ragione del loro vantaggio sotto il profilo semplicemente *psicologico* (ancora una volta, *clinico*).

Il riferimento ai 'nemici' deve essere certo compreso considerando le figure psicologiche che la relazione con gli altri - e certo anzitutto con gli altri [una volta] prossimi - assume nella condizione di malattia; ma riconoscendo in tali figure psicologiche una verità, e non semplicemente uno stato d'animo. I 'nemici' sono descritti dal malato, per un primo e più comprensibile aspetto, come coloro che intendono la sua malattia come irrimediabile, inesorabile, tale da imporre di necessità un'interruzione dei precedenti rapporti di familiarità; in tal senso appunto essi appaiono al malato come coloro che attendono soltanto la sua fine ormai imminente. Leggiamo in tal senso un testo come questo:

*Io ho detto: «Pietà di me, Signore;
risanami, contro di te ho peccato».
I nemici mi augurano il male:
«Quando morirà e perirà il suo nome?».
Chi viene a visitarmi dice il falso,
il suo cuore accumula malizia
e uscito fuori parla.
Contro di me sussurrano insieme i miei nemici,
contro di me pensano il male:*

²Ci riferiamo ad uno studio di P. RICOEUR con questo titolo, del 1965, ora contenuto in Idem, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977, pp. 351-363; esso appare interessante per l'intuizione che vi è espressa, che cioè dall'enigma dell'accusa si può uscire unicamente mediante il *kerygma*, ossia mediante una parola che ha la forma dell'annuncio di un *evento*, e non invece mediante le parole chiare della 'ragione'; tuttavia anche questa intuizione non appare poi svolta in forma conseguente e convincente da Ricoeur, pregiudicato sotto tale profilo dal suo debito nei confronti della tradizione teologica riformata, che semplicemente separa ragione e fede, concetto e simbolo, e dunque filosofia e teologia. L'intuizione qui espressa mediante la categoria teologica del *kerygma* conoscerà poi in Ricoeur uno sviluppo di carattere più squisitamente filosofico (filosofico-linguistico), e condurrà all'enfasi sulla forma del *racconto* come unica forma nella quale si può dire dell'identità del soggetto e del suo destino morale.

*«Un morbo maligno su di lui si è abbattuto,
da dove si è steso non potrà rialzarsi».
Anche l'amico in cui confidavo,
anche lui, che mangiava il mio pane,
alza contro di me il suo calcagno. (Sal 41, 5-10)*

Come augurio di male è interpretato il fatto che coloro che vengono a visitare il malato *dicono il falso*. False sono le buone parole di circostanza dette alla sua presenza, o i semplici silenzi. Il malato sa che le parole dette fuori dalla sua stanza sono altre; questo basta per considerare quelle parole come false, e anzi addirittura come trame maligne. Certo il linguaggio è enfatico; e tuttavia esso interpreta un dato di fatto obiettivo: l'incapacità cioè degli amici di un tempo a tener fede a quell'alleanza che in tempi normali definiva la figura dei loro rapporti con lui - un'alleanza che gli riteneva dovesse durare per sempre.

Si noti l'accostamento immediato qui proposto tra invocazione della guarigione e confessione del peccato. I temi essenziali del rapporto io-Dio sono per altro subito accostati al tema essenziale dell'altro rapporto, io-altri. La mia precarietà di fronte a Dio non deve essere confusa e sovrapposta all'altra precarietà, che caratterizza il mio rapporto con loro. Questa è soltanto ingiusta e inaccettabile; in rapporto ad essa l'orante rivolge a Dio una protesta e quindi un'invocazione incondizionata - non condizionata dal dubbio che trattiene invece l'invocazione della guarigione, dubbio suggerito dal riferimento appunto al peccato. *A chi è sfinite è dovuta pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio* (Gb 6, 14): il giudizio sull'uomo sfinite è assolutamente fuori luogo, è impertinente perché giudizio. Il libro di Giobbe, attraverso la netta protesta di innocenza del protagonista, spezza radicalmente il nesso tendenzioso tra male e peccato; sotto questo profilo, anticipa il vangelo di Gesù, e insieme interpreta fedelmente lo spirito della preghiera dei salmi.

L'estraneità degli amici appare certo come rinforzata dall'intrinseca debolezza che per sua natura la malattia stessa induce quanto alle capacità di comunicazione del malato stesso. I testi più espliciti sono i seguenti:

*Per il lungo mio gemere
aderisce la mia pelle alle mie ossa.
Sono simile al pellicano del deserto,
sono come un gufo tra le rovine.
Voglio e gemo
come uccello solitario sopra un tetto.
Tutto il giorno mi insultano i miei nemici,
furenti imprecano contro il mio nome. (Sal 102, 6-9)*

*Signore, davanti a te ogni mio desiderio
e il mio gemito a te non è nascosto.
Palpita il mio cuore,
la forza mi abbandona,
si spegne la luce dei miei occhi.
Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe,
i miei vicini stanno a distanza.
Tende lacci chi attende alla mia vita,
trama insidie chi cerca la mia rovina.
e tutto il giorno medita inganni.
Io, come un sordo, non ascolto
e come un muto non apro la bocca;
sono come un uomo che non sente e non risponde. (Sal 38, 10-15)*

Anche sotto il profilo del tema qui segnalato sembra tacitamente prospettarsi un postulato di questo genere: l'amicizia - o detto in termini più sobri, la semplice 'lealtà' dei compagni ordinari della vita a fronte della malattia - esigerebbe niente di meno che questo, che i compagni realizzassero un compito impegnativo, quello di restituire parole - e quindi interessi, desideri, fiducia - a chi per parte sua ne è come insuperabilmente privato.

E' postulato qualche cosa di simile rispetto a quanto espressamente dice di sé il servo sofferente, nel terzo canto:

*Il Signore mi ha dato una lingua da iniziati,
perché io sappia indirizzare allo sfiduciato una parola. (Is 50, 4^a)*

La postulazione di cui si dice - per un verso resa per così dire necessaria dalla qualità obiettiva dell'esperienza della malattia - può per altro realizzarsi unicamente attraverso risorse offerte da un'iniziazione nuova, in nessun modo consentita dalle competenze che l'uomo può guadagnare attraverso le forme note dell'esperienza ordinaria. Si può chiedere e sperare una tale iniziazione; non si può invece cercarla per riferimento a ciò che da sempre e a tutti è già noto della condizione umana. Anche così si raggiunge il teorema fondamentale della sapienza biblica, quello che dice che *inizio della sapienza è il timore di Dio*, è dunque la fede.

