IL NOCCIOLO della questione

Pubblicazione trimestrale
a cura del dip. Scuola del Sabato, a cura della Facoltà avventista di Teologia (IACB) e delle edizioni Adv

Primo trimestre 2024

Il regno ecologico di Dio

Per una lettura post-umanista del libro dei Salmi

ADV

Edizione digitale a cura di HopeMedia Italia

IL REGNO ECOLOGICO DI DIO.

Per una lettura post-umanista del libro dei Salmi

IL NOCCIOLO DELLA QUESTIONE - LEZIONI 1° TRIMESTRE 2024

Pubblicazione trimestrale del dipartimento della Scuola del Sabato,
a cura della **Facoltà avventista di Teologia** (IACB) e delle **Edizioni** Adv.

Le lezioni del 1° trimestre 2024 sono state realizzate
dal Dr. **Hanz Gutierrez**, docente presso la Facoltà avventista di Teologia.

Versione digitale: **HopeMedia Italia**.

CONSIGLIO ALLA LETTURA:
per leggere le note sul testo, clicca sul relativo numero di colore rosso tra le parentesi quadre.

Con profonda gratitudine e ammirazione,

a Winnie, Mayly e Freccia,

Amiche del cuore, compagne di viaggio,

Per il loro gran affetto e spensieratezza,

Per il loro indomabile spirito di avventura

e sana vocazione alla trasgressione,

Per la loro inesauribile capacità di perdono,

Di credere nell'altro e di renderlo speciale,

Per la loro testardaggine nel rimanere attaccate alla vita,

e di costringerci gentilmente alla gioia

SOMMARIO

Prefazione 5

Introduzione 7

PARTE I -UN REGNO CONTRO L'OPPRESSIONE 21

Come leggere i salmi in chiave ecologica -
Essere «come un albero piantato vicino a corsi d'acqua» (Salmo 1:3) 22

Insegnaci a pregare -
"Perché sono come acqua sparsa, come terra cotta" (Salmo 22:14,15) 28

Il Signore regna - *"Gioisca la terra" (Salmo 97:1)* 36

Il Signore ascolta e libera -
"Alzo dunque gli occhi verso i monti" (Salmo 121:1) 42

Cantare i canti del Signorein una terra straniera -
"Presso i fiumi di Babilonia" (Salmo 137:1) 48

«Mi alzerò» - *"Liberate perciò il misero e il bisognoso"(Salmo 82:4)* 53

PARTE II -UN REGNO PERLA RELAZIONE 57

«La tua benevolenza giunge fino al cielo» -
"Rialza il povero dalla polvere" (Salmo 113:7) 58

Saggezza per vivere in modo giusto -
"Come piante d'olivo" (Salmo 128:3) 65

«Benedetto colui che viene nel nome del Signore» -
"Perciò gioite con tremore" (Salmo 2:11) 70

Insegnamenti dal passato -
"Egli distese una nuvola per ripararli"(Salmo 105:39) 76

Bramare Dio a Sion -
"Un giorno nei suoi cortili più che mille altrove" (Salmo 84:10) 83

Un'adorazione senza fine -
"Infatti, hai creato il leviatano perché si divertanel mare" (Salmo 104:26) 88

«Spera nel Signore» -
"Fino ad abitare nella sua casa" (Salmo 27:4) 95

Conclusione 100

Prefazione

Con lettura post-umanista dei salmi non intendiamo la cancellazione dell'umano né tanto meno la promozione d'una cultura che dichiara la sua morte e il suo superamento. Ci riferiamo più semplicemente ad un urgente e necessario ridimensionamento dell'umano che oggi, in quanto categoria che ha oscurato o assorbito tutte le altre, è all'origine non solo della crisi ambientale ma anche del problema multiculturale in quanto l'umano valorizzato ed eretto a criterio unico di tutto ciò che oggi ha valore, è in realtà un tipo d'umano ben specifico: l'umano occidentale, l'umano dell'emisfero nord e quello delle sue ramificazioni. Questo profilo umano dell'efficienza, della prestazione e della crescita ad oltranza, in una parola, l'antropocene,[1] andando oltre ai limiti naturali della vita, ha necessariamente invaso lo spazio e l'identità di enti come la natura, che non riesce più a guardare nella loro alterità ed unicità e quindi li riduci, con prepotenza e spavalderia, a semplice riflesso e prolungamento di se stesso.

Il cristianesimo, la Bibbia, e anche il libro dei salmi, invece di servire da ostacolo e critica a questa deriva, sono paradossalmente serviti, tramite una lettura riduttiva e deformata, a prolungare e a rinforzare questo antropocentrismo di cui la prima vittima è appunto la natura, sia tramite un suo oscuramento e oblio, sia tramite una sua stigmatizzazione, minimizzazione e finalmente un suo sfruttamento.

Questo auspicato ridimensionamento dell'umano, anche nella prospettiva della sua stessa salvaguardia e preservazione, non può avvenire tramite uno scatto di saggezza e di riconoscimento del valore del limite all'interno dell'essere umano stesso. La saggezza ed il senso del limite non sono delle virtù intra-personali o antropocentriche, collegate alla tipica strategia culturale e spirituale oggi diffusa nelle nostre società contemporanee e legate alle virtù dell'individuo consapevole e razionale come agente unico di progresso e di sviluppo. In realtà la saggezza e il senso del limite sono degli eventi relazionali che nascono solo dal confronto e dal dialogo con l'altro, con Dio, con altri popoli e con la natura. Solo dalla scoperta dell'alterità della natura, della sua capacità autopoietica, concessale da Dio creatore, potremmo noi riuscire a creare una vera cultura ecologica che necessariamente inciderà anche sull'esperienza religiosa perché anche essa è diventata oggi una esperienza pesantemente antropocentrica, paradossalmente con l'aiuto d'un uso antropocentrico della Bibbia.

Questo rinnovamento, a partire da una lettura alternativa della Bibbia,

1 Gianfranco Pellegrino, Marcello Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, Derive Approdi, Roma 2018, pp. 35-85.

ed in questo caso del libro dei salmi, non è poi così nuovo perché fa parte di ciò che nella Bibbia è descritto come cornice e traguardo dell'azione divina: "Il Regno di Dio". Il Regno di Dio è in effetti una categoria non antropocentrica in quanto sposta l'attenzione dalla storia umana alla storia divina, dall'individuo alla comunità e dall'umano al cosmo.

Questi tre correttivi dell'antropocentrismo contemporaneo, e che sono alla base d'una cultura positivista dell'antropocene, che incarna le virtù ma anche i vizi, le prodezze e i fallimenti della nostra prospettiva ed indirizzo culturale odierni, centrati sull'individuo razionale, sono in realtà alla base della teologia e della visione religiosa dei salmi. I salmi non sono delle preghiere individuali, funzionali, veloci e risolutive strategie di efficienza auto-dirette. Essi sono piuttosto delle preghiere lente, tortuose, ondeggianti, flessibile ed aperte esperienze etero-dirette, in primo luogo aperte a Dio ma successivamente aperte anche al gruppo e alla natura.

Dal punto di vista metodologico, queste tredici riflessioni, s'articolano, a partire dalle tredici lezioni offerta dal lezionario della scuola del sabato del primo trimestre del 2024. Con una variazione. Dai vari salmi o versetti citati in ogni lezione, noi abbiamo semplicemente presso il salmo centrale e su quel salmo abbiamo costruito la nostra riflessione. Abbiamo, quindi, lasciato da parte gli altri riferimenti biblici e ci siamo concentrati in modo più specifico su un unico capitolo dei salmi. Il risultato è un maggiore approfondimento di tredici salmi del salterio. Ciò che invece non cambia è il titolo della lezione di ogni settimana e l'enfasi tematica che rimane la stessa ma articolata a partire da un unico salmo.

Introduzione

PRIMO TRIMESTRE 2024

La fede ed il bisogno d'un linguaggio nuovo: lode ed incompletezza

Appartiene all'essenza della fede il proprio rinnovamento. Un rinnovamento continuo. Non tutti, tuttavia, percepiamo questo rinnovamento con la stessa urgenza e non tutti lo pensiamo allo stesso modo. Qualunque sia l'intensità o la portata di tale rinnovamento, è essenziale capire che ogni tipo di rinnovamento oggi deve passare necessariamente dalla scoperta d'un nuovo linguaggio. Dire le cose nuove col linguaggio di sempre, non solo non rinnova, ma ci lascia in più con l'illusione di aver cambiato qualcosa e con l'alibi perfetto per non cambiare nulla. Sono gli stessi linguaggi vecchi a chiedere cose nuove, ma che nel tempo addomesticano, piegano e riconducono al proprio consueto ritmo e alle loro vecchie categorie che così si perpetuano di continuo, assorbendo, inghiottendo e schiacciando tutto ciò che di nuovo prova a nascere.

Infatti, nei salmi ricorrentemente si lancia l'appello a creare qualcosa di nuovo tramite un linguaggio nuovo. I salmi sono il luogo culturale d'un linguaggio disubbidiente e asimmetrico alle aspettative consuete e pietrificate nel tempo. E questo linguaggio nuovo s'incarna nella lode e nell'invito a cantare: "Cantategli un cantico nuovo, sonate bene e con gioia" dice il Salmo 33:3. Lo dice anche il salmo 98:1 con un'enfasi aggiunta: "Cantate al Signore un cantico nuovo perché egli ha operato prodigi; la sua destra e il suo braccio santo l'hanno reso vittorioso" (Salmo 98:1). Questi due versetti sembrano dire la stessa cosa. Richiedono con forza un canto nuovo. Noi pensiamo che l'elemento centrale sia "la novità" del canto. Siamo appunto, alla ricerca di qualcosa di nuovo nell'esperienza di fede. In realtà la novità non è data dal "nuovo" ma dal "canto" stesso, dalla lode. Non ciò che si dici nella lode è nuovo, infatti tutti i temi cantati generalmente esistono già nelle confessioni di fede precedenti. Ciò che è nuovo è la lode stessa, a prescindere di ciò che dice. Il nuovo linguaggio è la lode. La sostanza del cambiamento è nella forma. È nella lode, in quanto forma, che tutta l'esperienza di fede è detta in un altro modo, in un modo veramente alternativo.

Ma i due versetti citati, non solo mettono l'accento su ciò che è veramente nuovo, la lode. Essi spiegano anche il perché. Il Salmo 98:1 dice che il canto è nuovo perché Dio ha fatto una cosa nuova. Il carattere necessario del canto nuovo ha dunque una radice teologica. Proprio perché Dio innova, non tratta per esempio i nuovi esseri come ha trattato quelli che sono esistiti prima, il linguaggio che descrive quella novità di Dio, deve essere necessariamente nuovo. Il salmo 33:3

invece dice che quel canto nuovo è tale in virtù d'un'antropologia nuova. L'uomo non è mai una ripetizione di sé stesso, meno ancora la ripetizione di quelli che l'hanno preceduto. Ancora di più quando trova Dio. Il suo modo di esprimere e di conoscere quel Dio provoca in lui una percezione diversa di sé stesso e del mondo che prova a dirlo con un "canto nuovo".

I salmi ci spingono dunque ad un rinnovamento della nostra esperienza di fede tramite la conoscenza d'un linguaggio nuovo. La scoperta d'un linguaggio nuovo rappresenta una vera metanoia culturale. Infatti, ci ricorda Gustaf Mahler, che la condizione necessaria perché ci sia un linguaggio nuovo, è una vera e propria *Auferstehung* **[1]** (risurrezione) culturale, una vera e propria rinascita dello e nello Spirito.**[2]** In questo senso i salmi, tramite il loro linguaggio nuovo, quello della lode, sono un luogo di rinascita. Il rovesciamento di una cultura positivista, laica o religiosa, che rinchiude la vita e il senso, nel meccanismo di un calcolo e di un'equazione razionale può essere rovesciato soltanto da una cultura della vita, da un cambiamento di linguaggio.**[3]** Da una risurrezione spirituale. Per questo motivo è lo Spirito della vita e non lo Spirito della santificazione né lo Spirito della Bibbia e meno ancora lo Spirito confessionale, che deve ridiventare il centro di una rinascita spirituale e culturale. Lo Spirito della vita è lo Spirito inclusivo e universale il cui orizzonte di azione non è l'orizzonte stretto di una confessione, d'una cultura, d'un periodo storico, d'un territorio, d'un partito, di un'appartenenza ristretta, ma l'orizzonte che include ogni forma di vita, umana e no. Il rinnovamento, quindi, dell'esperienza di fede, il ricupero del senso della vita, del senso del linguaggio biblico e, in una prospettiva più larga, anche il ricupero del senso umano in generale, passa dalla "svolta pneumatologica". Il cambiamento di linguaggio non aggiunge un complemento di senso. Esso cambia il senso e lo fonda diversamente. È ciò che C. Geffré chiama la proprietà "ilemorfica" del linguaggio che consiste nel cambiamento di senso a partire da un cambiamento nella forma del linguaggio. Scrive Geffré:

«Il linguaggio è il luogo stesso del senso e, quando si cambia linguaggio, si cambia il senso. È quella che io chiamo una concezione "ilemorfica" del linguaggio: come non è dato dissociare l'anima dal corpo, così non si può dissociare l'anima del linguaggio dal suo veicolo, dal suo corpo testuale».**[4]**

La "svolta pneumatologica" (The "Pneumatological Turn"), non ci spin-

1 *Auferstehung* (Risurrezione), nome della seconda sinfonia di Gustav Mahler.

2 Sul significato dell'*Auferstehung* in Mahler ci saranno varie interpretazioni. Martha Nussbaum privilegerà quella del passaggio o della rottura. Norman Lebrecht non solo si situa sulla stessa scia della Nussbaum, ma pensa che le sinfonie di Mahler, e non solo la seconda, rappresentano un punto di svolta culturale che ha cambiato il nostro modo di pensare il mondo. Cfr. N. Lebrecht, *Why Mahler. How One Man and Ten Symphonies Changed the World*, Faber & Faber, London 2011, pp. 72-80.

3 È ciò che Greffè suggerisce quando scrive: «A ogni modo bisogna sapere che non si dà creazione di un nuovo linguaggio della fede senza che ciò porti a una reinterpretazione del messaggio cristiano». C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, p. 56.

4 Geffré fa sua la tipica concezione "ilemorfica" aristotelica secondo cui, a differenza di Platone che parlava di un senso (idea) indipendentemente dal suo contenitore (corpo), ogni idea è legata alla sua forma. C. Geffré, *Credere e interpretare. Op. cit.,* p. 57. D'altronde, questo stretto rapporto fra idee e forme è sostenuto anche da P. Ricœur quando parla d'indissolubilità fra "contenuto kerigmatico" e "forma letteraria". Cfr. P. Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*, Paideia, Brescia 1983, pp. 80-85.

ge unicamente a un cambiamento di linguaggio ("linguaggio pneumatologico della vita"), ma contemporaneamente a una rivisitazione e reinterpretazione di tutto il messaggio cristiano. A questo proposito scrive, Claude Geffré:

«Per cui la ricerca di un nuovo linguaggio, di una riformulazione del dogma non è semplicemente "adattamento" alla comprensione più comune dei fedeli, è un'operazione rischiosa, è un'operazione che porta ad una reinterpretazione del dogma».[5]

Questa "svolta pneumatologica", non solo rinnova la teologia, ma è la base per rinnovare la cultura ed introdurre una nuova concezione del senso e del linguaggio. Questo rinnovamento pneumatologico non deve suscitare sospetti nella cultura, oltre la giusta e legittima verifica che deve esercitarsi su ogni forma e proposta culturale, perché nella pneumatologia non c'è nessun intento di ricupero teologico della cultura, dal momento che la cultura, come tale, senza passare dalla religione e tantomeno dalle "confessioni", è già in sé una manifestazione dello Spirito e tramite lui, è legittima così come è. Il registro culturale, non confessionale, è a tutti gli effetti un registro dello Spirito nella sua universalità inclusiva. Questa universalità inclusiva della pneumatologia è presente negli studi più recente di pneumatologia.[6]

Per quale motivo ricorrere a una metafora così forte, come l'*Auferstehung* spostandola dal suo naturale contesto biblico-teologico per applicarla a tutta la cultura? Per vari motivi, ma essenzialmente per il motivo suggerito da Martha Nussbaum,[7] che non solo commenta la seconda sinfonia di Mahler, ma descrive il vero cambiamento di oggi come un cambiamento che deve necessariamente venire dal di fuori. In fondo l'*Auferstehung*, a differenza dell'immortalità dell'anima,[8] è una tipica esperienza relazionale col totalmente Altro. Non si risuscita come non si nasce da soli, tramite un esercizio della propria volontà e consapevolezza, ma unicamente tramite l'affidamento all'intervento di un Altro che ci viene incontro dal di fuori.

Infatti, il ritrovamento del senso in Occidente non può avvenire secondo la Nussbaum tramite un perfezionamento o un'innovazione interna al sistema moderno tramite l'utilizzo del suo solito linguaggio. Questo porterebbe alla perpetuazione dell'anomalia che si vuole correggere. Il sistema deve essere "rotto" dall'esterno, tramite forme alternative di pensiero e di linguaggio che provocano dei veri e propri movimenti tellurici, delle scosse epistemologiche, dei terremoti di pensiero. Essenzialmente questi pensieri e linguaggi altri, hanno come comune denominatore la forza motivazionale,

5 C. Geffré, *Credere e interpretare… Op. cit.,* p. 56.

6 Cfr. S.M. Studebaker, *From Pentecost to the Triune God. A Pentecostal Trinitarian Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, pp. 214-216; P. Althouse, *Spirit of the Last Days. Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, T6T Clark International, New York, pp. 162-178.

7 Nel suo libro sull'intelligenza delle emozioni, in realtà, la Nussbaum parla di Mahler in vari momenti anche quantitativamente importanti, ma è nel quattordicesimo capitolo, dedicato interamente a Mahler, che lei analizza e commenta la seconda sinfonia mahleriana, *Auferstehung*. Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 721-743.

8 Jürgen Moltmann legge la principale differenza fra "immortalità dell'anima" e "risurrezione" tramite la categoria della relazionalità, che nella prima è mancante mentre nella seconda ne rappresenta il cuore. Cfr. J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 71-92.

prospettica e simbolica delle emozioni. Il rinnovamento del senso può avvenire solo tramite una *Auferstehung*, una risurrezione di forme di pensiero e di linguaggi, che sono state dimenticate e stigmatizzate dall'Occidente negli ultimi secoli.

Il titolo in inglese del libro della Nussbaum, *Upheavals of Thought*,[9] trasmette questo senso di rottura, che invece rimane solo presupposto e nascosto nel titolo italiano, *L'intelligenza emotiva*.[10] Le cinque forme d'un linguaggio alternativo, che rompono la linearità ordinata ma prevedibile, del positivismo culturale dell'Occidente, e che la Nussbaum descrive nel suo libro, sono: primo, il linguaggio di un'etica delle scelte pre-razionali;[11] secondo, il linguaggio empaticamente veloce e immediato degli animali;[12] terzo, il linguaggio lento e metaforico dei popoli non-occidentali;[13] quarto, il linguaggio non-sequenziale e istintivamente fiducioso dei bambini;[14] quinto, il linguaggio immateriale e l'estetica universalmente inclusiva della musica.[15] È nel descrivere questa quinta via, quella musicale, che la Nussbaum commenta Mahler e la sua opera sinfonica e la presenta come un eventuale prototipo di un nuovo tipo di linguaggio, in grado di scardinare e rovesciare il positivismo culturale che ci attanaglia oggi da tutte le parti e del quale è diventato quasi impossibile uscire.

Che cosa provocano questi pensieri e linguaggi alternativi? Non il potenziamento di colui che conosce, non una esaustività maggiore del processo conoscitivo o della realtà di riferimento, non l'individuazione e una maggiore nettezza degli enti ridotti a oggetti chiari e distinti, non un rinforzo dottrinale né un incremento dell'efficienza confessionale, ma essenzialmente, tramite "l'intelligenza emotiva", si assiste all'*Auferstehung* (risurrezione) dell'Altro. Queste strategie alternative di conoscenza sono delle tipiche e classiche strategie di "riconoscimento"[16] dell'Altro, che l'Occidente non ha solo smarrito ma ha prematuramente e cinicamente chiamato superstizione.

I linguaggi nuovi come quelli descritti dalla Nussbaum e come quello proposto dal libro dei salmi, incarnato nella lode, equivalgono alla scoperta dell'altro. Non sono degli esercizi autoreferenziali e di crescita personale. Al contrario sono esercizi di ridimensionamento di sé come condizione necessaria per potere trovare gli altri. L'anomalia epistemologica rappresentata dal positivismo culturale, che si configura a tutti gli effetti come un impoverimento qualitativo dell'Occidente, è cominciata in realtà molto presto, tramite lo smarrimento dell'Altro. L'Occidente inizierà a configurarsi come una cultura dell'ordine e dell'efficienza, e a

9 Letteralmente in inglese "terremoti di pensiero".

10 M. Nussbaum, *L'intelligenza emotiva*, Il Mulino, Bologna 2004.

11 *Ivi*, pp. 37-116.

12 *Ivi*, pp. 117-175.

13 *Ivi*, pp. 177-218.

14 *Ivi*, pp. 219-292.

15 *Ivi*, pp. 305-356.

16 Tutta questa sezione, la prima sezione del libro, è articolata sulla categoria cardine del "Riconoscimento". Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza emotiva*, *Op. cit.,* p. 35.

orientarsi in un modo massiccio verso un futuro nuovo e diverso, non quando scoprirà una nuova epistemologia, ma piuttosto quando si staccherà dagli "altri". "Altri" intesi come popolazioni diverse, ma anche come specie diverse. Questo meccanismo è un continuo nella storia dell'Europa moderna, e non poteva essere diversamente. Solo quando mi stacco dagli altri posso verosimilmente creare un'epistemologia chiara e distinta, un pensiero efficiente e organizzato, una cultura dinamica e in movimento continuo focalizzata su un futuro di progresso.

La presenza degli altri introduce sempre un elemento di confusione, di opacità, di disordine che impedisce un ordine epistemologico o sociale perfetto. Gli altri, persone, popoli o altre specie, rallentano sempre il nostro passo e fungono da elementi disturbanti e da ostacoli, proprio tramite l'incommensurabilità e l'opacità del loro mistero. Nella narrativa dell'uomo moderno, questo elemento invece è decisamente trascurato e la spinta verso un futuro ordinato e di crescita è esclusivamente vista come virtù. A noi appare invece che questa passione per un mondo ordinato ed efficiente sia il segno di una perdita, di una perdita antropologica, la perdita dell'Altro. La perdita è segnata da un'ambiguità strutturale perché da un lato ha certamente fatto nascere un dinamismo organizzativo e creativo incredibile, alla base del progresso dell'Occidente, ma il cui lato oscuro, sin dall'inizio, non solo è la minimizzazione, il discredito e poi l'oppressione e sfruttamento degli altri popoli ma ancora più paradossalmente il logoramento e l'alienazione del proprio progetto di civiltà.

L'epistemologia occidentale, più alla base è dunque un problema antropologico perché in realtà essa è il termometro del distacco e dell'allontanamento dagli altri popoli, dai popoli del Sud del mondo. L'anomalia è presente quindi sin dall'inizio, *in nuce*, come realtà latente, nel progetto stesso, nelle sue fondamenta, nel Dna dell'Occidente. Michel de Montaigne già nel 1580 diceva che l'Europa stava nascendo come mondo nuovo sì, sotto il segno di una nuova razionalità ed efficienza, ma allo stesso tempo con due anomalie strutturali di base. Nell'"Apologia di Raimond Sebond",**[17]** il filosofo menziona da un lato un'Europa che si stacca da altri popoli, i quali sprezzantemente chiama incivili e primitivi e dall'altro si stacca dalla natura, cioè da altre specie per creare, manipolandole, ricchezza e progresso. Visionariamente, Montaigne, quindi, vede non solo la correlazione di questi due fenomeni, "razzismo" e "specismo", ma riesce a intravedere nella nascita dell'Europa il seme della sua perversione e auto-distruzione.

Smarrendo gli altri, il senso e la realtà dell'altro, l'Occidente, laico e religioso, ha perso la capacità di lode perché la lode è la scoperta dell'altro tramite la scoperta della nostra propria insufficienza ed incompletezza. Quella di Mahler non è l'*Auferstehung* del Cristo "pantocratore",**[18]** del Cristo onnipotente ma al contrario essa presuppone un'antropologia chenotica.**[19]** Come lo ricorda bene la Nussbaum, la possibilità del riconoscimento dell'al-

17 M. de Montaigne, *Saggi,* Bompiani, Milano 2014, pp. 489-683. Tutto il capitolo XII del secondo libro.

18 "Cristo Pantocratore", è una raffigurazione di Gesù in gloria, tipica del cristianesimo dei primi secoli e successivamente dell'arte bizantina.

19 *Kenosis*, intesa come svuotamento, come nel testo di Filippesi 2:7,8: «ma **spogliò** se stesso,

tro, degli altri, presuppone un tipo di antropologia particolare. Non un'antropologia del controllo ma un'antropologia della "vulnerabilità", del bisogno[20] e dell'affidamento.

Un'antropologia appunto chenotica. Il positivismo culturale dell'Occidente è quindi segnato da un deficit antropologico, dal distacco dagli altri, dalla perdita dell'altro. Nessun linguaggio nuovo può darsi, nessun ricomponimento della teologia né della cultura odierna è quindi possibile se si mantiene o se si rinforza questa perdita primaria. Lo smarrimento del senso è dunque uno smarrimento dell'altro. Non c'è senso senza l'altro come non c'è neanche libertà. E senza l'altro neppure c'è lode, linguaggio nuovo. Questa relazione forte, fra libertà e l'altro,[21] è visibile nelle parole inglesi *free* (libero) e *friend* (amico) o nelle parole tedesche *frei* (libero), *freund* (amico) e *friede* (pace), tutte derivate dalla radice indogermanica *fri* che significa amare. Essere libero significa quindi appartenere agli amici o agli amanti. Si è liberi solo nel legame e c'è legame solo nella vulnerabilità.

Il ricupero, quindi, di un'antropologia della vulnerabilità è più essenziale per la lode di quanto si potrebbe pensare, perché è dalla prepotenza dell'uomo che deriva la prepotenza del suo linguaggio. Solo un'antropologia della vulnerabilità è in grado di far nascere un linguaggio vulnerabile, portatore di un senso flessibile e accogliente che si opponga alla presunzione del positivismo culturale e religioso, che sono ambedue dei sistemi chiusi. Il positivismo non è riducibile alla "fisica sociale" di Augusto Comte come intento di programmazione dell'umano e della società in chiave scientifica, ma più alla base è la perdita di questa vulnerabilità umana e linguistica.

È questo il richiamo urgente e ricorrente di Bernhard Waldenfels nella sua "Fenomenologia dell'Altro".[22] La caratteristica centrale di questa scoperta dell'Altro, secondo Waldenfels, non è la pertinenza della nostra domanda quanto piuttosto la vulnerabilità della nostra risposta, perché la nostra parola non è mai primaria e quindi non si configura inizialmente come domanda ma come risposta a una voce che è lì prima di noi, che ci precede e c'interpella.[23] Quando l'Altro riprende il suo posto, noi ricuperiamo la nostra vulnerabilità, fondamento di una relazionalità possibile. La relazione non è mai la certezza dell'Io sull'Altro ma l'affidamento all'Altro di un Io vulnerabile. Tale vulnerabilità non precarizza la vita, ma la rende piuttosto piena tramite la non manipolazione dell'Altro, che rimane quindi sempre un "estraneo", non per questo una minaccia, ma fonte simultanea di "straordinarietà". Quindi l'Altro come "straniero", come "estraneo"

assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».

20 *Idem*.

21 In questo senso si esprime Byung-Chul Han affermando che si è liberi solo nell'appartenenza e nel perimetro dei legami. Lui scrive: «Ci si sente liberi in una relazione di amore e amicizia. Il legame, non la sua mancanza, rende liberi. La libertà è allora un termine relazionale per eccellenza. Senza un fermo non vi è neppure libertà», in, B.-C. Han*, Il profumo del tempo. L'arte d'indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2017, p. 41.

22 Tutta l'opera di Waldenfels è percorsa da questo motivo centrale dell'altro. Vedere i quattro volumi della sua *Fenomenologia dell'Altro*. B. Waldenfels, *Studien zur Phänomenologie des Fremdes*, voll. 1,2,3,4. Vedere particolarmente B. Waldenfels, *Topographie des Fremdes. Op. cit.,* vol. 1, pp. 16-53.

23 B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremdes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018, pp. 56-67.

e come "straordinario" determinano gli assi portanti di un'antropologia della vulnerabilità.[24]

La lode, dunque, come linguaggio nuovo che presuppone la propria vulnerabilità e la corrispondente scoperta dell'altro, è quindi al centro del messaggio del libro dei salmi che adesso descriveremo in cinque dei suoi tratti più distintivi.

1.UN LINGUAGGIO CHENOTICO: SOBRIETÀ ED INCOMPLETEZZA

Una prima caratteristica del linguaggio dei salmi è la sobrietà. Come sobria è ogni poesia. La poesia dei salmi procede per allusioni indirette, tramite suggerimenti frammentari, con descrizioni incomplete. Il libro dei salmi, anche per il numero di capitoli che ha, in realtà, dice poco sugli eventi che narra e descrive. È molto sobria e succinta. Essa è essenziale. Ma la sobrietà dei salmi non è legata solo all'essenzialità delle proprie descrizioni. Essa riguarda anche la quantità di argomenti che tocca. Il libro dei salmi non dice tutto. Non vuole dire tutto. E anche quello che dice, lo dice come se non lo dicesse. Questa modalità di espressione non è un difetto, non è una rinuncia, ma è il segno di una saggezza alternativa e antica che però bisogna riconoscere e imparare ad apprezzare. Se il libro dei salmi dicesse tutto non lascerebbe spazio all'immaginazione del lettore.

Per questo motivo il linguaggio dei salmi si articola come linguaggio minimale. E il più delle volte è solo indiziaria perché, tramite il poco che dice, punta a coinvolgere l'essere umano e lo spinge a parlare e ad esternarsi. Il libro dei salmi non è un libro che paralizza l'umano, al contrario, lo motiva e lo sollecita continuativamente. Se il libro dei salmi dicesse tutto, e tutto lo dicesse bene, in senso esaustivo e completo, intimidirebbe l'umano e lo costringerebbe al silenzio. Il miglior modo di spingere noi umani a parlare è quello di articolare non una Parola che dice tutto, ma una parola dialogante, invitante, una parola dimezzata.

Nei salmi s'articola una parola sobria e incompleta che vuole essere istruita anche da chi l'ascolta. Tramite questa parola incompleta Dio accoglie le nostre parole e le prende sul serio, le fa proprie e si rallegra perché, tramite le loro parole le sue creature lo arricchiscono e lo rendono felice. Questo è l'essenza della lode. I salmi sono la parola sobria e limitata di Dio che dice, sulla vita e sul mondo, solo parole essenziali e iniziali per rendere possibile il dialogo e anche la vita. Per questo motivo tanti argomenti e tanti temi sono solo abbozzati nei salmi, perché Dio non vuole arrivare da solo con le sue conclusioni. Nella poesia dei salmi Dio arriva alle conclusioni con noi. La Parola sobria e gratuita di Dio suscita e fa nascere parole libere e spontanee di lode. L'essenza della Bibbia e dei salmi è la lode.

2.UN LINGUAGGIO PLURIVOCO: DAVIDE E ASAF

La seconda caratteristica del linguaggio dei salmi è la plurivocità. Il linguaggio dei salmi dice "poco" (sobrietà) e quel poco che dice lo dice al "plurale" (plurivocità). Nel pensiero ebraico un meccanismo trasversale e

24 B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, pp. 13-36.

onnipresente è quello della "riformulazione". Queste riformulazioni non sono come di solito si crede, semplici ripetizioni che confermano martellando sullo stesso tasto dei pensieri già espressi. Esse rappresentano lo sguardo diversificato, elaborato, a partire da varie angolature, dell'evento che si sta descrivendo. Né la realtà né il linguaggio che la riprende possono essere monolitici. Questo compromesso strutturale col pluralismo della vita si vede già a monte, nella struttura stessa della lingua. Diversamente dagli idiomi europei, l'ebraico è privo di vocali, così la struttura della lingua permette varie sfumature di letture e interpretazioni possibili che convivono insieme. La poesia dei salmi non sceglie come forma linguistica la forma del concetto.

Sia sul versante delle idee che su quello delle norme, che punta alla chiarezza del messaggio, la lettura "concettuale" dei salmi e della Bibbia, rappresenta un modo di lettura tipico del cristianesimo occidentale, cattolico e protestante. Essa non rappresenta però la prospettiva biblica. La distinzione che si fa di continuo fra biblico e non biblico si ferma quasi sempre a una differenza di contenuto. La vera differenza si nota sul versante della forma linguistica. E la forma linguistica dei salmi, come della poesia in generale, è la plurivocità; l'esistenza di vari significati possibili. Questo implica che non c'è un solo significato possibile per dire ciò che sono le persone e gli eventi.

Persone ed eventi sono sempre ambivalenti e questa ambivalenza esprime la loro complessità. Questo modo di descrivere la realtà poteva fare ricorso solo a quelle forme che strutturalmente si compromettono più profondamente nell'esprimere la complessità della vita, cioè le forme simboliche, narrative o poetiche e tutte le altre forme a esse collegate (metafore, parabole, profezie, ecc.). Il linguaggio dei salmi ha un linguaggio diretto, non speculativo, ma non univoco. Essa privilegia l'ambivalenza. E non poteva essere diversamente perché se il libro dei salmi punta a descrivere la realtà concreta di noi umani, che è una realtà complessa, non poteva che scegliere un linguaggio complesso, come appunto quello simbolico e poetico nelle sue varie declinazioni.

A questo s'aggiunge il fatto che nei salmi noi non troviamo un unico libro ma la coesistenza di 5 libri ben differenziati. La plurivocità dei Salmi, dunque, non si limita al suo linguaggio ma coinvolge autori e temi. Infatti, il primo libro dei salmi (cap. 1-41) è essenzialmente una raccolta di preghiere di Davide. Il secondo libro (cap. 42-72) non incomincia più con i salmi di Davide ma con otto salmi di Core. Nel terzo libro (cap. 73-89) si susseguono undici preghiere di Asaf. Nel quarto libro (cap.90-106) addirittura s'incomincia con un salmo di Mosè. Nel quinto libro (cap. 107-150) s'incomincia con un salmo anonimo, come lo saranno la maggior parte dei salmi di questa ultima sezione. E ciascuno di questi autori esprime una teologia diversa rispetto a come vede Dio, la storia, la vita umana o la propria interiorità.

Questa diversità di espressioni teologiche la vediamo per esempio nel confronto fra Davide (primo libro dei Salmi) e Asaf (terzo libro dei salmi). Davide esprime una fede all'indicativo, una fede che non dubita. Essa è spontanea ed immediata come la

fiducia d'un bambino. Asaf invece è un credente dubitante. Vede immediatamente i nodi critici e li menziona. Sembrerebbe che prima di credere lui deve capire (salmo 73). E questo confronto è ancora più istruttivo se consideriamo che nel libro dei salmi non c'è un unico "salmo del buon pastore" come tenderemmo a pensare. In realtà ci sono due salmi "del buon pastore". Uno, il più conosciuto, è il salmo 23, scritto da Davide con le caratteristiche sopramenzionate e legate al suo carattere e alla sua sensibilità spirituale e psicologica. L'altro, il meno conosciuto, è il salmo 80, scritto da Asaf, con la sensibilità che lo contraddistingue e che abbiamo sopra descritto per sommi capi. Mentre per Davide Dio è una premessa, per Asaf Dio sembra essere una conclusione. E queste due versioni così contrastanti della fede creano una tensione che trova posto nella struttura inclusiva del libro dei salmi.

3. UN LINGUAGGIO DIVERSIFICATO: L'INNO E IL LAMENTO

Hermann Gunkel, a differenza degli studi sui salmi che cercavano fino ad allora di classificarli secondo il loro contenuto, introduce una classificazione secondo la forma (Gattungsforschung) in cinque tipi principali e cinque tipi secondari. Per motivi mnemonici e anche di spazio, sottolineiamo soltanto due di essi che per la loro natura e portata, incarnano ed esprimono al meglio lo spirito dei salmi: l'inno e la lamentazione. Mentre l'inno è una preghiera di fiducia, di gioia e di celebrazione, la lamentazione è invece una preghiera di cordoglio, di sofferenza e anche di accusa. Negli inni non mancano motivi di sofferenza come nelle lamentazioni si trovano comunque espressioni di gratitudine e fiducia, ma la prospettiva globale d'un salmo generalmente s'iscrive in una di queste due forme.

a. L'inno

L'inno è una preghiera. L'inno nei salmi incarna tre dimensioni importanti dell'esperienza di fede. La prima dimensione è una dimensione antropologica. L'inno è caratterizzato dalla gratitudine che afferma la vita ed il suo valore malgrado le circostanze avverse. Più che un atto liturgico o un comportamento etico di resilienza, la lode espressa nell'inno articola ed evidenzia un atteggiamento pre-razionale. Questo non significa che nell'inno le parole, i concetti e le convinzioni non contino o contino poco. Tutti questi elementi personali legati alla consapevolezza e alla scelta razionale, sono presenti nell'inno e lo determinano positivamente. Lo determinano, nel senso d'influenzarlo, ma non lo fondano. In questo senso l'inno, più di essere una forma musicale o liturgica, è un evento antropologico. Nell'inno effettivo, questa affermazione antropologica di base, trova un suo prolungamento legato a Dio e alla fede personale. Questa affermazione pre-razionale della vita, che Spinoza chiamava "Conatus"**[25]**, non si esprime solo nella musica liturgica e nemmeno solo nelle comunità religiose. Questa è un evento antropologico universale multiforme e trasversale a tutta l'umanità. Il rapporto fra "inno" e "conatus" è un rapporto dunque stretto e naturale che non toglie alla forma liturgica dell'inno la sua speci-

25 Conatus è il perseverare nel proprio essere. Famosa è, a questo riguardo, la proposizione 6 del libro III, dell'etica. Spinoza, *Etica,* Bompiani, Milano 2017, pp. 252-253.

ficità, ma al contrario chiarisce la sua essenza. Volontà, memoria, ragione, chiarimento, impegno o decisione vengono dopo non prima di questa affermazione vitale e semplicemente la prolungano e la custodiscono in rituali utili che però vengono dopo.

