2.
CON IL SIGNORE È LA MISERICORDIA
Il Salmo 130 (129)

Sacro Monte di Varese, 28 febbraio 2016
III Domenica di Quaresima

PREMESSA

Dopo aver sostato – attraverso l'esercizio della *lectio* e della *meditatio* – sulla 'donna del profumo', come ci viene presentata dal vangelo di Luca, ora prolunghiamo il nostro ascolto della Scrittura nell'*oratio*. Alla parola di Dio che abbiamo ascoltato rispondiamo con la nostra preghiera. Nutriamo più precisamente la nostra preghiera con un salmo, il Salmo 130 (o 129) da cui è stato peraltro tratto il titolo per questa giornata di ritiro: «Con il Signore è la misericordia». Si tratta del v. 7 di questo salmo, sul quale sosteremo, che sostanzialmente ci annuncia comunque un tratto fondamentale del volto di Dio: Dio è misericordia. La misericordia è costitutiva del suo modo di essere e di agire.

La tradizione latina chiama questo salmo, dalle prime parole con cui il suo testo si apre nella Vulgata, *De profundiis*, cioè 'dalle profondità'. Forse lo associamo spontaneamente al tema della morte, perché è uno dei salmi più tipici con cui la Chiesa prega in occasione di un lutto. Lo si usa di frequente nella commemorazione dei defunti. È anche un salmo tipicamente penitenziale; appartiene infatti alla serie dei sette salmi penitenziali, come li ha individuati sempre la tradizione ecclesiale. E uindi si tratta di un salmo che può bene accompagnare e scandire il cammino penitenziale in questo tempo di Quaresima che ci prepara alla celebrazione della Pasqua. Non dobbiamo peraltro dimenticare che, tanto nella tradizione ambrosiana quanto in quella romana, questo salmo caratterizza anche la celebrazione del Vespro nel giorno di Natale. Ci invita infatti a riconoscere la misericordia che è presso Dio nel suo incarnarsi nel bambino nato da Maria a Betlemme. È quindi una preghiera che tende il nostro sguardo verso il mistero dell'incarnazione, oltre che verso il mistero pasquale.

Nel Salterio si colloca più precisamente nei cosiddetti Salmi graduali, o di pellegrinaggio, detti anche Canti delle salite (questa è la traduzione scelta dalla nuova versione della CEI), cioè quella piccola ma preziosa raccolta di Salmi che con ogni probabilità accompagnavano il cammino verso Gerusalemme, soprattutto nelle tre grandi feste di pellegrinaggio: Pasqua, Pentecoste e Festa delle Capanne. Un cammino spirituale prima che geografico. Infatti il punto di partenza di questo viaggio è costituito dal Salmo 120, nel quale chi prega afferma di sperimentare tutta l'angoscia creata da labbra bugiarde e da lingua ingannatrice; il dolore di abitare in terra straniera con chi detesta la pace. Da questa esperienza di afflizione nasce il desiderio di mettersi in cammino verso Gerusalemme, la città della pace, dove poter finalmente gioire per la bellezza di una fraternità ritrovata, come canta il penultimo di questi canti, il Salmo 133: «Ecco com'è bello e com'è dolce che i fratelli vivano insieme!» (v. 1). Come ogni viaggio, anche questo itinerario spirituale si intesse di luci e di ombre, si cammina in pieno giorno ma anche nelle tenebre della notte, o nel chiaroscuro

dell'imbrunire; le speranze si alternano con le paure; le attese con la nostalgia dei rimpianti. Talora lo sguardo si alza in alto, verso i monti, come nel Salmo 121; talora ripiomba in basso, nelle profondità abissali dell'angoscia, come nel nostro salmo. Dunque, può essere un buon salmo per continuare il nostro cammino quaresimale verso la Pasqua del Signore, come compimento della nostra vita e del suo desiderio.