La fede infatti per sua natura non è mai definitivamente guadagnata alla competenza dell'uomo; è invece una permanente apertura di credito nei confronti di Dio, che consente di credere che *le sue misericordie non sono finite* (Lam 3, 22). Dobbiamo ancora una volta fare riferimento al libro di Giobbe, che - non a caso - si conclude con una teofania, nella quale Dio si manifesta come il creatore: come colui che fa essere le cose dal niente, che fa essere le cose al di là di ogni possibilità per l'uomo di prevederne e giudicarne i tempi e le forme. Tale manifestazione di Dio ammutolisce Giobbe, interrompe la sua requisitoria nei confronti di Dio; e insieme adempie la sua invocazione. Il suo fastidio nei confronti delle sentenze note degli amici, e il suo ripetuto appello a Dio, che cosa chiedeva infatti, se non appunto di udire e vedere da Lui altro rispetto a ciò che appare noto attraverso la tradizione e che è insoddisfacente?

In questa luce si chiarisce anche la figura di quella *giustizia* che appare sempre rimessa in questione dalla esperienza della malattia. Essa non riguarda la qualità della vita passata, le reali o soltanto immaginate colpe. Riguarda invece la qualità della fede presente: esattamente attraverso la prova deve venire alla luce la fede, dev'essere confermata da un rinnovato atto presente. Ancora pertinente appare il riferimento a Giobbe: egli sarà assolto da Dio, per ciò che si riferisce all'ingiusta accusa degli amici/nemici; sarà invece accusato per riferimento alle sue incaute accuse nei confronti dell'ingiustizia di Dio.

Nella luce delle considerazioni qui abbozzate, si comprendono le ragioni per le quali nella preghiera dei salmi si produce un'obiettiva indeterminazione della differenza tra malattia e altre forme di sofferenza, in particolare forma originariamente connesse all'ostilità degli altri nei confronti di colui che prega (persecuzione, diffamazione, trame ostili di qualsiasi genere): Così come più in generale si determina un assottigliamento della differenza tra beni 'materiali' e beni 'moralì'.

Il ritorno della preghiera del singolo al popolo

Nella preghiera dei Salmi - come d'altra parte in tutto l'Antico Testamento - mancano del tutto testimonianze che dicano della possibilità di un buon rapporto del malato con i suoi vicini, della possibilità dunque che l'alleanza umana sia confermata anche a fronte dell'esperienza di malattia. La 'guarigione' - quando di fatto interviene - è rappresentata sempre e solo come una risposta all'invocazione del malato che viene univocamente dall'alto. Gli altri intervengono invece in tale vicenda soltanto nella figura di coloro che rimangono insuperabilmente lontani, quindi anche 'ostili'.

Correlativamente manca nell'Antico Testamento la positiva raccomandazione di un modello di opera buona, di opera di misericordia, come quella che consiste nel 'visitare i malati'. Il testo di riferimento evangelico, dal quale per l'elenco cristiano delle opere di misericordia della tradizione latina è evangelico (Mt 25, 31-46, *ero malato e mi avete visitato*). Soltanto la risurrezione di Gesù, e quindi la missione che egli affida ai suoi di guarire i malati, pone le condizioni perché diventi possibile realizzare la comunione con chi vive l'esperienza penosa della prossimità della morte.

E tuttavia il ritorno del malato alla comunione coi fratelli, evocato nella preghiera stessa dei salmi quasi fosse soltanto successivo alla guarigione - per altro non descritta -, in realtà si realizza anche e anzi soprattutto

nell'altra forma: la supplica di chi ha gridato ed è stato ascoltato offre le parole a quanti fino ad oggi gridano. Quelle parole aprono attraverso il mare una strada che sarà seguita da molti.

Parrocchia di san Simeone – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

4. 'Venga il tuo regno': esperienza personale, memoria, legge

1. Confessione della lode e confessione della pena.

La meta della preghiera – dei Salmi, ma della preghiera in genere – è la lode, l'*alleluia*. Il registro emotivo della lode è la *gioia*. La gioia, come ogni sentimento umano, ha un senso. Ed è senso che per sua natura chiede d'essere significato, articolato cioè in parola; più precisamente, chiede d'essere *confessato*. La gioia non si differenzia sotto questo profilo dalla pena, e da tutti gli altri sentimenti.

È interessante rilevare come il termine confessare sia usato dalla tradizione cristiana per riferimento a due registri fondamentale del sentire: la *lode* e la *colpa*. Si esprime in questa coppia la singolarità della fede di Israele, una forma della religione strettamente legata al registro morale.

Nella tradizione dei filosofi – del pensiero greco in genere, e poi del pensiero stoico in specie – i due registri fondamentali del sentire sembrano essere la *gioia* e la *tristezza*. Nella preghiera dei Salmi la coppia fondamentale non è questa, ma appunto quella della lode e della colpa. Gioia e tristezza definiscono registri del sentire senza esplicitarne l'intenzione, e cioè il riferimento ad altro dall'uomo; definiscono in tal senso 'stati d'animo'. Mentre lode e colpa hanno un'*intenzione*, definiscono modi di sentire che si riferiscono ad altri.

Esattamente per riferimento a tale carattere 'intenzionale' della lode e della colpa, la loro significazione assume la forma della *confessione*: di una parola cioè la quale non assolve semplicemente al compito di rendere noto ad altri quello che io ho dentro, non è semplice confidenza dunque; assume invece la forma del riconoscimento di un legame di me con l'altro. Più precisamente, di un legame con Dio. Il riconoscimento d'altra parte non registra semplicemente il legame, ma riconoscendolo lo realizza.