La seconda dimensione dell'inno è una dimensione psicologica. L'inno è legato alla verità psicologica del soggetto. In quanto tale non si chiede come sono avvenute le cose e quale è davvero la loro oggettività storica o sociologica. L'inno come evento psicologico esprime la verità soggettiva che nasce nel soggetto e nella sua esperienza specifica. È la percezione, non dell'evento oggettivo, ma del suo impatto nella psiche del soggetto, in questo caso dell'adoratore. La forza del dato rivelato, dato sacro, tende a minimizzare e qualche volte anche a delegittimare la validità di questa verità psicologica. Ma se c'è un individuo e se lo si riconosce come tale, gli si deve riconoscere anche il diritto di percepire un dato oggettivo secondo la sua sensibilità soggettiva. L'inno non è la Parola rivelata di Dio, ma è la risposta soggettiva a quella parola che l'individuo esprime secondo il proprio contesto e secondo la propria sensibilità

La terza è una dimensione culturale. La lode e la musica nelle culture pre-moderne, come quelle dell'Antico testamento o del Nuovo Testamento, esprimevano un modo sui generis di essere al mondo. Erano esperienze transitive in quanto mettevano le persone in contatto non solo fra loro, ma anche fra loro e Dio, fra loro e la natura, fra loro e il lavoro. Erano, dunque, in quanto tali, esperienze al centro della vita e l'accompagnavano e la cadenzavano nel suo evolversi quotidiano. Secondo Erich Fromm,[26] queste erano tipiche comunità della gioia comunitaria istintiva (comunità orgiastiche) e tipiche comunità dell'equilibrio. Queste comunità, da noi moderni chiamate primitive ed indolenti, anche perché erano "comunità lente" e corporative, collocavano il piacere, la musica e la lode al centro della loro vita. Le nostre così chiamate "società civili" hanno introdotto invece una rivoluzione culturale che consiste nello scegliere il lavoro organizzato come motore della propria crescita raggiungendo traguardi inimmaginabili di benessere e di efficienza. Così facendo sono state obbligate a fare emigrare il piacere, la musica e la lode alla periferia della vita. Si fa probabilmente più musica oggi, anche se consideriamo gli innovativi mezzi tecnologici messi a nostra disposizione, ma non più al centro della vita. La civiltà ha spento l'eros che è alla base della gioia di vivere, della musica e della lode. Si scambia la gioia con la soddisfazione e l'esuberanza con la responsabilità. Traguardo della vita è l'ordine lavorativo ed etico, non il canto spensierato. Chi canta spensieratamente è un personaggio atipico, eccentrico e necessariamente un fannullone. La persona civile è una persona composta e misurata, sempre in controllo della propria vita e dei propri sentimenti. La musica e la lode, non essendo più al centro della vita, perdono il loro carattere relazionale, fatto dalla scoperta dell'altro, e diventano esperienze di svago individuale con gli altri come contorno variabile. Le nostre società della prestazione non sanno più cantare e lodare perché quando provano a farlo lo

26 Erich Fromm, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1996, pp. 24, 25.

fanno come una parentesi della vita e non più al loro centro. Si canta per potenziare e per poter garantire dopo un lavoro più efficiente, non per limitarlo, meno ancora per trasformarlo. Noi lavoratori performanti non viviamo nella musica, ma della musica e a questa la manipoliamo secondo i nostri schemi di efficineza.

b. Il "lamento"

La lamentazione è una preghiera. La lamentazione nei salmi incarna tre dimensioni importanti dell'esperienza di fede. La prima è una dimensione psicologica. Al credente gli viene riconosciuto il diritto di stare male. Fa parte dell'antropologia biblica, soprattutto nei salmi, il riconoscimento di una strutturale vulnerabilità. Dalla vulnerabilità non deriva sempre una reazione o risposta positiva. Dalla vulnerabilità puramente subita e non riconosciuta, spesso derivano la paura e il blocco quanto l'aggressività e la violenza, per questo motivo uno dei primi compiti emotivi è quello di guardare la vulnerabilità negli occhi come una compagna di viaggio e, provando a capirla e ad accettarla, fare in modo che essa ci renda più umani ed empatici. La vulnerabilità, tramite la lamentazione, da nemica diventa alleata. Uno spazio di conoscenza di sé, del mondo e della fede.

La seconda dimensione della lamentazione come forma di preghiera è di carattere linguistico. Cosa faremo del dolore e della sofferenza se ci mancasse il linguaggio adatto per esprimerli? Rimarrebbe ben poco, dopo l'esplosione emotiva del momento. Anche nel momento stesso della sua espressione il dolore faticherebbe ad esprimersi, a manifestarsi. Non parliamo qui d'un bisogno razionale di capire il dolore quanto della possibilità di esprimerlo. Il dolore può e deve essere riconosciuto ed espresso prima e anche senza usufruire della possibilità di capirlo. Il dolore non è umano solo quando lo cappiamo. C'è indubbiamente anche un registro più razionale per provare a comprenderlo e a spiegarlo, ma per molto il dolore va al di là di ogni comprensione razionale possibile. Non per questo smette di essere nostro, parte della nostra storia più intima. Per questo motivo, le culture pre-moderne, incluse le culture dell'Antico e del Nuovo Testamento, al di là dei loro limiti, potevano vantare dei registri linguistici e delle forme letterarie, create appositamente per ospitare l'espressione del dolore e così provare a mitigarlo. In questo senso la nostra cultura contemporanea, che comprende anche le nostre chiese, vive un'involuzione culturale tramite la cancellazione al meno parziale dei registri linguistici per esprimere il dolore. Il dolore oggi non è solo affidato al singolo, ma in più questo non possiede gli strumenti essenziali per percepirlo ed esprimerlo linguisticamente.

La terza dimensione della lamentazione compie una funzione culturale. Ed è quella di rallentare il ritmo delle attività e delle faccende umane. Le società pre-moderne sono lente anche per questo, perché percepiscono e rispettano il dolore. Da qui deriva anche un certo loro conformismo e passività di fronte ad esso. Ma come in ogni evento non possiamo giudicare come sbagliato un orientamento culturale o religioso solo a partire delle sue estremizzazioni e radicalizzazioni. Percepire e provare a confrontarsi col dolore dovunque e in qualunque momento questo si presenti, perché il dolore

non può essere programmato, è una virtù culturale. Programmare il dolore invece, al di là i giusti e necessari accorgimenti minimali per gestirlo, di fatto significa negarlo.

Le nostre sono diventate a tutti gli effetti delle società algofobiche[27] non perché si neghi il dolore, ma soprattutto perché si prova a programmarlo secondo schemi spaziali e temporali cancellandolo così dalla vita quotidiana.

La lamentazione s'articola, per esempio nel salmo 22, in un primo motivo, quello dell'abbandono. Questo motivo è diventato celebre perché è quello citato da Gesù stesso nella croce, nel momento della sua agonia. Ma come motivo non è solo un motivo cristologico ma antropologico in quanto tutti gli umani esperimentiamo nella nostra vita il sentimento di essere lasciati in dietro. Ma l'abbandono oggi è vissuto piuttosto come solitudine. Fra abbandono e solitudine l'elemento comune è quello dello stacco. Da sentirsi parte integrante d'un tutto ad un certo punto ci si sente staccati, tagliati fuori da quell'insieme che dovrebbe invece fungere da grembo e contenitore. Ma i meccanismi sono diversi. Nella solitudine, tipica forma individualista dell'abbandono, si perde il senso dell'appartenenza primaria e di conseguenza ci si sente soli sin dall'inizio. All'inizio non c'è un altro insieme a me, ma sono io da solo che per scelta mi lego all'altro solo transitoriamente e tramite un contratto con scadenza. Nasce di conseguenza un legame debole perché scelto e consapevole. Nell'abbandono invece, forma pre-moderna di stacco, l'altro è opaco, transitoriamente assente, ma c'è. In questa prospettiva l'abbandono è anche esso un tipo di legame fortemente presupposto che invece non c'è nella solitudine moderna. Per questo motivo la lamentazione dell'abbandonato ha un interlocutore mentre nella lamentazione moderna, l'interlocutore tende a non esserci o a esserci in modo puramente circostanziale e contrattuale. Questa differenza è una differenza culturale diacronica fra abbandono e solitudine in due periodi storici diversi che incide non solo nella comprensione del fenomeno ma anche nella strategia risolutiva che si sceglie per affrontare il problema.

Ma l'abbandono e la sua comprensione s'inserisce anche in una prospettiva di differenziazione sincronica. Gruppi umani cronologicamente contemporanei non scelgono sempre lo stesso approccio di fronte allo stacco umano. Questo lo vediamo nella Bibbia stessa a proposito della solitudine di Gesù nell'ora della sua agonia che viene interpretato in due modi diversi nei vangeli che citano questo salmo. Matteo (27:46) e Marco (15:34) nel raccontare la solitudine di Gesù sulla croce, interpretano la sua preghiera come una "Lamentazione" citando proprio il primo versetto di questo salmo: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" Non così però Luca (23:46) che nel raccontare questa stessa disperazione cita piuttosto il salmo 31:5 che in quel versetto si configura non come lamentazione ma come una formula innica di fiducia: "Padre, nelle

27 Questo è il termina utilizzato da Byung-Chul Han per riferirsi a delle società, come le nostre, che tendono a bandire la sofferenza e il dolore dalla vita quotidiana. Certo nessuno può cancellare completamente il dolore, ma le società algofobiche tendono ad attutire il suo impatto tramite alcuni meccanismi come la sedazione o la concentrazione del dolore solo in alcuni momenti. Cf. Byung-Chul Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, (Torino: Einaudi, 2021), pp. 5-12.

tue mai rimetto lo spirito mio".

4.Un linguaggio paradossale: legge e lode

Il libro dei salmi è per eccellenza il libro della lode. Chi dice lode dice esuberanza, allegrezza, gioia, fiducia, affermazione e esplosività. Questa lode è declinata in tanti modi. Ogni salmo è una manifestazione diversificata di questa vocazione affermativa della vita. In un modo magistrale, per esempio, il salmo 119 è una lode differenziata della torah utilizzando 7 sinonimi della parola torah ripresi, articolati, ripetuti in 22 strofe seguendo la cadenza e ordine dell'alfabeto ebraico. Il salmo 119 è un acrostico sinfonico di lodi diversificate ma convergenti sulla legge di Dio.

L'esuberanza della lode contrasta e convive con il tema della legge come secondo motivo centrale nel libro dei salmi. Non c'è lode senza legge e non c'è legge senza lode. Il prerequisito della lode è il riconoscimento d'uno spazio ben preciso (legge) nel quale Dio ha inserito l'umano e che questo non può trasgredire senza deformare lo spazio cosmico e storico oltre che sé stesso. Allo stesso tempo la legge (torah) non è un ingabbiamento, una prigionia ma un camino di libertà che trova nell'esuberanza e nell'esplosività della lode il suo massimo compimento di libertà. Non per nulla uno dei libri che più parla della legge, anche se non necessariamente in chiave prescrittiva, è appunto il libro dei salmi. Nei punti nevralgici della sua struttura emergono delle altissime riflessioni sulla legge. All'inizio col calmo 1 e all'apice del libro col salmo 119. Tutto il libro dei salmi è un riferimento implicito ed esplicito alla legge di Dio nel registro paradossale della lode.

5. UN LINGUAGGIO TEOLOGICO DIATOPICO: JAHWÈH ED ELOHIM

Il libro dei salmi quando invoca Dio, non lo fa non sempre allo stesso modo. Utilizza per nominarlo vari nomi. Soprattutto due: Jahwèh ed Elohim. Questa strategia nominale è di fatto qualcosa in più d'un fatto puramente linguistico. Essa implica delle visioni teologiche diverse che pur condividendo alcuni dati essenziali della fede d'Israele, tuttavia le interpretano diversamente. Ne deriva una tensione strutturale di visioni teologiche in dialogo e a confronto continuo, che non sono il prodotto di una anomalia successiva ma punto iniziale e punto di partenza d'un modo condiviso e differenziato di pensare e di parlare di Dio.

Il primo libro (cap. 1-41) è chiamato il "salterio jawistico" perché utilizza quasi esclusivamente il nome di Jahwèh (273 volte) piuttosto che quello di Elohim (15 volte) quando invoca Dio. Il secondo libro (cap. 42-72) e il terzo libro (cap. 73-89) sono chiamati il "salterio elohistico" per l'uso massiccio del nome di Elohim su quello di Jahwèh in una proporzione di 5 a 1. Il libro quarto (cap. 90.106) ed il libro quinto (cap. 107-150) sono chiamati la seconda raccolta jawistica dove Dio è invocato sempre col nome di Jahwèh. Il nome di Elohim in contrasto con quello di Jahweh sottolinea la maestà, il potere e la trascendenza di Dio. Queste specificazioni di Elohim sono ancora più evidenti del primo racconto della Creazione (Genesi 1) dove Elohim crea il mondo trascendentemente a partire unicamente dalla forza della sua parola in contrasto col secondo racconto della Creazione (Genesi 2) dove Jahwèh crea l'essere umano addirittura sporcandosi le mani

col fango e tramite il soffio del suo alito intimo che arriva direttamente nelle narici del primo uomo e gli dà vita.

PARTE I - UN REGNO CONTRO L’OPPRESSIONE

Come leggere i salmi in chiave ecologica -

Essere «come un albero piantato vicino a corsi d'acqua» (Salmo 1:3)

SETTIMANA: 30 DICEMBRE - 5 GENNAIO

SALMO 1

1 Beato l'uomo che non cammina secondo il consiglio degli empi,
che non si ferma nella
via dei peccatori;
né si siede in compagnia degli schernitori;

2 ma il cui diletto è nella
legge del SIGNORE,
e su quella legge medita
giorno e notte.

3 Egli sarà come un albero piantato vicino a ruscelli,
il quale dà il suo frutto nella sua stagione,
e il cui fogliame non appassisce;
e tutto quello che fa, prospererà.

4 Non così gli empi,
anzi sono come pula che il
vento disperde.
5 Perciò gli empi non reggeranno davanti al giudizio,
né i peccatori nell'assemblea dei giusti.
6 Poiché il SIGNORE conosce la
via dei giusti,
ma la via degli empi conduce alla rovina.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo, nella classificazione che fa Hermann Gunkel, è una "poesia sapienziale"[1].

È diviso in due strofe.[2] La prima descrive il percorso del giusto, che qui è chiamato beato. L'enfasi è dunque messa non sulla disciplina ma sulla soddisfazione e nella benedizione ricevuta. La seconda strofa è invece una descrizione dell'empio che qui viene paragonato con la "pula" che il vento porta via. L'enfasi qui è dunque non sulla trasgressione dell'empio ma sulla sua inconsistenza.

2. TEMA CENTRALE: "COME LEGGERE I SALMI IN CHIAVE ECOLOGICA"

"Come leggere i salmi", titolo di questa prima riflessione, rappresenta per tutti noi una sfida ma soprattutto un percorso di apprendimento. Così come per imparare un'arte ci vuole passione e disciplina, così i salmi possono essere compresi soltanto nel percorso lento d'una frequentazione continua e sostenuta nel tempo fatta di curiosità, pazienza e passione. Se poi noi aggiungiamo la dimensione ecologica, "come leggere i salmi in chiave ecologica", titolo di questa raccolta di riflessioni, allora il percorso diventa ancora più interessante e sorprenden-

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel,* (Göttingen, 1933).

2 Gianfranco Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, (Milano: San Paolo, 2006), pp. 29-31; Angelo Lancellotti, *I salmi*, (Milano: San Paolo, 1995), pp. 83-86; James L. Mays, *Psalms,* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), pp. 40-44; Walter Brueggemann, William H. Bellinger, Jr., *Psalms*, (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 27-31.

te però allo stesso tempo più esigente. Imparare a leggere i salmi in chiave ecologica richiederà oltre alla costanza e disciplina una buona dose di curiosità e di creatività e soprattutto la capacità di guardare la realtà e il mondo a partire da una prospettiva inconsueta, meno familiare. Senza immaginazione ogni lettura è dimezzata e impoverita.

Questo salmo incarna il modello perfetto che bisognerebbe seguire per imparare a leggere i salmi. Non solo nella forma (strofe contrapposte e sequenziali), ma anche nel tema (lode e legge). Non per nulla è stato inserito all'inizio del salterio come una sorta d'introduzione tematica e di modello letterario di ciò che verrà dopo nell'arco dei cinque libri che compongono il libro dei salmi. È un salmo, come tutti i salmi, stratificato in vari livelli. In questo caso particolare qui si articola un doppio sguardo antropologico: da un lato troviamo l'antropologia del giusto o beato contraddistinto dalla capacità di fiorire e dall'altro lato si delinea l'antropologia dell'empio o del malvagio, contraddistinto dalla sua inconsistenza e dalla sua forte spinta autodistruttiva. Una lettura corretta di questo salmo prova dunque a mantenere in tensione questi due livelli antropologici. Ma questo salmo introduce anche un elemento esterno all'uomo creando una seconda tensione. Questo è l'elemento ecologico. Questo salmo, dunque, è solo apparentemente un salmo antropologico. In realtà introduce una tensione fra l'essere umano e l'ecosistema. Di fronte al modello dell'umano che vorrebbe controllare la natura, perché la considera la sede di forze irrazionali e cieche, questo salmo propone il modello dell'uomo ecologico che come la natura invece del controllo innalza la metafora della fioritura a evento centrale della vita.

Fermiamoci a considerare il primo livello, quello antropologico. Questo salmo è strutturalmente molto chiaro e simmetrico perché ha due parti, due strofe ben distinte e discernibili nell'immediato. E per questo motivo è da sempre stato letto come il salmo "delle due vie". Da un lato la via del giusto, del beato che ubbidisce la legge di Dio (versetti **1**-**3**) e da un altro lato la via del malvagio che opponendosi a Dio facilmente perde consistenza diventando come pula che il vento porta via (versetti **4**-**6**). La mia ipotesi è che questa lettura classica sia corretta a condizione che sia completata da una seconda lettura che introduce nel testo una frattura meno visibile e meno immediata ma più determinante per il significato globale del salmo. Questa lettura più nascosta propone come più determinante non la differenziazione fra il giusto ed il corrotto, fra il buono ed il cattivo, fra il credente ed il non credente, ma la differenza tra "colui che cammina" (vv. **1**,**2**) e fra "colui che non cammina". E questa differenziazione non la troviamo fra la prima e la seconda strofa ma all'interno della prima strofa. Quindi ipoteticamente chiamerò questo salmo non il salmo "delle due vie" ma il salmo delle "due vite". In altre parole, saper distinguere la via giusta da quella sbagliata è il primo passo nella fede. Il secondo passo è quello di sapere se stiamo trasmettendo "vita" o morte". E per trasmettere vita paradossalmente bisogna fermarsi, come la pianta che per fiorire deve stare ferma. Proviamo, spinti da questa metafora ecologica "dell'albero" (v. **3**) a contrapporre due modelli di credenti, tutti due legittimi,

tutti due necessari.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "IL CREDENTE È COME UN ALBERO"

La categoria ecologica alla base di questo salmo è l'albero come metafora di ciò che il credente è chiamato a essere. Al corrente modello antropologico della performatività, dell'efficienza e della produzione a oltranza (crescita continua), che presuppone un uomo sempre in movimento, in azione e in controllo della propria vita e del contesto in cui questa si svolge, questo salmo contrappone il modello antropologico dell'immobilità, dell'affidamento e della produzione naturale e limitata (fioritura), tramite il motivo dell'albero.

A. Il credente è colui che cammina: "Beato chi non si ferma nella via dei peccatori" (1:1)

Il giusto della prima strofa potremmo caratterizzarlo con tre tratti magistrali, tre virtù che il testo ci suggerisce e che è difficile coltivare e incarnare nella propria vita:

a. La capacità di evitare il male: "non segue il consiglio degli empi" (v. **1**)
b. La capacità di evitare i malvagi: "non si siede in compagnia degli schernitori" (v. **1**)
c. La capacità di camminare senza distrarsi: "va oltre perché non si ferma nella via dei peccatori" (v. **1**)

Il credente tipo I è dunque un credente determinato, qualcuno che ha uno scopo chiaro nella vita, uno che non ha titubanze né incertezze e vuole senza tentennamenti raggiungere quel traguardo di purezza e di coerenza che ha trovato in Dio e nella sua Parola.

Questo nobile stile di vita Cristiano è certamente bello e necessario ma potrebbe non bastare. Il camminare rettamente e diligentemente è un criterio senza alcun dubbio necessario ma allo stesso tempo insufficiente per creare una vita significativa per se stessi e per gli altri. Anche perché le anomalie e i vizi nella vita cristiana non emergono sempre e purtroppo nelle zone oscure della nostra personalità ma spesse volte sono appiccicati alle nostre stesse virtù, sono nutriti da esse.

Infatti, il camminare diligentemente nel bene facilmente può diventare "ossessione" e "compulsione" col bene. Quando questo accade, la vita coerente diventa un inferno anche quando formalmente giusta. La legittima cautela di fronte al male diventa ossessione e paranoia col male. L'evitare di sedersi con i malvagi si trasforma in fuga dagli altri perché gli altri incarnano sempre qualche tipo di deficienza o disfunzione. Il camminare nella fede diventa così una vera e propria compulsione. E questa compulsione ha una versione personale e una versione comunitaria. E questa versione comunitaria è presente in molte chiese quando nel proprio cammino si vede solo il pericolo, il nemico, la persecuzione che ci spinge a isolarci dagli altri e a coltivare il falso mito di una fede pura. Il mito della fede pura è una idolatria. Come lo era il mito della razza ariana pura. La fede vera è sempre contaminata. E il garante di questo è Gesù stesso che ha contaminato la sua divinità con la nostra umanità. Se noi vogliamo essere con gli altri e per gli altri dobbiamo incominciare a vedere la contaminazione con occhi diversi. Anche come un'opportunità e non solo come un pericolo. C'è contaminazione e contaminazione. Anzi, una sana contaminazione con gli altri diversi da noi, può essere una salvaguardia contro noi stessi. Una parte del rimedio contro il nostro narcisi-

smo. Chi ha detto che il pericolo solo viene dall'esterno, dagli altri? Anzi il pericolo più grande oggi viene da noi stessi. Da un noi ipertrofico nelle proprie certezze, nei propri rituali. Anzi gli altri diversi da noi oggi possono salvarci. Il culto invece della purezza religiosa porta ineluttabilmente all'isolamento, all'implosione e finalmente all'autodistruzione. La fede d'un credente avventista non degenera se entra in dialogo col battista, col valdese, col cattolico, col musulmano o con l'agnostico. Quella fede avventista sarà sana solo se è relativa, cioè quando saprà essere sobria e relazionale.

Una fede condita con ossessioni e paranoie non è una fede virtuosa. E non lo è perché non trasmette pace e freschezza ma piuttosto ansia e vertigine malsana. E una fede così va fermata perché è altamente contagiosa. E per questo motivo, questo brano ci propone un correttivo al credente che solo cammina tramite appunto il modello del credente che non-cammina, come un albero.

B. Il credente è colui che non cammina: "Egli sarà come un albero fermo vicino a corsi d'acqua" (1:3)

Qui il modello del credente che non-cammina è dato dalla metafora dell'albero. Infatti, l'albero è il prototipo d'un essere vivente immobile. Ma qui l'immobilità non è pensata come handicap, come situazione da superare ma piuttosto come "pienezza di vita". Come incarnazione della salvezza divina d'un altro ordine. Non secondo l'ordine del movimento e del successo ma secondo l'ordine dell'immobilita e della pienezza. E in questo senso la metafora dell'albero propone un ideale di vita "al di là del bene e del male" che invece era la prospettiva ristretta e limitante del credente che solo cammina. Non per rinnegarla ma per completarla. Il credente tipo II, non cresce con l'ossessione di dover distinguere fra bene e male ma soprattutto si fa testimone della vita contro la morte. La domanda non è più quanto puro sono ma piuttosto quanta vita sto trasmettendo. Questa dimensione non immorale ma al di là, oltre la morale, che caratterizza una esistenza piena e significativa, è quella che Kierkegaard magistralmente attribuisce ad Abramo e che la genesi descrive nell'Abramo che si butta nelle braccia di Dio offrendogli il proprio figlio, il proprio futuro, al di là le rassicuranti logiche razionali ed etiche. È il salto della fede.

L'albero raggiunge il proprio traguardo di vita non quando evita il peccato ma quando comunica vita tramite il suo germoglio e il suo frutto. E ogni frutto, come ogni vita, è un miracolo, una trasgressione. La vera vita come l'amore vero sono sempre trasgressivi perché sanno andare oltre ciò che è logico, ciò che conviene, ciò che gli altri si aspettano, ciò che sembra possibile. Così è l'amore vitale, incommensurato e sopra le righe, di un padre per un figlio handicappato, di un pastore per una vita ferma, di un medico per una vita compromessa irreversibilmente, d'un maestro per un allievo che non impara. E questo amore non sarebbe possibile se noi come cristiani restassimo aggrappati solo al modello della mobilità. L'immobilità nella vita, l'immobilita di una vita ha una sua dignità, un suo valore che una fede sana deve saper riconoscere ed apprezzare. Anzi, essa è l'antidoto che questo salmo propone contro una fede compulsiva e ossessionata dal traguardo

e dal risultato.

Questo richiamo al valore dello stare fermi e immobili è trasversale nella Bibbia. È la virtù di Maria che ascolta contro la compulsività quasi maniacale di Marta. Ma è anche il centro del libro dell'Esodo che più che parlare d'un popolo che cammina e raggiunge traguardi, ci parla invece di un popolo che sta fermo. Una grande fetta del Pentateuco, da Esodo **18** a Numeri **10**, passando da tutto il Levitico (cioè **3** libri e ben 59 capitoli) racconta un popolo fermo, immobile. Infatti, il nome ebraico per il secondo libro della Bibbia non Esodo ma Shemot, che significa in ebraico "nomi". Cioè, prima di camminare ci deve essere l'affermazione ed il compromesso con la vita, con l'essenza di ciò che siamo in Dio, altrimenti il camminare diventa facilmente una fuga, una compulsione.

C. La fioritura, scopo o telos? "Egli sarà come un albero che dà il suo frutto nella sua stagione" (1:3)

A questo punto anche il modello di chiesa cambia. Traguardo della comunità di fede non può più essere il camminare ad oltranza. La corsa folle verso traguardi apparentemente religiosi ma meccanicamente e artificialmente aggiornati a costo di staccarci da tutti e da tutto. Traguardo e scopo del credente è anche rallentare il passo per stare di più con gli altri all'interno della nostra comunità ma anche con gli altri al di fuori. L'albero ci propone un nuovo modello di vita e di convivenza. Il modello dell'equilibrio. Equilibrio fra le radici che puntano alla terra e i rami che puntano al cielo. Equilibrio fra le foglie che evidenziano la propria forza ed esuberanza e i frutti che sono sempre per gli altri, mai per l'albero stesso. Tramite il proprio frutto l'albero dice, "il meglio di me non è destinato a me ma agli altri". Equilibrio fra l'albero e l'acqua esterna che lo nutre e della quale l'albero non ha vergogna di dipendere.

Fra il modello del credente tipo I che cammina (prima strofa) ed il credente tipo II che è fermo (seconda strofa) non c'è alternativa possibile. Tutti e due sono vincolanti.

Come in economia anche in religione esistono due concetti da tenere in equilibrio. Crescita e Sviluppo. I paesi BRIC, fra cui la Cina hanno avuto questi ultimi 25 anni una crescita media tremenda che per la Cina è dell'ordine del **6** %. Eppure per molto tempo, questi paesi di grande crescita non sono stati necessariamente paesi sviluppati perché i criteri di "sviluppo" non sono uguali ai criteri di "crescita". Criteri di "sviluppo" politico-sociale sono la differenziazione tra poteri, rispetto delle minoranze, trasparenza dei bilanci ecc. Criteri di "sviluppo spirituale" sono il rispetto dei vari livelli decisionali, la creazione e rispetto di vie alternative interne al sistema, il riconoscimento della missione di altre chiese e istituzioni e appunto il grado di pienezza e soddisfazione dati dalla metafora dell'albero.

CONCLUSIONE

In definitiva la metafora dell'albero, metafora fortemente ecologica, centro e cuore pulsante di questo salmo, non può né deve essere inghiottita dall'irruenza e forza trascinante del modello del credente mobile e dinamico. Alla "Fast-Faith" (fast-food) del modello efficientista questo salmo contrappone la saggezza, l'inclusività

e la freschezza della "Slow-Faith" (slow-food) del modello dell'albero fermo e immobile ma che porta e trasmette vita tramite il suo frutto generoso.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere:

1. Per quale motivo preferiamo il linguaggio veloce dei concetti al linguaggio lento delle metafore?
2. Cosa significa essere testimoni della vita e non solo essere preoccupati con l'ordine o con la linearità d'un evento o di una vita riuscita?
3. Come può diventare possibile distruggersi e distruggere gli altri intorno a noi con delle cose che formalmente sono giuste ma che deformiamo con la fretta e con la compulsione temporale?

L'esperienza religiosa nobile e grande non è quella muscolare, quella dei numeri. E la comprensione di questa verità basica è ancora più urgente in quanto il modello di chiesa muscolare ha invaso anche le nostre famiglie perché ci spinge a pensare il benessere familiare solo in termini di successo e funzionalità professionale, fisica e patrimoniale. Le nostre famiglie stanno male non perché non raggiungono i traguardi minimali imposti dalla società ma piuttosto perché al proprio interno non si respira più l'aria rinfrescante di una vita autentica e vulnerabile incarnata in relazioni continuative e di lungo respiro. La metafora dell'albero ci ricorda l'importanza e il valore della vita, di una vita lenta e spesse volte ferma. Ma appunto, non tutto ciò che si muove trasmette necessariamente vita come non tutto ciò che è immobile è necessariamente morto.

Insegnaci a pregare -

"Perché sono come acqua sparsa, come terra cotta" (Salmo 22:14,15)

SETTIMANA: 6 - 12 GENNAIO

SALMO 22

I

1 Al direttore del coro. Su «Cerva
dell'aurora». Salmo di Davide.
Dio mio, Dio mio, perché mi
hai abbandonato?
Te ne stai lontano, senza soccorrer-
mi, senza dare ascolto alle parole
del mio gemito!
2 Dio mio, io grido di giorno, ma
tu non rispondi,
e anche di notte, senza interruzione.
3 Eppure tu sei il Santo,
siedi circondato dalle lodi d'Israele.
4 I nostri padri confidarono in te;
confidarono e tu li liberasti.
5 Gridarono a te, e furon salvati;
confidarono in te, e non furono delusi.
6 Ma io sono un verme e non un uomo,
l'infamia degli uomini, e il disprez-
zato dal popolo.
7 Chiunque mi vede si fa beffe di me;
allunga il labbro, scuote il capo,
dicendo:
8 «Egli si affida al SIGNORE;
lo liberi dunque;
lo salvi, poiché lo gradisce!»
9 Sì, tu m'hai tratto dal
grembo materno;
m'hai fatto riposare fiducioso sulle
mammelle di mia madre.
10 A te fui affidato fin
dalla mia nascita,
tu sei il mio Dio fin dal grem-
bo di mia madre.
11 Non allontanarti da me, perché
l'angoscia è vicina,
e non c'è alcuno che m'aiuti.
12 Grossi tori mi hanno circondato;
potenti tori di Basan
m'hanno attorniato;
13 aprono la loro gola contro di me,
come un leone rapace e ruggente.
14 Io sono come acqua che si sparge,
e tutte le mie ossa sono slogate;
il mio cuore è come la cera,
si scioglie in mezzo alle mie viscere.
15 Il mio vigore s'inaridisce
come terra cotta,
e la lingua mi si attacca al palato;
tu m'hai posto nella pol-
vere della morte.
16 Poiché cani mi hanno circondato;
una folla di malfattori m'ha attorniato;
m'hanno forato le mani e i piedi.
17 Posso contare tutte le mie ossa.
Essi mi guardano e mi osservano:
18 spartiscono fra loro le mie vesti
e tirano a sorte la mia tunica.
19 Ma tu, SIGNORE, non allontanarti,
tu che sei la mia forza, affretta-
ti a soccorrermi.
20 Libera la mia vita dalla spada,
e salva l'unica vita mia
dall'assalto del cane;
21 salvami dalla gola del leone.
Tu mi risponderai liberandomi dalle
corna dei bufali.

II

22 Io annuncerò il tuo nome
ai miei fratelli,
ti loderò in mezzo all'assemblea.
23 O voi che temete il SIGNORE,

lodatelo!
Voi tutti, discendenti di Giacobbe,
glorificatelo,
temetelo voi tutti, stirpe d'Israele!
24 Poiché non ha disprezzato né sdegnato l'afflizione del sofferente,
non gli ha nascosto il suo volto;
ma quando quello ha gridato a lui,
egli l'ha esaudito.
25 Tu sei l'argomento della mia lode
nella grande assemblea;
io adempirò i miei voti in presenza di
quelli che ti temono.
26 Gli umili mangeranno e
saranno saziati;
quelli che cercano il SIGNORE lo loderanno;
il loro cuore vivrà in eterno.

III

27 Tutte le estremità della terra si
ricorderanno del SIGNORE e si convertiranno a lui;
tutte le famiglie delle nazioni adoreranno in tua presenza.
28 Poiché al SIGNORE appartiene il regno,
egli domina sulle nazioni.
29 Tutti i potenti della terra mangeranno e adoreranno;
tutti quelli che scendono nella polvere
e non possono mantenersi in vita
s'inchineranno davanti a lui.
30 La discendenza lo servirà;
si parlerà del Signore alla generazione futura.
31 Essi verranno e proclameranno
la sua giustizia,
e al popolo che nascerà diranno
com'egli ha agito.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Il salmo **22**, nella classificazione che fa Hermann Gunkel, è una "lamentazione individuale"[1]. Gunkel, a differenza degli studi sui salmi che cercavano fino ad allora di classificarli secondo il loro contenuto, introduce una classificazione secondo la forma (Gattungsforschung) in cinque tipi principali e cinque tipi secondari. Per motivi mnemonici e anche di spazio, sottolineiamo soltanto due di essi che, per la loro natura e portata, incarnano ed esprimono al meglio lo spirito dei salmi: l'inno e la lamentazione. Mentre l'inno è una preghiera di fiducia, di gioia e di celebrazione, la lamentazione è invece una preghiera di cordoglio, di sofferenza e anche di accusa. Negli inni non mancano motivi di sofferenza come nelle lamentazioni si trovano comunque espressioni di gratitudine e fiducia, ma la prospettiva globale d'un salmo generalmente s'iscrive in una di queste due forme.

Nel salmo **22** gli studiosi individuano tre strofe abbastanza ben delimitate.[2] La prima è una lamentazione (v. **1**-**21**) che rappresenta la parte più tipica e quantitativamente più importante del salmo, la seconda strofa è una liturgia (v. **22**-**26**) dove si respira la fiducia ritrovata anche in virtù del collegamento con la comunità, e la terza strofa è una descrizione escatologica (v. **27**-**31**) di come alla fine la vittoria sarà manifesta, e come bisognerebbe impostare ed articolare la propria vita in funzione di questa prospettiva più vasta.

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel,* (Göttingen, 1933).

2 Gianfranco Ravasi*, I salmi. Introduzione, testo e commento*, (Milano: San Paolo, 2006), pp. 112-116; Angelo Lancellotti, *I salmi*, (Milano: San Paolo, 1995), pp. 174-183; James L. Mays, *Psalms,* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), pp. 105-115; Walter Brueggemann, WilliamH. Bellinger, Jr., *Psalms*, (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 111-121.

2. TEMA CENTRALE: "INSEGNACI A PREGARE" (LU 11:1)

"Insegnaci a pregare", titolo di questa seconda riflessione, è dunque un motto che riassume bene l'essenza di questo salmo e del libro dei salmi in generale, perché i salmi sono una scuola di preghiera. Il salmo **22** è un invito alla preghiera a partire da alcuni motivi spirituali e letterari.