Alla luce di queste note introduttive proviamo allora a vedere meglio, più da vicino, come questo Salmo tratteggia il significato di questo cammino spirituale, che in questo momento ha il suo punto iniziale proprio nella profondità di un'angoscia abissale.

LA STRUTTURA POETICA

Anzitutto, per capire meglio il senso del cammino, osserviamo come il salmo è costruito. Il linguaggio è poetico, dunque molto accurato, come anche accurata è la sua articolazione Possiamo facilmente suddividere il Salmo in quattro strofe:

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

- vv. 3-4: l'invocazione di perdono, nella quale lo sguardo si sofferma su Dio, che è il misericordioso, colui che perdona. In questa strofa il salmo ci rivela in particolare il volto di Dio, la sua identità più personale;

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

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

> Non è strano che in una preghiera individuale, sgorgata dal profondo del cuore, si nomini il popolo, perché nell'Antico Testamento è fondamentale il rapporto tra l'individuo e il popolo. Ciascuno, infatti, legge in sé i drammi dei singoli: lo scambio tra singolo e comunità è continuo. Chi prega così non ha paura di concentrarsi su di sé, sapendo bene che porta in sé i drammi del suo popolo, e chi prega con il popolo porta i drammi dei singoli[1].

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

IL GRIDO

Il Salmo si apre con un grido che sale dal profondo. «Dal profondo a te grido, Signore». In ebraico c'è un plurale: *dalle profondità…* Questo plurale può suggerire l'idea di un qualcosa di non ben definito né definibile, un'angoscia e un pericolo multiforme che non possiamo conoscere con

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

esattezza e pertanto non riusciamo a dominare. Importante anche una precisazione: «la profondità per gli ebrei non è un fattore positivo come per noi: noi parliamo di pensiero profondo, di profondità interiore, di sentimenti profondi, di approfondire un problema»[2]. Invece nella tradizione ebraica tutto ciò che è basso rispetto alla cima dei monti ha un valore simbolico negativo. Il luogo in cui si desidera andare è la cima dei monti, simbolo della vicinanza al monte di Dio (*Sal* 121,1; 125,1), che è principio di vita. La supplica nasce invece dall'abisso, da una profondità che indica la morte[3]. Quello in cui si trova sembra essere un abisso senza uscita: solo la voce del suo grido può innalzarsi[4]. Per noi è difficile ricostruire con esattezza di quale circostanza si tratti. Probabilmente non è necessario farlo con troppa precisione, perché il salmo deve rimanere aperto a ogni altra nostra situazione dalla quale non possiamo fare altro che gridare verso Dio. Comunque, dal tenore complessivo di questa preghiera ci è possibile intuire che si tratti di una situazione tragica percepita come conseguenza del proprio peccato. Infatti,

> il peccato non è un atto passeggero, né qualcosa che resta all'esterno dell'uomo, bensì una situazione durevole, uno stato, qualcosa che intacca l'uomo nel profondo del suo essere[5].

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

Non solo *dobbiamo* invocarlo perché lontani da Lui, ma *possiamo* farlo perché Egli è il Dio fatto vicino (*Dt* 4,7), legato a noi per sempre nell'amore. Con l'incarnazione, la morte e la risurrezione del suo Figlio Gesù, vuole essere davvero il Dio con noi, che colma anticipatamente l'abisso invalicabile che da Lui ci separa. La vita donataci fiorisce in noi proprio quando cominciamo a chiamarlo per nome: «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato!» (*Gl* 3,5; *At* 2,21; *Rm*, 10,13)[6].