Con attenzione a questo aspetto della confessione, merita di precisare ancora una volta la dinamica della preghiera di lamento. La parola che dice il lamento in prima battuta assume la forma tipica della mormorazione: dunque, forma che è qualche cosa di meno di una parola franca; di una parola chiaramente articolata, che si rivolge con chiarezza e anche raggiunge il suo interlocutore. La mormorazione 'insinua' soltanto, assai più che dire; essa attende una parola dell'altro per trovare il suo senso, 'Attende' davvero? Oppure soltanto sfida? Il lamento ha significato incerto, tra l'invocazione e la provocazione. La scelta dell'uno o dell'altro significato è questione morale, questione cioè che interpella la libertà dell'uomo.

Che la pena si esprima in un primo momento nella forma della mormorazione, che provoca, che mette alla prova l'altro, non stupisce. Tale forma può e deve essere intesa come la forma della parola 'infantile': i bambini mormorano, perché non sanno ancora parlare. Se però essi si ostinano a mormorare, quando invece sarebbero già in grado di dire, allora la mormorazione diventa un capriccio, una prepotenza, una colpa.

La forma 'adulta' del lamento, quella responsabile, e anzi bella e buona, è quella della invocazione. Quando il lamento assuma la forma dell'invocazione – come appunto accade nel caso dei Salmi di lamento – soltanto allora appare chiaro che come anche la tristezza miri al legame con l'altro, e non possa invece essere intesa come dichiarazione patetica di solitudine.

L'invocazione, la parola dunque che confessa in tal senso il lamento, è premuta e resa in certo modo necessaria dal carattere 'angusto' della tristezza: questa esperienza infatti fa sentire al soggetto la ristrettezza del luogo spirituale nel quale il soggetto sta. A quella pressione il soggetto può certo resistere, per timore; la persona triste di fatto appare stesso silenziosa. Il timore che la trattiene è quello che la sua invocazione non riceva risposta; o peggio, ottenga una risposta negativa, del genere: 'non meriti che il tuo dolore riceva sollievo, è colpa tua!'. Questo è appunto il timore nascosto di colui che dice: *Tacevo e si logoravano le mie ossa* (Sal 32, 3) nel quale caso la tristezza diventerebbe ancora maggiore. La persona triste preferisce spesso tacere e sperare che passi, senza necessità di dire e sancire in tal modo legami impegnativi e pericolosi.

Un timore analogo sussiste però anche nel caso della gioia, che pure per se stesso è sentimento magnanimo, che dispone a dire piuttosto che a tacere. Anche nel caso della gioia il timore induce come suo effetto quello di trattenere la confessione della lode. La figura del timore in tal caso appare più nascosta e complessa rispetto a quanto non sia nel caso della pena. Il timore nasce dalla consapevolezza oscura che confessare la gioia, e dunque lodare, vuol dire assumere un impegno. Confessare la lode si può soltanto a condizione di riconoscere che all'origine della propria gioia sta un'intenzione buona, e dunque nei confronti di chi ha questa intenzione buona impegnarsi.

2. Lode e ringraziamento

L'impegno diventa più preciso quando la confessione della *lode* assume la figura del *ringraziamento*, del riconoscimento cioè che l'intenzione buona è intenzione che si rivolge precisamente a me, e che dunque anche mi lega.

La scansione tra questi due momenti, la lode e il ringraziamento, costituisce una struttura importante della preghiera di lode. La ricerca biblica riconosce una differenza tra i due generi letterari: l'*inno di lode* è distinto dall'*azione di grazie*. Tale distinzione, raccomandata dalla considerazione delle forme letterarie, corrisponde ad una verità dello spirito. E tuttavia nelle forme concrete della preghiera dei Salmi le due forme poi anche si mescolano. Cerchiamo di caratterizzare questa distinzione tra lode e ringraziamento.

L'*inno di lode* ha occhi soltanto per l'opera buona di Dio; essa è apprezzata 'obiettivamente', senza riferimento esplicito al destino personale di chi parla. È apprezzata obiettivamente, perché la si suppone evidente e sotto gli occhi di tutti. Si comprende in tal senso perché l'inno di lode sia tipicamente preghiera *collettiva*. Il modello archetipo – come già si diceva – è quello rappresentato dal canto di Mosè e dei figli di Israele dopo il passaggio del mare. Il tema trova abbondante ripresa negli inni del salterio; esso offre poi il modello sul quale sono obiettivamente ricalcati tutti gli inni di carattere storico salvifico (vedi in specie 105; 106; 135). Ricordiamo qui espressamente uno solo di questi salmi, breve, intenso, interamente dedicato all'esodo; che non descrive gli eventi 'realisticamente', ma ne esplicita il messaggio con immagini assai poetiche: il 114:

leggi.

Il *canto di ringraziamento* invece ha tipicamente la forma della testimonianza personale: il suo centro di gravità l'attestazione è costituito di ciò che è accaduto precisamente al salmista. L'inno chiede che, quello che insieme abbiamo vissuto, insieme anche confessiamo; il canto di ringraziamento invece corrisponde all'uscita dal nascondimento di colui che la pena ha tenuto allo stretto, in angustia.

Occupiamoci prima e più ampiamente dell'inno.

3. L'invitatorio

Occorre per altro subito introdurre due precisazioni a proposito del carattere collettivo della lode. La prima è questa: se anche l'io individuale del salmista non appare sulla superficie grammaticale del testo, esso è obiettivamente presente nella sostanza della preghiera; è anzi proprio all'origine di questo genere di parola. L'apprezzamento dell'opera di Dio come bella e degna di lode infatti ha sullo sfondo un vissuto di gioia, e quindi il riconoscimento che la gioia per divenire sorgente sicura e stabile di salvezza ha bisogno d'essere confessata, e dunque tradotta in lode. La gioia ha bisogno di compagni, per non svanire inutile; ha bisogno di testimoni; ha bisogno di complici. Essa dunque, attraverso la lode, convoca gli altri; addirittura convoca tutti – come subito vedremo.