In primo luogo, la preghiera non è una meditazione, cioè un esercizio sofisticato d'interiorizzazione. La preghiera è una relazione, a volte anche sofferta, perché ci mette in contatto con un Altro, con il tutt'Altro. E alla relazione non si arriva in modo automatico. È vero che, contro il dogma moderno dell'individualismo atomizzante, noi già riconosciamo la strutturale vocazione umana alla relazione. Ma vocazione o predisposizione non significano ancora inizio del percorso, e meno ancora raggiungimento pieno della relazione. La preghiera è dunque il riconoscimento della relazione come il liquido amniotico nel quale siamo chiamati a crescere e fiorire.

In secondo luogo, la preghiera è una supplica e in quanto tale incarna il riconoscimento d'una incompletezza antropologica strutturale. Noi non siamo degli esseri completi, degli esseri pieni, ma portiamo il segno di una mancanza. Ed è proprio questo vuoto che ci spinge alla relazione. La relazione, dunque, non è un evento etero-diretto, una strategia esterna che subentra per perfezionare ciò che siamo. La relazione è insita in noi, proprio in quell'incompletezza che non riusciremo mai a colmare con noi stessi. In questo senso la relazione è per noi un obbligo antropologico nella prospettiva, ma non nella forma in cui realizzarla, in quanto la relazione può essere portata avanti in modi diversificati che non cancellano ma necessitano e richiedono libertà, creatività e gioco.

Terzo, la preghiera implica sempre, proprio perché l'altro è al di là ogni manipolazione, una novità. Infatti, nel salmo **22** la novità viene dall'impronta ecologica che questa preghiera porta con sé e che s'incarna nel motivo dei versetti **14** e **15**: "Perché sono come acqua sparsa, come terra cotta". L'essere nuovo creato dallo Spirito non coincide sempre con un "uomo" nuovo, perché altrimenti si finirebbe per rinforzare ulteriormente l'antropocentrismo della nostra cultura e della nostra interpretazione della Bibbia. Qui l'essere nuovo creato dallo Spirito è una variante ecologica, in quanto invita il credente a non guardare a se stesso sempre e solo come essere umano, ma a decentrarsi da se stesso tramite la contemplazione di un modello diverso, quello della natura, per capire meglio, a partire di essa, che cos'è l'umano. L'umano, dunque, non è visto come sviluppo o sintesi del naturale, ma come completato e modellato dal non-umano, in questo caso dalla natura.

Infine, notiamo che nella lamentazione del salmo **22** abbiamo tre motivi che diventano occasione di preghiera: il primo riguarda Dio e la percezione che abbiamo del suo agire, il secondo gli altri nella loro interazione con noi ed il terzo il peso della propria immagine nella coscienza.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "SONO COME ACQUA SPARSA…

COME TERRA COTTA" (VV. 14,15)

Le categorie ecologiche presenti in questo salmo sono molte. Noi abbiamo privilegiato l'acqua e la terra. Di fronte ad una antropologia della certezza razionale e pratica, modello della società della prestazione alla quale oggi apparteniamo in quanto cittadini ma anche in quanto credenti, questo salmo propone come alternativa una antropologia della vulnerabilità ecologica tutta da scoprire e da valorizzare proprio a partire da queste due categorie ecologiche, l'acqua e la terra.

A. Tralasciati da Dio. "Perché mi hai abbandonato?" (v. 1*)*

Pregare Dio è diventato oggi un compito difficile da assolvere perché di Dio abbiamo perso la traccia. Dio non abita più da noi. Lui non frequenta più i nostri eventi e vicende. Di lui abbiamo smarrito la presenza. Non è visibile, non è percepibile. I nostri discorsi e parole, le nostre azioni e movimenti non lo presuppongono né lo fissano come traguardo. Ha vinto la meccanicità a noi familiare dell'essere umano autonomo e a sé stante. Da questo fatto deriva la fatica che facciamo a pregare l'Altro, il tutt'Altro. Nei migliori dei casi la preghiera diventa "meditazione" o soliloquio, cioè dialogo con noi stessi. Per questo motivo oggi nella preghiera più importante del contenuto e della richiesta, è l'interpellato, l'invocato, cioè Dio. Assicurarsi che la nostra invocazione non parli di Dio ma a Dio oggi è il primo punto di verifica per provare a rifondare di preghiera.

Oggi il senso dell'assenza di Dio è forte e diffuso. Di conseguenza ci risulta difficile esprimerci nei suoi confronti in termini familiari e intensi. L'intensità delle parole rivolte a qualcuno dipende dalla qualità e dalla consistenza della frequentazione. A qualcuno che frequentiamo poco riusciremo a dire poco, quando capiterà di trovarlo. "Te ne stai lontano senza soccorrermi" (v. **1**) sono dunque parole apparentemente vicine alle nostre oggi, ma in realtà esprimono un'esperienza diversa. Sono le parole di qualcuno che con Dio si sente spesso. Noi invece, che presupponiamo come benefico uno stacco da Dio (secolarizzazione), non solo fatichiamo a dire quelle parole, ma anche a capirne il senso. Eccetto quando stiamo male. Quando un disaggio ci colpisce ed evidenzia un nostro limite e la nostra vulnerabilità, lì vorremmo essere soccorsi e aiutati. L'identificazione di Dio con l'aiuto che ci può dare è da sempre stato un rischio. Oggi è però diventato una costante. Di Dio vogliamo solo il suo aiuto. Una volta risolto il problema vogliamo che rimanga distante e ci lasci fare la nostra vita da credenti autonomi e autosufficienti. Non ci piacciono le liturgie né i rituali che presuppongono un Dio costante nella sua presenza. Il Dio invocato oggi lo è solo in modo circostanziale e puntuale. Dio non deve ingombrare le nostre giornate. Non per cattiveria, ma perché le nostre giornate sono invase da attività ed eventi che non lo presuppongono. Includerlo in tutto sarebbe complicato ed appesantirebbe la nostra routine. Quindi in partenza le nostre diventano delle preghiere "light", leggere, che puntano ad interventi mirati e circoscritti. Nulla di più.

Ma questo salmo ci ricorda che Dio non può essere ridotto ad essere un ospite sporadico, meno ancora un dio tappabuchi. La Bibbia ci concede il fatto di voler e dover esprimere una fede antica in termini aggiornati ai

nostri tempi, ma questo legittimo fatto non può implicare la riduzione di Dio ad un idolo sporadico e di convenienza. Dio può essere invocato, a seconda delle tradizioni e momenti storici, in modi diversi rispetto alla frequenza formale dell'invocazione. Ma il senso della sua presenza strutturale e costante non è negoziabile. Un mondo più autonomo dalle questioni e dalle forme religiose non è un'aberrazione in sé, a condizione che non si sostituisca a Dio. Dio stesso ha varie forme di presenza. Una è la sua presenza come protagonista forte. Un'altra è la sua presenza d'accompagnamento. Il nostro mondo non ha scelto la prima ma sembra non volere neanche la seconda. Questo è controproducente perché non solo crea in noi la falsa illusione di essere autonomi, ma anche quella di ricorrere al divino solo come ruota di scorta.

Invece Dio è sempre necessario, non solo perché lui ci ha creati, ma anche perché, essendo un Padre saggio, ha delle strategie di presenza differenziate. Lì dove la comunità di credenti è più assidua, lui avrà una presenza più assidua. Lì invece dove la comunità ha una maggiore autonomia, lui avrà una presenza meno interventista. La presenza di Dio è però costante, che la percepiamo o meno. Ed è costante in nostro favore. Non è pensata per soddisfare Dio ed il suo protagonismo, ma strutturata per adeguarsi alla nostra situazione.

Infatti, nell'esperienza dell'abbandono, descritta nel primo versetto, ci sono sempre varie cause. Ma queste cause umane non riescono a spiegare completamente l'abbandono, che è un abbandono inspiegabile. Se l'abbandono fosse spiegabile sarebbe risolvibile in quanto attribuibile a qualcuno. No, l'abbandono è la solitudine che ha una causa specifica con in più un elemento inspiegabile che il salmista esprime con la parola "Dio". Quell'abbandono dovuto a cause inspiegabili dovremmo pur poterlo dire ed esprimere a qualcuno, per essere alleggeriti nel nostro lamento e dolore. Ecco dove Dio subentra per tutti, per chi crede e per chi non crede: non come presenza invadente, ma come mistero che avvolge ogni abbandono e che noi abbiamo la possibilità di esprimere al "Dio accompagnante" (Emmanuele, Dio con noi) in preghiera.

Questo Dio accompagnante è descritto nel versetto **10** con un'altra metafora; "Sei il mio Dio fin dal seno di mia madre" (**22**:**10**). Infatti, questa presenza accompagnante di un Dio amico che interviene nel bisogno ma che non dipende dal bisogno espresso, è una presenza stabile. È stabile indipendentemente da noi, perché esisterebbe senza di noi, come Dio stesso esiste senza di noi, ma è una presenza stabile anche per noi, perché si adegua alle nostre situazioni senza imporre su di noi la propria logica ed il proprio piano.

Come presenza stabile, quella di Dio è dunque una presenza continua ma discreta, benefica ma anonima. È anonima perché non interessa a lui rivendicare la grandezza del suo intervento, ma piuttosto rendere possibile la sopravvivenza altrui. Quindi noi umani di quella presenza non abbiamo consapevolezza. Per percepirla dobbiamo fare un esercizio di memoria e di attenzione. E quando facciamo questo esercizio, ci accorgiamo che Dio è stato sempre lì. Ci accompagna "dal seno di mia madre", cioè sempre.

La presenza discreta di Dio non solo è sobria, ma è relazionale in quanto richiede il completamento dell'essere umano. Dio rende la sua presenza incompleta ed imperfetta non come una strategia di marketing per vendere meglio sé stesso, ma perché veramente necessita dell'umano per insieme articolare un intervento di riscatto e di guarigione consistente. Senza il "seno d'una madre", l'intervento di Dio apparirebbe più standard e meccanico, come senza il supporto di Dio il "seno d'una madre" diventerebbe un evento ansiogeno e disperato.

B. Bistrattati dagli altri: "Poiché cani mi hanno circondato" (v. 16)

Ma l'abbandono ha maggiormente una causa umana. Siamo noi umani che a un certo punto perdiamo di vista gli altri. Sia perché intenzionalmente li trascuriamo, sia perché inconsapevolmente non li vediamo. L'indifferenza quanto l'aggressione ci spingono a togliere agli altri il loro valore e a minimizzarli, presupponendo che il mondo sia solo nostro e che noi bastiamo a noi stessi.

L'abbandono paradossalmente può avvenire non solo per trascuratezza, ma anche per aggressione. Quando avviene per trascuratezza, s'articola un meccanismo di "deficit d'interesse". Quando avviene per aggressione, s'innesca invece un meccanismo per "eccesso d'interesse". Questo secondo meccanismo è quello privilegiato in questo salmo ed in linea di massima lo è anche nelle società corporative come quelle dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nelle società individualiste come la nostra il meccanismo determinante del nostro rapporto con gli altri muterà e diventerà centrale invece l'abbandono per "deficit d'interesse".

Come diceva l'antropologa americana Ruth Benedict,[3] noi siamo passati da una "società della vergogna", tipica di altri tempi e in cui il criterio morale e di convivenza era il confronto con gli altri, a una "società della colpa" tipica del mondo individualista contemporaneo in cui il criterio principale è la propria coscienza.

Infatti, in questo salmo gli altri vengono descritti come minaccia tramite quattro metafore di animali caratterizzati per la loro forza o aggressività: i tori (v. 12), il leone (v. 13), i cani (v. 16) e i bufali ("Liberami dalle corna dei bufali", v. 21). Questo fatto non deve però indurci in errore e farci pensare che le società antiche, come quella dell'Antico Testamento, erano società primitive, aggressive e senza nessun rispetto per i diritti delle persone, e ancora meno deve spingerci a pensare che noi oggi siamo più civilizzati.

C. Abbandonati a noi stessi: "Perché sono come acqua sparsa… come terra cotta" (vv. 14,15)

Il senso di disagio e di logoramento non viene solo dall'esterno, ci ricorda questo salmo. Spesse volte nasce in noi stessi e per meccanismi che non sempre controlliamo. Se un problema derivasse solo da scelte consapevoli sbagliate, basterebbe scegliere bene per evitare quelle derive logoranti. Ma il male purtroppo supera la nostra consapevolezza e riposa su meccanismi che a noi spesso rimangono sconosciuti. Noi solo percepiamo il disagio e proviamo a renderne conto con i mezzi che abbiamo, che spesso sono dei mezzi limitati e inceppati, come dice bene il salmo: "la mia lingua si

3 Ruth Benedict, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, La terza, Roma 2009, pp. 21-36.

attacca al palato" (**22**:**15**). Il logoramento che ci affligge lo diciamo senza dirlo, lo mostriamo senza capirlo, lo evidenziamo senza controllarlo. La nostra spesso rimane solo una testimonianza, cioè una narrazione del male che ci sovrasta e i cui meccanismi si perdono nel mistero.

Questo abbinamento di resistenza e impotenza, di ribellione e passività, si esprime al meglio tramite una metafora ecologica, quella che abbiamo scelto come finestra per leggere questo salmo: "perché sono come acqua sparsa…, come terra cotta" (v. **14**, **15**). Evidenziamo in queste due metafore ecologiche il limite della nostra forza, ma allo stesso tempo la soluzione latente e possibile. Infatti l'acqua, che serve all'ecosistema per nutrire, rinfrescare e fare germogliare, qualche volta provoca invece inondazioni, esondazioni, devastazione e distruzione. Il sentirsi come "acqua sparsa" (v. **14**) è ben più forte che l'espressione sentirsi disorientato. La metafora ecologica è ben più forte e precisa. Il sentirsi disorientato è comunque un disagio percepito da una parte del nostro essere, dalla nostra ragione e dalla nostra psiche. Invece nel percepirsi come "acqua sparsa" è coinvolto tutto il nostro essere, sia la parte conscia che quella inconscia. L'esperienza è totale, fino al punto di non rendersene conto completamente e di conseguenza non saper come reagire. Eppure, in mezzo a questa situazione di dispersione, l'acqua, pur dispersa, può ridiventare spinta e garanzia di vita.

La stessa cosa accade con la seconda metafora della terra. "Sono come terra cotta" (v. **15**) esprime la stanchezza, l'usura e l'esaurimento delle proprie risorse quando invece quella stessa terra, metafora ecologica per eccellenza, è di solito la promessa d'una fioritura e quindi d'una vita che resiste. Ma anche con la terra, come con l'acqua, in quella descrizione paradossale d'una terra senza vita si trova la possibilità d'una rinascita della vita perché la vita non può venire che dalla terra. Ogni vita umana è terrestre, perché "adam" (uomo) è stato tratto da "adamah" (terra). È la terra che fa di noi quel che siamo, all'inizio, a metà e alla fine della vita. È la terra che ci ha dato il nostro nome archetipico nel primo essere umano, "Adamo". La terra è sempre promessa e possibilità, passato, presente e futuro.

CONCLUSIONE

Le metafore dell'"acqua sparsa" e della "terra cotta" come metafore del disagio umano descrivono ulteriormente il destino di un'epoca come la nostra: l'antropocene. L'uomo contemporaneo, che forte della sua ragione e capacità di controllo pensava non solo di poter per la prima volta controllare e gestire la natura, ma anche sé stesso, si scopre invece impotente di fronte alla natura e a sé stesso. L'essere umano non riesce a descrivere il proprio disagio, non perché non lo percepisca o non provi a descriverlo, ma più semplicemente perché gli mancano gli strumenti per comprenderlo. Invece, in questo salmo, è la terra stessa che riesce a fornire i registri giusti e precisi della follia umana. Non è l'uomo a dire ciò che è la terra, ma è la terra che dice in modo preciso ciò che l'uomo è e qual è il suo disagio.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a

rispondere:

1. Quanto il nostro disagio è attutito dal semplice fatto di poterlo articolare come preghiera?
2. Quando la nostra preghiera diventa una semplice sublimazione?
3. In quale senso ogni disagio umano è sempre un disagio ecologico?
4. Può il nostro disaggio essere solo psichico o solo corporeo senza avere anche una dimensione ecologica?

Il disagio dell'uomo non è solo politico ed economico, tantomeno solo psicologico o spirituale.
Il disagio umano è ecologico; l'uomo contemporaneo fatica a comprenderlo, e proprio per questo propone soluzioni che aggravano il problema piuttosto che risolverlo.
Allo stesso modo, il disagio spirituale è anch'esso ecologico; le chiese faticano a comprenderlo e, come la società dell'antropocene in cui vivono, anch'esse compulsivamente lo perpetuano proprio tramite delle strategie che vorrebbero essere risolutive, ma che invece si rivelano essere solo un aggiornamento delle cause del problema.

Il Signore regna -
"Gioisca la terra" (Salmo 97:1)

SETTIMANA: 13 - 19 GENNAIO

SALMO 97

I

1 Il SIGNORE regna; esulti la terra
e gioiscano le numerose isole.
2 Nuvole e oscurità lo circondano;
giustizia ed equità sono le
basi del suo trono.
3 Un fuoco lo precede
e consuma i suoi nemici tutt'intorno.
4 I suoi lampi illuminano il mondo;
la terra lo vede e trema.
5 I monti si sciolgono come cera davanti al SIGNORE,
davanti al Signore di tutta la terra.
6 I cieli annunciano la sua giustizia
e tutti i popoli vedono la sua gloria.

II

7 Sono confusi gli adoratori di immagini
e quanti si vantano degl'idoli;
si prostrano a lui tutti gli dèi.
8 Sion ascolta e ne gioisce;
esultano le figlie di Giuda
per i tuoi giudizi, o SIGNORE!
9 Poiché tu, SIGNORE, sei l'Altissimo
su tutta la terra;
tu sei molto più in alto di tutti gli dèi.

III

10 Voi che amate il SIGNORE,
odiate il male!
Egli custodisce le anime
dei suoi fedeli,
li libera dalla mano degli empi.
11 La luce è spuntata per il giusto,
e la gioia per i retti di cuore.
12 Gioite nel SIGNORE, giusti,
e lodate il suo santo nome!.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo non è classificato da Hermann Gunkel come un inno, ma esprime comunque un messaggio di fiducia e di ottimismo.[1] L'ottimismo e fiducia espressi non sono però esperienze antropocentriche e quindi non si esauriscono nel registro importante ma limitato della propria interiorità. Esse sono delle esperienze ecologiche perché sono legate alla stabilità dell'ecosistema che, pur nella sua indipendenza relativa, resta comunque una creatura di Dio. "I cieli annunziano la sua giustizia" (sal **97**:**6**) esprime bene l'indirizzo ecologico di questo salmo.

Il salmo è diviso in tre strofe.[2] La prima strofa descrive Dio in chiave ecologica (v. **1**-**6**); la seconda strofa descrive gli idolatri ancora in chiave ecologica (v. **7**-**9**); la terza strofa invece si ferma a descrivere i fedeli ancora con categorie ecologiche (v. **10**-**12**). Nella prima strofa, Dio appare, pur sovrano, comunque legato alla terra (natura), e

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel*, (Göttingen, 1933).

2 Gianfranco Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, (Milano: San Paolo, 2006), pp. 413-415; Angelo Lancellotti, *I salmi*, (Milano: San Paolo, 1995), pp. 665-659; James L. Mays, *Psalms*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), pp. 310-312; Walter Brueggemann, WilliamH. Bellinger, Jr., *Psalms*, (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 417-419.

su questa domina non come un dispotico Signore, ma come un giardiniere[3] attento che su di lei versa la sua cura quotidiana. La terra stessa (natura) è descritta come creatura di Dio ed è comprensibile, nella sua essenza e portata, soltanto in rapporto a lui. La seconda e terza strofa invece differenziano i giusti dagli ingiusti in una classica contrapposizione antropologica. Ma la differenza fra gli uni e gli altri, più che da un criterio morale, è data da un criterio ecologico. Gli ingiusti sono coloro che riducono la natura a idolo, a immagine manipolabile. Sono quindi descritti come idolatri (v. **7**) non solo perché riducono Dio alla natura, ma soprattutto perché deformano la natura attribuendole più attributi di quelli che Dio le ha dato. L'idolatria è sempre di doppio segno. Talvolta per deficit, quando tolgo valore ad un evento o entità, talvolta per eccesso, quando invece aggiungo un valore che non corrisponde loro.

2. TEMA CENTRALE: "IL SIGNORE REGNA" (V. 1)

"Il Signore regna", tema di questa terza riflessione, è il motivo centrale del salmo **97**. Che Dio regna è una affermazione quasi scontata, in quanto se Dio è Dio deve comunque regnare ed essere in controllo del mondo e della natura. Ma questo salmo ci trasmette, sul regno di Dio, soprattutto due indicazioni essenziali: "dove" e "come" Dio regna.

Il "dove" Dio regna unisce il particolare e il generico, in quanto il salmo ricorda che Dio non può regnare nel cuore dell'uomo se non regna anche sulla natura. In altre parole, la garanzia dell'autorità di Dio nel nostro cuore la dà soltanto il suo regno sulla natura. Se Dio non regnasse sulla natura, se non potesse o non sapesse farlo, sarebbe un Dio incapace anche di portare sollievo al cuore. E viceversa, se non sapesse parlare al cuore sarebbe inadatto per regnare anche sulla natura. In altre parole, creazione (ecologia) e salvezza (del cuore) sono indissociabili in quanto l'una è la garanzia e la condizione dell'altra.

Anche il "come" Dio regna diventa determinante. Esso rappresenta l'essenza qualitativa del suo regno. Quando Dio regna si verifica una felicità non solo nell'essere umano ma nella natura stessa (v.**1**). Da questo deriva la giustificazione del suo regno universale. Se Dio si limitasse solo a sottomettere o anche solo a controllare il creato e le sue creature, il suo regno sarebbe qualitativamente povero perché sarebbe auto-diretto, cioè teso a creare un beneficio soltanto per sé stesso. Invece la felicità, che è sempre un evento relazionale, nel regno di Dio è sempre etero-diretta, cioè rivolta a fare felice gli altri. E in questo caso l'effetto diretto del regno di Dio è una natura che si rallegra.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "GIOISCA LA TERRA" (V. 1)

La categoria ecologica centrale di questo salmo è la terra. Di fronte a un sistema scientifico e culturale che considera la terra e la natura come entità passive e subalterne al potere dell'uomo e della tecnica, questo salmo attribuisce alla terra una soggettività emotiva e linguistica. La terra è un ente attivo, autopoietico (cioè che si mantiene da sola), che sa creare per sé stessa, senza l'aiuto dell'uomo,

3 Salmo 65:9

una propria omeostasi (equilibrio) che garantisce la vita propria e quella degli altri viventi.

A. La fioritura di chi crede: "La luce è spuntata per il giusto" (v. 11*)*

Nella terza strofa di questo salmo (vv. **10**-**12**) i credenti sono tali perché scelgono di mettere Dio al primo posto. Il risultato finale di questa scelta, anche se non in un modo lineare e prevedibile, si riversa positivamente sugli stessi credenti. Così come il centro della fede dei credenti non è in loro ma in Dio, allo stesso modo il centro della vita e dell'interesse di Dio non è rivolto a sé stesso ma è tutto orientato alle sue creature, a farle fiorire. Traguardo finale dell'intervento di Dio non è la salvaguardia di un suo piano o di una sua strategia, ma la felicità delle sue creature. Questo è il senso del suo regno. E per dirlo questo salmo utilizza una metafora ecologica: quella della luce.

"La luce è spuntata per il giusto" (v. **11**). La luce è una metafora positiva per descrivere l'emergere, nel cuore dell'uomo, dell'accortezza, della convinzione, della chiarezza, del convincimento, della certezza. Quando noi scopriamo queste virtù e queste diventano parte della nostra vita, anche se in modo transitorio, è come la luce del sole quando questa lascia indietro la notte e disegna nell'orizzonte l'inizio di una nuova giornata luminosa. Con un nuovo giorno di luce la vita si dà una nuova opportunità. Il giorno diventa l'occasione per un nuovo inizio. Ma la luce del giorno non è una metafora della rinascita interiore. È piuttosto il contrario: la rinascita interiore è una metafora della luce del giorno. Non è l'esperienza umana, con la tipica dose di ragione e pensiero che introduce negli eventi della vita, quella che completa e perfeziona la luce del giorno, ma è la luce del giorno quella che completa e perfezione l'esperienza umana. In altre parole, la luce del giorno non è, nella prospettiva di questo salmo, un evento meccanico. Essa è l'espressione incantata della gioia del cosmo, della gioia del sole. E di questo beneficia l'essere umano ogni giorno. La gioia incomincia con la natura, che non è puramente un evento meccanico e biologico. Anche la natura gioisce perché ha una identità complessa. In quanto creatura di Dio essa è capace di gioia. Gioa che esprime in modo diverso dall'essere umano ma non per questo di grado inferiore. Anzi, questo salmo ci ricorda che la gioia umana è solo un pallido riflesso della gioia del cosmo e che la nostra gioia è trascinata da questa.

La luce che spunta nella vita dei credenti implica, oltre alla gioia, anche un nuovo stile di vita. Gli "illuminati" (i credenti), travolti dalla gioia del cosmo, vivono diversamente dagli idolatri tramite sette caratteristiche che il salmo sottolinea nella sua terza strofa (v. **10**-**12**):

1. "Amano il signore" (v. **10**)
2. "Odiano il male" (v. **10**)
3. Sono "Hasidim", cioè "fedeli" (v. **10**)
4. Sono "Sadiqim, cioè "giusti" (v.**11**)
5. Sono retti di cuore (v. **11**)
6. Sono uomini e donne gioiosi (v.**12**)
7. Celebrano il nome di Dio (v. **12**)

Il sette è il numero perfetto per descrivere una esperienza di fioritura completa che però non è mai definitiva né autocelebrativa, ma si spande continuamente nella vulnerabilità e nell'apertura verso gli altri e verso il cosmo.

B. Fiorire insieme: "I popoli vedono

la sua gloria" (v. 6).

Nella seconda strofa di questo salmo (vv. **6-9**), la fioritura umana, fatta di comprensione, convinzione e allegrezza, non è un evento puramente personale o individuale. Se iniziata, essa trascina necessariamente il coinvolgimento degli altri. In primo luogo, di quelli altri più vicini a noi: la famiglia, gli amici. In secondo luogo, di quelli altri che pur essendo più lontani interagiscono con noi nelle distinte sfere e tempi del nostro operato umano. Infatti, il salmo ci ricorda che quando la luce di Dio, ispirata dal cosmo, raggiunge il nostro cuore, questa diventa necessariamente espansiva e centrifuga. Non può fare a meno di andare verso gli altri, esattamente come la luce del sole.

"I popoli vedono la sua gloria" (v.**6**) descrive questo allargamento della gioia nella storia e nel cosmo. Non siamo da soli a lodare Dio. Insieme a noi ci sono altri popoli. Come possono i popoli del mondo lodare Dio? Non è dato di conoscere bene i meccanismi in azione. Certamente, di mezzo c'è la testimonianza dei credenti, la cui gioia diventa contagiosa. Ma sarebbe troppo riduttivo pensare che i popoli della terra arrivino alla lode solo tramite altri uomini. In realtà anche loro sono coinvolti nella gioia e nella lode direttamente dal cosmo, dalla gioia del cosmo. Anzi, forse incide di più nella gioia dei popoli della terra la testimonianza del cosmo e della sua gioia, che quella di altri esseri umani.

La seconda strofa del salmo (vv. **6-9**) ci descrive quindi non solo i popoli della terra nel loro smarrimento e confusione (v. **7**). In effetti nessuna categoria umana, né quella dei credenti né quella dei miscredenti, è una categoria compatta e definitiva. Anche coloro che non credono, gli altri popoli, possono vedere la gloria di Dio. Non sono destinati a rimanere idolatri. Allo stesso modo, anche i credenti non sempre sono trascinati dalla luce di Dio e del cosmo. Infatti, spesse volte la luce sperimentata dai credenti è una luce puramente antropocentrica, spirituale ma insufficiente perché non è toccata dalla luce e dalla gioia del cosmo. L'esperienza del credente è incompleta se rimane puramente spirituale e antropocentrica. Anzi, in questo salmo il segno che dichiara la pienezza della esperienza umana è la sua apertura al cosmo.

C. Fioritura non-umana: "La terra esulta" (v. 1)

Siamo partiti dalla terza strofa del salmo per arrivare in conclusione alla prima strofa. In effetti è la prima strofa che introduce in nuovo modello di spiritualità: "La spiritualità ecologica". "La spiritualità ecologica" non è però quella spiritualità umana sensibile alla natura soprattutto in un periodo come il nostro di crisi ambientale. Che gli esseri umani, quindi anche i credenti, aggiungano alla loro esperienza di vita una sensibilità ecologica è certamente una virtù oggi più necessaria che mai. Ma definire la spiritualità ecologica in questi termini sarebbe rimanere rinchiusi in un antropocentrismo più raffinato che non solo non riconosce l'ecosistema in quanto tale, ma in più finisce per rinforzare l'elemento antropico, imputato principale nella crisi ambientale.

Questo salmo intende la spiritualità ecologica come un evento indipendente dall'essere umano. E questa si verifica nel riconoscimento della capacità di allegrezza della natura stessa. Il no-

stro razionalismo e antropocentrismo secolare, soprattutto in terre cristiane, ci impedisce di vedere la natura e l'ecosistema come entità viventi e relativamente autonome. "L'ipotesi Gaia" del chimico britannico James Lovelock, almeno in questo punto ha colto bene ciò che questo salmo vuole dirci della natura. La natura è un essere vivente, autopoietico, con una sua identità che non è riducibile a processi biologici e chimici puramente automatici e meccanici. Per questo le va riconosciuta un'identità, una "personalità" diversa ma parallela a quella umana, che possiede i propri diritti, diritti che vanno rispettati non in virtù del paternalismo umano antropocentrico, ma perché inerenti alla natura stessa. Fra questi diritti, c'è certamente quello alla gioia introdotto dal primo versetto di questo salmo.

La natura è capace di gioia. Come sia questa gioia, come nasca, si articoli, si manifesti, questo salmo non specifica. Ma la sua affermazione è categorica: la natura (la terra) è capace di gioia. La differenza, dunque, con "l'ipotesi Gaia" antica o moderna risiede nel modo in cui la natura è collegata a Dio. Questo salmo non divinizza la natura, identificandola con Dio o con gli dèi, ma la ricollega a Dio; è lui il Creatore, e la gioia della natura dipende dall'intervento di Dio stesso. Anche la gioia della natura, come quella dell'uomo, è una gioia per riflesso, in risposta a un intervento di Dio. Salvaguardato dunque questo elemento teologico centrale, rimane il riconoscimento pieno della natura anche nella sua capacità di provare gioia: "Dio regna, esulti la terra" (v. **1**).

CONCLUSIONE

Questo salmo, che fa parte di una sezione fortemente ecologica del libro dei salmi (capitoli **93**-**99**), ci ricorda dunque il pericolo del ripiegamento dell'essere umano su sé stesso.
La storia umana non può essere antropocentrica, tantomeno quella del cosmo. La teologia moderna, in questo trascinata dalla cultura moderna e replicata pienamente nella pratica religiosa comune a tutte le denominazioni, ha invece piegato non solo il cosmo, ma anche Dio alla cifra umana. Procedendo così, l'uomo contemporaneo, che non può rinunciare né a Dio né al cosmo, lavora con una sua idea (antropocentrica) che lui si è fatto sia di Dio che del cosmo. Ma l'idea di Dio e quella del cosmo sono appunto interpretazioni e costruzioni antropologiche, che sono necessarie in quanto si guarda sempre la realtà con i propri occhiali, ma che non devono mai farci perdere la consapevolezza che sia Dio sia il cosmo sono sempre più grandi di come noi li comprendiamo.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere:

1. Può il Regno di Dio essere formato unicamente dai popoli, nazioni e comunità umane che abitano la terra?
2. Cosa implica per gli esseri umani una "terra che gioisce" (v. 1)?
3. Per quali motivi culturali le costituzioni dei paesi moderni hanno allargato la lista dei diritti dei singoli individui e delle comunità umane specifiche dimenticando completamente i diritti della terra e della natura?

Questo salmo ha dunque l'enorme beneficio di dare uno sguardo non antropocentrico sul cosmo e sulla vita umana. La soluzione non è parlare di più dell'ecosistema se continuiamo a farlo come l'abbiamo sempre fatto, in chiave antropocentrica. Dobbiamo imparare ad ascoltare il linguaggio del cosmo. Questo certamente rappresenta una fatica e per alcuni è una impossibilità. È vero che qualunque sguardo l'uomo porti sul cosmo o su Dio, lo farà in quanto umano e come tale sarà dunque sempre riduttivo. Non possiamo parlare del mondo in altri termini se non utilizzando la nostra prospettiva ed il nostro linguaggio umano. Ma è anche vero che non c'è nessun linguaggio puro e incontaminato. Ogni linguaggio ha una sua prospettiva, ma allo stesso tempo ogni linguaggio è in parte flessibile proprio in virtù della vocazione a cogliere le diversità. In questo senso, il linguaggio legittimamente antropologico che utilizziamo per parlare del mondo non deve necessariamente diventare antropocentrico. Possiamo parlare degli altri accogliendo ciò che gli altri dicono di loro stessi. Quando questo non accade, non solo deformiamo gli altri mettendoli in una scatola, concettuale o linguistica, che non corrisponde loro, ma soprattutto rinforziamo lo sguardo umano manipolatore e riduttivo. Il salmo **97** riesce a parlare del cosmo in chiave non antropocentrica proprio perché riconosce in esso una propria capacità di gioia, che non dipende né dalla razionalità né dal linguaggio umano (v. **1**).

Il Signore ascolta e libera -

"Alzo dunque gli occhi verso i monti" (Salmo 121:1)

SETTIMANA: 20 - 26 GENNAIO

SALMO 121

I

1 *Canto dei pellegrinaggi.*
Alzo gli occhi verso i monti.
Da dove mi verrà l'aiuto?
2 Il mio aiuto vien dal SIGNORE,
che ha fatto il cielo e la terra.

II

3 Egli non permetterà che il
tuo piede vacilli;
colui che ti protegge
non sonnecchierà.
4 Ecco, colui che protegge Israele non
sonnecchierà né dormirà.

III

5 Il SIGNORE è colui che ti protegge;
il SIGNORE è la tua ombra;
egli sta alla tua destra.
6 Di giorno il sole non ti colpirà,
né la luna di notte.

IV

7 Il SIGNORE ti preser-
verà da ogni male;
egli proteggerà l'anima tua.
8 Il SIGNORE ti proteggerà, quando
esci e quando entri,
ora e sempre.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo, nella classificazione che fa Hermann Gunkel, è un canto di pellegrinaggio[1]. Appartiene infatti alla raccolta conosciuta come Graduale (canti delle salite o di pellegrinaggio: Salmi **120**-**134**) che conteneva i canti che gli Ebrei cantavano soprattutto nei tre pellegrinaggi festivi più importanti dell'anno liturgico ebraico.

Il salmo è diviso in due strofe.[2] La prima strofa (vv. **1**-**4**) descrive l'invocazione dell'intervento di Dio, invocato come Signore. L'invocazione del Signore come garante del soccorso richiesto avviene però, in questa strofa, in modo indiretto. Soltanto una volta Dio è invocato come Signore anche se il riferimento a lui come "colui che…" è presente due o tre volte. Ha invece un luogo privilegiato in questa strofa la richiesta dell'intervento fatta dall'uomo. È come se la strofa si concentrasse di più su colui che prega, descrivendolo in modo attivo. Credente è colui che osa pregare.

Diverso è il tono invece della seconda strofa (vv. **5**-**8**). L'essere umano non scompare, anzi è molto presente tramite il collegamento a varie sue dimensioni. L'essere umano appare qui come oggetto e destinatario dell'aiuto divino. Il protagonista è Dio. La descrizione di Dio come Signore, colui che prende l'iniziativa, è ripetuta in

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel*, (Göttingen, 1933).

2 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 515-517; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 824-827; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 389-392; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 525-527. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 21-32.

questa strofa quattro volte e tutte le volte (nei quattro versetti della strofa) Dio è invocato esplicitamente come Signore, a sottolineare così il protagonismo di Dio.

2. TEMA CENTRALE: "IL SIGNORE ASCOLTA E LIBERA"

"Il Signore ascolta e libera", titolo di questa quarta riflessione, è il tema centrale di questo salmo. Il motivo della liberazione è essenziale nell'esperienza di fede. Se la liberazione non ci fosse non solo il credente sarebbe privo di un beneficio reale, ma l'adorazione offerta a Dio sarebbe povera e paradossale. Per questo motivo questo salmo ci ricorda che la libertà ha sì un punto di partenza preciso ma è continuamente in costruzione perché le forme di oppressione e di schiavitù sono camaleontiche e si aggiornano di continuo. Una liberazione può facilmente diventare uno spazio di logoramento e alienazione non solo per noi ma anche per gli altri. Per questo motivo la libertà è sovente descritta come un doppio processo: "libertà da" e "libertà per". È Isaiah Berlin che ha descritto bene questa differenza fra una "libertà negativa" (liberazione da pesi e costrizione varie) e una "libertà positiva"[3] (un progetto da costruire).