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

Riassumendo il significato di questa prima strofa, dobbiamo osservare che il salmo si apre con il dialogo tra colui che grida e il Signore che lo ascolta. È importante osservarlo: il dialogo c'è già, comunque. Il salmista e Dio si trovano agli antipodi: il primo è sprofondato nell'abisso, grida dal profondo, mentre Dio, anche se il salmo non lo esplicita, non possiamo che immaginarlo in alto, anzi nel più alto dei cieli, come affermano molti altri salmi. Ma c'è una distanza ancora maggiore:

---

[2] L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, vol. 2, Borla, Roma 1993, p. 698.
[3] D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», in *Parole di vita* 50 (2005) 6/19.
[4] L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, p. 698.
[5] B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-150 (vol. II)*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 232.
[6] R. VIGNOLO, *Sillabe preziose. Quattro salmi per pregare e pensare*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 84.

quella tra l'uomo peccatore e Dio che è il Giusto, il solo Santo. Eppure, nonostante questa distanza abissale, il dialogo rimane possibile, autentico, perché Dio nella sua misericordia non desidera fare altro che questo: chinarsi per ascoltare il grido di chi lo invoca, in particolare il grido che sale dall'abisso del peccato. Come direbbe Agostino, il salmo mette in relazione e in dialogo profondo l'abisso del nostro peccato e l'abisso della misericordia divina.

LA SECONDA STROFA

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

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

> Tu poni in ceppi i miei piedi,
> vai spiando tutti i miei passi
> e rilevi le orme dei miei piedi (*Gb* 13,27).

Il Salmo 130 afferma che Dio non è così, non spia, non veglia sulle nostre colpe, se non per perdonarle. Questo verbo *šmr* è particolarmente eloquente in questo salmo perché ritorna poco più avanti, nei vv. 5 e 6 per parlare dell'anima che veglia e attende il Signore e la sua Parola, come una sentinella. Si crea allora questo gioco simbolico: i pellegrini «vegliano» per il Signore, il quale però non «veglia» sulle loro colpe[7]. La vigilanza dell'uomo consiste nello spiare l'arrivo non di un Dio accusatore, ma di un Dio liberatore[8].

Se Dio al contrario considerasse le colpe, nessuno potrebbe sussistere davanti a lui. Dietro questa immagine c'è probabilmente l'evocazione di una tradizione giuridica ebraica. In tribunale il giudice, alla fine del procedimento, si alzava in piedi per emettere la sentenza, l'avvocato difensore si alzava per perorare la causa del suo assistito, mentre colui che era giudicato colpevole non poteva alzarsi in piedi per difendersi (cfr. *Sal* 1,5: «perciò non si alzeranno i malvagi nel giudizio, né i peccatori nell'assemblea dei giusti») Se Dio fosse così, un giudice inflessibile, nessuno potrebbe stare in piedi davanti a lui, cioè essere considerato innocente[9]. Tuttavia, a partire da questo significato forense, l'immagine si carica indubbiamente di un significato più simbolico: «il peccato corrode, sgretola, disintegra la consistenza umana»[10], non ci consente più di stare in piedi, di sussistere in noi stessi, perché ferisce e uccide la nostra libertà. Comprendiamo allora che la misericordia di Dio e il suo perdono non consistono semplicemente nell'ignorare o nel cancellare la nostra colpa, ma nel ricreare la nostra libertà mortificata, uccisa dal peccato. Per la Bibbia ci sono due azioni che solo Dio può fare: *creare* e *perdonare*. Il perdono appartiene solo a Dio proprio perché perdonare significa ricreare una libertà perduta, e soltanto Dio è creatore. Proprio per questo

---

[7] Cfr. T. LORENZIN, *I Salmi*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, p. 489.
[8] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, p. 697.
[9] D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», p. 20.
[10] L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I salmi*, p. 700.

motivo il perdono ricevuto ci conduce nel 'timore di Dio', cioè nel senso autentico di Lui e del suo mistero. Come scrive Heschel:

> è il senso di meraviglia e di umiltà ispirato dal sublime o provato in presenza del mistero. A differenza della paura non ci fa rifuggire dall'oggetto che lo ispira, ma al contrario ci spinge ad avvicinarglisi. Questo il motivo per cui il timore è compatibile sia con l'amore, sia con la gioia (*Dt* 10,12)[11].