La seconda precisazione, strettamente legata alla precedente, è questa: quando di guardi più da vicino, la lode non è subito collettiva, ma è destinata a diventare collettiva. L'*inno* di lode infatti tipicamente inizia con un invito a lodare, chiamato appunto invitatorio. Ci sono inni che hanno addirittura in tutta la loro estensione la forma dell'invito a lodare. Pensiamo al brevissimo Salmo 117, letto ogni giorno nella preghiera di lodi ambrosiana al termine dei cosiddetti "salmi laudativi"; esso consiste soltanto in un conciso invito alla lode:

Lodate il Signore, popoli tutti,
 voi tutte, nazioni, dategli gloria;
 perché forte è il suo amore per noi
 e la fedeltà del Signore dura in eterno.

Sottolineiamo il carattere universale dell'invito: tutti i popoli sono convocati alla lode; soltanto quando tutti i popoli risponderanno all'invito, la lode sarà

sicura. L'universalità della lode corrisponde alla costanza nel tempo del suo amore per noi; la sua fedeltà infatti dura in eterno.

La forma dell'invito alla lode interessa anche altri salmi più lunghi, che assumono la forma di una specie di litania. Gli inni hanno più facilmente e con tratti più evidenti rispetto a quanto non sia nel caso delle lamentazioni, il tratto della celebrazione liturgica. La litania è scandita da un ritornello. L'esempio più lucido è quello del salmo 136: i primi tre versetti hanno la forma precisa dell'invitatorio:

Lodate il Signore perché è buono:
perché eterna è la sua misericordia.
Lodate il Dio degli dei:
perché eterna è la sua misericordia.
Lodate il Signore dei signori:
perché eterna è la sua misericordia.

L'invito è seguito da 21 (3x7) motivi per lodarlo, ciascuno dei quali seguito dal ritornello. Per esempio:

Egli solo ha compiuto meraviglie:
perché eterna è la sua misericordia.
Ha creato i cieli con sapienza:
perché eterna è la sua misericordia.
Ha stabilito la terra sulle acque:
perché eterna è la sua misericordia.
.....

L'inizio delle opere della storia della salvezza è ovviamente l'esodo:

Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti:
perché eterna è la sua misericordia.
Da loro liberò Israele:
perché eterna è la sua misericordia;
con mano potente e braccio teso:
perché eterna è la sua misericordia.

Molto simile all'invitatorio del 136 è quello di un altro salmo, il 118, che però ripete l'invito non per riferimento ai diversi aspetti della misericordia di Dio, ma per riferimento agli interlocutori: Israele, i suoi sacerdoti, ma anche tutti quelli che temono Dio:

*Celebrate il Signore, perché è buono;
perché eterna è la sua misericordia.
Dica Israele che egli è buono:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica la casa di Aronne:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica chi teme Dio:
eterna è la sua misericordia. (vv. 1-4)*

Un altro esempio interessante è il salmo 107 ritorna quattro volte a scansione delle quattro strofe il ritornello: *Ringrazino il Signore per la sua misericordia.* Le quattro strofe celebrano quattro opere di Dio: l'esodo, il ritorno dall'esilio,

l'aiuto a coloro che soffrono in genere, l'aiuto a quelli che solcano il mare in tempesta. Introduce il salmo l'invitatorio generale: *Celebrate il Signore perché è buono, perché eterna è la sua misericordia*. Questo Salmo è un chiaro esempio della sintesi che l'inno realizza tra storia della salvezza ed esperienza personale, come documenta già l'elenco delle opere celebrate; la conclusione sapienziale ripropone lo stesso insegnamento.

Segnalo un ultimo salmo interessante per entrare nel seno dell'invitatorio: il 95. Il suo interesse sta in questo: l'invito alla lode è insieme occasione per dire della figura della conversione a Dio. La lode esige di rompere la durezza del cuore, che deriva appunto dall'incapacità di custodire la memoria delle sue opere. Il salmo è proposto dal breviario romano come invitatorio per inaugurare la preghiera di ogni giorno. (*leggi*)

4. Il tema dell'inno: il vangelo

Gli inni sono tipicamente preghiere collettive, e non individuali. Più precisamente, essi cercano un 'popolo', convocano un 'popolo', e anzi addirittura tutti, all'appuntamento della lode. Questo obiettivo dell'inno è legato strettamente al suo contenuto: l'opera buona per la quale è confessata la gloria di Dio è opera che raggiunge tutti, e tutti lo debbono riconoscere. La proclamazione della gloria di Dio cerca come destinatari tutti, perché tutti sono in essa obiettivamente coinvolti.

L'invito è seguito infatti dalla indicazione dei motivi che suscitano la lode: essi sono quelli che danno forma al 'vangelo', a quella buona notizia, la cui verità invoca il riconoscimento di tutti. Fino a che qualcuno manca alla nostra lode – i popoli stranieri in questo caso – essa appare meno vera. Il senso di questo invito rivolto a tutti è illustrato bene dai testi, a noi più noti, ma anche più decisivi, del vangelo. I malati guariti rendono lode a Dio, appunto perché soltanto il riconoscimento da parte di tutti della grazia di Dio a loro fatta. Nonostante la trasgressione dell'ordine di tacere, che Gesù dà ad ogni miracolato, la divulgazione che egli dà alla notizia della propria guarigione non appare in alcun modo stigmatizzata dal racconto evangelico; Gesù soltanto ne porta il peso. Per esempio, nel primo caso riferito da Marco, quello del lebbroso mondato, dopo che è stato riferito l'ordine di Gesù, si dice: *Ma quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte* (Mc 1, 45). La stessa inclinazione della folla a celebrare le opere di Gesù è da intendere anche, e prima di tutto, in questa prospettiva; così la interpreta di fatto l'evangelista: *E la folla era piena di stupore nel vedere i muti che parlavano, gli storpi raddrizzati, gli zoppi che camminavano e i ciechi che vedevano. E glorificava il Dio di Israele* (Mt 15, 31).

Può aiutarci a comprendere questo aspetto fondamentale dell'inno il riferimento al modo di fare e di sentire *bambino*: egli ha un bisogno vivo e incontenibile di rendere partecipi altri della sua gioia. Non è del tutto preciso dire che il bambino 'ha bisogno' di rendere partecipi gli altri; piuttosto, egli trova è del tutto ovvio che gli altri siano partecipi; si stupisce e addirittura si spaventa nel caso in cui essi non lo siano. Gli sembra infatti che, quando gli

altri non partecipino, mettano in dubbio la verità della sua gioia; essa diventi meno vera.