Il tema del Dio che libera è accompagnato in questo salmo, e in tutto il Libro dei Salmi, da un Dio che prima di liberare, ascolta. Questa modulazione dell'intervento liberatorio di Dio è importante perché ci ricorda che Dio libera non solo col suo pragmatismo e protagonismo, ma anche col suo silenzio e la sua empatia. "Che Dio ascolti", significa che Dio, che in assoluto nella sua onniscienza sa tutto, quando si relaziona con la creatura rinuncia alla facoltà di sapere già tutto, e per questo motivo ascolta. Se sei avvalesse della sua facoltà di sapere tutto non ascolterebbe, perché agirebbe in automatico e immediatamente. "Che Dio ascolti" significa che quella misura standard di liberazione che certamente dipende dalla sua onniscienza non è sufficiente per cogliere i dettagli e le specificità dell'anima oppressa. Per coglierle, Dio deve fermarsi e fare silenzio in modo da ascoltare le specificità di ciascuno di noi perché siamo unici anche nel modo di soffrire e di patire il male e l'alienazione. Una sofferenza accolta e compresa è già in sé una mezza guarigione, una mezza liberazione. E Dio è grande proprio per questo. Il suo ascolto non è un preludio alla sua liberazione. È già parte essenziale della sua opera liberatrice.

Questo salmo può benissimo essere letto collegando la liberazione di Dio a quattro motivi dell'esperienza umana. E in modo specifico a quattro parti del corpo che si rigenerano quando Dio interviene con la sua gentilezza liberatrice: gli occhi, i piedi nella prima strofa, e successivamente le mani e l'anima nella seconda strofa.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "I MONTI POSSONO AIUTARE"

La categoria ecologica che innesca la trama di questo salmo e mette in moto la preghiera sono le montagne. Le montagne sono per eccellenza, secondo Francesco Tomatis,[4] metafora di verticalità non solo nel senso di offrire una prospettiva panoramica unica su eventi e problemi che parte appunto

3 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 21-32.

4 F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano, 2005, pp. 9-21.

dall'alto, ma soprattutto perché questo sguardo dall'alto implica uno stacco imprescindibile per poter guardare le cose come queste veramente sono e nella proporzione reale del loro impatto sull'insieme della vita. Di fronte alla linearità e all'appiattimento dello sguardo dell'uomo contemporaneo, questo salmo introduce delle alternative percettive a partire da diversi posizionamenti nell'ecosistema, fra cui, come in questo caso, a partire dallo sguardo dall'alto, "dalle montagne". L'indifferenza ecologica, che impoverisce dunque la profondità e la diversità del nostro sguardo sul mondo, è sostituita dall'empatia ecologica del vero uomo di fede che tramite la frequentazione, la contemplazione e l'interazione con la natura (in questo caso con i monti) riesce a guardare Dio, la vita e il mondo in modo diverso e dunque a rivolgersi a lui in un tipo di preghiera che corrisponda a questa nuova percezione acquisita.

*A. Liberi di guardare: "Alzo gli occhi ai monti" (*121.1*)*

Il primo effetto dell'azione liberatrice di Dio è recuperare la capacità di vedere. L'alienazione produce in primo luogo un restringimento della visione. Infatti, uno dei sintomi più caratteristici dell'alienazione è l'angoscia. Il sentirsi alle strette. Il restringimento di ogni prospettiva porta alla disperazione e alla fine all'abbandono. Ma questo sentirsi compresso, in una strettoia, nell'impossibilità di allargare le braccia o il respiro trova nella riduzione della prospettiva, della visione, il suo apice. Proprio perché non riusciamo più a vedere oltre, a trascendere con lo sguardo il perimetro attuale del nostro disagio, ci prende la paura e cediamo alla disperazione. Per questo motivo gli occhi sono importanti. E lo sono non solo dal punto di vista metaforico come capacità d'immaginazione. Infatti, con l'immaginazione noi andiamo oltre e percepiamo vie possibili che, però, sono solo latenti e che in senso stretto ancora non ci sono. Ma gli occhi e la capacità di vedere sono importanti anche dal punto di vista fisico. Tramite gli occhi guardiamo ciò che ci è davanti e ci prepariamo dunque ad affrontare il cammino che si stende come sfida di fronte a noi. Sono gli occhi che ci permettono d'intravedere l'orizzonte e pensare di conseguenza il percorso come possibile.

Questo salmo ci ricorda però che gli occhi non devono muoversi solo in una sorta di liberazione orizzontale allargando ciò che è ristretto a un orizzonte e a una prospettiva aperta generosamente verso il futuro. Lo sguardo è veramente liberato quando da orizzontale diventa verticale. Solo alzando gli occhi siamo in grado di dare completamento alla liberazione della vista in funzione di una vita nuova. Alzando gli occhi noi troviamo una dimensione che è meno visibile, che è più atipica alla nostra quotidianità che ci costringe a guardare in un altro modo, non in avanti ma in alto e anche dall'alto. Lo sguardo orizzontale è necessario per poter vivere. Senza questa accortezza orizzontale diventeremo facilmente preda delle insidie della vita. Eppure, questo sguardo orizzontale non basta perché l'arricchimento e nutrimento essenziale ci vengono dall'alto e sono solo percepibili con gli occhi che hanno imparato a guardare su. La liberazione completa viene solo dall'alto. Guardando verso o dall'alto abbiamo una vera alternativa. Uno sguardo diverso. Il decentramento di una mecca-

nicità orizzontale che finisce imprigionandoci a una routine. In questo senso l'intervento di Dio non solo rende possibile lo sguardo in avanti assicurando la continuità di ciò che facciamo, ma ci garantisce la possibilità di guardare in alto assicurandoci un'alternativa a ciò che facciamo. Ma come in ogni virtù si nasconde una sua eventuale deformazione, il salmo ci ammonisce che il guardare su non deve fermarsi a metà strada, "sulle montagne". Le montagne servono, come istanze naturali, che ci spingono a guardare nella direzione giusta, in alto, ma non sono il fine ultimo. Bisogna guardare, oltre le montagne, Dio stesso perché l'aiuto ci viene non dalle montagne ma dal Signore che le ha create.

B. Liberi di camminare: "Il tuo piede non vacilla" (121:3)

Chi ha imparato a guardare davanti o in alto, non cammina ancora. È in grado di camminare nel senso che ha i mezzi fisici (gambe) e anche l'orizzonte dato da uno sguardo attento. Il camminare introduce un senso di concretezza e di attualizzazione. Il camminare non è una equazione intellettuale e nemmeno solo spirituale, ma si configura necessariamente come un evento storico e antropologico effettivo. È un esercizio motorio reale.

E il camminare, per riuscire, non ha bisogno di essere perfetto. Il camminare deve poter garantire lo spostamento effettivo. Quindi ha a che fare con la tendenza più che con il cammino percorso. Se la tendenza, pur lenta, è positiva il camminare è riuscito. Il fatto che il salmo prenda come metafora dello spostamento il piede indica la fragilità del camminare. Non è il mezzo, grezzo o sofisticato, naturale o artificiale, non sono le scarpe o l'auto, ma il piede, nella sua vulnerabilità a dover muoversi in avanti. Nel piede vulnerabile che incarna un muoversi fragile e non-meccanico, si trova rappresentata tutta la personalità. Da accessorio o periferico, il piede, e il suo camminare, diventa centrale in quanto simbolo di tutta la persona che cammina. Il piede diventa l'ambasciatore dell'individuo, del suo progetto, dei suoi ideali e del suo vero movimento. Dimmi che piedi hai e ti dirò chi sei. I piedi diventano, grazie alla protezione di Dio, il biglietto da visita di ciascuno di noi. Gli altri ci conoscono per ciò che i nostri piedi fanno, per come si spostano, dai disegni dei percorsi che imprimono sul territorio.

La grandezza dei piedi salvati e redenti, però, non è data dalla loro spiritualità ma dalla loro vitalità antropologica. I piedi sono i mezzi che ci legano alla terra. Essi sorreggono i nostri ideali e progetti. L'essere in piedi, non solo del nostro corpo ma di ciò che siamo, della nostra identità, è condizione essenziale dell'esistenza. Senza i piedi noi non ci saremmo perché non saremmo radicati nella terra: non staremmo in piedi.

I piedi sono una metafora perfetta anche dell'armonia: sono sempre due, ciascuno con la propria indipendenza. Il movimento e la sincronia non sono un destino comune, ma la convergenza di volontà distinte che scelgono di guardare nella stessa direzione a partire da prospettive diverse.

Poi i piedi sono veramente liberi quando trasgrediscono. Ogni sentiero sul quale ci sono piedi che camminano comodi, in realtà nasce della trasgressione da un percorso previo che non offriva più abbastanza garanzie. Sono i piedi a creare i sentieri non i sentie-

ri i piedi. E per poterli creare, i piedi vanno sempre oltre ciò che offrivano i percorsi consuetudinari. I piedi sono la vera metafora della libertà, perché la libertà non è mai acquisita definitivamente ma è sempre un camminare, un andare oltre.

*C. Liberi di agire: "Egli sta alla tua destra" (*121*:*5*)*

E chi ha imparato a camminare, nel camino della libertà, scopre anche la libertà dell'agire. Tutto il corpo viene trascinato in questa avventura. Le mani rappresentano l'azione nuova. Anche il corpo resta fermo quando le mani diventano meccaniche e ripetitive e viceversa, difficilmente il corpo si muove quando le mani sono bloccate.

Questo versetto non dice che noi siamo alla destra di Dio intendendo con questo che è Dio ad agire e che noi semplicemente ci accodiamo a quello che fa. La vera liberazione passa dalla liberazione dell'azione delle mani. Senza l'azione delle mani noi rimaniamo fermi o maldestri. Il versetto dice caso mai il contrario, Dio è alla nostra destra, intendendo con questo che siamo noi ad agire e che Dio si adegua, guarda e si emoziona con le azioni della "nostra destra". Con azione libera s'intende non solo la dimensione operativa di ciò che facciamo ma soprattutto la progettazione, l'immaginazione e la creatività. Agire significa togliere la nostra opera dal sottointeso, dal prevedibile e dal consueto. Chi agisce veramente introduce qualcosa di unico e di nuovo nella storia, piccola o grande che questa sia. Fino al punto che quell'azione nuova arricchisce anche Dio e lo riempie di gioia perché vede il suo mondo integrato da un contributo unico, il nostro. Per questo motivo lui è fiero e fiducioso alla nostra destra, quella destra che pur nelle sue titubanze e incertezze, osa intraprendere delle iniziative di libertà per sé e per gli altri.

*D. Liberi della paura: "Egli protegge l'anima tua" (*121*:*7*)*

Il Signore che libera non trascina solo le parti più visibili del nostro corpo e del nostro essere verso la libertà. Egli lavora anche in profondità provando a liberare soprattutto ciò che è nascosto. Le ferite e le sofferenze profonde che condizionano dal di dentro ciò che poi proviamo a fare con il nostro corpo, con i piedi, con gli occhi e con le mani. Dio è il gran liberatore della nostra anima. Intanto togliendole la paura che spesso la blocca. La paura di essere ma anche quella di non essere. L'anima non ha bisogno di essere lineare per poter dirsi sana. Proprio perché è il registro profondo di ciò che siamo in tutte le circostanze, necessariamente la nostra anima è un composito eterogeneo di tracce, segni, simboli, ricordi, spinte e sussulti. L'anima non ha bisogno di essere liberata da se stessa. Essa è libera quando è ciò che è. E per natura l'anima è ambivalente, sensibile, complessa, composita. Non è certamente chiara, tantomeno univoca. Appartiene alla sua natura questa complessità proprio in virtù di una sensibilità estrema.

Da qui deriva una falsa libertà che vorrebbe strapparle come anomala e impropria una parte naturale di se stessa. L'anima è individuale e collettiva, resistente e sensibile, lineare e zigzagante, immediata e lontana, semplice e sinuosa, chiara e misteriosa, accessibile e sfuggente, alta e bassa, euforica e dimessa. Le sue ondulazioni, le sue tortuosità e le sue opacità non sono patologie che bisogna gua-

rire ma sfumature della sua voce e della sua presenza che bisogna saper cogliere e ascoltare. Siamo contro una patologizzazione dell'anima, contro la normalizzazione delle sue strutturali nervature. L'anima più che capita va ascoltata. L'anima è libera quando lo è nelle sue ambivalenze che non coincidono mai con le normative eteronome dell'etica o dell'ideologia di turno.

CONCLUSIONE

Dio ci libera perché ci ascolta. Se non ci ascoltasse probabilmente non sarebbe in grado di liberarci nel modo specifico e personalizzato che ci contraddistingue. Così come l'azione di Dio è preceduta dal suo ascolto, così anche noi non possiamo intraprendere un percorso di liberazione se prima non ascoltiamo noi stessi. In particolar modo la nostra anima, il nostro interiore.**[5]** Senza la nostra anima tutto ciò che eventualmente facciamo rischia di diventare una copertura, una compensazione per un'anima che rimane incompresa e bloccata. Ma il salmo descrive bene i due orizzonti di libertà; l'interno e l'esterno, il micro e il macro, l'anima e le montagne.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Per quale motivo l'asservimento a una situazione o a una cosa risulta spesso la via più semplice da seguire? Qual è il prezzo che la vita ci chiede per la libertà che cerchiamo? In quale senso la liberazione è sempre un processo relazionale, un essere in rapporto a qualcun altro, un imparare a fidarsi di qualcuno? Che cosa implica esistenzialmente il gesto, "alzare gli occhi"?

Questo salmo ci ricorda che la liberazione spesso ha inizio con uno stimolo ecologico: i monti.[6] In questo senso, come ricordava Thomas Mann, ogni montagna è "magica" ("Zauberberg"), esse ci trascinano verso l'alto e così facendo ascendono la vita dentro noi e gli danno una prospettiva. I monti provocano e ci spingono ad alzare lo sguardo per trovare Dio e trovando Dio nella sua alterità, ritroviamo noi stessi e la nostra intimità. I nostri pensieri, e di conseguenza le nostre azioni, si trasformano dopo la frequentazione delle montagne e dei loro sentieri.**[7]** Impariamo, con i monti, a guardare il mondo e la vita, in un modo alternativo che però non ci illude ma ci garantisce uno sguardo complessivo migliore e che ridimensiona gli ostacoli e le difficoltà che visti orizzontalmente ci sembrano più grandi e imponenti di quanto realmente sono.

5 J. Hillman, *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 17-61.

6 T. Mann, *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano, 2022, pp. 14-35.

7 R. Macfarlane, *Montagne della mente. Storia di una passione*, Einaudi, Torino, 2020, pp. 11-22.

Cantare i canti del Signore in una terra straniera -

"Presso i fiumi di Babilonia" (Salmo 137:1)

SETTIMANA: 27 GENNAIO - 2 FEBBRAIO

SALMO 137

I

1 Là, presso i fiumi di Babilonia,
sedevamo e piangevamo ricor-
dandoci di Sion.
2 Ai salici delle sponde avevamo ap-
peso le nostre cetre.
3 Là ci chiedevano delle canzoni quelli
che ci avevano deportati,
dei canti di gioia
quelli che ci opprimevano, dicendo:
«Cantateci canzoni di Sion!»

II

4 Come potremmo cantare i
canti del SIGNORE
in terra straniera?
5 Se ti dimentico, Gerusalemme, d'si
paralizzi la mia destra;
6 resti la mia lingua at-
taccata al palato,
se io non mi ricordo di te,
se non metto Gerusalemme
al di sopra di ogni mia gioia.

III

7 Ricòrdati, SIGNORE,
dei figli di Edom,
che nel giorno di Gerusalemme
dicevano: «Spianatela, spianatela,
fin dalle fondamenta!»
8 Figlia di Babilonia, che devi
essere distrutta,
beato chi ti darà la retribuzione del
male che ci hai fatto!
9 Beato chi afferrerà i tuoi bambini
e li sbatterà contro la roccia!

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo, nella classificazione che fa Hermann Gunkel, è un salmo misto che contiene un lamento comunitario insieme a un inno di gratitudine e di riconoscenza.[1] Il salmo è diviso in tre strofe.[2] La prima strofa descrive l'esperienza dell'esilio in Babilonia e il peso insopportabile della nostalgia della terra d'Israele. La seconda strofa descrive la tensione di voler lodare ma allo stesso tempo di non farlo lontani dalla propria terra. La terza, invece, descrive la richiesta di vendetta rispetto a Edom e a Babilonia per ciò che hanno fatto a Israele.

2. TEMA CENTRALE: "CANTARE I CANTI DEL SIGNORE IN TERRA STRANIERA"

"Cantare i canti del Signore in una terra straniera", titolo di questa quinta riflessione, è un motivo melanconico alla base di quelle preghiere che potremmo catalogare come preghiere drammatiche. Il tema della lode si pone qui in termini paradossali. La lode implica sempre un atteggiamento di gratitudine e di fiducia di fronte a

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel,* (Göttingen, 1933).

2 G. Ravasi, *I salmi*. Introduzione, testo e commento, San Paolo, Milano, 2006, pp. 566-569; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 875-879; J.L. Mays, *Psalms*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 421-424; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 572-576.

un problema risolto. Ma, se un problema rimane irrisolto, di cosa potremmo noi ringraziare? La lode certamente è legata alla vita. Non è una fuga da essa. Si ricollega alla vita ed è comprensibile soltanto in questa prospettiva. Ma, molti pensano che pur essendo legata a un problema, la lode comunque presuppone il superamento del problema che ci logora. Questa è una visione lineare e sequenziale della lode. Qui invece troviamo una concomitanza del problema e della lode. In questo senso questo salmo esprime un'esperienza paradossale della lode in quanto gli esiliati vogliono lodare ma il problema della prigionia in Babilonia rimane. Allora sono costretti a lodare mentre il problema sussiste. Sebbene il peso del problema presente possa essere intenso da bloccare la lode effettiva, come in questo caso, non cancella, però, la lode ma la rende paradossale. Quindi una lode paradossale non è solo quella che loda mentre il problema sussiste. Lo è anche la lode che formalmente non loda e rifiuta di lodare. Anche il rifiuto della lode è una lode se s'iscrive nell'arco di una relazione voluta anche se bloccata. Una lode atipica, paradossale come in questo caso.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "I FIUMI CI AIUTANO A PENSARE"

La categoria ecologica che innesca il processo di ricordo, memoria e preghiera in questo salmo, sono i fiumi di Babilonia. Jordan Scott,[3] poeta canadese, ci ricorda che i fiumi sono i nostri alleati non solo per pensare diversamente ma anche per dire ciò che siamo in modo alternativo. I fiumi sono spazi di comunicazione con gli altri ma anche con noi stessi, col nostro profondo. I fiumi possono permetterci di ritrovare noi stessi, un ritmo di vita più consono con la pace e con la fioritura personale, ma soprattutto ci ricordano della comune appartenenza del genere umano, ci rammenta lo scrittore peruviano José Maria Arguedas.[4] I fiumi non hanno e non creano frontiere. I fiumi appartengono a tutti. Essi attraversano le frontiere e rendono dialoganti i popoli che s'insediano sulle loro rive. Per aver voluto invece fare un uso improprio dei fiumi che appartengono a tutti tramite la loro monopolizzazione e privatizzazione, Babilonia sarà sconfitta da Ciro proprio a partire della deviazione dell'Eufrate. Tramite un fiume, l'Eufrate, Babilonia crea la sua pretesa grandezza, ma tramite lo stesso fiume sarà sconfitta. Questa fluidità inarrestabile dei fiumi è stata presa come metafora filosofica da Eraclito[5] per descrivere ogni percorso umano fatto da situazioni contrastanti e contrapposte che però fluiscono nello stesso fiume che è e che non è più lo stesso un istante dopo.

A. Il boia filantropico: "Ci chiedevano delle canzoni, quelli che ci opprimevano" (137:1)

In questa prima strofa (vv. 1-3) si descrive una scena surreale. Il popolo è stato deportato in una terra straniera come frutto di una sconfitta non solo militare ma anche culturale e religiosa. Il potere invasore nella sua forza pensa di poter disporre delle vittime

3 J. Scott, *Io parlo come un fiume*, Orecchio Acerbo, Roma, 2021.

4 J.M. Arguedas, *I fiumi profondi*, Einaudi, Torino, 2011, pp. 4-16.

5 F. Nietzsche, *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp, 16,17; su Eraclito e la metafora del fiume vedere anche i due corsi che Heidegger fece su Eraclito nel 1943 e nel 1944; M. Heidegger, *Eraclito,* Ugo Mursia Editore, Milano, 2015.

in tutto e per tutto. Nella sua arroganza si sente padrone di quelli che ha conquistato, ed esercita questo dominio tramite variegate strategie. La prima è certamente la forza bruta. Nessun servo, schiavo, conquistato, deportato lo è con le buone maniere. Lo è sempre con le cattive maniere di una forza bruta che s'abbate su di lui con aggressività e prepotenza. La seconda strategia è quella che prova ad articolare una legittimazione del potere abusivo. E lo fa concettualmente, simbolicamente tramite un modo ideologico di pensare quel potere abusivo come necessario e anche benevolo. È ciò che Octavio Paz, Nobel messicano di letteratura, chiama, parlando dello Stato oppressore, "El ogro filantropico" ("Il boia filantropico").[6] Questo secondo processo può avvenire solo stigmatizzando la vittima e descrivendola come bestia irredenta che solo col favore paternalistico del potere oppressore può eventualmente essere parzialmente riscattata.

Infatti, una volta in Babilonia, i deportati non erano necessariamente costretti ai lavori forzati. Allora il potere oppressore s'articolava come potere paternalistico dal volto benevolo che riconosceva nei deportati qualche capacità, come quelle di cantare. Non erano certo questi dei canti di liberazione, ma dei canti dell'oppressione dei deportati, quelli che i Babilonesi chiedevano agli Ebrei di cantare presso i fiume di Babilonia. L'alienazione non scompariva con quei canti ma subdolamente questi la prolungavano tramite una sublimazione. Si nascondevano dietro quei canti richiesti, l'ironia e anche la presa in giro da parte degli oppressori. Come quando il turista chiede oggi una foto con l'animale esotico o l'indigena ingabbiati. Troviamo qui l'ingenuo e allo stesso tempo sprezzante interessamento dell'oppresso abbinato alla cinica pretesa di dargli un respiro, una gratificazione ma che lo lasci come prima. Il boia filantropico, per riprendere la metafora di Octavio Paz, fa sembrare che il processo oppressivo non è poi così male, così malvagio. Che l'oppressore è tutto sommato buono, gentile e generoso e che se a volte appare insofferente è colpa degli oppressi che in un modo o in un altro l'indispongono e lo fanno arrabbiare. In un processo di sopruso e di oppressione i termini si capovolgono. L'oppressore è l'offeso e la vittima è sempre quella che provoca e indispone.

B. La tentazione del fallimento. "Come potremmo cantare canti del Signore in terra straniera?" (137:4)

La tentazione a cantare è forte in Babilonia, presso i deportati, anche come meccanismo per sublimare il dolore e la nostalgia. Canto e contesto però devono andare insieme. Non si canta per cantare, pensando che il canto serve solo per sublimare. Il canto come la musica sono dei grandi strumenti di protesta a condizione che il canto tenga conto del contesto e che il contesto esiga un certo tipo di canto. Un canto legittimo in un contesto potrebbe non solo non esserlo più in un contesto diverso ma addirittura potrebbe fungere da meccanismo di oppressione.

Per questo motivo la riflessione dei deportati in Babilonia che si interrogano sulla funzione del loro canto in un contesto diverso, esprime in realtà una contestazione. Non solo una contestazione dell'oppressore e di tutto ciò che lo rappresenta, ma anche con-

6 O. Paz, *El ogro filantropico: Historia y Política 1971-1978,* Joaquin Mortiz, Ciudad de Mexico, 1979.

testazione delle proprie usanze che indirettamente potrebbero essere utilizzate dall'oppressore per prolungare l'oppressione. Il patrimonio dei popoli è stato spesso recuperato e utilizzato dalle potenze conquistatrici per mantenerle nell'oppressione sotto la copertura di un uso necessario della propria storia e della loro liturgia civile e religiosa.

Questo meccanismo perverso del parziale riconoscimento del subalterno, del sottomesso o dello sfruttato, non è certo presente solo in ambito politico e imperiale. Purtroppo, lo stesso meccanismo s'articola in ambiti meno sospetti ma che fungono *de facto* da ambienti oppressivi come possono esserlo le comunità religiose e purtroppo anche le famiglie. Da qui il bisogno di dare non una lettura parziale e circoscritta delle buone cose che succedono qui e là, ma riuscire piuttosto a capire l'indirizzo globale dei gruppi e degli eventi e discernere con chiarezza la loro deriva oppressiva o il loro carattere liberatorio. Anche un ambiente gentile e ben intenzionato può benissimo fungere da contesto che convalida e avalla un sopruso e un'oppressione.

C. Quando l'oppresso diventa oppressore. "Figlia di Babilonia, beato chi ti darà la retribuzione" (137:8)

L'oppressione purtroppo non finisce facilmente. Essa tende a prolungarsi e ad aggiornarsi. Ciò che spesse volte si descrive come liberazione è purtroppo l'atto di nascita di una nuova oppressione. Non solo, dunque, nascono nuove forme di oppressione, ma ciò che è ancora più preoccupante e paradossale è che molte oppressioni nascono nel seno stesso di processi liberatori non sufficientemente sorvegliati e controllati. Neanche le virtù possono avere il nulla osta per procedere senza essere vigilate. Anzi l'euforia delle virtù, come l'euforia delle liberazioni, spesse volte, proprio in virtù del radicalismo e dell'entusiasmo estremo, conduce a nuove forme di alienazione e di oppressione.

L'Ebreo oppresso, come ogni persona oppressa, ha un carattere ambivalente. Da un lato è vittima e quindi ha bisogno di commiserazione e di compassione. Dall'altro deve essere vigilato, perché la vittima che subisce può facilmente diventare pericolosa nell'intento di articolare un suo riscatto. Questo salmo ci sprona alla riflessione. Nella terza strofa, non troviamo una ricetta di ciò che bisogna fare, ma bensì una descrizione tremenda della prepotenza e dell'eventuale distruttività dell'oppressore liberato. Tocca a noi valutare e filtrare ciò che è descritto. E un insegnamento possibile è proprio questo: l'oppresso, una volta liberato, prolunga spesso e per via differita, la propria oppressione creando altre vittime e altri tipi di oppressione (neonati di Edom e di Babilonia che finiscono, nel pensiero e nei desideri, schiacciati contro il muro).

CONCLUSIONE

Questo salmo ci ricorda che la storia personale o comunitaria non è mai lineare ma zigzagante e piena di incroci, svincoli e strade parallele, come i fiumi.[7] L'oppressore e l'oppresso non sono mai dei profili ben definiti e chiari ma spesso

7 Y. Yao, *The Ideal River: How Control of Nature Shaped International Order*, Manchester University Press, Manchester, 2021.

si confondono e si accavallano. L'oppresso diventa facilmente oppressore e l'oppressore è già in partenza vittima e oppresso da qualche cosa che lui disconosce come tale. Questo non significa che non ci sia la chiarezza giuridica, penale o etica. Questa chiarezza deve essere ricercata e salvaguardata. Ma in un ambito più antropologico il sapere che le linee spesso si sovrappongono è comunque utile per praticare, per quanto possibile, la tolleranza e comunque applicare la legge in un senso redentivo.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Cosa si sente ad abitare una terra straniera? Quanto è possibile essere felici quando in contemporanea i nostri problemi basici non sono risolti? Che cosa ci insegnano i fiumi rispetto alle situazioni che sembrano perpetue e sembrano non cambiare mai?

E in questa prospettiva la natura, con i fiumi che la rappresentano, è maestra nel ricordarci non solo la transitorietà degli eventi che viviamo ma anche la sovrapposizione di elementi opposti e contrari che noi invece vorremmo ben distinti, ci dice la poetessa Chandra Candiani.**[8]** Il fiume viene e va, è superficiale e profondo, dà vita e la travolge, ci aspetta ma anche ci sorpassa. Nelle cose più innocenti spesso si nasconde un pericolo e dalle cose più deformate e storte può comunque rinascere la vita. Questo è il mistero e la complessità della vita rivelata a Siddharta**[9]** dal fiume che lui non è più abituato ad ascoltare ma che imparerà a farlo con l'aiuto del barcaiolo che in quel fiume gli insegna a ritrovare la vita e a ridire quell'"Om",**[10]** il "senza nome", il "perfetto", senza il quale ogni vita è troppo vuota o troppo piena.

8 C. Candiani, *Sogni di fiume*, Einaudi, Torino. 2022, pp. 3-15.

9 Vedere soprattutto i capitoli quarto e quinto della seconda parte dal titolo "Presso il fiume" e "Il barcaiolo"; H. Hesse, *Siddharta,* Adelphi, Milano, 1990, pp. 107-135.

10 "Om", parola sanscrita che significa, assoluto, perfetto, ineffabile.

«Mi alzerò» -

"Liberate perciò il misero e il bisognoso" (Salmo 82:4)

SETTIMANA: 3 - 9 FEBBRAIO

6

SALMO 82

I

1 *Salmo di Asaf.*
Dio sta nell'assemblea divina;
egli giudica in mezzo agli dèi.
2 «Fino a quando giudichere-
te ingiustamente
e avrete riguardo agli empi? [Pausa]
3 Difendete la causa del debo-
le e dell'orfano,
fate giustizia all'afflitto e al povero!
4 Liberate il misero e il bisognoso,
salvatelo dalla mano degli empi!

II

5 Essi non conoscono né
comprendono nulla;
camminano nelle tenebre;
tutte le fondamenta della
terra sono smosse.
6 Io ho detto: "Voi siete dèi,
siete figli dell'Altissimo".
7 Eppure morrete come gli altri uomini
e cadrete come ogni altro potente».
8 Sorgi, o Dio, giudica la terra,
poiché tutte le nazioni
ti appartengono.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo, nella classificazione che fa Hermann Gunkel, è una "liturgia profetica".[1] È un salmo di protesta contro l'oppressione a scapito dei più deboli: del povero dell'orfano, della vedova. Si possono rintracciare due brevi strofe con una intestazione.[2] L'intestazione descrive la superiorità di Dio ma che paradossalmente sembra dare un riconoscimento agli altri dèi dal momento in cui si siede con loro a giudicare. La prima strofa (vv. 2-4) è una critica serrata degli dèi che permettono e legittimano lo sfruttamento e l'oppressione dei deboli. La seconda strofa (vv. 5-8) è invece una rivendicazione degli oppressi e la descrizione del loro destino ambivalente: destino di riscatto e di vulnerabilità.

2. TEMA CENTRALE: "MI ALZERÒ"

"Mi alzerò", titolo di questa sesta riflessione, è una frase presa invece dal Salmo 12:5 che però esprime bene l'essenza del Salmo 82. Questo "Mi alzerò" è riferito a Dio che prende l'iniziativa da un lato per salvare gli oppressi e dall'altro per annientare la prepotenza degli oppressori. In modo simile il Salmo 82 riprende il motivo del Salmo 12 con un'aggiunta particolare. Quella che descrive il potere oppressore nella sua legittimazione ideologica. Ogni potere ha una forza reale e una forza ideologica che, pur essendo meno visibile, è più perversa in quanto, legittimandola, la rende

1 H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israel,* Göttingen, 1933.

2 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 359-361; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 353-355; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 268-271; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 354-359.

necessaria. E questa legittimazione ideologica si configura come una vera e propria sacralizzazione del potere che si sente autorizzato a esercitare la sua forza e il suo arbitrio senza nessun riguardo per la vittima. Il potere oppressore diventa dunque sacro e in quanto tale incontestabile garantendo così la sua perpetuazione. Per questo motivo, l'unico intervento che può rompere la sacralizzazione di un potere abusivo può essere soltanto quello divino. Contro un potere divinizzato ci vuole l'intervento di un Dio liberatore. Qualunque altro intervento liberatore, sociale, psicologico, etico, diventa insufficiente per rompere e contestare il potere arbitrario divinizzato. Solo Dio ci può salvare. Ogni potere oppressore, proprio in virtù della sua forza e del suo incanto paradossale, ha qualcosa di divino, come ce lo ricorda questo salmo. Per questo motivo, ogni processo di liberazione non può essere che divino per poter rompere l'incanto di quei poteri oppressori che si presentano come divini.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "CONTRO UNA NATURA (ECOSISTEMA) DIVINIZZATA"

La categoria ecologica centrale presupposta in questo salmo è la natura, il cosmo. Questo è un salmo contro l'oppressione che però in quel periodo storico veniva giustificata con l'ordine naturale, con l'equilibrio cosmico. È il cosmo ad aver stabilito strutturalmente, si pensava e si diceva, alcune determinazioni, certe differenze e subordinazioni che sono alla base della stabilità e della permanenza dei gruppi umani e contro le quali non si poteva andare pena lo smantellamento della società e della religione. A questa ecologia divinizzata dell'oppressione, questo salmo oppone un'ecologia creaturale del rispetto e del mutuo riconoscimento. Il riferimento all'ecologia è oggi d'obbligo nel contesto dell'Antropocene, dove un elemento, l'elemento antropico, ha oscurato tutti gli altri creando l'unilateralismo del progresso e della crescita. Ma il recupero dell'ecologia, ci ricorda Gianfranco Pellegrino,[3] non deve spingerci all'errore contrario, che è quello di assolutizzare il richiamo alla natura creando altre deformazioni, unilateralismi e idolatrie anche se di segno opposto. Il richiamo a una rinnovata sensibilità ecologica deve presuppore sempre, secondo Raimon Pannikkar,[4] il senso del limite e dell'incompletezza del nostro sguardo sulla natura, cioè un'"ecosofia".

A. Non siete dei: "Egli giudica in mezzo agli dèi" (82:1)

La prima parte del Salmo 82 sembra riconoscere l'esistenza di altri dèi. In un senso strettamente monoteista non ci sono altre divinità accanto al vero Dio. In un senso invece storico e fattuale tutto ciò che noi assolutizziamo funge *de facto* come divinità. Nella vita concreta delle persone quindi la lotta non è fra un Dio che noi riconosciamo come tale e istanze puramente umane senza nessuna legittimazione. Al contrario la vita umana è la contrapposizione, religiosa o laica, di forze divine, legittime o illegittime, che si contendono il possesso del territorio umano. E Dio prende sul serio quelle forze per come influiscono nelle

3 Questo è il richiamo di Simone Pollo in un articolo dal titolo; "Il sentimentalismo etico e il mondo vegetale", in, G. Pellegrino, M. Di Paola, *Etica e politica delle piante*, Derive Approdi, Roma, 2019, pp. 187-204.

4 R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001, pp. 7-45.

nostre vite e alle quali noi stessi riconosciamo una potenza su noi stessi. D'altronde quelle figure divine, reali e vere, possono anche essere la visione che noi abbiamo del Dio vero. Perché una cosa è il Dio vero e un'altra cosa le visioni che di quel Dio vero noi ci facciamo. Tenderemmo a dire che è reale solo il primo e che le seconde non lo sono. Ma per l'effetto che hanno su di noi a volte le cose non reali (idee fisse e ossessioni) sono più reali psicologicamente che le cose invece reali materialmente.

E in questo salmo Dio interviene per smascherare gli altri dèi. Il loro smascheramento è più complicato di quanto sembri perché non significa necessariamente il loro annientamento: spesse volte, infatti, i falsi dei sono delle istanze legittime assolutizzate e quindi l'intervento correttivo non può azzerarle e farle scomparire. Deve semplicemente limitarsi a de-assolutizzarle. Un esempio di questo è il cibo. Quando nasce una dipendenza nasce in contemporanea un'assolutizzazione, una sacralizzazione del cibo, un dio che ci opprime, il cibo. De-assolutizzare il cibo, tramite lo smantellamento della dipendenza che ha creato, non significa eliminarlo ma ricondurlo alle dimensioni legittime della sua esistenza in ambito umano. Anche perché senza cibo non potremmo vivere. Per questo motivo il salmo riconosce l'esistenza di altri dei perché questi sono elementi reali e legittimi nella vita, che hanno semplicemente subito un processo di sacralizzazione e di assolutizzazione di fronte al quale l'individuo si sente impotente.

Qui il salmo smaschera gli illegittimi dei nella loro dimensione oppressiva. Questo è un salmo contro l'oppressione. Infatti, tutti i meccanismi di sopraffazione, di oppressione e di coercizione, per poter imporsi come tali, utilizzano dei potenti anche se nascosti meccanismi di sacralizzazione. La sacralizzazione del potere oppressore avviene ogni volta che questo si presenta come necessario e redentore. Da qui la doppia via di smascheramento dei falsi dei: la contestazione del loro potere e la liberazione degli oppressi.