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

TERZA STROFA: L'ATTESA.

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

Il grido della speranza si esprime così al v. 5: «Io spero, Signore». Nella traduzione precedente leggevamo: 'Io spero *nel* Signore'. La traduzione va lievemente corretta, perché il testo ebraico dice più esattamente: «Io spero *il* Signore». Non *nel* Signore, ma *il* Signore. Più che intendere 'Signore' come un vocativo – come fa oggi la versione della Cei – lo potremmo intendere come il complemento oggetto del verbo 'sperare': *io spero il Signore*! Cambiamento lieve, ma decisivo: perché qui Dio viene visto come il termine immediato e unico della speranza. Se dico spero «nel Signore» rischio di fare di Dio non la meta unica del mio desiderio, ma una via, un mezzo per raggiungere qualcosa d'altro cui anelo. Anelo a questo o a quello e spero nel Signore, mi affido a lui, chiedo il suo aiuto per ottenerlo. Spero la salute, o il perdono stesso, o quant'altro, e invoco Dio per riceverlo. Il salmo ci ricorda invece che non bisogna sperare, attendere, cercare altro se non il Signore, perché è incontrando lui, come anelito più vero della nostra vita, che possiamo poi accogliere in lui tutto il resto. «Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», afferma Gesù nel Nuovo Testamento (*Mt* 6,33; cfr *Lc* 12,31). In ogni cosa dobbiamo cercare Dio. Anche nell'esperienza del peccato: non dobbiamo solo desiderare

---

[11] A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, pp. 95-96.

il perdono, ma più profondamente dobbiamo anelare a incontrare Dio come colui che ci perdona. E non è la stessa cosa.

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

Nell'attesa della sentinella si condensa la certezza della venuta del mattino, ma anche l'ansia per la notte, la fatica di restare svegli. La sentinella traduce quindi il sentimento umano dell'attesa certa, ma anche impaziente, colma di desiderio[12].

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

QUARTA STROFA: ISRAELE.

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

> Confessando il proprio peccato già è come se l'orante confessasse quello di tutto il popolo. […] Se davvero siamo un unico corpo (*1Cor* 12), allora ogni peccato del singolo è come un tumore che, intaccando un organo, minaccia la vita di tutte le membra.
>
> Così, nessuno può preoccuparsi solo del proprio perdono; ognuno, invocandolo, dovrà riconoscersi e farsi voce di tutti gli uomini, dell'intera creazione sottoposta a corruzione, dovrà accogliere come proprio il gemito di ogni oppresso, desiderando per lui, come per i suoi oppressori, quella liberazione universale che ancora troppo poco osiamo chiedere a Dio. Dovrà riconoscere nella loro la propria e universale debolezza[13].

È proprio questo riconoscimento della debolezza, questa impossibilità di sussistere, di stare in piedi da soli, che ci apre la via all'esperienza del perdono, della redenzione, della nuova creazione. Come grida il profeta Amos: «Signore Di perdona! Come potrà resistere Giacobbe? È

---

[12] D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», p. 21.
[13] R. VIGNOLO, *Sillabe preziose*, pp. 87-88.

tanto piccolo!» (*Am* 7,2.5). Il profeta «motiva la sua richiesta di perdono facendo appello alla piccolezza di Giacobbe, non ai suoi meriti. La piccolezza è il luogo della grazia»[14].

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

APERTURE

Dopo la *lectio* del Salmo vorrei trarre qualche conclusione, o meglio qualche aperura che possa ulteriormente nutrire la vostra riflessione e la vostra preghiera. Lo faccio alla luce di una domanda: come può questo Salmo aiutare il nostro cammino di Avvento? Suggerisco tre punti, che non sono certo esaustivi, ma voglio semplicemente suggerire un'indicazione di cammino e soprattutto invogliarvi a cercarne altri.