Illustra bene questo aspetto ‘infantile’ della lode la parola di Gesù a commento dell’inno di lode che i discepoli sciogliono a lui nel tempio di Gerusalemme. I discepoli, per l’occasione, diventano nel racconto di Matteo *fanciulli*; tutto il passo appare chiaramente costruito per suggerire come nell’opera di Gesù si realizzi la verità di un salmo. Il passo che interessa è quello che segue il gesto della cacciata dei mercanti dal tempio; c’è un ampliamento della scena – assai poco plausibile sotto il profilo della narrazione – che è esclusivo di Matteo:

Gli si avvicinarono ciechi e storpi nel tempio ed egli li guarì. Ma i sommi sacerdoti e gli scribi, vedendo le meraviglie che faceva e i fanciulli che acclamavano nel tempio: «Osanna al figlio di Davide», si sdegnarono e gli dissero: «Non senti quello che dicono?». Gesù rispose loro: «Sì, non avete mai letto: Dalla bocca dei bambini e dei lattanti ti sei procurata una lode?».

Il passo interpreta, retrospettivamente, la scena dell’ingresso gioioso di Gesù a Gerusalemme, appena precedente. La liturgia della domenica delle Palme interpreta come bambini (*pueri ebraeorum*) anche i discepoli che allora gridarono Osanna.

5. Due inni al Creatore

Merita di leggere per esteso il Salmo qui citato, che è un inno, appunto. Esso che fa esplicito riferimento ai bambini e addirittura ai lattanti come a coloro che proclamano con più sicurezza la potenza di Dio davanti ai suoi *avversari*; avversari sono tutti coloro che non vedono quella potenza, che invece dovrebbe essere evidente a tutti.

O Signore, nostro Dio,
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra:
sopra i cieli si innalza la tua magnificenza.
Con la bocca dei bimbi e dei lattanti
afferma la tua potenza contro i tuoi avversari,
per ridurre al silenzio nemici e ribelli. (Sal 8, 2-3)

Si noti che *grande* non è proclamata qui subito la sua magnificenza, ma il suo nome. Il nome non è la parola che si dice per chiamare Dio. Dobbiamo tenerlo presente, per esempio quando diciamo *Sia santificato il tuo nome*. Il nome è la fama, lo splendore della sua gloria, l’evidenza sulla terra della sua presenza sovrana. In tal senso, il *nome grande* è come la *magnificenza* che si innalza sopra i cieli.

Il senso di questa esclamazione iniziale del salmo – che costituisce come il ‘titolo’, l’annuncio del tema – è spiegato da ciò che segue. Questo inno si riferisce al Dio creatore, e cioè a quella opera sua che sono i cieli e la terra. La lode comincia dai cieli. La lode è strappata dalla contemplazione del cielo notturno. La visione di tutte quelle stelle nel cielo toglie il fiato. Questo accade anche oggi, facilmente, a ognuno di noi. Ma lo stupore rimane per lo più come muto. Se uno si azzarda a fare un commento alla persona che ha accanto,

facilmente si sente rispondere: taci, per favore, che ogni parola svisciva lo spettacolo. È così che lo spettacolo cosmico, costretto al silenzio, diventa esperienza riduttivamente ‘estetica’ e sostanzialmente evasiva.

Il Salmo non si limita a dire: Oh, che magnificenza! Esso dice anzi tutto: O Dio, quanto sei grande. Ma poi subito aggiunge anche altro. Altro, che si riferisce alla terra e alla vita quotidiana. Dice infatti:

Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
e il figlio dell'uomo perché te ne curi? (8, 4-5)

Il senso appare subito chiaro e convincente; esprime lo smarrimento dell'uomo sotto la grandezza del cielo. Ma merita di essere reso più preciso ed esplicito. Anzi tutto merita di essere precisato il senso di quell'espressione: *la luna e le stelle che tu hai fissate*: le stelle sembrano come un gregge immenso e disordinato; nessuno le potrebbe contare; se un pastore avesse un gregge così numeroso, parrebbe impossibile il compito di contare tutte le pecore ogni sera, dopo averle condotte all'ovile. E invece il gregge di Dio torna ogni sera sul grande prato del cielo identico; non manca una stella all'appuntamento. Questa considerazione articola il senso dello stupore spontaneo che suscita quello spettacolo. La lode di Dio è la lode di chi può e vuole occuparsi di tutto.

Proprio tale aspetto dello stupore riconduce il salmista dal cielo sulla terra. Sulla terra tutto pare assai casuale e disordinato. L'uomo in particolare appare casuale e disordinato. Egli si occupa di cose piccole, che durano un giorno, o un mese, o magari anche un anno e una vita. Ma che cos'è la vita dell'uomo rispetto alla durata delle stelle e della luna? Il primo pensiero dunque che il salmista ha, a proposito delle cose che stanno sulla terra, del piccolo uomo che si agita sulla terra, è un interrogativo, e anzi un dubbio: *Che cos'è l'uomo, perché tu te ne occupi?*

Subito al dubbio è data risposta. *Eppure...* La risposta qui data connette la terra al cielo, l'ordine delle stelle all'ordine del gregge terrestre. Il pensiero nasce guardando il cielo; solo poi scende sulla terra. Riflesso di tale movimento discendente è la prima espressione della ritrovata grandezza dell'uomo: *lo hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato* (v. 6). Si noti: il salmista non dice che anche l'uomo è ricco di gloria e di onore, come le stelle, o addirittura come Dio stesso. Dice invece che Dio *lo ha fatto e coronato*. L'uomo è qui ritratto come un re, che Dio stesso incorona. E come lo incorona?

gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi;
tutti i greggi e gli armenti,
tutte le bestie della campagna;
Gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
che percorrono le vie del mare. (8, 7-9)