B. Sì, voi siete dèi: "Voi siete dèi, siete figli dell'Altissimo" (82:6)

La spinta critica dei poteri oppressori divinizzati è insufficiente a descrivere il processo liberatore nel suo insieme. La prima dimensione della libertà è certamente la critica dell'oppressore ma la seconda è necessariamente il riconoscimento e l'innalzamento dell'oppresso. Se questo secondo momento non si verifica, l'istanza oppressiva si sente legittimata a ritornare con forza. Infatti, fa parte della strategia dell'oppressore la stigmatizzazione e la denigrazione della vittima. Senza questo l'oppressore sarebbe più facilmente smascherato e la sua prepotenza sarebbe facilmente denunciabile.

Per questo motivo il salmo, in questa seconda fase liberatoria, divinizza le vittime "voi siete dei" (v. 6). E proprio perché siete dei, nessuno vi può opprimere. Sono smascherate tutte le strategie di sopraffazione perché come si fa a schiacciare e a sottomettere degli dèi riconosciuti e presentati apertamente come tali? È impossibile. Quindi la parte decostruttiva del processo liberatore è quella di togliere divinità indovuta ai poteri oppressori, mentre la parte costruttiva dello stesso processo passa necessariamente dalla valorizzazione divinizzante delle

vittime. L'oppresso non è liberato pienamente fino a quando lui stesso non sente incontestabile il pezzo di divinità che porta con sé. E questa nobiltà divina, che gli viene riconosciuta e attribuita da Dio stesso, s'impone con grazia e sobrietà anche di fronte ai poteri oppressori.

CONCLUSIONE

Questo salmo di liberazione ci ricorda dunque la complessità del processo oppressivo e la parallela complessità del processo liberatorio. Nel processo oppressivo non è solo l'oppressore colui che crea l'oppressione ma anche la vittima lo fa a sua insaputa, avverte Homi Bhabha,[5] noto analista culturale ed esperto nel decifrare i paradossi dell'alienazione. Spesse volte la vittima, non reagendo, convalida e dà forza al potere che l'opprime. Allo stesso modo nel processo liberatorio chi è liberato non lo è pienamente fin quando il potere oppressore non è stato ontologicamente contestato e fin quando il liberato non diventa divino, ci ricorda Franz Fanon,[6] noto psichiatra martinicano.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Per quale motivo l'oppressione è sempre accompagnata da un discorso e da un pensiero stigmatizzante e denigrante della persona oppressa? Per quali motivi si nasconde nell'oppressione una giustificazione ideologica forte, quasi sacrale dell'agente oppressivo e dei meccanismi d'oppressione? Perché ogni processo di liberazione implica e include necessariamente una dimensione religiosa, trascendente e iconoclasta?

Per poter raggiungere dunque una vera liberazione e smantellare ogni tipo di oppressione, bisogna andare oltre la concezione puramente psicologica e sociale dell'oppressione per descrivere questa in termini ecologici. Senza una liberazione ecologica tutte le altre oppressioni rimangono dormienti e solo parzialmente sconfitte.[7]

5 H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2006, pp. 11-34.

6 F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 12-35.

7 M. Maffesoli, *Ecosofia. Un'ecologia per il nostro tempo*, Diana, Napoli, 2018, pp. 15-23.

PARTE II - UN REGNO PER LA RELAZIONE

«La tua benevolenza giunge fino al cielo» -

"Rialza il povero dalla polvere" (Salmo 113:7)

SETTIMANA: 10 - 16 FEBBRAIO

SALMO 113

I

1 Alleluia.
Lodate, o servi del SIGNORE,
lodate il nome del SIGNORE.
2 Sia benedetto il nome del SIGNORE,
ora e sempre!
3 Dal sol levante fino al ponente
sia lodato il nome del SIGNORE.

II

4 Il SIGNORE è superiore a
tutte le nazioni
e la sua gloria è al di sopra dei cieli.
5 Chi è simile al SIGNO-
RE, al nostro Dio,
che siede sul trono in alto,
6 che si abbassa a guardare
nei cieli e sulla terra?

III

7 Egli rialza il misero dalla polvere
e solleva il povero dal letame,
8 per farlo sedere con i prìncipi,
con i prìncipi del suo popolo.
9 Fa abitare la sterile in famiglia,
quale madre felice tra i suoi figli.
Alleluia.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Il Salmo 113 è un tipico salmo allelujatico del secondo raggruppamento. I salmi allelujatici sono in realtà accorpati in tre gruppi: 104-106; 111-117, 146-150 più il Salmo 135 che insieme al 136 formano il così chiamato "Grande Hallel", cantato nella Pasqua ebraica. Se è vero che i salmi tracciano una progressione dalla preghiera del singolo (I libro) a quella del gruppo (V libro), dai salmi nominali (libri I, II, III) a quelli anonimi (libri IV, V), i salmi alleluiatici sembrano suggerire invece una transizione che va dall'umano al divino di cui la lode a Yahweh rappresenta l'apice. Questi salmi realizzerebbero dunque alla perfezione il percorso del credente che dal presente lo porta verso l'eternità, dalla terra al cielo, dalle persone a Dio, dalle sfide della storia alla preghiera, dal dubbio alla lode, nella piena fiducia in Dio incarnata nella lode assoluta, cioè nell'Alleluia.

Questa conclusione, pecca tuttavia, per essere frettolosa e anche fuorviante perché la lode non è ciò che ci strappa dal mondo per consegnarci fideisticamente a Dio. Al contrario l'invocazione di Dio, e la piena fiducia in lui, ci riconsegna la terra, la vita e soprattutto il corpo. La lode è sempre una lode incarnata, incarnata nel corpo.

I 24 Alleluia[1] dell'Antico Testamento, parola composta da due termini "Allelu-Yah" ("lodate-Yahweh"), esclusivamente presenti in queste 3 sezione dei salmi (escludendo le 4 menzioni nell'Apocalisse), vogliono quindi incarnare il messaggio non

1 R.D. Chaffee, *The Hallelujah Psalms. Praises to a Personal God,* ACCA, New York, 2017, pp. 12-22.

solo del Libro dei Salmi ma di tutta la Bibbia proprio perché alla loro base troviamo "la teologia dell'alleanza", non detta storicamente, ma liturgicamente. Dare tutto a Dio significa ritrovare se stessi e si può ritrovare se stessi solo in Dio, dandogli e offrendogli il nostro tutto. Questo è l'essenza dell'alleanza riformulata in chiave moderna alla luce della centralità acquisita dell'individuo. A ogni modo, il centro dell'Alleanza è la relazione e questa vincola anche Dio stesso. In questo senso il Dio migliore non è quello che è concentrato con la sua propria affermazione, ma piuttosto con la fioritura delle sue creature, come il migliore "uomo" non è quello che prova a essere resiliente a ogni costo e in ogni situazione, ma colui che loda Dio e a lui si consegna gratuitamente. Questa è la visione relazionale della fede presente nell'Alleanza. La teologia dell'alleanza include non solo la fede ma la vita. E questa "teologia dell'alleanza" in chiave liturgica, che troviamo in questi salmi allelujatici, è ancora migliore e più completa perché da un lato precede la ragione, la consapevolezza e la scelta e, dall'altro, diventa, per conseguenza, ancora più inclusiva. Essa riguarda non solo i credenti dentro una chiesa o una confessione, ma tutti gli umani e al di là degli umani, coinvolge tutte le creature e ogni espressione della vita non-umana. L'Alleanza riarticolata e rielaborata dalla lode, come in questi salmi alleluijatici, non è dunque antropocentrica, ma ecocentrica. E questo allargamento è reso possibile da un teocentrismo centrifugo, cioè da un Dio protagonista non nel fare grande se stesso ma nel fare grandi le sue creature. Il teocentrismo biblico non esprime un monoteismo compatto e centripeto, ma un monoteismo relazionale e inclusivo.

Per rinforzare dunque il valore di questa teologia inclusiva della vita, il primo gruppo alleluiatico (104-106, "salmi dell'alleanza") fa finire ogni capitolo con un gran "Alleluia". Il secondo gruppo alleluiatico (111-117, "salmi della Pasqua") preferenzialmente invece fa incominciare ognuno di questi salmi con un gran "Alleluia". Il terzo gruppo alleluiatico (146-150, "salmi dossologici"), quello che chiude il salterio, in modo ancora più enfatico, in una specie di crescendo risolutivo, invece fa incominciare e concludere ognuna di queste ultime 5 preghiere con un gran Alleluia. Quindi dalla lode non si scappa, essa è imprescindibile non solo per la fede ma anche per la vita, perché se la lode è respiro o se il respiro è già lode, l'unico modo di vivere, è quello di lodare al contempo che si respira, cioè sempre e ovunque.

In un modo più specifico il Salmo 113 è diviso in due sezioni:**[2]** la prima strofa (vv. 1-4) articola un accorato invito alla lode e la seconda strofa (vv. 5-9) spiega i motivi per cui Dio è degno di lode.

2. TEMA CENTRALE: "LA TUA BENEVOLENZA GIUNGE FINO AL CIELO"

"La tua benevolenza giunge fino al cielo", titolo di questa settima riflessione, è un motivo ricorrente in questo salmo. Dio è un Dio misericordioso. Che Dio sia misericordioso è quasi

2 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 477-479; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 773-775; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 361-363; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 481-484.

una tautologia. È il predicato naturale del suo essere Dio. Il salmo aggiunge a questa naturale costatazione due importanti specificazioni. La prima è che quella misericordia è infinita. Essa non solo copre tutta la nostra vita in tutti i suoi momenti ma anche tutto ciò che circonda la nostra vita, cioè la terra, "dalla nascita del sole fino al suo tramonto" (v. 3). Non c'è spazio né luogo che sia asettico dalla presenza di Dio e della sua misericordia. Dio non è semplicemente onnipresente. Se fosse solo onnipresente questo avrebbe per noi un effetto paralizzante e intimidatorio. La sua presenza sarebbe una presenza ingombrante che bloccherebbe la nostra spontaneità e creatività. E senza creatività non solo la vita artistica ma la vita etica e soprattutto quella spirituale sono impossibili. La sua onnipresenza può essere benefica solo se è di un certo tipo. Se è una presenza improntata dalla misericordia. In questo senso prima è la sua misericordia e poi la sua onnipresenza. Perché è sempre misericordioso è dunque onnipresente. Se non lo fosse la sua onnipresenza sarebbe una presenza quantitativa ma proprio perché prima di tutto lui è misericordia, la sua presenza è qualitativamente dappertutto. Non è la sua presenza il dato straordinario, ma la sua misericordia onnipresente.

La seconda specificazione ci ricorda che la sua misericordia è flessibile quindi ridimensionabile e pronta a essere limitata e modulata dalle circostanze e dalle persone che trova di fronte. Questa seconda caratteristica sembra contrastare la prima. In realtà l'arricchisce. Anzi, è soltanto la saggezza del proprio modo di essere che permette a Dio di essere presente dappertutto senza che questa presenza rappresenti un ostacolo alla presenza delle sue creature. Tale è il valore di questa seconda caratteristica che Dio sembra voglia fare grandi gli altri piuttosto che fare grande se stesso.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "NELLA POLVERE E DALLA POLVERE. LA TERRA COME LUOGO DI RINASCITA"

La povertà, tema centrale di questo salmo insieme alla grandezza del nome di Dio, non è un evento puramente economico. In una visione più complessa della povertà si colgono anche elementi, sociali, culturali, religiosi. Questo salmo allarga ancora di più lo sguardo sulla povertà ricordandoci che la povertà è soprattutto un evento ecologico. Il povero diventa tale quando smarrisce il suo collegamento con la terra. Quando da supporto della sua dignità (terra come punto d'appoggio), la terra diventa invece elemento che copre e seppellisce la sua dignità. Un buon rapporto con gli altri e con le ricchezze, rapporto incrinato nel povero, può essere ricostruito in modo saldo soltanto a partire da un rapporto sano con ss stessi nel quadro della natura, dell'ecosistema. Quando perdiamo il mondo, il mondo ci perde e quindi smarriamo il senso della nostra posizione, della nostra dignità e della nostra ricchezza. La crisi ambientale aggrava la povertà e le disuguaglianze ce lo ricordano Abhijit V. Banerjee e Esther Duflo[3] coppia vincitrice del Nobel di economia nel 2019 e professori al Massachusetts Institute of Te-

3 A.V. Banerjee, E. Duflo, *Una buona economia per tempi difficili*, Laterza, Roma, 2020, pp. 8-23.

chnology (MIT) di Boston.

A. Un nome inclusivo: "Sia benedetto il nome del Signore ora e sempre" (113:2)

Questa grandezza di Dio fondata sulla sua misericordia rende il nome di Dio un nome unico. Dio è unico proprio perché non c'è nessuno che agisca così disinteressatamente. E la caratteristica portante del suo nome è l'inclusività. Il nome di Dio non è un nome autoreferenziale. Non è una categoria teocentrica. Al contrario il suo nome è un nome relazionale e in questo senso antropocentrico. È nel suo nome che è iscritta la sua vocazione di legame con le sue creature. Questo non diminuisce ciò che lui è in sé, indipendentemente da noi, ma la forza del suo nome sta nella sua capacità relazionale. Il suo nome, come il suo essere, è un inter-essere, un interesse nell'altro, per l'altro, con l'altro. Soltanto chi è in pace con se stesso è in grado di non sentirsi sminuito né dimenticato né tagliato fuori da un interesse che è rivolto agli altri. Quando questa maturità affettiva non c'è anche un nobile interessamento agli altri è macchiato da egoismo. Gli altri diventano semplicemente un palco per rinforzare il proprio Io. In Dio, e nel suo nome, non c'è traccia di questa spinta narcisistica di autopreservazione. Dio è il Dio del patto proprio perché nell'occuparsi degli altri lui non introduce un meccanismo nascosto per potenziare se stesso. Dio è un Dio "chenotico" proprio perché sa stare da parte, anche all'ombra, pur di non togliere spazio né protagonismo alle sue creature. La salvezza non è quindi un meccanismo sfruttato da Dio per rendere dipendenti le sue creature e presentarsi all'universo come eroe assoluto.

Per questa sobrietà nel saper intervenire, per questa presenza dolce e non invadente, il nome di Dio calza bene dappertutto. Dio non costringe gli altri e gli eventi ad adeguarsi a lui, ma è saggio e flessibile per adeguarsi lui a ogni momento, a ogni spazio, a ogni individuo. Per questo motivo il suo nome è lodato dappertutto e sempre. Non c'è nessun momento inappropriato per lodarlo come non c'è nessun spazio inadatto per invocarlo. La lode è possibile sempre e ovunque, "dalla nascita del sol fino al suo tramonto" (v. 3). Questo è possibile non per decreto divino ma grazie alla sua flessibilità. È possibile invocare il nome di Dio in ogni circostanza proprio perché Dio si fa invocare in ogni circostanza. È la sua flessibilità che lo rende universale non la sua coerenza. Dio sa stare negli spazi degli altri. Non è un conquistatore che conquista gli spazi degli altri e se ne vanta. Nel creare delle creature libere lui ha ceduto a quelle creature parte del suo spazio che lui è attento a non prevaricare. La sua universalità è un'universalità conquistata con la sua flessibilità e col suo rispetto per degli spazi che primariamente non gli appartengono. Che il nome di Dio sia dunque invocabile dappertutto è segno della sua flessibilità e capacità di essere negli spazi altrui e non segno della sua onnipotenza. Per questo il suo nome è grande.

B. Una grandezza da ammirare: "La sua gloria è al di sopra dei cieli" (113:4)

Rispetto alla grandezza di Dio questo salmo ne riproduce due versioni, tutte e due veritiere. La prima grandezza, ce lo ricorda il versetto 4, deriva dalla sua capacità di governare la storia

e il mondo. Né la natura, né la storia precedono Dio, tantomeno lo determinano. La Bibbia ha da sempre affermato l'onnipotenza di Dio di fronte a entrambi che ha dichiarato contingenti, non necessari. Questa signoria di Dio sulla natura e sulla storia non lo porta però a rimanere indifferente a essi. Dio è interattivo, dunque si lascia influenzare, non solo dall'uomo ma anche dalla storia e dalla natura. Né la storia, né la natura sono estranee a Dio. Nell'apertura e flessibilità del suo essere, Dio si lascia toccare dalla natura e dalla storia. Questo è certamente sorprendete. E lo è già a partire dell'essere umano. L'amore di Dio non solo dà, ma anche riceve. E quello che riceve dall'uomo influenza Dio e anche lo trasforma. Questo è l'amore come relazione che contraddistingue l'essere di Dio. L'amore in Dio non è unidirezionale, da lui a noi, non è una virtù che lui l'esercita e di cui noi beneficiamo. No, in Dio l'amore, essenza del suo essere, è relazione. Dio dà all'essere umano, ma allo stesso tempo riceve dall'essere umano qualcosa che lo arricchisce e che per certi versi lo trasforma. Noi non siamo inutili per Dio. La stessa cosa accade con la natura e la storia. Non solo Dio crea l'una e l'altra, ma da esse si lascia influenzare. Che Dio si lasci influenzare dalla storia lo sappiamo, in quanto appartenenti a una religione storica come il cristianesimo. Che lui si lasci influenzare dalla natura, ci risulta invece un po' difficile da capire e forse anche da accettare. In vari brani della Bibbia Dio si presenta come un ente naturale. In Osea 14:8 Dio si presenta sorprendentemente come "Verdeggiante cipresso". In altri capitoli (Salmo 80) Dio è descritto in termini ecologici, a prova che non è staccato della natura. Ciò che invece Israele ha da sempre combattuto è la divinizzazione della natura non la sua interazione con Dio e con l'essere umano. E in questo salmo (v. 4) il termine che più ci aiuta a capire la grandezza di Dio e quindi la sua natura, è un elemento ecologico: il cielo. Effettivamente Dio è descritto in termini ecologici perché lo è a partire da un elemento ecologico: il cielo.

Dio è dunque un Dio potente che controlla la storia e la natura dall'alto, (dal cielo, v. 4). La sua è una grandezza verticale, che anche se lui non l'utilizza per opprimere, comunque lo innalza al di sopra di ogni cosa e gli riconosce l'autorità su ogni cosa. Questa è la sua gloria (v. 4). Una Gloria fondata e radicata sulla sua onnipotenza e sulla sua onniscienza.

C. Fare grandi gli altri: "Egli rialza il misero dalla polvere" (113:7)

A questa "grandezza verticale", il Salmo 113, contrappone una "grandezza orizzontale" di Dio. Essendo in alto Dio potrebbe guardarsi solo in alto. Ma guardando in alto vedrebbe solo delle cose alte, celesti, cose ordinate e che funzionano. Invece, Dio osa guardare controcorrente, e guardando in basso, cioè abbassando il suo sguardo, trova qualcosa di diverso, che lo contraddice. Qualcosa di asimmetrico rispetto a ciò che è e a ciò che fa: l'uomo alienato, il povero. Apparentemente l'intervento è un intervento verticale, "rialza il povero". È un intervento verticale in quanto Dio guarda in basso e scende. Ma la dinamica dell'intervento è orizzontale perché insegna quotidianamente al povero a recuperare la fiducia in se stesso e a poter rinascere. L'accompagna ogni giorno. L'accompagnamento è un movimento orizzontale tramite il quale Dio si

mette al nostro fianco e cammina con noi. Gesù, chiamato Emmanuele, è il prototipo di questo Dio orizzontale che cammina con noi solo per il piacere di essere con noi. E camminando con noi, fianco a fianco, ci ridà il nostro valore e incominciamo ad apprezzare ciò che abbiamo e come ciò che abbiamo può germogliar e portare frutto.

La grandezza orizzontale di Dio non consiste dunque in creare una differenza sua rispetto a noi ma a valorizzare quello che siamo e lì dove siamo. Questo secondo tipo di grandezza di Dio non consiste nel farsi grande ma nel fare grande l'altro: il povero. E il lavoro è duro perché nessuno riscatta il povero in un istante, con un atto eroico. Se Dio non adottasse una posizione orizzontale, continua e sequenziale nel tempo, non potrebbe salvarci. La linea orizzontale della storia è la via della sequenzialità, della continuità, della perseveranza, dell'accompagnamento, della cura e della fiducia.

E la metafora che il salmo utilizza per descrivere l'alienazione umana, ancora una volta è una metafora ecologica, presa dalla natura: la polvere (v. 7). La polvere descrive bene la nostra miseria ma anche la nostra rinascita. La nostra miseria quando non riusciamo a staccarci dalla polvere e quando diventa la tomba dei nostri desideri e il crepuscolo dei nostri sogni. La polvere è ciò che è in basso e ciò che abbassa tutto. Quando c'è la rinascita non è che la polvere scompare. Non potrebbe. E anche noi non potremmo staccarci dalla polvere, siamo polvere, siamo terra, siamo umani. Ma la prospettiva è cambiata, perché quella polvere, quella terra che neutralizzava il povero ed era il suo cimitero ora, con l'accompagnamento di Dio, diventa lo spazio sopra cui camminare e senza il quale mancherebbe l'appoggio. Da cimitero ad appoggio, da povero a principe.

CONCLUSIONE

La misericordia e bontà di Dio sono disponibili per tutti sempre e ovunque. Questo è il gran messaggio di questo salmo. Ma non è il più importante. Ancora più importante è la notizia che quella benevolenza non è una benevolenza paternalistica ma una "chenotica". È una benevolenza che si ridimensiona al proprio scapito per innalzare l'altro. Perché, purtroppo, anche una grande virtù come la bontà potrebbe essere utilizzata in modo centripeto rispetto a quello che l'esercita.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Qual è il vero bisogno del povero, senza dimenticare l'indubbio disagio materiale? Perché la filantropia, nonostante sollevi i poveri da urgenti e pressanti disagi, fa comunque parte del problema e non della vera soluzione? Come si esprime il senso di frustrazione e di fallimento nel povero e cosa questo può provocare?

Questo paternalismo che pretende aiutare il povero, dice l'economista zambiana naturalizzata americana, Dambisa Moyo,[4] è "una carità che uccide". Invece una bontà che costa, che fa perdere qualcosa a chi la vive, in virtù della fioritura dell'altro in un senso centrifugo ai propri interessi,

4 D. Moyo, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2011, pp. 23-42.

ecco la vera grandezza di Dio e della sua bontà che questo salmo esalta tramite la figura del povero rialzato e dell'infertile diventata madre ti tanti figli. Rialzare il povero, ci ricordano gli economisti Abhijit Banerjee ed Esther Duflo,[5] non è una questione di risorse ma di atteggiamenti incarnati, promossi e trasmessi.

5 A.V. Banerjee, E. Duflo, *L'economia dei poveri. Capire la vera natura della povertà per combatterla*, Feltrinelli, Milano, 2020, pp. 5-31.

Saggezza per vivere in modo giusto -

"Come piante d'olivo" (Salmo 128:3)

SETTIMANA: 17 - 23 FEBBRAIO

SALMO 128

I

1 *Canto dei pellegrinaggi*.
Beato chiunque teme il SIGNORE
e cammina nelle sue vie!
2 Allora mangerai della fatica
delle tue mani,
sarai felice e prospererai.
3 Tua moglie sarà come
vigna fruttifera,
nell'intimità della tua casa;
i tuoi figli come piante d'olivo intorno
alla tua tavola.

II

4 Ecco così sarà benedetto
l'uomo che teme il SIGNORE.
5 Il SIGNORE ti benedica da Sion!
Possa tu vedere la prosperi-
tà di Gerusalemme
tutti i giorni della tua vita.
6 Possa tu vedere i figli dei tuoi figli.
Pace sia sopra Israele.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Diviso in due sezioni:[1] la benedizione a casa ed in famiglia (v. 1-13) e la benedizione in città e in pubblico (vv. 4-6). Tutti i salmi sono dei poemi articolati sempre in varie strofe. E questo artificio letterario non ha come compito solo quello di organizzare tramite quelle strofe il materiale che si vuol comunicare. Le strofe hanno un valore extra-letterario di collegamento con la realtà e con la vita, ricordandoci che la preghiera come la vita stessa si svolgono sempre su vari piani e che la difficoltà deriva proprio da questa multi-stratificazione. A giochi fermi uno può limitarsi a considerare solo un piano, come fa il patologo col corpo inerte che studia su un tavolo. Ma nel movimento della vita i piani s'incrociano e si sovrappongono rendendo non solo più difficile la lettura dell'umano ma anche l'articolazione di ciò che dobbiamo fare.

In questo salmo, dove si descrivono dunque due situazioni contestuali, la casa e il fuori casa, a partire dalle due strofe che qui sono proposte, la saggezza ermeneutica e la saggezza antropologica vanno di pari passo perché non è sufficiente sapere che la vita come il testo che uno legge ha vari livelli. Bisogna ancora fare corrispondere l'atteggiamento corretto al contesto corrispondente. L'atteggiamento virtuoso fuori casa potrebbe non esserlo più a casa come il comportamento generoso dentro casa potrebbe essere marcato d'ingenuità se uno lo propone allo stesso modo fuori casa.

2. TEMA CENTRALE: "SAGGEZZA

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 536-538; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 844-846; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 402-404; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 544-547.

PER VIVERE IN MODO GIUSTO”

“Saggezza per vivere in modo giusto”, titolo di questa ottava riflessione e tema principale di questo salmo, ci invita a pensare sul fatto che per vivere bene non basta agire. L’azione deve essere preceduta da una visione sensata della vita: dalla saggezza. Ma è proprio qui che si contrappongono due concetti: coerenza e saggezza. La coerenza implica avere la capacità di essere sempre se stesso. L’affidabilità etica consiste nel saper agire in modo che gli altri possano fidarsi del fatto che uno sarà sempre quello che è senza creare disorientamento o sorpresa. Vivere con coerenza significa andare oltre i mutamenti circostanziali e passaggieri per poter articolare nel proprio comportamento quella costante di vita che deriva da una fedeltà ferrea a principi immutabili.

Questo modo di definire il proprio comportamento è certamente prezioso. La nostra vita sarebbe priva di un componente essenziale se noi dimenticassimo la coerenza etica. Ma la coerenza etica pur essendo necessaria è tuttavia insufficiente. E lo è proprio perché la vita ci costringe in tutte le sue stagioni a mutar scenario, a volte perché noi stessi lo vogliamo, a volte perché siamo costretti dalla vita stessa a cambiarlo. E quando cambia lo scenario cambia anche il tipo di comportamento almeno nella sua forma. Alla coerenza etica subentra la flessibilità etica che è quell’atteggiamento di apertura alla vita che pur preservando una certa continuità col passato spesse volte lo travolge in virtù di nuove sfide che il presente o il futuro seminano sul nostro percorso. La saggezza nel vivere, quindi, implica la cura del proprio passato ma anche il superamento del nostro passato e soprattutto il discernimento di quando è appropriato e quando conviene l’uno o l’altro.

Vivere nel modo giusto non è quindi ripetere sempre il solito atteggiamento virtuoso perché quella virtù, vera nella sua essenza, potrebbe essere fuori posto e quindi configurarsi come una dis-virtù o come un vizio. È essenziale, dunque, la lettura e la percezione del contesto non per annacquare il principio o il valore ma piuttosto il contrario, per dargli forza e vigore. Il discernimento della natura del contesto salva o deforma il principio che uno vuole concretizzare con la propria azione.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: “ESSERE COME PIANTE D’OLIVO”

Questo salmo è costruito su due potenti metafore ecologiche: la vite e l’olivo. Apparentemente queste due piante non sono entità etiche proprio perché non hanno consapevolezza e soprattutto perché mancano di ciò che le variegate etiche contemporanee richiedono come caratteristica distintiva dell’umano: il movimento. Ma, essendo, la vite e l’olivo, entità immobili, articolano una critica serrata del modello della mobilità etica-spirituale. Al loro posto suggeriscono il modello della fioritura etico-spirituale che presuppone proprio la capacità, non l’handicap, di rimanere immobili. Solo ciò che è fermo e radicato può fiorire. Ne deriva da questo, secondo Gianfranco Pellegrino e Marcello Di Paola,[2] professori alla LUISS di Roma, un modello etico-politico diverso, non più articolato esclusivamente sulla crescita ma

2 G. Pellegrino, M. Di Paola, *Etica e politica delle piante*, Derive Approdi, Roma, 2019, pp. 142-168.

sulla condivisione e sull'affidamento.

A. Benedetto in famiglia: "Nell'intimità della tua casa" (128:3)

Che cosa caratterizza la vita dentro casa? La vita dentro casa è caratterizzata dall'intimità. Dentro casa uno non ha bisogno di portare una maschera, di fingere di essere un altro. A casa uno si sente nel proprio territorio e si muove seguendo la spontaneità del proprio essere. Tutto ci è familiare, vicino, conosciuto. Non solo a casa noi conosciamo le cose ma le cose è come se ci conoscessero e da questo nasce un senso di radicamento e di appartenenza che va al di là della consapevolezza. Prima di poter pensare o di elaborare una strategia siamo già accolti e integrati.

Questo benefico legame d'immediatezza col nostro territorio diventa purtroppo l'antisala dell'apatia e del disimpegno. Proprio perché le cose m'appartengono e io appartengo alle cose non c'è lo stacco benefico della conquista. La non sovrapposizione, quindi lo stacco fra noi e il territorio o fra noi e gli altri porta il beneficio del desiderio, del corteggiamento o della conquista che però qui viene a mancare proprio perché siamo già nel paradiso. Quindi progressivamente pretendiamo possedere cose e spazi togliendo così agli altri l'aura della loro unicità che nulla potrebbe possedere e allo stesso tempo rimpigrendoci di fronte a qualsiasi esigenza materiale e antropologica. Coincidiamo con noi stessi, con gli altri e con il territorio. La simbiosi col territorio ci ha inghiottito e ha inghiottito in noi la diversità del territorio. Il territorio, la casa, siamo noi e noi siamo la casa.

Per questo motivo ciò che doveva essere lo spazio a noi familiare è deformato, nei migliori dei casi, in uno spazio d'indifferenza e nel peggiore dei casi in uno spazio di prepotenza. In uno spazio così caratterizzato, paradossalmente, molte cose possono funzionare dando l'apparenza di funzionalità. Ma un'esperienza invece si atrofizza necessariamente: la crescita. Si sopravvive ma non si cresce, non si fiorisce.

L'eccessiva familiarità deve essere spezzata dal timore concepito come rispetto e ammirazione. In primo luogo, il timore di Dio (v. 1). che ci ricorda che quello spazio pur essendo a noi il più familiare, in realtà non ci appartiene. Sentirsi staccato dal proprio territorio non ci permette di fiorire. Allo stesso modo, il sentirsi troppo vicino al proprio spazio o sentirlo eccessivamente proprio, produce lo stesso effetto di mancata crescita. Il timore di Dio, dunque, come prototipo di un timore umano strutturale, inteso non come paura e angoscia, ma come rispetto e ammirazione, rappresenta la garanzia della propria fioritura. Questo timore ci permette di avvicinarci alle persone senza manipolarle o alle cose senza possederle.

Quando questo avviene, allora comprendiamo che quello che facciamo (v. 2) porta dei risultati. E questi risultati non sono solo miei ma di tutta la famiglia. E la metafora che utilizza il salmo per descrivere la realizzazione di una relazione perfetta col territorio è una metafora ecologica: la pianta. La moglie è descritta come una "vigna fruttifera" e i figli come "piante d'ulivi" (v. 3).

La forza di questa metafora ecologica, però, non solo risiede nel descrivere la realizzazione della famiglia come

crescita, ma soprattutto nel descrivere questa crescita come meccanismo interno e immanente a ciascuno di noi. La fioritura, infatti, a differenza della santificazione dove ci si chiede di essere come un altro, sottolinea il fatto che a noi ci viene chiesto di essere noi stessi. La fioritura è l'evento tramite cui noi portiamo a compimento i nostri propri doni, la nostra propria essenza, ciò che siamo. La nostra unicità.

Questa fioritura implica due cose importanti. Da un lato il rispetto di ciò che sono gli altri; il non manomettere l'unicità degli altri e non deformarla con schemi che non corrispondono. Dall'altro, il ricevere dagli altri la loro fioritura. E questo implica che gli interventi non sono mai unilaterali. Chi vuole dare deve essere disposto a ricevere. La fioritura della moglie e dei figli significa che il padre padrone che solo vuole dare e comandare cede il posto al padre vulnerabile e incompleto che si lascia arricchire dalla fioritura della propria famiglia.

B. Benedetto in città: "Il Signore ti benedica da Sion" (128:5)

La saggezza per vivere in modo giusto ha tuttavia un secondo versante: la vita al di fuori della propria casa. Fra casa e fuori casa c'è più di un rapporto puramente sequenziale. Sequenziale è la cronologia ma non la tipologia. La cronologia in quanto uno non può essere dentro casa e fuori casa allo stesso tempo. Ci sono infatti atteggiamenti e comportamenti tipici per la casa e atteggiamenti e comportamenti che s'addicono solo per il fuori casa. E questa differenza richiede una grande saggezza e flessibilità etica per non confondere i territori e i contesti. Questo ci ricorda che un'etica della coerenza che vorrebbe, nel nome di un'unità identitaria e comportamentale, proporre sempre e dovunque un unico tipo di azione, è più miope di quanto sembri. Gli spazi della vita sono differenziati e quindi danno nascita a delle azioni diverse. E la differenza essenziale fra la casa e il fuori casa ha a che fare non solo con le sfide diverse che l'agente etico trova nell'una e nell'altra, ma anche con delle antropologie diverse che trascinano con sé dei linguaggi e dei pensieri diversi.

Infatti, riuscire a essere "benedetto" anche fuori casa, in città, soprattutto oggi dove la frattura fra il pubblico e il privato è nettamente maggiore che nel passato, rappresenta una sfida importante. Riuscire a esprimere in città, nello spazio pubblico, la stessa saggezza, lo stesso controllo e la stessa serenità mostrate a casa rappresenta un compito quasi impossibile. E qui si fa riferimento non unicamente al comportamento riuscito ma al comportamento benedetto. L'azione richiesta per il fuori casa non può limitarsi a essere soltanto precisa e corretta, cioè affidabile. L'affidabilità etica manifestata con fatica nello spazio pubblico non basta. Ci vuole in quell'azione riuscita un segno di trascendenza, un qualcosa che punti oltre. Se questo non avviene la pur importante presenza etica nello spazio pubblico rimane corta ed è nell'essenza un fallimento coperto. L'azione riuscita è quella che nello spazio pubblica va oltre la policy o la strategia di contenimento del male, per puntare a un mondo nuovo, un mondo alternativo, a un respiro e una prospettiva diversi. Altrimenti quella buona azione rimane un'azione meccanica, monca e di gambe corte. La vera azione trasgredisce il presente per aprire un futuro nuovo, non è una

ripetizione ma una innovazione, non una costatazione ma una rivelazione. È una nascita. Questo significa essere "benedetto in città" ed essere "benedizione per altri" in città.

CONCLUSIONE

Il richiamo a un'etica della responsabilità, secondo questo salmo, dunque non basta. In un'etica della responsabilità troppo peso è dato ancora alla consapevolezza e al fare strategico e troppo poco all'inconsapevolezza e all'imprevedibile. L'"affidabilità etica", quantunque importante e necessaria, deve poter mutarsi in "affidamento etico". La resilienza morale deve abbinarsi alla flessibilità etica come la mobilità e il dinamismo etico devono poter trasformarsi in serenità e radicamento morale. E tutto questo si dice bene e si dice meglio con delle categorie e delle metafore etiche proposte e introdotte da questo salmo: essere come "vigna fruttifera" e come "piante d'olivo" (v. 3). Essendo cambiate anche le coordinate sociali e affettive della famiglia contemporanea, il profilo morale ne esce trasformato.[3]

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Quali sono i punti di contatto e i punti di differenza fra responsabilità e saggezza morale? La correttezza morale è punto d'arrivo o punto di partenza di una saggezza etica? Quanto il modello etico vegetale (olivo, vite) corregge il modello etico della prestazione, così diffuso e trasversale nel nostro contesto attuale?

L'azione etica per riuscire, ce lo ricorda Melody Gutierrez Ferretti[4] in un suo saggio, non ha bisogno della completezza, della linearità e meno ancora dell'infallibilità di un'azione perfetta e simmetrica a se stessa e ai suoi ideali, quanto piuttosto della vulnerabilità. Contrariamente a ciò che pensiamo è la vulnerabilità ciò che permette la fioritura delle nostre azioni. Non è la completezza ciò che rende le nostre azioni vive, avvincenti e bio-filiche quanto piuttosto la loro incompletezza, la loro vulnerabilità. Per fare della vulnerabilità il punto di partenza delle nostre azioni c'è bisogno di una "paideia", di un'educazione che sia ecologica, aggiunge Luigina Mortari.[5]

3 A.G. Canovi, *Di troppa (o poca) famiglia. Radici, zavorre e risorse: un percorso dentro le relazioni affettive, verso la libertà*, Sperling & Kupfer, Milano, 2022, pp. 21-34; F. D'Agostino, *Filosofia della famiglia*, Giuffré Editore, Milano, 2003, pp. 5-19.

4 M. Gutierrez Ferretti, *Ritrovare l'azione a partire dalla vulnerabilità,* Tesi di laurea in filosofia, Università di Bologna, marzo 2023, pp. 2-5.

5 Questo è il richiamo della Mortari in una introduzione dal titolo "Prendersi cura del mondo", come traguardo e prospettiva di ogni sano processo formativo. L. Mortari, *Educazione ecologica*, Laterza, Roma, 2020, pp. v-xiii.