1. Il Salmo ci invita a fissare lo sguardo sulla misericordia che è presso Dio. Ho accennato all'inizio come questo Salmo caratterizzi la preghiera del Vespro nel giorno di Natale. Scegliendolo probabilmente la liturgia intende rivolgerci questo invito: contemplare la misericordia che è presso Dio incarnarsi in Gesù di Nazaret, e divenire in questo modo definitivamente *presso di noi*. Questo 'presso' sta a significare che nella carne di Gesù la nostra vita non viene solo perdonata e avvolta dalla misericordia, ma viene trasformata e resa capace di misericordia. Ora ci è possibile, grazie al mistero del Natale, accogliere l'invito di Gesù, come risuona in Luca: «siate misericordiosi, cme il Padre vostro è misericordioso» (*Lc* 6,36). Nel Primo Testamento l'aggettivo 'misericordioso' si trova soltanto al singolare, mai al plurale, perché la misericordia è una qualità caratteristica di Dio, non degli uomini. Solo due o tre volte l'aggettivo 'misericordioso' è riferito anche agli uomini, ma si tratta di ricorrenze circoscritte al Libro dei Proverbi; per il resto del primo Testamento, e soprattutto nella *Torah* di Mosè, l'aggettivo 'misericordioso' è riferito esclusivamente a Dio. Nel Nuovo Testamento, invece, diventa un aggettivo che può essere utilizzato anche per noi. Pensiamo al testo di Luca che ho citato poco fa: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (6,36). O alla quinta beatitudine di Matteo: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt* 5,7). Questa quinta beatitudine, peraltro, presenta una caratteristica peculiare, che non troviamo nelle altre sette. Soltanto qui il comportamento umano e l'azione divina che vi corrisponde sono designati con il medesimo termine, o meglio con la medesima radice: gli uomini misericordiosi riceveranno da Dio misericordia. Vi è cioè, in questa beatitudine, una perfetta corrispondenza tra l'agire umano e l'agire di Dio. Potremmo dire che è proprio l'essere misericordiosi a consentirci di divenire maggiormente somiglianti a Dio, secondo la vocazione fondamentale alla quale Dio chiama ogni uomo,

[14] D. SCAIOLA, «Salmo 130: Dal profondo a te grido, o Signore», p. 20.

stando al primo racconto della creazione in Genesi 1: l'uomo e la donna sono creati a immagine di Dio per diventargli somiglianti (cfr. *Gen* 1,26). Di conseguenza, è il divenire misericordiosi a permetterci di conoscere meglio il volto di Dio, il segreto del suo mistero personale. Non dobbiamo infatti intendere, o travisare la beatitudine nel senso che Dio condizionerebbe la sua misericordia alla nostra. Quasi a dire che Dio si mostrerebbe misericordioso solo verso chi lo è a sua volta. La prospettiva va capovolta: Dio è sempre misericordioso, per mille generazioni, non condiziona la sua misericordia alla nostra. La sua misericordia è incondizionata, ma solamente chi si lascia trasformare il cuore dalla misericordia di Dio, e diventa misericordioso come Dio è misericordioso, può davvero giungere a gustare pienamente l'efficacia della misericordia di Dio nella propria vita, e può di conseguenza giungere a conoscere in modo nuovo, più perfetto, il volto del Padre. Questo mi pare anche il significato della domanda del Padre Nostro che ogni giorno, probabilmente più volte al giorno, preghiamo: «rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori» (*Mt* 6,12). Dio non condiziona il suo perdono al nostro perdono. Dio ci perdona sempre, 'settanta volte sette', ma soltanto chi diventa capace di perdonare come è stato perdonato, rende davvero efficace il perdono di Dio nella propria vita. E lo può così gustare in tutta la sua bellezza, potenza, efficacia, fecondità… Vivere l'Avvento significa dunque vivere questo cammino di trasformazione: attendiamo il Signore affinché egli trasformi la nostra vita a sua somiglianza, nella consapevolezza che è proprio la sua misericordia a rivelare pienamente la verità e la bellezza del suo volto.