C'è in questo elenco – come per altro già in quello che era detto prima della luna e delle stelle – una ripresa dell'elenco dei racconti di creazione. Non sap-

priamo datare con precisione questi testi, che hanno tutti una lunga storia; non sappiamo dire se sullo sfondo del salmo ci fosse già il solenne racconto dell'opera dei sei giorni, o se invece questa preghiera – e altre preghiere simili a queste – fossero già sullo sfondo di quel racconto. In ogni caso, il salmo illumina il senso del racconto di Genesi 1; esso mette effettivamente l'uomo al vertice della creazione, e quindi più prossimamente, al vertice delle creature viventi. Ma non descrive il rapporto tra l'uomo e le altre creature, come invece è fatto qui. Questo piccolo uomo, così impreciso e confuso in tutte le sue cose, così vago nelle sue occupazioni, nei suoi interesse, e anche nelle sue amicizie e nelle sue inimicizie, questo uomo Dio lo ha posto *sopra* tutte le creature della terra: non si tratta di un semplice primato d'onore, come potrebbe essere quello

Cosa c'entrano i lattanti, ricordati all'inizio? Gli uomini adulti e 'potenti' dimenticano facilmente queste considerazioni; ma il bambino sempre da capo si stupisce il gatto sia interessato alla sua persona, alla sua voce, ai suoi gesti.

Questo salmo è classificato come inno al Dio creatore. Creazione e storia della salvezza sono però sempre strettamente legati nella preghiera dei salmi, come già si diceva. Sotto la lode di Dio qui proclamata c'è chiaramente un giudizio nei confronti dei potenti della terra, quale quello alimentato appunto dalla memoria della storia della salvezza, dall'Egitto fino all'esilio e oltre.

Accostiamo a questo inno l'altro simile, che celebra il Dio del giorno e del sole, anziché quello della notte, delle stelle e della luna: il Sal 19. Esso appare nettamente scandito in due parti; al punto che molti studiosi pensano che risulti dall'unione successiva di due salmi in origine indipendenti; anche se così fosse (ma non è per nulla sicuro), fa parte della storia del Salmo, della sua 'ispirazione', anche l'unione delle due parti. La prima parte è cosmica, e celebra il sole; la seconda parte è morale e celebra la legge.

I cieli narrano la gloria di Dio,
e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento.
Il giorno al giorno ne affida il messaggio
e la notte alla notte ne trasmette notizia.

Notiamo le due cose: (a) il vangelo della gloria di Dio scende dal cielo sulla terra; e anzi, da ancor più in alto dei cieli, da quel firmamento (una sorta di cupola fissa sopra le stelle) al quale è appeso tutto ciò che esiste; scende dal silenzio – così potremmo interpretare – e tuttavia scende come annuncio, e dunque come parola; (b) esso trova articolazione, per giungere fino all'uomo, dalla staffetta tra giorno e notte. Attraverso tale staffetta il messaggio può raggiungere i confini del mondo, come subito si precisa; e si precisa introducendo formalmente la figura della lingua e della parola; pure non pronunciato da alcuna bocca, non composto di parole umane, non trasmesso da alcun profeta, quel messaggio parla chiaramente ad ogni uomo.

Non è linguaggio e non sono parole,
di cui non si oda il suono.
Per tutta la terra si diffonde la loro voce
e ai confini del mondo la loro parola.

Soltanto a questo punto è introdotta la figura di un messaggero più preciso, il sole appunto:

Là pose una tenda per il sole
che esce come sposo dalla stanza nuziale,
esulta come prode che percorre la via.
Egli sorge da un estremo del cielo
e la sua corsa raggiunge l'altro estremo:
nulla si sottrae al suo calore.

Le formule sono assai concise; la loro eloquenza è però assai vivace. Il cammino rapido del sole, paragonato allo *sposo che esce dalla stanza nuziale*, che passando illumina e anche scalda tutta la terra senza toccarla, alla cui evidenza nessuno può sottrarsi, offre al salmista una metafora suggestiva per dire della parola di Dio, che pure raggiunge tutti in maniera rapida lieve: essa sembra fatta di niente, ma in realtà tutti riscalda.

Il senso è spiegato dalla seconda parte del salmo, che è una celebrazione della legge. Non c'è distinzione tra legge e vangelo, tra la parola che annuncia la sua misericordia di Dio e la parola che annuncia invece le sue attese nei confronti dell'uomo. Quello che Dio chiede è quello che l'accoglienza stessa del suo amore esige; la legge in tal senso non pesa, ma piuttosto solleva (come dice Gesù a proposito del suo giogo):

La legge del Signore è perfetta,
rinfranca l'anima (restituisce respiro);
la *testimonianza (edâ)* del Signore è verace,
rende saggio il semplice.
Gli *ordini (piqqûdim, ingiunzioni legali)* del Signore sono giusti,
fanno gioire il cuore;
i *comandi (mishwot)* del Signore sono limpidi,
danno luce agli occhi.

Sono qui usati tre termini caratteristici per indicare i precetti della legge, ciascuno dei quali mette in luce un aspetto diverso di essi. Dopo il riferimento ai precetti, viene però anche il riferimento a ciò che produce nel credente la loro osservanza:

Il timore del Signore è puro, dura sempre;
i giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti,
più preziosi dell'oro, di molto oro fino,
più dolci del miele e di un favo stillante.

L'inno rinnova il proposito individuale del salmista:

Anche il tuo servo in essi è istruito,
per chi li osserva è grande il profitto.

Ma il proposito appena espresso suscita insieme il dubbio:

Le inavvertenze chi le discerne?
Assolvimi dalle colpe che non vedo.
Anche dall'orgoglio salva il tuo servo

perché su di me non abbia potere;
allora sarò irreprensibile,
sarò puro dal grande peccato.

Da notare come dalle colpe si passi in fretta all'orgoglio: questo è il peccato, resistere alla voce chiara di Dio che parla, la cui parola è chiara come il sole, per difendere il disegno della propria vita che è in nostro potere. Il passaggio dai toni dell'inno a quelli della preghiera bene illustra l'unità stretta tra i diversi fili di cui è tessuta la preghiera. Il proposito è quindi rinnovato, non più però come proposito che il salmista fa tra sé e sé; ma nella forma della offerta o del sacrificio al suo Signore:

Ti siano gradite le parole della mia bocca,
davanti a te i pensieri del mio cuore.
Signore, mia rupe e mio redentore.