«Benedetto colui che viene nel nome del Signore» -

"Perciò gioite con tremore" (Salmo 2:11)

SETTIMANA: 24 FEBBRAIO - 1 MARZO

SALMO 2

I

1 Perché questo tumulto fra le nazioni,
e perché meditano i popoli cose vane?
2 I re della terra si danno convegno
e i prìncipi congiurano insieme
contro il SIGNORE e contro il
suo Unto, dicendo:
3 «Spezziamo i loro legami,
e liberiamoci dalle loro catene».

II

4 Colui che siede nei cieli ne riderà;
il Signore si farà beffe di loro.
5 Egli parlerà loro nella sua ira,
e nel suo furore li renderà smarriti:
6 «Sono io», dirà, «che ho sta-
bilito il mio re
sopra Sion, il mio monte santo».

III

7 Io annuncerò il decreto:
Il SIGNORE mi ha detto: «Tu
sei mio figlio,
oggi io t'ho generato.
8 Chiedimi, io ti darò in
eredità le nazioni
e in possesso le estremità della terra.
9 Tu le spezzerai con una
verga di ferro;
tu le frantumerai come un
vaso d'argilla».

IV

10 Ora, o re, siate saggi;
lasciatevi correggere, o giu-
dici della terra.
11 Servite il SIGNORE con timore,
e gioite con tremore.
12 Rendete omaggio al figlio,
affinché il SIGNORE non si adiri
e voi non periate nella vostra via,
perché improvvisa l'ira sua po-
trebbe divampare.
Beati tutti quelli che confidano in lui!

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo è diviso in quattro sezioni:[1] discorso sulle nazioni, l'intervento di Dio (ride), la descrizione del Figlio mediatore e l'invito finale a diventare saggi.

In questa sequenza di strofe che vedono protagonisti le nazioni (re) e Dio, l'intento è quello di ricordare la natura ambivalente del potere. Il potere che governa un popolo e un territorio, facilmente diventa assoluto e si considera ultima istanza di una gerarchia che deve essere tutta al suo servizio. Così facendo dimentica i due estremi della catena in cui è inserito. A valle, il popolo che deve gestire e a monte Dio che concede a ogni governo l'autorità di gestione.

Tutta la struttura del salmo in quattro strofe è un invito ai re e leader del mondo a non dimenticare questa doppia subordinazione al popolo e a

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 32-35; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 87-91; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 44-51; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 31-36.

Dio. Ogni potere si assolutizza quando dimentica questo doppio legame di servizio e di appartenenza.

2. TEMA CENTRALE: "BENEDETTO COLUI CHE VIENE NEL NOME DEL SIGNORE"

"Benedetto colui che viene nel nome del signore", titolo di questa nona riflessione, è una citazione del Salmo 118:26, ripresa poi dai vangeli (Gv 12:13) che indica bene la centralità di Gesù come mediatore, che è il tema centrale del Salmo 2. Mentre le riprese di questo salmo nel Nuovo Testamento colgono la dimensione spirituale di Gesù, i salmi sottolineano invece il carattere antropologico e sociale della sua figura. In particolar modo, il Salmo 2 sottolinea addirittura la sua dimensione politica. In altre parole, questo è un salmo politico. Lo è non solo perché parla dei re delle nazioni e dell'esercizio saggio del potere che a loro viene affidato in funzione dei popoli della terra, ma lo è ancora di più perché ricorda che oltre al popolo i re devono rendere conto di ciò che fanno a Dio stesso.

Per questo motivo l'azione degli esseri umani non ha semplicemente una dimensione morale. Tutto ciò che facciamo ha delle implicazioni al di là di noi stessi, nel gruppo e nella struttura politica in cui viviamo. Si configura così una vita più complessa fatta non solo di rapporti immediati e diretti ma d'interazioni lente, mediate e indirette.

Per la maggior parte di noi queste mediazioni, politiche o sociali, non solo sono fuorvianti e deformanti ma anche perfettamente inutili. Pensiamo che i rapporti veri siano sempre i rapporti diretti e autentici dove in modo immediato noi sentiamo e vediamo gli altri per ciò che sono e viceversa gli altri hanno un'idea chiara e diretta di noi e di ciò che desideriamo.

Questo rapporto diretto con gli altri e con la realtà rischia di essere un rapporto povero e vulnerabile perché sarebbe affidato unicamente al volere delle persone. Chi parla di volere, parla di arbitrio e quindi di mutevolezza. È dunque nel beneficio della stabilità dei rapporti che fra me e gli altri intervenga una terza istanza, la politica intesa non in senso partitistico ma istituzionale. Fra me e gli altri c'è un elemento terzo, le istituzioni, che necessariamente rallentano il rapporto con gli altri perché lo rendono più impersonale ma allo stesso tempo lo proteggono dell'arbitrarietà dei singoli. Il benessere che riceviamo o il benessere che garantiamo agli altri non può dipendere dal nostro stato d'animo del momento. C'è una grande incertezza nella bontà e nella generosità soggettiva e preferenziale delle persone generose. Ci vuole un'istanza terza che renda costante il bene offerto e lo strappi agli alti e bassi e agli ondeggiamenti delle mie emozioni. Noi dovremmo essere in grado di garantire ad altri, tramite delle istituzioni terze che ce lo richiedono e obbligano, il bene anche quando non siamo ben disposti nell'animo.

Questo salmo è dunque un salmo sulla virtù della mediazione politica e istituzione e soprattutto su colui che incarna la mediazione perfetta: "Il Figlio", il Messia. È dunque imputato ai re e sovrani della terra non solo di fare un uso assolutistico del potere, ma soprattutto di non tener conto della mediazione del Figlio di Dio, il quale, invece, dovrebbero ascoltare. Tutto il

salmo è una chiamata a tener conto il Figlio e ad ascoltarlo.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "LA HYBRIS DI VOLER ANDARE OLTRE LA NATURA"

La prepotenza dei forti è il tema di questo salmo con l'invito sincronico a rinsavire ascoltando Dio e soprattutto accogliendo il suo mediatore, il Figlio. Ma l'ossessione di voler controllare popoli, comunità e individui è indissociabile dalla sete di controllo sulla natura e sui territori. Ogni prepotenza politica parte da una prepotenza ecologica, ce lo ricorda Gianfranco Pellegrino e Marcello Di Paola.[2] Da qui il bisogno urgente di articolare una nuova etica e una nuova politica proprio a partire da un nuovo modello ecologico. E il paradosso nasce dal fatto che le indubbie prepotenze dei poteri politici del passato, che noi giustamente descriviamo come arbitrarie e assolutistiche, s'iscrivevano tuttavia in un riconosciuto rispetto della natura, mentre i governi democratici delle nostre società contemporanee che hanno abbattuto o dimezzato, anche se non completamente, quelle prepotenze passate, s'inseriscono in un contesto di prepotenza maggiore non più a scapito delle persone (età dei diritti) ma a scapito della natura. Alla fine dei conti, dunque, l'arbitrio, la prepotenza e lo sfruttamento non sono diminuiti ma aumentati nei nostri giorni. Essi si sono semplicemente spostati verso degli enti che non hanno voce: le specie dell'ecosistema.

A. Nazioni disfunzionali: "Perché meditano i popoli cose vane?" (2:1)

Le nazioni, con i loro re a capo, perdono la rotta non quando si adagiano e non intraprendono più nulla nei confronti della vita. La via dell'inefficienza e del lasciare fare, dell'inoperatività e della trascuratezza viene percepita immediatamente come trascuratezza e abbandono ed è dunque immediatamente giudicata. Il verdetto è facile. Il problema nasce quando le nazioni e i re sono invece perfettamente operativi e intraprendenti, eppure non riescono a risolvere i problemi. Quando questo capita, molto probabilmente accade ciò che questo salmo dice: si fa tanto però di quelle cose che sono alla fine inessenziali tralasciando per miopia invece quelle essenziali. Qui è descritto in modo implicito il fascino delle cose "vane" (v. 1). Si può dunque fare tanto senza concludere nulla se non si ha la saggezza di discernere quali sono le cose essenziali. E le cose essenziali spesso sono coperte dalle cose urgenti ma inessenziali. Non che le cose urgenti non contino. Anzi, bisogna occuparsi di esse ma nel farlo bisogna riuscire a capire che se sia necessario occuparsi delle cose urgenti: questo è ancora insufficiente per potere orientare la vita nella direzione giusta.

Il pensiero giudicato in questa prima strofa non solo è il pensiero che medita cose vane, ma il pensiero che diventa ossessione. Quando questo accade si fanno delle cose senza sapere perché come se importasse solo farle indipendentemente di quello che riescono a raggiungere. Si perde la bussola. Le azioni e i pensieri diventano meccanici. Fra perdita dell'orizzonte e l'ossessione di un falso orizzonte, il cammino è breve. E in questo salmo la perdita del pensiero in cose vane (deformazione per deficit) diventa paradossal-

2 Gianfranco Pellegrino, Marcello Di Paola, *Etica e politica delle piante*, Derive Approdi, Roma 2019, pp. 142-168.

mente nel tempo ossessione per cose che sembrano vere (deformazione per eccesso). I re della terra ce l'hanno contro "l'Unto" del Signore e contro lui scaricano tutta la loro aggressività che invece inizialmente sembrava inesistente. Le persone troppo calme, eccessivamente remissive creano un problema non per la loro apatia ma per la loro eventuale esplosione che avviene quando meno ci si aspetta. I re della terra che solo parlavano e pensavano, a un certo punto esplodono in lotta diretta contro il Signore stesso (vv. 2, 3). Il fermarsi alle cose vane (v. 1) non è dunque così innocuo e innocente. Nel tempo, proprio tramite un meccanismo di compensazione, l'apatia o il conformismo, possono diventare altamente distruttivi della vita altrui, oltre che della propria, tramite esplosioni di progetti e iniziative incontrollate.

B. Un Dio bipolare, s'adira e ride: "Colui che si siede nei cieli ne ride" (2:4)

La reazione di Dio nel salmo appare paradossale. È un Dio che esprime la sua ira (v. 5) ma anche un Dio che ride (v. 4). Tutte due le reazioni di Dio sembrano avvicinarlo troppo agli umani. In realtà, non va bene che un Dio rida di cose serie e tantomeno che s'adiri su cose doppo tutto semplici. Ma al di là di queste reazioni specifiche, il salmo prova a trasmettere un'idea relazionale di Dio. Che Dio sia relazionale significa che lui non solo prende sul serio le nostre reazioni, qualunque siano, ma anche il fatto più sorprendente di adeguarsi e quindi di calare se stesso in queste reazioni. Se non si calasse e se lui stesso non fosse toccato da queste reazioni, che tipo di relazionalità avrebbe? Sarebbe ancora relazionale come pretende? Dio non può dirsi relazionale se non è influenzato dalle nostre reazioni. Essere nelle relazioni non significa poter decidere su quelle relazioni ma essere influenzato da esse. Le relazioni, se le viviamo veramente, necessariamente influiscono su di noi, senza determinarci in virtù di una libertà decisionale che però appare relativa e relazionale non assoluta.

Poi umanamente, non è un male né ridere né adirarsi. Dipende sempre dalle proporzioni e dai contesti. Infatti, che Dio rida o s'adiri è solo mostra della sua capacità relazionale con gli umani. Ma la cosa più difficile non è ridere o non ridere, adirarsi o non adirarsi, ma soprattutto il capire quando conviene l'uno e quando l'altro. E la saggezza di Dio consiste proprio nel sapere bene quando conviene esprimere l'uno o l'altro. E la metafora utilizzata per descrivere questa saggezza di Dio, nel ridere o nell'adirarsi, ancora una volta è una metafora ecologica: "siedi nei cieli" (v. 4). E dall'alto, reale o metaforico, che si ha una visione migliore di ciò che succede nel basso della terra e dunque cosa bisogna fare.

C. Un messaggero mediatore: "Tu sei mio Figlio" (2:7)

L'interazione fra Dio e i potenti della terra raggiunge il suo apice soltanto nella terza strofa (vv. 7-9). Perché il vero confronto fra le parti non avviene sempre nel pieno delle parole, delle azioni o delle reazioni, ma nei presupposti impliciti che inquadrano e danno cornice al confronto. Ed è questa strofa dove si delinea quella cornice. Questa è descritta in termini di mediazione.

Noi normalmente pensiamo che il confronto vero, il più onesto, quello

con più probabilità di riuscita, a livello interpersonale come a livello politico, sia il confronto diretto. Questo confronto diretto eviterebbe di per sé i fraintendimenti, le supposizioni, le presupposizioni, il sospetto o il risentimento. In realtà il confronto diretto ha solo il beneficio del tempo reale e quello degli interventi immediati e più o meno spontanei. Incalzati dal tempo reale le parole, le azioni e reazioni prime non sono quindi le migliori. Sono solo le più immediate. Da qui il bisogno di stabilire delle mediazioni che certamente rallentano il processo ma rallentandolo lo migliorano. Fra Dio e i re della terra, Dio sembra voler evitare il confronto diretto e indirizzare il confronto tramite il suo Figlio.

Il beneficio delle mediazioni è proprio quello di non apparire come istanze completamente estranee ai gruppi che si confrontano. Se sono mediazioni sono almeno in parte espressioni affidabili di ogni partecipante che si confronta. La mediazione del Figlio, dunque, salvaguarda e riconosce una certa autonomia sia della politica che della religione. Alla politica (ai suoi re) gli si riconosce un relativo spazio di gestione autonomo. E la stessa cosa si fa con la religione. Un confronto diretto fra la politica e la religione tenderebbe a radicalizzare il confronto spingendo la politica (re) a voler utilizzare la religione per i propri scopi, ma anche la religione a voler imporre sulla politica i propri presupposti.

La mediazione del Figlio non è dunque strana né alla politica né alla religione e consiste nel ricordare a tutti e due il limite del loro potere. Il potere politico è un potere limitato come altrettanto lo è il potere religioso. C'è qui il rifiuto a rendere monolitico e compatto qualunque forma di potere. I poteri, dunque, se vogliono essere saldi devono essere limitati doppiamente. Al proprio interno tramite la divisione del potere in poteri in dialogo, e all'esterno riconoscendo che oltre al mio sistema culturale e politico di riferimento, ci sono altri sistemi di potere diversi dal mio e con i quali sono costretto dalla storia a mettermi in dialogo e a confronto.

D. Non siate testardi e temerari: "Ora re, siate saggi" (2:10)

L'invito finale articolato nella quarta strofa è quindi un invito rivolto ai re delle nazioni, non a desistere dell'esercizio del loro potere, questo potrebbe esserli imputato come distrazione o pigrizia, ma unicamente a desistere dalla concezione e dall'esercizio assoluto di esso. L'intervento di Dio appare vigoroso e senza possibilità di deroghe. È un intervento massiccio e diretto contro le nazioni ma non per delegittimarle. Al contrario per legittimarle nel loro profilo naturale che è l'esercizio razionale e sistematico ma relativo del loro potere. Quindi la saggezza a cui sono invitate le nazioni e i loro re (v. 10) deve poter realizzare un doppio compito. Il primo è quello di affermare ciò che appartiene loro per natura, l'esercizio legittimo del loro potere. Secondo, evitando che quel potere legittimo si assolutizzi e così facendo diventi un potere distruttore e abusivo.

Non c'è qui il manifesto di un'invasione di campo. Dio non vuole controllare e manomettere l'autonomia del politico e nemmeno l'autonomia delle religioni umane. Ma ciò che né la politica né le religioni possono fare è usurpare il nome di Dio, al quale devono rendere conto, e impossessarsi dei suoi attributi.

CONCLUSIONE

La prepotenza dei forti è il tema di questo salmo con l'invito sincronico a rinsavire ascoltando Dio e soprattutto accogliendo il suo mediatore, il Figlio. Ma l'ossessione di voler controllare popoli, comunità e individui è indissociabile dalla sete di controllo sulla natura e sui territori. Quindi il motivo ecologico è sempre presente come sottofondo. L'equilibrio sociale o religioso è impensabile senza un equilibrio ecologico e cosmico. Prima della pace sociale e politica va delineata la pace ecologica. Questo è il primo tassello che salta quando l'*hybris* prende il sopravvento.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Per quale motivo prevale a livello individuale e a livello politico la voglia e il desiderio di esercitare un'autorità che non renda conto a nessuno di ciò che fa e intraprende? Cosa rende bulimico un potere che è già di per sé forte? Che implicazioni ci sono per un'istituzione o per un'autorità avere la capacità di rinsavire?

L'antropocentrismo scientifico culturale o lo stato leviatano prepotente nascono da un'anomalia previa che è quella della manomissione dell'ecosistema i cui effetti, tuttavia, saranno visibili soltanto in epoche recenti. Per questo motivo la lotta alla prepotenza dei poteri forti deve essere combattuta trasversalmente altrimenti questa prepotenza semplicemente si sposta. Oggi questa prepotenza è doppiamente pericolosa perché si è spostata dal lato di un ecosistema al quale non vengono riconosciuti dei diritti intrinseci ma solo in funzione del benessere umano. E ancora perché quella prepotenza non cali dall'alto come in altri tempi, ma nasca dal basso, da tutti noi tramite l'ubbidienza servile e acritica nei confronti di ciò che Charles Taylor[3] ha chiamato la dittatura della "ragione strumentale" che è alla base della configurazione dell'Antropocene[4] e delle sue anomalie. Per questo motivo l'autorità, e in particolare l'autorità politica, ha bisogno di essere contaminata da dimensioni un tempo considerate non-politiche come le emozioni, la vulnerabilità e l'amore, ci ricorda Martha Nussbaum.[5]

3 C. Taylor, *Il disaggio della modernità*, Laterza, Roma, 2013, pp. 6-8.

4 G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, Derive Approdi, Roma, 2018, pp. 35-85.

5 M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia,* Il Mulino, Bologna, 2014, pp. 10-21.

Insegnamenti dal passato -

"Egli distese una nuvola per ripararli"
(Salmo 105:39)

SETTIMANA: 2 - 8 MARZO

10

SALMO 105

I

1 Celebrate il SIGNORE,
invocate il suo nome;
fate conoscere i suoi prodi-
gi tra i popoli.
2 Cantate e salmeggiate a lui,
meditate su tutte le sue meraviglie.
3 Esultate per il suo santo nome;
gioisca il cuore di quanti cer-
cano il SIGNORE!
4 Cercate il SIGNORE e la sua forza,
cercate sempre il suo volto!
5 Ricordatevi dei prodigi fatti da lui,
dei suoi miracoli e dei giudizi
della sua bocca,
6 voi, figli di Abramo, suo servo,
discendenza di Giacobbe, suoi eletti!

II

7 Egli, il SIGNORE, è il nostro Dio;
i suoi giudizi si estendono su
tutta la terra.
8 Egli si ricorda per sem-
pre del suo patto,
della parola da lui data per
mille generazioni,
9 del patto che fece con Abramo,
del giuramento che fece a Isacco,
10 che confermò a Giacobbe
come uno statuto,
a Israele come un patto eterno,
11 dicendo: «Ti darò il
paese di Canaan
come vostra eredità».
12 Non erano allora che poca gente,
pochissimi e stranieri nel paese,
13 e andavano da una na-
zione all'altra,
da un regno a un altro popolo.
14 Egli non permise che alcu-
no li opprimesse;
per amor loro castigò dei re,
15 dicendo: «Non toccate i miei unti
e non fate alcun male ai miei profeti».

III

16 Poi chiamò la carestia nel paese
e fece mancare il pane
che li sostentava.
17 Mandò davanti a loro un uomo,
Giuseppe, che fu vendu-
to come schiavo.
18 Gli legarono i piedi con ceppi;
fu oppresso con catene di ferro.
19 Fino al tempo in cui si avverò quan-
to aveva predetto,
la parola del SIGNORE lo affinò.
20 Il re lo fece slegare,
il dominatore di popoli lo liberò;
21 lo stabilì signore della sua casa
e governatore di tutti i suoi beni,
22 per istruire i prìncipi secondo
il suo giudizio
e insegnare ai suoi an-
ziani la sapienza.
23 Allora Israele venne in Egitto,
e Giacobbe soggiornò
nel paese di Cam.
24 Dio moltiplicò grandemen-
te il suo popolo,
e lo rese più potente dei
suoi avversari.
25 Poi mutò il cuore di questi;

essi odiarono il suo popolo
e tramarono inganni con-
tro i suoi servi.

IV

26 Egli mandò Mosè, suo servo,
e Aaronne, che aveva scelto.
27 Essi operarono in mezzo a loro i mi-
racoli da lui ordinati,
fecero dei prodigi nella terra di Cam.
28 Mandò le tenebre e si fece buio,
eppure non osservarono le sue parole.
29 Cambiò le acque in sangue
e fece morire i loro pesci.
30 La terra brulicò di rane,
fin nelle camere dei loro re.
31 Egli parlò, e vennero
mosche velenose
e zanzare in tutto il loro territorio.
32 Mandò loro grandine in-
vece di pioggia,
fiamme di fuoco sul loro paese.
33 Colpì le loro vigne e i loro fichi
e spezzò gli alberi del loro territorio.
34 Egli parlò e vennero cavallette e
bruchi innumerevoli,
35 che divorarono tutta
l'erba del paese
e mangiarono il frutto della loro terra.
36 Poi colpì tutti i primogeniti
nel loro paese,
le primizie del loro vigore.

V

37 E fece uscire gli Israeliti
con argento e oro,
e nessuno vacillò nelle sue tribù.
38 Gli Egiziani si rallegrarono del-
la loro partenza,
perché erano presi da terro-
re a causa loro.
39 Egli distese una nuvola per ripararli
e accese un fuoco per illu-
minarli di notte.
40 A loro richiesta fece veni-
re delle quaglie
e li saziò con il pane del cielo.
41 Aprì la roccia e ne
scaturirono acque:
esse scorrevano come
fiume nel deserto.
42 Egli si ricordò della
sua santa parola
e anche di Abramo, suo servo.
43 Fece uscire il suo po-
polo con letizia,
e i suoi eletti con grida di gioia.
44 Diede loro le terre delle nazioni
ed essi ereditarono il frutto della fa-
tica dei popoli,
45 perché osservassero i suoi statuti
e ubbidissero alle sue leggi.
Alleluia.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo è diviso in cinque strofe:[1] la prima è un invito alla celebrazione in virtù della guida di Dio negli eventi della storia. La seconda apre una lista di modelli storici che hanno saputo ascoltare Dio e seguire le sue indicazioni. Qui il modello è Abramo perché è in lui che si concretizza non solo una storia di fedeltà ma anche perché in un senso più ampio è lui il fondatore delle religioni chiamate "storiche" (ebraismo, cristianesimo, islam). La terza strofa si ferma a considera un secondo modello storico, Giuseppe in quanto migrante involontario in un paese straniero e potenza nel mondo di allora. La quarta strofa considera invece Mose come condottiere di un popolo che materialmente esisteva ma che spiritualmente e culturalmente ancora no. La quinta strofa si sofferma invece sull'evento che fonda

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 441-446; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 703-713; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 337-340; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 449-455.

Israele, la sua fede e anche il suo inizio storico: l'esodo.

Questo salmo è un tipico salmo storico che ha due caratteristiche strutturali importanti. La prima è quella di essere un salmo tematicamente gemello al salmo successivo, il Salmo 106. Anche il Salmo 106 è un salmo storico. Questi due salmi concludono il quarto libro dei salmi (capp. 90-106) e lo concludono in modo diversificato. Il Salmo 105 descrivendo la storia positiva d'Israele tramite l'elogio di alcune figure storiche, non perfette ma certamente vulnerabili all'intervento di Dio. Il Salmo 106 descrive invece la storia negativa di un popolo che resiste alla voce di Dio e che non può essere preso come modello da seguire. La tentazione di prendere a modello il Salmo 105 e non il Salmo 106 è dunque forte. Sbaglieremo, perché qui effettivamente troviamo un modello che, però, non può essere un modello etico. Il modello è un modello antropologico composto da tutti e due i salmi, ricordando tramite la loro trama che la storia è sempre una storia mista di fede e dubbio, di riuscite e di fallimenti, di coraggio e di sfiducia, di speranza e disperazione.

2. TEMA CENTRALE: "INSEGNAMENTI DAL PASSATO"

"Insegnamenti dal passato", titolo di questa decima riflessione, è il tema centrale di questo salmo. Certamente il rapporto col passato è un rapporto complesso. Da una parte perché, senza il passato, il presente non ci sarebbe e quindi il presente è sempre figlio del passato, nella storia individuale e anche nella storia collettiva dei popoli. Nessuno nasce dal nulla. Nasciamo sempre da un contesto storico passato che ci annuncia e ci determina in un certo modo. Da un'altra parte, tuttavia, contro un passato che vuole inghiottire il presente e determinarlo in un modo forte, l'incertezza e apertura incancellabile della storia lo modera e ridimensiona. Ne esce un passato sobrio e anche titubante. Mentre la storia biblica pur rompendo con una comprensione rigida e massiccia del passato, rimarrà comunque in un rapporto di maggiore continuità con esso, la storia moderna invece costruirà un rapporto radicalmente critico e iconoclasta del passato. Quindi gli insegnamenti del passato descritti in questo salmo possono essere di due tipi: forti e deboli. Dato il nostro condizionamento culturale attuale, la tendenza sarà quella di prendere gli insegnamenti di questo salmo come insegnamenti deboli nel senso che servono solo di esempio ma non sono vincolanti proprio perché il nostro tempo storico è completamente diverso. Quindi questo salmo può aiutaci non solo a conoscere e a capire qualche buon esempio etico nella storia ma soprattutto a ripensare il nostro rapporto col passato e, a partire da quello, valutare e criticare l'eccessiva attenzione e ossessione al futuro provando a capire che lo smisurato slancio temporale in avanti presente in tutto ciò che facciamo, dipende molto da un eccessivo sradicamento dal passato.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "LA STORIA È UNA STORIA LEGATA AL COSMO"

La sensibilità ecologica è molto presente in questo salmo storico. Nella storia delle religioni la nascita delle religioni storiche ha messo in crisi o almeno ha oscurato la forza che le religioni cosmo-centriche avevano

avuto fino a quel momento. In realtà la religione ebraica, tipica religione storica, preservava ancora un rapporto privilegiato col cosmo, commenta Mari Joerstad.[2] Lo dimostrano i due cicli religiosi più importanti della religione ebraica: il ciclo delle feste primaverili e quello delle feste autunnali. Questo significa che anche la storia ebraica preserva un rapporto privilegiato col cosmo, come lo dimostra questo salmo storico. Nel Nuovo Testamento, e per vari motivi, questo collegamento col cosmo tenderà ad assottigliarsi e in alcuni momenti anche a scomparire, ma sarà ancora mantenuto. Tutto questo cambierà invece, avverte lo storico A. Y. Gourevitch,[3] con l'arrivo della modernità e del cristianesimo moderno tramite la tipica loro sottolineatura dell'iperbolica categoria della storia concepita in un senso lineare e radicalmente anti-ecologico.

*A. La storia è fatta da eventi o da celebrazioni? "Esultate per il suo nome" (*105*:*3*)*

La storia non è fatta da eventi chiusi ma da eventi aperti. Anche la storia passata non è passata ma si prolunga nel presente. Per questo motivo i fatti storici non sono cose ma eventi. Fatti in movimento, fatti che generano altri eventi. E parte di questi fatti in movimento sono le celebrazioni. I fatti nudi rimangono poveri. I fatti vivi abbinano fatti e interpretazioni. La storia è sempre un'interpretazione degli eventi. Non c'è un punto descrittivo zero, neutro, a partire del quale dire ciò che è accaduto. La storia la cogliamo sempre da una prospettiva. Questo non significa che non sia vera. Una prospettiva storica è sempre vera, ma parziale, proprio perché non può raccontare il tutto storico, che sempre sfugge. Per questo motivo l'abbinamento, in questo salmo, di una descrizione storica e di una lode, è meno insolito di quanto possa sembrare. Tutti i racconti storici sono di per sé un abbinamento di fatti e di celebrazione.

Il problema non è dunque che il dato storico non sia consegnato nella sua oggettività ma il capire che tipo d'interpretazione celebrativa l'accompagna. E in questo salmo la celebrazione della storia non assolutizza Israele ma lo ridimensiona. La lode all'Altissimo è una critica a Israele in quanto quel Dio è Dio anche di altri popoli (v. 1). Israele non loda un Dio suo, ma un Dio che è di tutti. Di questo Dio universale Israele, nella sua storia, ha il diritto di costruire una sua versione. Anzi, è costretto a farlo. Ma la sua versione di Dio non esaurisce il Dio di quella versione. Per questo motivo la lode abbinata alla storia introduce un paradigma sia religioso sia politico. La celebrazione politica o religiosa può diventare ideologia o preghiera. Diventa ideologia quando quella celebrazione si assolutizza e dimentica da una parte il Dio universale e dall'altra gli altri popoli che in modi diversi invocano quello stesso Dio. Diventa invece lode quando quella celebrazione non è mai centrata su se stessi ma sul Dio universale e quando così facendo s'articola come autocritica. La lode come autocritica è una forma che questo salmo

2 M. Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics. Human, Nonhumans, and the Living Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 1-13.

3 A.Y. Gourevitch, "Le temps come problème d'histoire culturelle », in, P. Ricoeur (ed.), *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Paris, 1975, pp. 257-274.

spinge a frequentare.

B. Un Abramo transitivo: "I suoi giudizi si estendono su tutta la terra" (105:7)

Abramo è certamente padre d'Israele. Ma in realtà è padre di tutte le religioni storiche. In questo salmo è citato due volte (vv. 6,42) per ricordare ciò che una religione storica deve essere. Abramo è descritto come "servo di Dio". Questo significa che l'introduzione rivoluzionaria della storia lineare (da Ur a Canaan) non è mai assoluta. L'assolutizzazione della natura era un problema delle religioni pagane, ma l'assolutizzazione della storia è un problema delle religioni moderne (cristiane). In Abramo noi troviamo un paradigma nuovo, quello storico, ma che non si assolutizza perché quell'agente storico, innovativo, creativo, trasgressivo di certe tradizioni, non è un soggetto assoluto ma un soggetto servo. Ed è servo non solo del Dio che lo chiama, ma di quel Dio che per molto era ancora descritto in termini cosmici. Fra quel Dio è il cosmo c'è meno contrasto di ciò che appare. Intanto perché quel Dio pretende di aver creato un cosmo perfetto e quindi quel cosmo è buono, e poi perché quel Dio interagisce con quel cosmo in forma costante. "I suoi giudizi si stendono su tutta la terra" (v. 7) significa che prendono la forma cosmica della legge naturale, della legge iscritta in natura, nel cosmo. Abramo, dunque, quanto i giudizi di Dio, è un abbinamento riuscito di storia e di cosmo. Non per nulla l'esperienza di Abramo, qui citata per sommi capi, non è legata solo all'universalità di tutti gli uomini (Ge 12) ma anche all'universalità di tutta la terra (Ge 15).

C. Giuseppe seppe andare oltre: "Giuseppe, venduto come schiavo" (105: 17)

La storia di Giuseppe è narrata per sommi capi in questa strofa. E il profilo che viene fuori è un profilo ecologico, in quanto fondato sull'affidamento. La vita di Giuseppe è andata sempre diversamente da ciò che lui o la sua famiglia si aspettavano. L'elemento della sorpresa, dell'inaspettato è ricorrente nella vita di Giuseppe. "Giuseppe fu venduto come schiavo" (v. 17). "Fu oppresso con catene di ferro" (v. 18). Ma Giuseppe, grazie a Dio, trovò sempre il modo di assimilare quegli eventi imprevisti e trasformarli in elementi positivi. Accadde così nella sua famiglia d'origine e anche in Egitto dove arrivò per caso. Mentre l'ideale consapevole, la scelta meditata, il comportamento programmato con cura, accrescono certamente la convinzione e rinforzano la determinazione, paradossalmente creano anche un'indisponibilità a strade alternative, che bisogna invece saper creare in situazioni di crisi. Questo modello dell'adeguamento al terreno della vita, dell'affidamento a partire dal fatto che non controlliamo tutto, è tipico di Giuseppe e del modello vegetale di fioritura. Ed è questo modello ecologico di comportamento che qui è sottolineato tramite la citazione di Giuseppe.

D. Un messaggero: "Egli mandò Mosè suo servo" (105:26)

Nella quarta strofa è introdotta la figura di Mosè e anche quella di suo fratello Aaronne. È vero che una particolare attenzione è data a Mosè tramite il riferimento diretto alla liberazione dall'Egitto e all'impressionante dispie-

gamento di forza visibile nelle dieci piaghe. Però anche qua non ci troviamo di fronte al modello trionfalista di una storia di successo e di conquista. Intanto Mosè non è da solo. Deve interagire con suo fratello. Molto di ciò che la tradizione attribuisce a Mosè in realtà dovrebbe essere attribuito ad Aaronne. La liberazione è una impresa a tre: Mosè, Aaronne e Dio. E, il grande leader Mosè diventa tale solo nel dialogo e nell'interazione con gli altri due. Un leader storico come Mosè, in realtà non accentra per sé tutta l'attenzione e nemmeno è colui che determina il destino globale del suo popolo. Troviamo qui, nella guida di Mosè, più collaborazione che decisione autonoma, più dubbi che certezze, più affidamento che strategie rassicuranti. Mosè non è stato un burocrate indifferente che subiva le indicazioni di Dio e nemmeno un eroe che s'inventava soluzioni creative di fronte a un Dio misterioso. Mosè ha una leadership vulnerabile e dialogante di fronte a Dio, agli Egiziani e anche di fronte al suo popolo.

E. Liberati con gioia: "Fece uscire il suo popolo con letizia" (105:43)

L'ultima parte di questo salmo storico non si concentra sulle figure di spicco della storia d'Israele, Abramo, Giuseppe, Mosè e Aaronne, ma sul popolo, il quale, se non ci fosse o fosse oscurato, sarebbe protagonista di una storia fallimentare. Il popolo spesse volte appare come l'elemento passivo che bisogna trascinare al meglio. È il peso morto che gli accorti a talentuosi leader portano sulle spalle con fatica. In realtà è il contrario. Sono le ossessioni, le miopie, la trascuratezza affettiva, le compulsioni maniacali, i falsi messianismi, gli unilateralismi, le preferenze, le false deroghe dei leader, che il popolo attutisce, perdona e trasforma. Sono i popoli, le comunità a portare avanti la storia come il protagonista dell'esodo non è Aaronne e nemmeno il gran Mosè, ma il popolo d'Israele.

Questo popolo imperfetto, a volte timoroso, a volte testardo, a volte miope e a volte compulsivo, rimane comunque la miglior parte d'Israele. "Fece uscire il suo popolo con letizia" (v. 43). Tutto indica che il popolo non sia nemmeno capace di letizia. Dio certamente guida, Mosè è il suo mediatore generoso, ma alla fine della storia il soggetto che si rallegra è comunque il popolo. E il popolo capace di letizia, malgrado le proprie imperfezioni, è anche un popolo docilmente ecologico, perché si fa guidare da un elemento dell'ecosistema: la nuvola. Infatti, dice questa strofa: "Egli distese una nuvola per ripararli" (v. 39). Il popolo è comunque eco-friendly. Trova nella natura non solo un rifugio ma qualcosa che lo guida. Dio utilizza la nuvola per rivelarsi al popolo e il popolo è sensibile a questa forma dell'ecosistema per ascoltare Dio.

CONCLUSIONE

Questa bellissima preghiera storica che delinea non solo i grandi momenti del percorso d'Israele ma anche quelli dei suoi principali leader, propone un modello ecologico di vita umana e di vita spirituale. Ricorda Raimond Panikkar[4] che senza natura non c'è storia. La storia non è una conquista

4 R. Panikkar, "Temps et histoire dans la tradition de l'Inde », in, P. Ricoeur (ed.), *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Paris, 1975, pp. 74-96.

sulla natura.[5] La natura accompagna e rende possibile la storia. La natura è condizione della storia. Quindi una storia come quella del popolo d'Israele rimane un modello anche per noi oggi dove la storia ha inghiottito la natura creando una doppia anomalia: quella della natura manipolata e al contempo quella della storia compulsiva.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Che cosa significa avere una resilienza storica? Può la storia spirituale e religiosa essere misurata solo in termini di resistenza, di perseveranza e di sopravvivenza? Qual è il valore dei modelli storici sia quelli che troviamo e seguiamo, sia quelli che lasciamo alle future generazioni e che eventualmente desideriamo che esse seguano? Perché è più facile costruire una storia dei vincitori e non dei vinti (poveri, oppressi, natura sfruttata)?

Senza la natura, senza il suo spazio che necessariamente rallenta ciò che facciamo, il tempo della salvezza rischia di deformarsi e di diventare compulsione storica. La storia nobile è quella che promuove la nascita di eventi nuovi però che mantiene sotto controllo l'ossessione del movimento e della crescita a oltranza. Secondo Paul Ricoeur,[6] la storia non è solo fatta di memoria ma anche di oblio. Chi ricorda che tutto potrebbe paralizzarsi, chi dimentica tutto potrebbe commettere gli stessi errori del passato. La storia è la possibilità e il desiderio di andare avanti fiduciosi, ricordando e dimenticando tramite la saggezza che sa distinguere bene quando conviene l'uno e quando conviene l'altro.[7] La storia non è fatta solo da grandi eventi. Carlo Ginzburg[8] ci ricorda il valore della "microstoria", cioè di quegli eventi, momenti, enti asimmetrici rispetto ai grandi andamenti e schemi temporali che però rappresentano, messi insieme, il vero cuore della storia. La storia è un cammino fatto di passi brevi, che si accumulano nel tempo e richiedono, ci ricorda Adriana Zarri,[9] un pensiero del quotidiano.