2. Il Salmo ci ha mostrato come un cammino spirituale ci consenta di trasformare il grido dell'angoscia nel grido della speranza. Siamo ancora nella notte, ma ora possiamo rimanervi con attesa, con speranza, certi del nuovo giorno che verrà a rischiarare le nostre tenebre. Attendere significa anche questo, consentire all'alba che attendiamo di trasformare l'oscurità di una notte. A questo riguardo amo citare un racconto della tradizione rabbinica. Rabbi Aqiva vive nel tempo della seconda rivolta giudaica contro Roma. Tutto sembra crollare e per un ebreo pare davvero la fine di un mondo. O meglio, potrebbe essere la fine stessa del mondo, la fine di tutto, ma per rabbi Aqiva rimane comunque solo la fine di un mondo, la storia continua, va avanti, e dunque si può guardare al presente anche dal punto di vista del futuro. Ebbene, si racconta che Aqiva un giorno sale al Tempio con altri amici, rabbi come lui. Visitano la spianata del Tempio. Tutto è in rovina. Perfino una volpe esce dal Santo dei santi: un animale impuro che scorrazza all'interno del santuario stesso. Tutto davvero sta crollando! Visto questo, i tre compagni di rabbi Aqiva non riescono a trattenere le lacrime e si mettono a piangere e a piangere. Rabbi Aqiva invece si mette a ridere e a ridere. Ma perché ridi?, gli domandano i suoi compagni. E lui ribatte; perché voi piangete? Piangiamo per la rovina del tempio. Non hai forse visto anche tu la volpe nel santuario? E Aqiva: sì, ho visto, e proprio per questo rido. Sta scritto nelle Lamentazioni che «il monte Sion è desolato, vi scorrazzano le volpi» (Lam 5, 18). Io non potevo credere a questo versetto; non riuscivo a immaginare che questa parola un giorno si sarebbe avverata. Ma ora ho visto la volpe con i miei occhi. E allora, se questo versetto si è avverato, si avvererà anche il versetto che viene dopo

   Ma tu, Signore, rimani per sempre,
   il tuo trono di generazione in generazione.
   Perché ci vuoi dimenticare per sempre,
   ci vuoi abbandonare per lunghi giorni?
   Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo,
   rinnova i nostri giorni come in antico.

Io non potevo leggere il secondo versetto, perché non credevo nel primo. Ma ora ho visto avversarsi il primo; dunque anche il secondo si avvererà!

Per rabbi Aqiva la storia va avanti, la storia ha un senso. Egli sa giudicare il presente, anche un presente terribile, in cui tutto crolla e ogni certezza viene meno – persino le volpi scorrazzano nel tempio –, lo sa interpretare alla luce del futuro, alla luce del versetto che viene dopo, che ancora si deve avverare, ma che certo si avvererà. Questa è un'attitudine altamente contemplativa: leggere la storia dal punto di vista del futuro, che però non rimane indeterminato, perché ad esso si può guardare nella memoria del passato, nel ricordo della parola di Dio, nella fiducia nella fedeltà di Dio alle sue promesse. Rabbi Aqiva sa leggere il presente alla luce del futuro perché ha memorizzato le Scritture, e conosce il primo versetto come pure quello che viene dopo. E se vede realizzarsi nel presente il primo versetto, non rimane bloccato nella lamentazione, ma sa aprirsi al futuro della Parola che deve ancora avverarsi, e alla luce di questo *ad-venire* della Parola giudica il presente dischiudendolo alla speranza. Mentre gli altri piangono, lui può ridere!

3. Il Salmo infine ci chiede di diventare sentinelle anche per altri. Segno profetico del giorno che attendiamo. Non si spera da soli, si spera per tutti. E la speranza è autentica quando diviene uno sperare per tutti, sostenendo l'attesa di tutti.

Fr. Luca Fallica