6. Canto di ringraziamento

Assai simile al movimento spirituale dell'inno è quello del canto di ringraziamento

Parrocchia di san Simeone – Cinque incontri di catechesi su

I Salmi

La preghiera di Israele e la preghiera cristiana

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 1999

5. I canti di ringraziamento

Canti di ringraziamento

Assai simile al movimento spirituale dell'inno è quello del canto di ringraziamento, nonostante la differenza che si deve riconoscere nello schema di fondo: richiamo a ciò che è noto a tutti, perché tutti diano gloria al Signore, nel primo caso; attestazione invece di una vicenda personale, che ha un messaggio da esprimere a tutti nel secondo caso. Nell'inno prevale il registro dell'invito alla lode, e dunque a non nascondere né dimenticare l'esperienza da tutti vissuta; il registro è assai vicino a quello della poesia epica. E tuttavia occorre rilevare che attraverso il ricordo celebrante è insieme indicata la via della speranza; l'invito a lodare è in tal senso insieme indicazione di una direzione del cammino. Nel canto di ringraziamento invece il registro di fondo è quello del lieto annuncio, e dunque del 'vangelo'.

Un modello esemplare: il 'Magnificat'

Ci aiuta a entrare nella logica del canto di ringraziamento il riferimento ad un testo assai noto e assai caro alla pietà cristiana come il *Magnificat*. Ci aiuta, per due ordini di considerazioni:

(a) Per un primo lato appare assai vicino alla preghiera dell'Antico Testamento; è calcato infatti su un testo di *I Samuele* (2, 1-10), il canto di Anna dopo la nascita di Samuele, e contiene più in generale molti riferimenti ai Salmi, come pure a testi profetici; la densità dei riferimenti all'Antico Testamento ha di che sorprendere, perché ad essa corrisponde un'estrema rarefazione del riferimento alla vicenda precisa di Maria. Tal riferimento si affaccia in maniera assai discreta nella formula: *il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore*, che racchiude un'allusione al nome di Gesù (*Dio salva*); per il resto tutto ciò che è detto potrebbe essere detto da Anna, e da ogni *povero di Jahvè* dell'Antico Testamento.

(b) Interviene a questo punto il secondo lato: le parole sono antiche, ma esse sono rese eloquenti dal riferimento ad una vicenda personale di Maria che ci è nota, come quella di Anna, diversamente invece rispetto a quanto accade in genere nei Salmi di ringraziamento. La vicenda personale di Maria consente di apprezzare il nesso stretto tra vicenda personale e il messaggio universale; attraverso la vicenda dell'*unico*, ignorato dai *molti*, Dio fa giungere il suo messaggio a *tutti*. Appunto questo triangolo – come abbiamo visto – costituisce la struttura di base della preghiera dei Salmi.

Il cantico di Maria costituisce il mezzo mediante il quale Luca suggerisce come esattamente in Maria, e quindi attraverso la concezione di Gesù, trovi la sua compiuta verità la speranza di Israele; più precisamente, la speranza espressa dai canti di Sion:

Il Signore scriverà nel libro dei popoli:

«Là costui è nato».

E danzando canteranno:

«Sono in te tutte le mie sorgenti» (Sal 87, 6-7);

Maria proclama:

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.

La testimonianza di Maria illumina il senso della speranza antica; ma insieme soltanto la speranza antica consente di comprendere che di cosa si tratta nel caso di Gesù. Si realizza qui il principio generale: soprattutto

attraverso i Salmi si realizza la lettura credente della vicenda di Gesù.

Lo schema del cantico di Maria è semplice (i corsivi sono citazioni dell'Antico Testamento):

Annuncio: a modo di 'antifona' che anticipa il senso di tutto il canto, secondo la legge costante dei Salmi:

*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.*

Esposizione della vicenda personale: essa appare qui estremamente contratta, e trapassa subito nella proclamazione del principio generale, o del 'vangelo' universale, che scaturisce dalla vicenda personale della Vergine:

*Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente
e Santo è il suo nome:
di generazione in generazione la sua misericordia
si stende su quelli che lo temono.*

Il **messaggio a tutti** a quanti sono anche i timorati Dio – identificati secondo la simbolica dei poveri di Jahvè, come gli umili e gli affamati, viene espresso più distesamente:

*Ha spiegato la potenza del suo braccio,
ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore;
ha rovesciato i potenti dai troni,
ha innalzato gli umili;
ha ricolmato di beni gli affamati,
ha rimandato a mani vuote i ricchi.*

Soltanto a questo punto interviene il riferimento esplicito alla storia della salvezza, e cioè al **compimento della promessa** fatta ad Abramo e alla sua discendenza; a quella promessa dunque che sta all'inizio della elezione di Israele, il primato del riferimento ad Abramo rispetto al riferimento a Mosè è caratteristico della teologia paolina, e in genere della predicazione cristiana ai gentili:

*Ha soccorso Israele, suo servo,
ricordandosi della sua misericordia,
come aveva promesso ai nostri padri,
ad Abramo e alla sua discendenza, per sempre».*

In tutti i salmi che hanno la forma del canto di ringraziamento si notano le stesse leggi: il preciso riferimento alla vicenda personale sfuma, a vantaggio dell'iscrizione della vicenda nella storia universale, di Israele e rispettivamente di tutti i popoli della terra.

Canti individuali e collettivi

I primi prevalgono decisamente; anzi, essi soli realizzano la figura di preghiera descritta come canto di ringraziamento (30; 32; 34; 41; 66; 92; 116; 118; 138); le due eccezioni riferiscono a molti (sempre si tratta dei poveri della terra) un'esperienza tipica del singolo. Il nesso tra misericordia accordata al singolo e salvezza universale è in chiara evidenza nel Salmo 67, dove manca ogni allusione ad Israele e alla storia della salvezza. Nel Salmo 124 invece l'invito a benedire il Signore è rivolto a Israele, ma si tratta con evidenza di quel resto di poveri a cui è ridotto l'Israele del tardo giudaismo.