---

5 La storia, intesa come progresso inarrestabile, o semplicemente come storia lineare della parte dominante di questo mondo, fa parte, secondo Robert Young, di quelle ossessioni tipiche del mondo moderno che bisogna smantellare e debellare. R.J.C. Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 61-88.

6 P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio,* Raffaello Cortina, Milano, 2003, pp. 9-21.

7 J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988, pp. 31-58.

8 C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 7-13.

9 A. Zarri, *Teologia del quotidiano*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 3-34.

Bramare Dio a Sion -

"Un giorno nei suoi cortili più che mille altrove" (Salmo 84:10)

SETTIMANA: 9 - 15 MARZO

SALMO 84

I

1 *Al direttore del coro. Sulla ghittea. Salmo dei figli di Core*.
Oh, quanto sono amabili le tue dimore,
SIGNORE degli eserciti!
2 L'anima mia langue e vien meno,
sospirando i cortili del SIGNORE;
il mio cuore e la mia carne mandano
grida di gioia al Dio vivente.
3 Anche il passero si trova una casa
e la rondine un nido dove posare
i suoi piccini.
I tuoi altari, o SIGNORE degli eserciti,
Re mio, Dio mio!...

II

4 Beati quelli che abita-
no nella tua casa
e ti lodano sempre! *[Pausa]*
5 Beati quelli che trovano in
te la loro forza,
che hanno a cuore le vie del Santuario!
6 Quando attraversano la valle di Baca
essi la trasformano in luogo di fonti
e la pioggia d'autunno la ricopre
di benedizioni.
7 Lungo il cammino aumen-
ta la loro forza
e compaiono infine davan-
ti a Dio in Sion.
8 O SIGNORE, Dio degli eserciti, ascol-
ta la mia preghiera;
porgi orecchio, o Dio di
Giacobbe! *[Pausa]*.

III

9 Vedi, o Dio, nostro scudo,
guarda il volto del tuo unto!
10 Un giorno nei tuoi cortili val più
che mille altrove.
Io preferirei stare sulla soglia della
casa del mio Dio,
che abitare nelle tende degli empi.
11 Perché Dio, il SIGNORE,
è sole e scudo;
il SIGNORE concederà grazia e gloria.
Egli non rifiuterà di far del bene a
quelli che camminano rettamente.
12 O SIGNORE degli eserciti,
beato l'uomo che confida in te!

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo è un salmo diviso in tre strofe:**[1]** il desiderio di recarsi nella casa di Dio nella prima strofa; il percorso demandante e logorante per arrivarci nella seconda strofa; l'effettivo soggiorno segnato dalla gioia incontenibile e traboccante di essere presso Dio nella sua casa.

Mentre il tema del pellegrinaggio è centrale nell'economia dell'Antico Testamento come un evento umano e politico, questo salmo descrive una forma specifica di esso che è la sua forma spaziale sacra. Il riferimento al luogo non è metaforico ma reale e con-

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 366-369; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 560-565; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 274-275; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 363-366.

creto. Il pellegrinaggio spirituale non è un evento solo dello spirito e non è nemmeno solo simbolico. Lo spazio è preso qui nella sua concretezza insieme alla sua forza metaforica.

2. TEMA CENTRALE: "BRAMARE DIO A SION"

"Bramare Dio a Sion", titolo di questa undicesima riflessione, esprime bene il tema centrale di questo salmo. Ciò che ci lega a Dio non è solo un'intenzione ma una brama. E la differenza fra intenzione e brama risiede nel fatto che l'intenzione è più consapevole della brama ma comunque meno intensa proprio perché coinvolge solo una parte del nostro essere "la consapevolezza". La brama è meno consapevole ma più intensa proprio in virtù di questa consapevolezza dimezzata che permette e rende possibile un coinvolgimento ampio di tutti gli strati del nostro essere.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "L'IMPORTANZA DELLO SPAZIO"

In questo salmo il tema centrale è quello del santuario. La fede, per essere concreta, ha bisogno di radicarsi in un luogo. Senza luogo, luoghi, non ci sono esperienze ci ricorda il filosofo Edward Casey.[2] Ugualmente senza luogo la fede non ha luogo, non accade, non si verifica, non c'è. Un'esperienza o è incarnata o semplicemente non c'è. Per questa ragione il motivo dello spazio sacro, motivo spesso stigmatizzato dalle tradizioni protestanti, tende a creare solo una spiritualità ma non una religiosità. Infatti, molti protestanti continuano a credere che traguardo del credente sia una spiritualità e non una religiosità proprio perché la religiosità includerebbe di per sé elementi spuri alla fede. Se è vero che c'è religiosità e religiosità è anche vero che c'è spiritualità e spiritualità. Eppur salvaguardando la specificità di ciascuno di questi due termini, quello di religiosità è più inclusivo, e strutturalmente più corretto, per riferirsi alla vocazione del vero credente. E lo è proprio perché la religiosità implica uno spazio che invece diventa superfluo nella spiritualità. Anzi, nella spiritualità lo spazio addirittura diventa un ostacolo per la fede. Lo spazio, ricorda John Inge,[3] è essenziale per la fede all'interno di una religiosità incarnata.

A. Filotopia: "L'anima mia langue e sospira per i cortili del Signore" (84:2)

In questa prima strofa trova espressione il desiderio d'incarnazione espresso nella sua forma spaziale. Il credente è descritto come pellegrino. Ma il pellegrino non è colui che non si ferma in un posto perché non lo riconosce come proprio, meno ancora come colui che non ha un posto. Il pellegrino è colui che sa stare e sa vivere nello spazio e, proprio in virtù della sua capacità di vivere concretamente lo spazio, lo lega alle persone che segue. Il suo apparente distacco dallo spazio, in realtà, lo valorizza grazie alla valorizzazione delle persone e dello spazio del loro cammino. "La mia anima langue… sospira per i cortili del Signore" (v. 2). Qui c'è una valorizzazione profonda dello spazio come spazio abitato. Ma la *filo-topia* (amore per i luoghi) non è solo un'aspirazione for-

2 E.S. Casey, *Getting Back into Place, Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, pp. 3-21.

3 J. Inge, *A Christian Theology of Place.* Routledge, New York, 2016, pp. 59-90.

te e ben intenzionata. In questa strofa si trasforma in beatitudine quando il salmista descrive la trasformazione dell'aspirazione per un luogo in abitazione in quel luogo: "Beati quelli che abitano nella tua casa" (v. 4).

B. La fatica di camminare: "Lungo il cammino aumenta la forza" (84:7)

È chiaro che il desiderare di essere in un posto, l'essere in pellegrinaggio verso un posto beato, come il tempio di Dio, presuppone un percorso a volte incerto e lungo. Questa strofa fa riferimento a questo quando dice che il cammino è "lungo" (v. 7) e il percorso è seminato da passaggi incerti e logoranti come possono essere le "valli" che ci tocca attraversare (v. 6). Ma proprio in virtù della visione dei cortili del Signore e del desiderio di abitarli, la capacità di resistenza aumenta durante il percorso. "Lungo il cammino aumenta la loro forza" (v. 7). Invece di spegnere il desiderio, le prove e le fatiche l'accrescono e lo rinforzano. Fra spazio e persone il desiderio trova la sua massima espressione. Non l'anonimato di un posto standard né la presenza di persone care senza spazio. Lo spazio diventa luogo desiderato tramite delle persone specifiche e le persone amate sono tali in virtù di una loro concretezza spaziale. "Beati quelli che trovano in te la loro forza" (v. 5). Non lo spazio per lo spazio, ma lo spazio come luogo di qualcuno. Allo stesso tempo l'esperienza della conoscenza di qualcuno è conoscenza dello spazio come cammino, come cammino verso qualcuno, perché il cammino è comunque uno spazio che ci porta verso qualcuno.

Tramite questo percorso del cammino come ricerca dell'altro, questa strofa ci ricorda che ciò che è valido nella nostra ricerca spaziale di Dio è valido anche nella nostra ricerca degli altri. Gli altri non possono essere trovati senza il loro spazio. Per trovarli dobbiamo imparare a riconoscere i loro spazi ed essere in grado di abitarli.

C. La bellezza del posto: "Un giorno nei tuoi cortili vale più che mille altrove" (84:10)

Poi il desiderio di Dio e la fatica del percorso che ci conduce a lui, trova un suo adempimento. La realtà supera l'immaginazione proprio perché l'immaginazione ha nutrito la realtà durante il pellegrinaggio. Finalmente il credente entra nel santuario di Dio ed è folgorato dalla presenza del Dio nel suo spazio proprio: "Un giorno nei tuoi cortili vale più che mille altrove". Non importa che quantitativamente il percorso sia stato più lungo del soggiorno effettivo nella casa di Dio. Qualitativamente quell'istante è magico non solo perché fa dimenticare l'arduo percorso ma soprattutto perché lo rende eterno. Nulla più potrà cancellare quel momento e quello spazio. Nell'economia della realtà umana a volte i momenti di difficoltà e sofferenza sono più abbondanti che i momenti felici. Ma quei momenti beati trasformano la nostra percezione dei tempi e dei luoghi dandoci una pienezza di sentimenti che trasformano il nostro sguardo sulle cose. Ecco ciò che capita al pellegrino che raggiunge spazialmente il suo Dio.

La casa del Signore è meravigliosa oggettivamente e soggettivamente. Oggettivamente perché Dio stesso cambia. Dio in quanto Dio è costante nel suo essere nei nostri confronti in ogni spazio. Ma nel suo spazio di fronte al pellegrino che arriva, Dio dona una particolare dose della sua grazia.

"Il Signore concederà grazia" (v. 11). Da grazia standard diventa grazia specifica, da universale a personale, indirizzata specificamente a me. Soggettivamente perché la percezione che ho di me stesso cambia. E cambia perché Dio mi guarda in un altro modo. "Dio guarda il volto tuo" (v. 9). Nell'osare avvicinarmi a Dio, nel suo spazio, Dio s'avvicina a me. Anche Dio mi sente e mi guarda da vicino. Le distanze si sono accorciate. Lo sguardo alternativo del Dio vicino diventa anche per me un modo diverso di guardare me stesso. Chi guarda Dio da vicino, non guarda più se stesso e il mondo allo stesso modo.

CONCLUSIONE

Il santuario non è solo questione di luogo spirituale ma di luogo specifico in un senso di concretezza. L'esperienza spaziale ci avvicina non soltanto a Dio ma anche agli altri e al mondo.

Questo è un salmo dello spazio gentile, dello spazio come luogo. Sono le persone a fare il luogo gentile o è il luogo gentile a fare le persone felici? Tutte e due le letture sono possibili e creano una sana tensione. Lo spazio è dunque essenziale per dare un profilo concreto alle persone. Senza spazio non ci sono persone ma individui. Gli individui sono degli enti che non si definiscono in rapporto a uno spazio. Lo spazio per l'individuo è inessenziale, astratto. L'individuo può essere là o qua o ancora altrove. Non può fare a meno di uno spazio ma può fare a meno di quello spazio. L'uno vale l'altro. Non così, invece per le persone, ricorda Marc Augé,[4] perché per le persone lo spazio da astratto diventa specifico. Quella persona ha solo quello spazio specifico e che diventa "luogo" in virtù di quella presenza specifica. Mentre lo spazio dell'individuo è dunque un non-luogo, lo spazio di una persona è un vero luogo. Il santuario è dunque non uno spazio puro, ma uno spazio contaminato. Contaminato da presenze che a quello spazio trasformano. Nella fede, dunque, non è solo necessario avere uno spazio, ma c'è bisogno che quello spazio penetri la mia identità così come quello spazio, se vuol diventare luogo, è necessariamente penetrato, segnato dalla mia identità.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Qual è l'importanza di adorare in un luogo che non è il nostro luogo personale ma che identifichiamo col luogo di Dio? Il desiderare Dio non dovrebbe fare scattare immediatamente la voglia di "pellegrinaggio"? Il luogo di adorazione fa scattare in noi il senso di riverenza e di sacralità o un senso di appartenenza e di allegrezza?

Proprio perché oggi la fede è diventata spiritualità, lo spazio di fede è un non-luogo, e l'uomo di fede è un individuo, non una persona. La persona, a differenza dell'individuo, che è un essere a sé stante, è tale solo in rapporto a qualcos'altro. In rapporto ad altre persone e in rapporto a un luogo. L'individuo, non credente o credente, pecca, in relazione allo spazio, per deficit.[5] È un'entità senza luogo, senza santuario. La persona, credente o non credente, ha invece un luogo in virtù del quale è

4 Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 2005, pp. 7-23.

5 J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual,* Chicago University Press, Chicago, 1992, pp. 1-23.

quello che è, e se è persona con un luogo, un santuario, è già credente comunque. Non è dunque la dottrina, tipica deformazione individualista moderna della fede, ciò che determina la fede, ma lo spazio, anzi il luogo.

Un'adorazione senza fine -

"Infatti, hai creato il leviatano perché si diverta nel mare" (Salmo 104:26)

SETTIMANA: 16 - 22 MARZO

SALMO 104

I

1 Anima mia, benedici il SIGNORE!
SIGNORE, mio Dio, tu sei
veramente grande;
sei vestito di splendore e di maestà.
2 Egli si avvolge di luce
come d'una veste;
stende i cieli come una tenda;
3 egli costruisce le sue alte
stanze sulle acque;
fa delle nuvole il suo carro,
avanza sulle ali del vento;
4 fa dei venti i suoi messaggeri,
delle fiamme di fuoco i suoi ministri.

II

5 Egli ha fondato la terra
sulle sue basi:
essa non vacillerà mai.
6 Tu l'avevi coperta dell'oceano
come d'una veste,
le acque si erano fermate sui monti.
7 Alla tua minaccia esse si ritirarono,
al fragore del tuo tuono fuggi-
rono spaventate,
8 scavalcarono i monti, discese-
ro per le vallate
fino al luogo che tu avevi
fissato per loro.
9 Tu hai posto alle acque un limite che
non oltrepasseranno;
esse non torneranno a coprire la terra.

III

10 Egli fa scaturire fonti nelle valli
ed esse scorrono tra le montagne;
11 abbeverano tutte le bestie
della campagna,
gli asini selvatici vi si dissetano.
12 Vicino a loro si posano gli uc-
celli del cielo;
tra le fronde fanno udir la loro voce.
13 Egli annaffia i monti dall'alto
delle sue stanze;
la terra è saziata con il frutto
delle tue opere.

IV

14 Egli fa germogliare l'erba
per il bestiame,
le piante per il servizio dell'uomo;
fa uscire dalla terra il nutrimento:
15 il vino che rallegra il
cuore dell'uomo,
l'olio che gli fa risplendere il volto
e il pane che sostenta il
cuore dei mortali.
16 Si saziano gli alberi del SIGNORE,
i cedri del Libano che egli ha piantati.
17 Gli uccelli vi fanno i loro nidi;
la cicogna fa dei cipres-
si la sua dimora;
18 le alte montagne
sono per i camosci,
le rocce sono rifugio per gli iraci.

V

19 Egli ha fatto la luna per stabi-
lire le stagioni;
il sole conosce l'ora del suo tramonto.
20 Tu mandi le tenebre e si fa notte;
in essa si muovono tutte le be-
stie della foresta.
21 I leoncelli ruggiscono

in cerca di preda
e chiedono a Dio il loro cibo.
22 Sorge il sole ed essi rientrano,
si accovacciano nelle loro tane.
23 L'uomo esce all'opera sua
e al suo lavoro fino alla sera.
24 Quanto sono numerose le tue
opere, SIGNORE!
Tu le hai fatte tutte con sapienza;
la terra è piena delle tue ricchezze.

VI

25 Ecco il mare, grande e immenso,
dove si muovono creatu-
re innumerevoli,
animali piccoli e grandi.
26 Là viaggiano le navi
e là nuota il leviatano che hai creato
perché vi si diverta.
27 Tutti quanti sperano in te
perché tu dia loro il cibo a suo tempo.
28 Tu lo dai loro ed essi lo raccolgono;
tu apri la mano, e sono saziati di beni.
29 Tu nascondi la tua faccia,
e sono smarriti;
tu ritiri il loro fiato e muoiono,
ritornano nella loro polvere.
30 Tu mandi il tuo Spiri-
to e sono creati,
e tu rinnovi la faccia della terra.

VII

31 Duri per sempre la glo-
ria del SIGNORE,
gioisca il SIGNORE delle sue opere!
32 Egli guarda la terra ed essa trema;
egli tocca i monti ed essi fumano.
33 Canterò al SIGNORE
finché avrò vita;
salmeggerò al mio Dio finché esisterò.
34 Possa la mia meditazione
essergli gradita!
Io esulterò nel SIGNORE.
35 Spariscano i peccatori dalla terra
e gli empi non siano più!
Anima mia, benedici il SIGNORE.
Alleluia.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo è diviso in sette strofe:[1] la presentazione di Dio creatore maestoso nella prima strofa. Poi a catena le diverse parti del creato, nella seconda strofa la terra come fondamento stabile, nella terza strofa l'acqua come fonte di vita che annaffia ogni angolo della terra, nella quarta la vegetazione che germoglia e serve di sostentamento per l'uomo, nella quinta gli astri che marcano il ritmo del ciclo naturale, nella sesta si riprende il tema del Creatore ma non più nel senso della forza e della maestà ma nel senso della cura e del servizio.

2. TEMA CENTRALE: "UN'ADORAZIONE SENZA FINE"

"Un'adorazione senza fine", titolo di questa dodicesima riflessione, esprime bene ciò che un'adorazione dovrebbe essere: un appuntamento senza tempo. "Senza tempo" come metafora per descrivere due componenti essenziali della lode: l'indisponibilità dell'altro (in questo caso di Dio) e la disponibilità di chi loda. Questi due componenti sono riassunti in modo magistrale nel versetto 33 del salmo. "Indisponibilità dell'altro", perché l'altro, Dio o il prossimo, non può essere ridotto a oggetto, idea o cosa, che posseggo con la mia ragione o volontà. L'adorazione è sempre il lasciare in libertà l'adorato. E nella libertà dell'adorato nasce anche la libertà dell'adoratore. In questo senso

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 436-440; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 688-702; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 331-337; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 443-449.

la vera adorazione non può avere fine perché infiniti e inesauribili sono l'adorato e l'adoratore.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "UN DIO ECOLOGICO"

Questo salmo è un salmo pienamente ecologico. È un salmo che commenta la creazione a partire da un'esperienza individuale e interiorizzante. Si parte dall'anima ma non ci si ferma a essa. "Anima mia benedici il Signore" (v. 1) è la frase che collega questo salmo col salmo precedente (Sl 103). La piena realizzazione dell'anima la si raggiunge soltanto iscrivendola nella prospettiva cosmica, dell'ecosistema sostenuto da Dio e dalla sua provvidenza. Ma l'ecologia non è solo essenziale per l'uomo. Lo è anche per Dio. Prendere la natura, senza divinizzarla, come luogo di realizzazione e fioritura sia per l'uomo sia per Dio, in un esercizio di vera relazionalità, incarna quella saggezza che oggi potrebbe cambiare il destino del nostro mondo, e che Raimon Panikkar [2] chiama "ecosofia". Il contenimento e l'eventuale trasformazione di un antropocentrismo fuori controllo (l'antropocene) richiede un nuovo modo di pensare l'uomo a partire dalle sue relazioni con Dio e col cosmo. L'uomo ecologico è dunque l'uomo saggio che si pensa ed è ripensato a partire dalla natura senza che veda in questo un attentato alla sua identità. Ma la saggezza ecologica oggi non si può fermare solo a quello. Questa saggezza implica anche il ripensamento di Dio rispetto al cosmo in ciò che Panikkar chiama una nuova visione "cosmoteandrica"[3] dell'universo.

A. Un creatore in abito di festa: "Egli si avvolge di luce come d'una veste" (104:2)

In questa prima strofa è introdotta una prima parte del cosmo: i cieli… "Dio stende i cieli come una tenda" (v. 2). Fra Dio e il cosmo, fra Dio e la natura, non c'è rottura né conflitto. L'unica cosa che il Dio creatore afferma è il fatto di aver creato la natura. Esprimendosi in questi termini solo de-assolutizza e de-divinizza un certo tipo di natura che invece si presentava come autonoma e originaria. Salva questa premessa, il Dio di questo salmo interagisce spontaneamente con la natura e non ha nessun problema a interagire in modo anche creativo e originale con essa: "stende i cieli come una tenda". Non è questo un rapporto utilitaristico né pragmatico. Esso esprime invece un rapporto di cura, di attenzione e di entusiasmo artistico.

Tale è il rapporto del Creatore con il cosmo che addirittura descrive se stesso in chiave cosmica: "Egli s'avvolge di luce come una veste" (v. 2). Anche i vestiti di Dio sono fatti di cosmo. La luce del cosmo si ritaglia bene all'essere di Dio. Che Dio accetti volentieri di essere descritto in chiave cosmica testimonia del rapporto privilegiato che lui ha con la natura e come sia un Dio cosmico anche se non imprigionato dal cosmo. La prima incarnazione di Dio non è nella storia ma nel cosmo. E di questa abbiamo

2 R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001, pp. 107-139.

3 R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-cosmo*, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 229-261.

perso oggi traccia.

*B. Terra ferma: "Essa non vacillerà mai" (*104*:*5*)*

In questa seconda strofa è descritta una seconda parte del cosmo che è quella più essenziale per l'essere umano: la terra. L'essere umano è legato alla terra, è un terrestre. Questo significa che nasce dalla terra e rimane attaccato alla terra perché è il suo ambiente di riferimento più specifico. Ma come l'essere umano è radicato e dunque stabile sulla terra, così la terra è stabile su se stessa. E per questo "non vacillerà mai" (v. 5). Questa strofa sottolinea due caratteristiche della terra: la sua stabilità e la sua vitalità. Infatti, in questa seconda caratteristica, la terra è descritta nella sua interazione, nel suo dialogo con l'acqua. Lì dove c'è terra c'è acqua. Quindi la stabilità della terra non è da concepire unicamente in termini geologici ma biologici. La terra è stabile perché è attraversata dalla vita e genera sempre vita.

*C. Abbondante acqua: "Le fonti abbeverano tutte le bestie della campagna" (*104*:*11*)*

La terza strofa descrive una terza parte importante del cosmo, le fonti d'acqua. L'acqua nel cosmo è come il sangue nell'uomo. La vita dell'ecosistema sarebbe impensabile senza l'acqua. L'acqua è sinonimo di vita. Ma mentre, nella strofa precedente l'acqua appariva legata alla terra, in questa strofa è legata alle specie che popolano la natura. Queste diversi specie, sono diverse proprio nel loro rapporto con l'acqua. Tutte sono nutrite, direttamente o indirettamente, dall'acqua ma non tutte sono collegate a essa allo stesso modo. C'è chi è sopra e c'è chi è sotto l'acqua. E quindi l'acqua non appare solo come elemento unitario di collegamento fra le specie. Essa è anche elemento differenziatore delle specie. Unità e diversità sono effetti garantiti dalla presenza dell'acqua nell'ecosistema.

*D. Piante antropofore: "Le piante per il servizio dell'uomo" (*104*:*14*))*

Nella quarta strofa è introdotta una quarta parte importante del cosmo: la vegetazione. La vegetazione più della terra o dell'acqua sembra portare con sé un disegno e progetto proprio. Mentre terra e acqua sembrano essere più mezzi di vita, la vegetazione appare invece come vita a sé stante. In realtà la vegetazione è vita a sé stante ma allo stesso tempo è mezzo di vita. Si concretizza come vita e rende possibili altre vite. Come ogni ente del cosmo la vegetazione dà e riceve, è in se stessa ma è anche in rapporto ad altre vite. In questo passaggio la natura appare anche legata all'artificio. "Il vino che rallegra il cuore dell'uomo". Significa che la natura non è contrapposta all'uomo e condizione che l'uomo non rompa con la natura. Fa parte della vocazione della natura essere filo-umana. "Le piante per il servizio dell'uomo". Non per nulla la vegetazione, come prototipo della terra, è stata da sempre paragonata al nutrimento che la madre assicura ai propri figli. Caso mai dovremmo dire il contrario. È la vegetazione della terra, la terra come vegetazione offerta agli umani e alle altre specie, il modello primario di maternità e di cura che poi l'umano fa suo, a volte raffinandolo a

volte deformandolo.

*E. Sempre a ritmo: "Egli ha fatto la luna per stabilire le stagioni" (*104*:* 19*)*

Questa complicata e polivalente interazione fra i diversi componenti del cosmo sarebbe impossibile senza un ordine spazio-temporale. Il ritmo per questa interazione è dato dagli astri. "Egli ha fatto la luna per stabilire le stagioni" (v. 19). Senza questo orologio naturale tutto diventerebbe un caos. Questo effetto stabilizzante e ordinante dato dagli astri che creano tempi e stagioni, orienta le varie specie viventi sulla terra. Incluso quella umana: "L'uomo esce all'opera sua e al suo lavoro fino alla sera" (v. 23). Ogni specie col suo progetto. La natura come luogo del caos e della contrapposizione di fatto non c'è. Non c'è il mito dell'umano che porta alla natura ordine e ritmo. È casomai il contrario. Il vero ordine e il ritmo per le cose e per le specie vengono dalla natura. Hanno un'origine cosmica. Quella dell'uomo, nel migliore dei casi, solo prolunga e copia l'ordine della natura che lo precede.

Quindi è la natura che insegna all'uomo l'ordine non l'uomo alla natura. Ma la natura, tramite gli astri, insegna all'uomo una seconda forma d'ordine. L'ordine implicito. La natura fa in modo che le specie non abbiano bisogno di un comando esterno a esse per poter costruire quell'ordine cosmico. Quel richiamo viene da loro stesse. Quell'ordine cosmico non è un ordine imposto ma un ordine condiviso. Quello umano, soprattutto nell'epoca dell'antropocene, è un ordine non solo imposto dal di fuori sulla natura, ma in più è un ordine manipolatorio e arbitrario che la natura e le specie che l'abitano non sentono come proprio ma come sopruso.

*F. Cura specifica: "Tu mandi il tuo Spirito ed essi sono creati" (*104*:*30*)*

La sesta strofa ripropone il ruolo del Creatore, come aveva fatto la prima, ma in termini di cura e non di potenza. "Tutti quanti sperano in te perché tu dia loro il cibo a suo tempo". Non il Dio potente che si fa ancora più potente vestendosi con la luce dell'universo, ma il Dio silenzioso e lavoratore che cura i dettagli essenziali della vita: il cibo. La cura di Dio consiste non nella programmazione dei grandi eventi della storia, ma dalla passione che Dio ci mette per garantire la riuscita e felicità degli eventi comuni della storia come il dissetarsi o il mangiare. La grandezza di Dio si verifica nelle piccole ma continue attenzioni di Dio per il suo creato.

L'opera più importante di questo Dio che si prende cura, non sono i grandi né i piccoli eventi della vita, ma la cura della vita stessa. "Tu nascondi la tua faccia, e sono smarriti; tu ritiri il loro fiato e muoiono, ritornano nella loro polvere" (v. 29). Se l'ecosistema è contraddistinto dalla vita, questo è possibile solo perché il Creatore è colui che gli dà vita e lo mantiene in vita.

Il ruolo primario che Dio assicura al creato è proprio quello del rinnovamento e del potenziamento della vita. "Tu mandi il tuo Spirito e sono creati, tu rinnovi la faccia della terra" (v. 30). Ma il potenziamento e il rinnovamento della vita non si manifestano nella preservazione della vita ma in una vita che "gioca": "E là nuota il leviatano che hai creato perché vi si diverta". Il leviatano, destinato al gioco, è solo metafora di tutto il creato destinato a

giocare. Non, quindi, la regolarità del cosmo ma l'eccezionalità del gioco del cosmo è ciò che contraddistingue le creature di Dio.

*F. Il Dio che loda: "Gioisca il Signore delle sue opere" (*104:31*)*

È proprio qui che s'innesca la presenza e l'azione umana. A completamento di questa catena cosmica del ricevere e del dare. Cieli, terra, acque, vegetazione, astri, si contraddistinguono per essere per sé ed essere per gli altri, per donare quello che ricevono e per ricevere quello che il cosmo dona. L'uomo dovrebbe essere l'apice di questo modello cosmico di vita. Invece la sequenza si corrompe proprio lì dove doveva trovare il suo apogeo. L'uomo riceve e non dà o dà selettivamente. L'intenzionalità che lo caratterizza invece di rinforzare la catena cosmica la deforma e la blocca.

Massima espressione dell'uomo bloccato e dell'uomo che blocca il ritmo cosmico, sono le parole solipsistiche e narcisistiche che prepotentemente e ingenuamente egli propone come modello di razionalità e di vita. L'uomo che parla di sé è il misto paradossale di grandezza e di povertà, di efficienza e di smarrimento. Perché un uomo che parla da solo, senza riuscire a coinvolgere altri oltre a se stesso, è il massimo della follia e della vanità. Correzione di questa deriva è invece la "lode". La lode è l'uomo che non parla di sé e nemmeno l'uomo che parla a sé. La lode è l'uomo che parla agli altri e parla degli altri. "Canterò al Signore finché avrò vita; salmeggerò al mio Dio finché esisterò." (v. 33). Il traguardo dell'uomo non è quello di fermare la sequenza cosmica ma piuttosto quello di rinforzarla decentrando se stesso a vantaggio del dialogo creaturale.

E tale è la forza di questo dialogo di lode che Dio stesso ne è coinvolto perché la gioia del creato (leviatano) che gioca liberamente contagia anche Dio. Dio sarebbe meno delle sue creature se fosse solo capace di creare, di ordinare e programmare il suo cosmo e non avesse la capacità di essere gioioso. Nella gioia sua si adempie non solo il traguardo del cosmo creato, ma anche lui stesso in quanto Dio: "Gioisca il Signore delle sue opere" (v. 31).

CONCLUSIONE

Non la natura a servizio dell'uomo e nemmeno l'uomo a servizio della natura. Nella comunità del creato il traguardo è l'interazione che permette alla natura di fare cose per l'uomo: "Egli fa germogliare l'erba per il bestiame, le piante per il servizio dell'uomo" (v. 14). La natura quando non è manipolata, come lo è nella nostra epoca dell'antropocene, realizza la propria essenza che è quella di nutrire l'uomo. Ma in questo dialogo creaturale, ciò che l'uomo fa deve puntare a far gioire la natura. Anche la natura è capace di gioia (Sl 97:1). E questo dialogo creaturale di mutuo servizio trova nella lode ecologica il massimo della sua espressione: "Anima mia benedici il Signore. Alleluia" (v. 35). Quell'anima che loda però, non è più l'anima solipsista o individualista, meno ancora narcisista che usa la natura per ingrandire se stessa, ma l'anima cosmologica che definisce il suo profilo identitario non a partire da se stessa ma dal cosmo.

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a

rispondere: Cosa significa, seguendo la prospettiva aperta dal Salmo 104, lodare Dio con la nostra anima ma non fermarsi solo a essa? Quali innumerevoli stimoli ci arrivano dalla natura per capire e lodare meglio Dio? Qual è il rapporto fra adorazione e gioco, fra senso del sacro e libertà?

Una religiosità ecologica non si ferma a questa dimensione non-utilitaristica della natura. La prospettiva del Salmo 104 è più ambiziosa. Essa prova a ripensare Dio a partire dal cosmo in una chiave non utilitaristica perché non solo l'uomo moderno ha sfruttato la natura, anche il Dio moderno, compreso come soggetto assoluto, si è macchiato dallo stesso peccato. Va corretta quindi l'immagine dell'uomo come individuo a sé stante quanto l'idea nefasta di un Dio come soggetto assoluto tramite il ripensamento del rapporto fra cosmo, Dio e l'umano, in ciò che Raimon Panikkar chiama una prospettiva "cosmoteandrica".**[4]**

4 R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-cosmo*, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 229-261.

«Spera nel Signore» -

"Fino ad abitare nella sua casa" (Salmo 27:4)

SETTIMANA: 23 - 29 MARZO

SALMO 27

I

1 *Di Davide*.
Il SIGNORE è la mia luce e
la mia salvezza;
di chi temerò?
Il SIGNORE è il baluardo
della mia vita;
di chi avrò paura?
2 Quando i malvagi, che mi sono av-
versari e nemici,
mi hanno assalito per divorarmi,
essi stessi hanno vacilla-
to e sono caduti.
3 Se un esercito si accampas-
se contro di me,
il mio cuore non avrebbe paura;
se infuriasse la battaglia contro di me,
anche allora sarei fiducioso.
4 Una cosa ho chiesto al SIGNORE,
e quella ricerco:
abitare nella casa del SIGNORE tutti i
giorni della mia vita,
per contemplare la bel-
lezza del SIGNORE,
e meditare nel suo tempio.
5 Poich'egli mi nasconderà nella sua
tenda in giorno di sventura,
mi custodirà nel luogo più segreto
della sua dimora,
mi porterà in alto sopra una roccia.
6 E ora la mia testa s'innalza sui miei
nemici che mi circondano.
Offrirò nella sua dimora sa-
crifici con gioia;
canterò e salmeggerò al SIGNORE.

II

7 O SIGNORE, ascolta la mia voce
quando t'invoco;
abbi pietà di me, e rispondimi.
8 Il mio cuore mi dice da parte tua:
«Cercate il mio volto!»
Io cerco il tuo volto, o SIGNORE.
9 Non nascondermi il tuo volto,
non respingere con ira il tuo servo;
tu sei stato il mio aiuto; non lasciarmi,
non abbandonarmi,
o Dio della mia salvezza!
10 Qualora mio padre e mia ma-
dre m'abbandonino,
il SIGNORE mi accoglierà.
11 O SIGNORE, insegnami la tua via,
guidami per un sentiero diritto,
a causa dei miei nemici.
12 Non darmi in balìa dei miei nemici;
perché sono sorti contro di me
falsi testimoni,
gente che respira violenza.
13 Ah, se non avessi avuto fede di ve-
der la bontà del SIGNORE
sulla terra dei viventi!
14 Spera nel SIGNORE!
Sii forte, il tuo cuore si rinfranchi;
sì, spera nel SIGNORE!.

1. STRUTTURA LETTERARIA

Questo salmo è diviso in due strofe.[1]
Nella prima, troviamo la descrizione

1 G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Milano, 2006, pp. 133-136; A. Lancellotti, *I salmi*, San Paolo, Milano, 1995, pp. 202-208; J.L. Mays, *Psalms,* Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, pp. 130-133; W. Brueggemann, W.H. Bellinger, Jr., *Psalms*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 137-142.

del tempio come luogo di spiritualità nel quale l'adorato (Dio) e l'adoratore (uomo) entrano in contatto nel contesto di un luogo specifico che rende possibile questo incontro. Senza la specificità del luogo questo incontro diventa più improbabile. Il luogo ha dunque una validità particolare e imprescindibile. Nella seconda strofa si parla del Dio del tempio. Questa sottolineatura è importante perché la necessaria spazialità visibile nel tempio materiale, in virtù della quale Dio si rende concreto, potrebbe assorbire e nascondere Dio. Il mezzo diventa fine. Trovando il tempio potremmo dimenticare Dio. Per questo motivo la seconda strofa ricorda che Dio, il suo essere, è più grande del tempio, e che questo dove servire solo da contesto e da punto di partenza.

2. TEMA CENTRALE: "SPERA NEL SIGNORE"

"Spera nel Signore", titolo di questa tredicesima riflessione, è la frase che formalmente conclude questo salmo (v. 14) ma che allo stesso tempo è presupposta sin dall'inizio. La speranza è una tipica virtù teologale insieme alla fede e all'amore (1 Co 13). Ma che cosa significa la speranza nella sua essenza? Che questa non muore mentre rimane ancora una porta aperta per la rinascita? E quando non c'è più nulla da fare, scompare anche la speranza? No, perché la speranza è speranza proprio quando non c'è più nulla da fare. Nel pieno dell'impossibilità, nel buio della disperazione, in quel luogo macchiato di fallimento e di frustrazione assoluta e definitiva, quando essa stessa è diventata disperanza,[2] proprio lì la speranza nasce come un fiore.

3. TRAMA TEOLOGICO-NARRATIVA: "LO SPAZIO COME CASA"

Il Salmo 27 parla della casa di Dio. In quanto tale sottolinea l'importanza della concretezza spaziale come mezzo per cogliere la specificità di Dio e della sua presenza. Se è vero che Dio è dappertutto, ci ricorda John Inge,[3] è altrettanto vero che Dio privilegia alcuni luoghi che identifica meglio come suoi e che chiama casa sua. Lo spazio è dunque più essenziale per la fede di quanto si pensi nella spiritualità contemporanea. C'è un deficit di spazio nel pensare la fede e nel pensare Dio oggi. Non tanto di uno spazio quantitativo, ma di uno spazio qualitativo. Uno spazio in cui Dio è trasformato in ciò che è e allo stesso tempo che contamini il credente trasformandolo da individuo in persona. Per questo motivo, argomenta Leonard Hjalmarson,[4] non c'è un Dio senza luogo, come non c'è un luogo senza Dio. Un luogo senza Dio diventa un non-luogo come un Dio senza luogo diventa un individuo assoluto, un essere sciolto da ogni vincolo consistente con l'altro da sé, persone o spazio. Un Dio inutile.