Il Salmo 118

La forma assai stereotipa del Canto di Maria suggerisce quale sia la forma compiuta del canto di ringraziamento. A illustrare la genesi e anche la complessità di tale forma letteraria ci aiuta un Salmo

‘liturgico’, molto movimentato, che ha una collocazione importante nel salterio (a conclusione del *grande Hallel*, Salmi 113-118, che la liturgia ebraica celebrava nelle grandi feste, e in particolare a Pasqua), e che è oggetto di numerose e strategiche riprese nel Nuovo Testamento. Chi ringrazia è un personaggio pubblico (forse un re, o un condottiero militare); il suo ringraziamento si realizza nel tempio, e assume la figura di una solenne liturgia, che coinvolge sacerdoti e popolo, e forse anche altri gruppi di persone difficili da identificare. Per comprendere il Salmo, è proporzionalmente necessario immaginare la forma della sua celebrazione; il rito è essenziale alla suggestione della preghiera. Il Salmo è uno dei molti ‘alleluiatici’, che cominciano cioè appunto con l’*Alleluia*.

A) Invitatorio: dev’essere immaginato come recitato in forma responsoriale tra un gruppo di leviti e il popolo; i primi annunciano l’antifona; l’invito si rivolge a tutti, ma distintamente:

Celebrate il Signore, perché è buono;
perché eterna è la sua misericordia.
Dica **Israele** che egli è buono:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica la **casa di Aronne**:
eterna è la sua misericordia.
Lo dica **chi teme Dio**:
eterna è la sua misericordia.

B) La testimonianza: il protagonista inizia a raccontare la sua vicenda:

Nell’angoscia ho gridato al Signore,
mi ha risposto, il Signore, e mi ha tratto in salvo.
Il Signore è con me, non ho timore;
che cosa può farmi l’uomo?
Il Signore è con me, è mio aiuto,
sfiderò i miei nemici.

Risposta corale di tutto il popolo, o forse soltanto di un gruppo più ristretto e vicino al protagonista:

E’ meglio rifugiarsi nel Signore
che confidare nell’uomo.
E’ meglio rifugiarsi nel Signore
che confidare nei potenti.

Ripresa della testimonianza: notevole l’efficacia delle immagini (api, fuoco tra le spine,...):

Tutti i popoli mi hanno circondato,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi hanno circondato, mi hanno accerchiato,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi hanno circondato come api,
come fuoco che divampa tra le spine,
ma nel nome del Signore li ho sconfitti.
Mi avevano spinto con forza per farmi cadere,
ma il Signore è stato mio aiuto.
Mia forza e mio canto è il Signore,
egli è stato la mia salvezza.

C) Ingresso di un nuovo gruppo? È questa l’ipotesi – certo, solo congetturale – fatta da Schökel:

(cerimoniere) Grida di giubilo e di vittoria,
nelle tende dei giusti:
(il gruppo) la destra del Signore ha fatto meraviglie,

la destra del Signore si è innalzata,
la destra del Signore ha fatto meraviglie.

D) La testimonianza del protagonista diventa a questo punto una professione di **speranza**:

Non morirò, resterò in vita
e annunzierò le opere del Signore.
Il Signore mi ha provato duramente,
ma non mi ha consegnato alla morte.

E) Dialogo di **ingresso al Tempio**:

(protagonista) Apritemi le porte della giustizia:
voglio entrarvi e rendere grazie al Signore.
(sacerdoti) E' questa la porta del Signore,
per essa entrano i giusti.
(protagonista) Ti rendo grazie, perché mi hai esaudito,
perché sei stato la mia salvezza.

F) Confessione del giorno del Signore, dal **coro**:

La pietra scartata dai costruttori
è divenuta testata d'angolo;
ecco l'opera del Signore:
una meraviglia ai nostri occhi.
Questo è il giorno fatto dal Signore:
rallegriamoci ed esultiamo in esso.

G) **Preghiera**, forse dei sacerdoti:

Dona, Signore, la tua salvezza (*osanna*),
dona, Signore, la vittoria!
Benedetto colui che viene nel nome del Signore.
Vi benediciamo dalla casa del Signore;
Dio, il Signore è nostra luce.

H) **Processione finale**, invito dei sacerdoti e risposta in coro:

(invito cerimoniere) Ordinate il corteo con rami frondosi
fino ai lati dell'altare.

(solista) Sei tu il mio Dio e ti rendo grazie,
sei il mio Dio e ti esalto.

(coro) Celebrate il Signore, perché è buono:
perché eterna è la sua misericordia.

Le citazioni letterarie del Salmo nel Nuovo Testamento sono:

- v. 18 ☒ 2 Cor 6, 9: *sconosciuti, eppure siamo notissimi; moribondi, ed ecco viviamo; puniti, ma non messi a morte* (commento del destino degli apostoli)
- v. 6 ☒ Eb 13, 5-6: *La vostra condotta sia senza avarizia; accontentatevi di quello che avete, perché Dio stesso ha detto: Non ti lascerò e non ti abbandonerò. Così possiamo dire con fiducia: Il Signore è il mio aiuto, non temerò. Che mi potrà fare l'uomo?*
- vv. 22-23 ☒ Mc 12, 10p (parabola vignaioli);

⊗ At 4, 11 *Pietro, pieno di Spirito Santo, disse loro: «Capi del popolo e anziani, visto che oggi veniamo interrogati sul beneficio recato ad un uomo infermo e in qual modo egli abbia ottenuto la salute, la cosa sia nota a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele: nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti, costui vi sta innanzi sano e salvo. Questo Gesù è la pietra che, scartata da voi, costruttori, è diventata testata d'angolo. In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati». (annuncio pasquale al Sinedrio)*

⊗ 1 Pt 2, 7 (cristiani tempio spirituale): *Si legge infatti nella Scrittura: Ecco io pongo in Sion / una pietra angolare, scelta, preziosa / e chi crede in essa non resterà confuso. Onore dunque a voi che credete; ma per gli increduli la pietra che i costruttori hanno scartato / è divenuta la pietra angolare, / sasso d'inciampo e pietra di scandalo. Loro v'inciampano perché non credono alla parola; a questo sono stati destinati. Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia.*

vv. 26

⊗ Mt 21, 9p (ingresso Gerusalemme): *La folla che andava innanzi e quella che veniva dietro, gridava: Osanna al figlio di Davide! Benedetto colui che viene nel nome del Signore! Osanna nel più alto dei cieli!*