A. Il tempio di Dio: "Ho chiesto di abitare nella casa del Signore" (27:4)

Se ogni luogo è passibile di essere abitato da Dio, e in questo senso è casa sua, c'è un luogo particolare che essendo in senso più specifico, casa sua, esprime meglio chi è lui e come si manifesta. In quel luogo specifi-

2 G. Cavalli, *Disperanza*, Fandango, Roma, 2020, pp. 4-12.

3 J. Inge, *A Christian Theology of Place.* Routledge, New York, 2016, pp. 59-90.

4 L. Hjalmarson, *No Home Like Place. A Christian Theology of Place,* Urban Loft Publishers, Portland 2014, pp. 33-52.

co succede il miracolo dell'alleanza perché da un lato Dio si manifesta in quanto è, secondo i registri più propri della sua identità, e dall'altro anche noi umani, proprio perché sentiamo di andare in un posto che non è nostro, articoliamo quel necessario sforzo per cogliere l'altro nella sua alterità spaziale. La casa di Dio, dunque, intesa come un luogo non nostro è essenziale per non ridurre Dio a un'idea nostra. In questo senso la prima idolatria è quella spaziale non in quanto santifica come sacro un luogo specifico quanto piuttosto il contrario perché dichiara di Dio un luogo che invece è tutto nostro e nel quale noi solo pensiamo Dio. La vera idolatria è quella, dunque, che nega la spazialità propria di Dio per, *de facto*, prolungare la nostra come quella determinante anche per Dio. Dio non può essere adorato nel prolungamento del nostro proprio spazio. Dio possiamo trovarlo solo in uno spazio che non è nostro e che a noi costa fatica raggiungere proprio perché si situa al di là di ciò che è a noi conosciuto. Come noi umani siamo necessariamente spaziali, l'idolatria consiste nell'invocare Dio e pensarlo nella naturalità del nostro proprio spazio.

Per questo motivo questo salmo ci spinge a navigare uno spazio a noi sconosciuto che è lo spazio di Dio. Il risultato sorprendente si verifica quando noi siamo al di fuori del nostro proprio spazio consuetudinario. Quando lasciamo la nostra *confort zone* per imparare ad abitare lo spazio del tutt'Altro, di Dio. Paradossalmente troviamo nello spazio di Dio il maggiore senso di radicamento e di sicurezza: "Il signore è la mia luce e la mia salvezza; di chi temerò?". Non è dunque la roccaforte del proprio spazio ben custodito che ci offre un senso di sicurezza vero. È solo nello spostarci con fiducia e con coraggio nello spazio di Dio, nella sua casa, che ci dà un profondo senso di sicurezza. Quando questo avviene, soltanto allora siamo in grado di abitare al sicuro anche il nostro proprio spazio. Soltanto dopo che il nostro proprio spazio è stato attraversato da quello di Dio. "Se un esercito accampasse contro di me, se infuriasse la battaglia contro di me anche allora io sarei fiducioso" (v. 3). Questa certezza del proprio spazio è possibile raggiungerla unicamente dopo essere stato in grado di lasciare il proprio spazio inoltrandosi in quello di Dio. Chi non è capace di uscire del proprio spazio non è nemmeno in grado di entrarci.

L'adorazione di Dio, dunque, diventa alla fine anche un modo indiretto di affermare la nostra umanità. La caratteristica teologia dell'alleanza è nella sua forma più essenziale una teologia dello spazio. Lo spazio umano è garantito solo dallo spazio di Dio e anche Dio si realizza pienamente abitando il nostro spazio umano. Quando questo connubio avviene si fa esperienza piena e unica della bellezza di abitare la casa di Dio che il salmista descrive con queste parole: "Uno cosa ho chiesto al Signore, e quella cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita" (v. 4). Il salmista ha compreso che l'esperienza più bella della propria vita è quella di, lasciando il proprio spazio, inoltrarsi nello spazio di Dio, per "contemplare la sua bellezza". Ogni senso del guadagno, del risultato, dell'interesse è bandito. Lo spazio di Dio, come lo spazio dell'altro, è uno spazio gratuito, valido in sé e per sé. La bellezza che procura dei benefici vari non è più bellezza, è

mercato, contratto, guadagno. La bellezza è tale soltanto quando è esclusivamente concentrata sull'altro e su ciò che lui è.

B. Il Dio del tempio: "Io cerco il tuo volto oh Signore" (27:8)

La seconda strofa introduce una importante sfumatura. Quella che differenzia lo spazio di Dio e Dio stesso. Se è lo spazio che dà concretezza a Dio è anche vero che facilmente può nascere l'idolatria dello spazio che pur parlando di Dio, di fatto lo dimentica. Come è possibile questa deriva? È perfettamente possibile proprio perché è facile ridurre Dio al suo spazio ignorando che Dio avrà sempre un'eccedenza del suo essere rispetto allo spazio che lo rappresenta. Ma questo pericolo non lo si risolve spiritualizzando Dio e dissociandolo dallo spazio. In quel caso s'incorre nel problema descritto nella prima strofa: adorare un Dio a-spaziale è uguale ad adorare se stessi perché non si può parlare veramente di Dio rimanendo nel proprio spazio. L'errore contrapposto descritto in questa seconda strofa è quello di pensare che parlando dello spazio proprio di Dio, noi esauriamo ciò che Dio è. Il volto di Dio eccede sempre, il riflesso che di esso ci dà il tempio di Dio. Dio non è prigioniero del proprio spazio. "Cercate il mio volto" (v. 8) significa che la ricerca di Dio va al di là della ricerca dello spazio di Dio per focalizzarci sul "Dio dello spazio" al di là del legittimo "spazio di Dio".

E soprattutto la conclusione della seconda strofa ci ricorda quanto, una volta nello spazio di Dio, è Dio che ci salva e non il suo spazio. Ma per trovare la specificità di Dio bisogna arrivare al suo spazio: "Spera nel Signore", ripetuto due volte nell'ultimo versetto del salmo ci ricorda che la nostra speranza che si genera nello spazio di Dio allo stesso tempo lo supera per focalizzarsi su Dio stesso. È Dio che ci salva e non il suo spazio.

CONCLUSIONE

Dio non può dunque essere trovato al di fuori della natura, dell'ecosistema, proprio perché essendo noi degli esseri spazialmente radicati, ogni esperienza di Dio presuppone questo radicamento nella terra. L'incarnazione di Dio, e non solo di Cristo, valorizza questo nostro radicamento non presupponendolo soltanto. La vera incarnazione non solo presuppone l'assumere l'umanità, ma, come ci ricorda Leonard Hjalmarson**[5]** implica anche l'assumere uno spazio specifico, il santuario. Non c'è Dio senza santuario, senza un suo luogo specifico.**[6]** Avere un luogo specifico è dunque essenziale anche per Dio. Dio non è solo il Dio della storia. È anche il Dio dei luoghi perché senza luoghi non c'è Dio, non quello cristiano. Dio trasforma lo spazio astratto in luogo contaminato da presenze reali.**[7]**

Questo salmo ci pone dunque alcune domande a cui bisogna provare a rispondere: Cosa significa, trovare nella casa di Dio il posto giusto anche per conoscere noi stessi? Nella casa di Dio sono più decisivi i

5 L. Hjalmarson, *No Home Like Place. A Christian Theology of Place,* Urban Loft Publishers, Portland 2014, pp. 171-192.

6 J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual,* Chicago University Press, Chicago, 1992, pp. 1-23.

7 M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano. 2005, pp. 7-23.

comportamenti o gli atteggiamenti, i pensieri o le emozioni? Quanto facile è perdere di vista Dio a partire proprio dell'attenzione eccessiva che dedichiamo alla sua casa? E, quanto facile è perdere di vista Dio tramite una mancata cura della sua casa?

Dio, che è dappertutto, rischia di non essere da nessuna parte se dimentichiamo di riconoscergli un posto preciso come casa sua. Tuttavia, questo bisogno inesorabile di spazialità per comprendere veramente Dio, è necessario ma insufficiente perché il Dio della casa è sempre più grande della casa di Dio. E con casa di Dio s'intende non solo la chiesa materiale, ma anche tutte le nostre idee su Dio. Come lo spazio, anche le nostre idee di Dio sono necessarie ma insufficienti per comprenderlo proprio perché il Dio delle nostre idee è sempre più grande delle nostre idee di Dio. C'è un'eccedenza di Dio rispetto alle nostre idee e agli spazi che a lui riconosciamo, che però non nullifica questi spazi ma li nobilità.

Conclusione

Verso un'antropologia della vulnerabilità: affermazione e accoglienza

Abbiamo visto, nelle tredici riflessioni appena concluse, che la prospettiva della spiritualità delineata nel Libro dei Salmi include l'uomo ma non si ferma a lui. Una lettura post-umanista del Libro dei Salmi propone dunque non la dimenticanza, meno ancora l'azzeramento, della componente antropica nell'ecosistema - se fosse così il problema sarebbe solo rovesciato - ma un suo ridimensionamento. La parola ridimensionamento, tuttavia, non rende bene conto di questa nuova messa in prospettiva dell'umano. Sembrerebbe che si tratti unicamente di tagliare e ridurre le prerogative e i privilegi che l'umano ha impropriamente usurpato e acquisito nella modernità a scapito delle altre specie. In realtà nell'epoca dell'antropocene, a perderci sono tutti i protagonisti.

In primo luogo, certamente l'ecosistema, perché questo è privato di una sua autonomia e vita a sé, per essere visto e considerato solo in funzione dell'umano. Successivamente, perde anche l'umano, perché ne esce deformato per ipertrofia. Un'entità ipertrofica, come le entità ipotrofiche, non è funzionale e non è sana perché la sua mancata maturità e fioritura è compensata unicamente da un incremento quantitativo del suo essere. Ed è qui che vorremmo fermarci, per considerare il tipo di umano che è presupposto dalla nostra cornice culturale attuale e quale umano invece, ci è suggerito da una lettura post-umanista del Libro dei Salmi. L'antropologia suggerita dal Libro dei Salmi, in collegamento al suo sfondo, "Il Regno ecologico di Dio", potremmo chiamarla "un'antropologia della vulnerabilità" dove affermazione e flessibilità creano una tensione che spinge l'umano, da un lato all'apertura verso gli altri, compresa anche la natura, e dall'altro lo motiva a testimoniare di se stesso tenendo conto degli altri che lui riconosce come compagni. Partiamo però dalla modernità e dalla sua antropologia che impone con forza su di noi e che si concretizza nel nostro tipico individualismo indifferente e manipolatore della natura.

I. L'ANTROPOLOGIA MODERNA: UNA DOPPIA RIDUZIONE[1]

L'epoca moderna nasce, essenzialmente, da due riduzioni: "riduzione all'uomo" e "riduzione dell'uomo". "Riduzione all'uomo" perché tutto si riconduce a lui, il quale diventa la misura di ogni grandezza; il parametro che guida ogni strategia. L'uomo non solo è il centro ma anche l'inizio e la

1 In diverso modo è descritta e qualificata la crisi che attraversa la modernità. Cfr. per esempio; G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale,* Bollati Boringhieri, Torino, 2003, vol. I, pp.37-53.

fine del sistema mondo. Tutto si pensa e si sacrifica per lui. Ogni altro valore, ogni altra vita deve dare a lui la precedenza. L'uomo è sovrano e re. Natura e bio-diversità, ecosistema e divinità devono arrendersi. C'è solo lui. Senza di lui non c'è nulla. "Riduzione dell'uomo" perché l'uomo è ridotto a una delle sue dimensioni. Un registro è privilegiato a scapito degli altri: la sua ragione. La nostra ipotesi è: da un lato che entrambi i processi di riduzione siano paralleli e dall'altro che siano interdipendenti. La riduzione "all'uomo", tipicamente moderna, ha radicalizzato quella "dell'uomo".

a. Riduzione dell'uomo

La "riduzione dell'uomo" è una riduzione ereditata. Non nasce con la modernità e possiamo chiamarla spiritualismo.[2] Lo spiritualismo è quell'interpretazione che considera l'uomo come nobile solo nella sua realtà non materiale. La parte materiale e corporea è la realtà che si sopporta e si accetta malvolentieri. Questa realtà è destinata a essere superata attraverso l'ascesi e la morte. Questo spiritualismo va di pari passo con il dualismo di stampo platonico che già aveva influenzato pesantemente tutto il Medioevo spingendo le persone ad apprezzare di più l'aldilà che l'al di qua, la vita futura che la vita presente, la contemplazione che la concretezza, il cielo che la terra. Secondo questo dualismo il corpo è la prigione dell'anima, e l'anima è l'unico elemento nobile e pregevole della realtà umana.[3] È attraverso l'anima che Dio comunica con l'uomo. Mettendo da parte la premessa Dio, la modernità sostituisce la trascendenza di Dio con la trascendenza della ragione ma rimane paradossalmente intrappolata nella stessa logica. Il massiccio e radicale movimento antimetafisico della modernità non riesce a sottrarsi a questa astrazione e al suo idealismo. Così, ciò che è nobile e significativo non è più l'anima, specchio del Dio trascendente in noi, ma la ragione, elemento nobilitante ma immanente all'uomo. Concepire l'uomo come essere razionale significa promuovere una visione astratta dello stesso e condividere con le epoche pre-moderne[4] questo stesso spiritualismo[5] che per loro era di stampo religioso ma per l'uomo d'oggi è diventato laico e puramente culturale. Concepire l'uomo prioritariamente come essere pensante e razionale ha portato la modernità a ridurre l'essere umano a una delle sue parti.[6]

Lo spiritualismo moderno non solo ha introdotto una nuova lettura della parte non-materiale dell'uomo ma anche una comprensione particolare della sua realtà materiale. Il corpo infatti è diventato carne. Ha perso il suo mistero. Lo si è spogliato di tutto ciò che non è misurabile né quantificabile, cioè delle passioni. È il corpo con la sua opacità e con esso, gli affetti e le emozioni, che sono il gran rimosso dell'uomo razionale moderno.

b. Riduzione all'uomo

Questa prima riduzione è accompa-

2 H. Jonas, "La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale", in, *Dalla fede antica al mondo tecnologico*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 375-392.

3 J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 283.

4 Cfr. w. Pannenberg, "Dignità e miseria dell'uomo", in, *Teologia sistematica 2*, Queriniana, Brescia, 1994, pp. 203-316. *Idem*, pp. 212-215.

5 Cfr. J. Moltmann, *op. cit*., p. 283.

6 Cfr. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1999, pp. 8-18.

gnata però da un'altra tipicamente moderna: la svolta antropologica. Tutta la cultura moderna e non solo la filosofia ha fatto dell'uomo il suo centro. Conosciuta è la tesi di Feuerbach riguardo al rapporto tra antropologia e teologia. Ma lui è solo uno dei tanti fra coloro che hanno messo l'uomo al centro del pensiero e della realtà. Questo processo ha segnato anche la teologia che da cosmologica è diventata una teologia antropologica.[7] Dio si comprende nella modernità a partire dall'uomo e non viceversa. Che si parta dall'interiorità, dal sentimento, dalla morale, dalla prassi o dalla società, poco importa; il punto di partenza è sempre lo stesso: l'uomo. L'uomo diventa la garanzia di Dio. C'è un elemento correttivo in questo movimento, ed è lontano da noi il pensiero di voler sottovalutarlo e meno ancora disconoscerlo. Qui cerchiamo di fare emergere solo la sua unilateralità e la sua radicalizzazione.

Questa "riduzione all'uomo"[8] non ha solo un versante teologico ma anche una sua versione sociale. L'uomo da "noi" diventa "io".[9] Questa seconda riduzione, "all'uomo", nella sua versione sociale si è verificata quando l'essere umano ridotto già "alla ragione", o forse a causa di questo, subisce una seconda amputazione: si separa degli altri e diventa individuo. Emerge in lui la consapevolezza della sua singolarità e della sua specificità come elementi non negoziabili di fronte al gruppo. Come individuo lui decide di vedere e considerare i legami corporativi puramente sotto il profilo dell'opportunità e della convenienza, come realtà derivate. Così nasce l'individuo, libero dagli altri e schiavo unicamente di se stesso.[10] Certo non scompariranno i richiami alla socialità e al bisogno di raggrupparsi, anzi questi aumenteranno e fioriranno, ma saranno tutti dei richiami funzionali. La visione corporativa medievale della persona è stata prosciolta. L'uomo moderno è "individuo", essere in sé e per sé, separato dagli altri, libero e trascendente. Qui risiede la sua grandezza ma anche la sua miseria.[11] Da solo, quantitativamente parlando, forse realizza di più ma qualitativamente si è enormemente impoverito. Se la qualità è essenzialmente rapporto, allora, l'uomo isolato dagli altri, essendo qualitativamente limitato mette in moto l'ingannevole meccanismo compensa-

---

7 Questo fenomeno è stato descritto come "la svolta antropologica" anche in teologia ed è un movimento tipico della teologia filosofica moderna. Cfr. W. Pannenberg, "Theology, Anthropology and Science of Religion", in, *Theology and Philosophy of Science*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1976, p. 307. Pannenberg stesso è misurato di fronte alla portata di questa svolta ma ne riconosce la presenza. Cfr. J. Alfaro, *De la cuestion del Hombre a la cuestion de Dios,* Sigueme, Salamanca, 1988, pp. 9-28. Cfr. anche, J. Moltmann, "Experience Subjectified and Methodologized in Modern Times: God in the Determining Subject", in, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, pp. 28-31.

8 L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una proposta antropologica sull'ideologia moderna,* Adelphi, Milano, 1993.

9 Cfr. l'analisi fatta da U. Beck ha il pregio di situare il processo d'individualizzazione dell'uomo moderno in un contesto più vasto che tocca le istituzioni, la politica, la tecnica ecc., che lui descrive come "sistemi del rischio" perché creano un nuovo contesto, appunto di effetti collaterali inaspettati, (rischi) molto diverso dal contesto sociale della prima modernità che puntava sulla stabilità. "Individualisierung sozialer Ungleichheit. Zur Enttraditionalisierung der industriegesellschaftlichen Lebensformen", in, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main, 1986, pp. 115-247.

10 E. Fromm, "The emergence of the individual and the ambiguity of freedom", in, *Escape from Freedom,* Verso, New York, 1965, pp. 39-55.

11 Cfr. E. Fromm, *Idem*, p. 45.

torio dell'avere e del possedere.[12]

Questo antropocentrismo,[13] e non solo l'individualismo a lui gemello, è oggi oggetto di dure critiche. Ma, avendo una dimensione inconscia e involontaria come ogni patologia, diventa difficile correggerlo e superarlo. Esso tende a rinforzarsi nel tempo acquisendo modalità di manifestazione più sofisticate.

c. Frammentazione e disintegrazione

Il "noi" è diventato "Io" e l'"Io", "Io penso". Il "corpo" è stato disconosciuto e il suo mistero prosciolto. Allo stesso modo il "corpo sociale" ha reso convenzionale il suo mistero diventando strategia fredda e calcolo utilitaristico. Il risultato è un doppio isolamento e una doppia riduzione. Da un lato c'è l'isolamento dal "corpo" e la rimozione delle passioni e dll'altro l'isolamento dal "corpo sociale" e la banalizzazione degli altri. È innegabile che questa doppia riduzione ha avuto anche un impatto positivo e propulsivo in diversi ambiti della società moderna perché ha promosso maggiore consapevolezza, razionalità e controllo nel singolo e maggiore efficienza e ordine nel gruppo. Le società moderne sono strutturate infatti secondo un modello logico-razionale, lineare e sequenziale, dinamico ed efficiente che possiede una grande capacità di promuovere il cambiamento.

Ma se la vita è rete e relazioni, rapporto e condivisione, allora l'uomo moderno qualitativamente può meno anche se quantitativamente produce di più. Questa capacità per sciogliere i rapporti, la sua estrema facilità, meccanicità e disinvoltura nel superarli e nel poter fare a meno di loro ha un lato oscuro. Nasconde una grande incapacità e miseria. L'individuo isolato dagli altri e ridotto alla sua ragione è in realtà un essere povero e impotente perché isolato. Le sue virtù sono diventate dei vizi e le sue forze punti di debolezza. L'uomo senza rapporti è debole perché è disintegrato e solo. È vulnerabile ma di una vulnerabilità subìta e chiusa, incapace di creare ponti e collegamenti.

Si fa spazio nel singolo e nel gruppo un grande senso di scollegamento[14] e disintegrazione. L'effetto collaterale della sua efficienza è la sua solitudine.[15] L'uomo moderno è scollegato e frammentato. La disintegrazione, o per dirla con Baumann, la "liquidità", una delle caratteristiche marcanti di questo periodo storico, rende rapporti e identità così fluidi da farli diventare inconsistenti.[16] L'essere disintegrato e la sua mania di produrre disintegrazione ha come base un'anomalia dell'affettività e dei sentimenti. È l'affettività l'elemento che dà coesione interna alla persona e rende possibili i collegamenti dell'individuo con l'esterno; collegamenti e ponti che non siano manipolatori e utilitaristici. L'uo-

---

12 Cfr. E. Fromm, *To have or to Be?,* Verso, New York, 1995, p. 13.

13 P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 89,90.

14 R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico,* Feltrinelli, Milano, 1982. Sennett analizza in questa opera il fenomeno dell'atomizzazione moderna dal punto di vista delle istituzioni e della vita pubblica. La stessa analisi più legata all'antropologia l'autore la fa nel suo libro: *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale, Feltrinelli, Milano, 1999.*

15 G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale,* Bollati Boringhieri, Torino, 2003, vol. II, pp.3-26.

16 Z. Baumann, *Liquid Modernity*, Polity, Oxford, 2000; cfr. *Modus Vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido,* Laterza, Roma, 2007.

mo moderno è scollegato dagli altri ma anche scollegato da se stesso e questo dato primario è riconducibile a una patologia di base, quella di un'affettività malata.[17]

II. IL BISOGNO DI UNA DOPPIA INTEGRAZIONE[18]

È chiaro che in una situazione di disintegrazione diffusa e diventata cronica, due strategie appaiono possibili nell'immediato.[19] La prima è quella che cerca di correggere l'anomalia rinforzando l'elemento che l'ha provocato: la razionalità e l'autonomia del singolo.[20] Non essendo lineare né immediato il legame fra causa ed effetto, soprattutto per eventi epocali e distanziati nel tempo, questa prima alternativa appare possibile e auspicabile. Non la razionalità unilaterale e l'autonomia estrema avrebbero condotto alla situazione attuale di disintegrazione ma la mancata loro completa applicazione. Secondo questa prospettiva, quindi, si deve procedere nel rinforzare la loro presenza e la loro portata attraverso il loro potenziamento e un maggiore rigore nella loro applicazione. Si cerca allora di correggere i paradossi della modernità con più modernità, ciò che appare come irrazionale con più razionalità e ciò che resiste alla disciplina con più disciplina.[21] Si entra così in un vicolo cieco dal quale è difficile uscire. La modernità con queste sue due riduzioni si trasforma rapidamente in malattia cronica e come ogni malattia diventa una realtà subìta, al di là della portata della volontà e della consapevolezza. Qui la società e l'uomo moderno vivono, o meglio sopravvivono, ignari del loro disagio solo tramite la forza della loro ossessione. È la loro malattia a dannarli ma paradossalmente anche a mantenerli in vita. Emerge così un vero meccanismo di dipendenza dal quale è quasi impossibile uscire se non tramite, appunto, ciò che loro rifiutano: l'affetto e l'altro, la vulnerabilità e la solidarietà strutturali.

La seconda strategia cerca di correggere l'anomalia moderna scegliendo il cammino opposto: l'emotività e una prospettiva comunitaria.[22] Il richiamo qui è un richiamo a rinforzare la propria identità. Il tipo d'integrazione proposto è un'integrazione chiusa. All'isolamento e alla disintegrazione moderna si oppone e si sceglie un'integrazione a corto raggio: il collegamento con coloro che sono come

17 È di grande aiuto l'analisi di E. Pulcini perché, pur condividendo con tanti altri la diagnosi del paradosso dell'uomo moderno e la sua crisi strutturale, legge questa crisi su un registro diverso: quello dell'affettività. L'uomo moderno più che essere malato nella ragione o nella volontà lo è nelle passioni. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale,* Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

18 Il bisogno di costruire una nuova prospettiva integrativa che corregga l'eccessivo individualismo e l'eccessiva frammentazione è introdotto da diversi autori. Per esempio, Taylor intitola "Contro la frammentazione" l'ultimo capitolo del suo libro sul disagio della modernità. Charles Taylor, *Il disaggio della modernità*, Laterza, Roma, 1991, capitolo X.

19 G. Marramao, *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, capitolo 6, pp. 172-192.

20 E. Drewermann, *Psicoanalisi e teologia morale,* Queriniana, Brescia, 1996, pp. 7-15.

21 Habermas rappresenta una voce sobria e misurata a favore del progetto moderno. Infatti, pur riconoscendogli limiti e paradossi, Habermas considera la modernità ancora un progetto inconcluso e aperto che deve continuare il suo percorso e affermare i suoi valori. Cfr. J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale,* Queriniana, Brescia, 2005, pp. 21-40.

22 Cfr. "Comunitarismo", in, S. Veca, *La filosofia politica*, Laterza, Roma, 2005, pp. 92-101; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?,* Notre Dame University Press, Notre Dame, 1988, pp. 1-11; A. Etzioni, *The Spirit of Community. The reinvention of American Society,* Verso, New York, 1993.

me.[23] Questo collegamento è un collegamento endogeno, all'interno del proprio gruppo di appartenenza. Questa mezza guarigione in realtà forgia una malattia peggiore: l'appartenenza e l'integrazione ideologica e totalitaria. Questo totalitarismo identitario è per forza escludente. A un isolamento del singolo si sostituisce un isolamento del gruppo. La malattia ha cambiato registro ma non ha smantellato il meccanismo che la mantiene in vita. C'è l'egoismo del singolo e c'è quello del gruppo. Il passare dall'uno all'altro rappresenta in realtà una magra e ingenua consolazione oltre a essere essenzialmente una pia illusione. Si corregge un'anomalia per sostituirla con un'altra di segno opposto. Paradossalmente alla modernità si sceglie l'antimoderno o il postmoderno. Ma siccome la modernità non è solo una scelta ma anche un destino, una forza che si subisce, allora si finisce in una vita a doppio binario. In alcuni ambiti si è moderni e in altri perfettamente anti-moderni. Un mondo così dissociato non permette il superamento della disintegrazione e dell'isolamento creato da questa doppia riduzione ma al contrario li potenzia e perpetua.

Noi vorremmo proporre una lettura più sobria sia dell'anomalia sia della sua soluzione. La modernità con le due riduzioni a essa collegate non ha prodotto più guasti di altre epoche. Meglio, se li ha prodotti lo ha fatto in proporzione ai benefici che ha dato. Gli effetti collaterali devono essere letti alla luce dei vantaggi che mai come oggi le persone, e in proporzione mai raggiunte prima, hanno alla loro portata. Questa non è una giustificazione. Rappresenta solo un intento per non demonizzare la situazione attuale né maldestramente idealizzare epoche passate che in realtà non sono mai state né idilliache né senza aberrazioni.[24] La stessa sobrietà riguarda anche la descrizione della soluzione proposta. Un'antropologia relazionale che punta sull'integrazione, integrazione a doppio livello, intrapersonale e interpersonale, non è la panacea e ancora meno lo è in modo definitivo. Un'antropologia relazionale, con la sua configurazione specifica ha i suoi paradossi, implica dei rischi, ha le sue unilateralità e quindi per mantenersi bilanciata e pertinente ha bisogno di essere monitorata di continuo. È qui che la teologia deve poter proporre dei modelli correttivi. Di fatto un'antropologia relazionale o integrativa è possibile e auspicabile. Una teologia che facendo ricorso a delle categorie bibliche e teologiche concepisca la vita come rapporto.

Dal punto di vista di un'antropologia relazionale il processo correttivo d'integrazione[25] che eviti le due soluzioni sopra menzionate, può essere descritto a due livelli.

a. Intrapersonale

L'essere umano per definizione è un

23 Cfr. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 11-26.

24 Cfr. a questo riguardo, "La postmodernità: modernità superata o modernità incompiuta? in, I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001, pp. 146-250.

25 Al di là dell'equilibrio, misura, monitoraggio continuo che un'antropologia integrativa deve poter includere nel suo progetto questa prospettiva è condivisa, con accenti e sfumature diverse, da una grande schiera di analisti. Cfr. il capitolo introduttivo "Sentire differentemente" di E. Pulcini, in, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura,* Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. vii-xxxi.

essere pluridimensionale.[26] A seconda il periodo storico una di queste dimensioni è stata affermata con più forza dalle altre: talvolta la ragione, talvolta la spiritualità, talvolta anche il corpo. Il nostro periodo storico ha spinto all'estremo la logica dissociativa, in un primo tempo solo per conoscere e controllare meglio, ma in un secondo tempo è finito disconoscendo e rimuovendo le parti restie ad allinearsi secondo la logica della sua razionalità lineare perdendo di vista la visione dell'unità individuale e dell'integrità personale. Così la modernità può apparire talvolta ossessionata dalla razionalità, talvolta dal corpo. Questa lettura antropologica paradossale e antitetica lascia, nonostante tutto, intatta la logica di base, quella logica atomista che pretende di conoscere meglio conoscendo le parti dissociate. Il tratto comune delle letture moderne dell'uomo è il loro spirito analitico. Il parallelo esistenziale e concreto di questo modello teorico è il senso di frammentazione e di dispersione personale. Venendo a mancare la visione d'insieme emerge una vera e propria rottura e scomposizione della personalità che R. May qualifica come schizoidia, tratto distintivo e peculiare della nostra società d'oggi.[27] L'uomo moderno non solo sarebbe unidimensionale ma anche schizoide perché, pur intravedendo la pluridimensionalità del suo essere, sarebbe lo stesso incapace di realizzare una sintesi.

Una seconda caratteristica di questa frammentazione è l'esclusione dell'affettività. In realtà quest'esclusione non è solo risultato ma soprattutto causa. All'esclusione dell'affettività avvenuta corrisponde l'immediato insediamento della frammentazione dell'identità. La dimensione affettiva funge da collante nella strutturazione della propria identità. L'uomo moderno ha perso più che la ragione: l'anima.[28] Il compito antropologico primario non è quello della coerenza ma quello della coesione. La descrizione di questo meccanismo ci porta verso una diagnosi diversa. L'uomo moderno più che essere ammalato nella ragione o nella volontà sarebbe ammalato nel sentimento. Vivrebbe ciò che Galimberti chiama un "appiattimento affettivo" che non solo è lesivo dei sentimenti in sé, ma anche dell'insieme della persona perché se c'è un collante delle dimensioni della persona questa è proprio l'affettività.[29]

Bisogna procedere verso il recupero di una visione olistica. Questo è il primo traguardo di un'antropologia relazionale. Ma il secondo compito strettamente collegato alla prima, punta a descrivere la natura di questo olismo. Questo deve essere di stampo affettivo più che razionale o volontaristico. È l'affetto[30] a tener legate le diverse

26 K. Barth, "Der Mensch als Seele und Leib", in, *Dogmatik*, Zuerich, 1948, vol. III, 2, paragrafo 46, pp. 391-523.

27 "The world presented by our contemporary painters and dramatists and other artists is a schizoid world", in, "Our Schizoid World", in, R. May, *Love and Will,* Verso, New York, 1974.

28 G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale,* Bollati Boringhieri, Torino, 2003, vol. I, pp. 37-53.

29 Cfe. U. Galimberti, "L'intelligenza senza sentimento", in, *La Repubblica*, (quotidiano) domenica 21 agosto 2005; "La società della depressione", in, *La lampada de Psiche,* Bellinzona, 2004, pp. 76-78.

30 M. Nussbaum parla della pertinenza e validità della dimensione affettiva quando parla dell'intelligenza delle emozioni non solo in ambito personale e privato ma anche come dimensione pubblica e giuridica. Cfr. *L'intelligenza delle emozioni,* Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 12-25.

dimensioni della persona.

b. Interpersonale

L'antropologia relazionale non si ferma al soggetto. Da lui punta alla comunità.[31] L'integrazione va stesa dall'individuo verso gli altri. Da intrapersonale il processo integrativo diventa interpersonale. La persona è meglio conosciuta quando è conosciuta nei suoi rapporti con gli altri. E ciò che è vero della conoscenza lo è anche del fare. L'azione del singolo diventa veramente possibile, piena ed è più efficace quando è interattiva. L'azione è migliore quando è una risposta o quando provoca una risposta che l'arricchisce. Non c'è alternativa fra il singolo e il gruppo. Il singolo non esaurisce in sé le sue potenzialità. Strutturalmente è destinato ad aprirsi agli altri. Solo nei rapporti con gli altri il singolo è in grado di fare emergere le sue ricchezze e quelle degli altri. Questo non cancella la tensione irreversibile fra me e l'altro. Ma questa tensione non è destinata a creare isolamento. Può diventare anche arricchente pur non disparendo mai completamente. La tensione con l'altro non è una devianza o un'anomalia. È il segno evidente di una presenza diversa dalla mia che si offre e mi provoca alla crescita e al rinnovamento. La "tensione con l'altro" può diventare creativamente "tensione verso l'altro", lo scontro dialogo. Questo cammino verso il diverso da me non è né dato né immediato. È un traguardo e richiede uno sforzo esistenziale che più che essere razionale o della volontà è uno sforzo dell'affetto. È qui che risiede la differenza fra un'affettività chiusa e centripeta e una aperta e centrifuga. La prima pur riconoscendo il bisogno dell'altro pretende che questo si metta in moto e venga da me. La seconda riconosce l'altro per quello che è, e presupponendo una relativa rinuncia a sé si mette in moto per trovare l'altro nel suo luogo, un luogo nuovo e sconosciuto.

c. Olismi e integralismi: uno sguardo critico

In questo bisogno d'integrazione risiede nascosta una potenziale anomalia: la prepotenza della totalità. Il Tutto, l'Unità, l'Insieme, la Comunità, comunque si voglia chiamare questo luogo di convergenza, non devono mai diventare idoli. Ogni tipo di olismo che cerca di correggere la deriva atomizzante del nostro periodo storico si dibatte con la perenne tentazione di diventare totalitarismo.[32] L'integrazione ricercata non deve mai fare a meno delle singole identità. Il segno del suo valore sarà giudicato dalla capacità di riconoscere, di legittimare e di persuadere le parti alla convergenza e al dialogo non a forzarle a entrare nel sistema. Se lo spirito critico chiama a correggere l'eccessiva atomizzazione e disintegrazione create dal mondo moderno esso richiama con la stessa forza a vegliare sul pericolo opposto del Tutto che inghiottisce le parti; tentazione presente in molte pretese vie correttive della modernità.

Un'antropologia relazionale, come quella appena descritta, che punta a costruire un processo correttivo delle anomalie della modernità, presuppone e richiede una concezione particolare dell'identità.

31 K. Barth, "Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen", in, *Dogmatik*, Zuerich, 1948, vol. III, 2, paragrafo 45, pp. 242-390.

32 E. Fromm vede il totalitarismo non come contrapposto alla modernità ma come il suo alter ego e come il suo sottoprodotto. Cfr. E. Fromm, "Mechanisms of Scape", in, *Escape from Freedom,* Verso, New York, 1965, pp. 150-201.

III. L'UOMO VULNERABILE: FRA UMILTA E TESTIMONIANZA[33]

Siamo al centro del problema dell'identità. Cos'è l'identità? L'identità è la capacità di essere fedeli a se stessi rinnovando le manifestazioni di sé in risposta ai richiami esterni. Questo può avvenire solo se il concetto di Sé presuppone un vuoto o un'incompletezza parziale, cioè un'apertura.[34] Se il Sé è pieno di Sé, il collegamento con l'altro diventa impossibile. Un'identità sana richiede una mancanza che l'altro può eventualmente riempire. L'altro allora non è più un'aggiunta, un prolungamento di me, un campo di applicazione o un palco di promozione delle mie prodezze. L'altro diventa necessario per poter essere me stesso. Questo processo non è indolore. Implica una sofferenza. La sofferenza di non essere completi. Potremmo parlare d'incompletezza strutturale. L'uomo nasce con un vuoto. Il desiderio dell'altro lo contraddistingue. Un'identità sana è necessariamente aperta[35] perché presuppone questo tipo di asimmetria. Questa povertà, povertà dell'altro, è la sua maggiore ricchezza.

a. Ridimensionamento di Sé

In realtà il processo di riduzione, da noi criticato inizialmente, non si contrappone ma è funzionale all'emergere di una identità sana e quindi diventa presupposto per l'incontro con l'altro. Un processo serio d'integrazione richiede un ridimensionamento di Sé. È la prospettiva che cambia. La riduzione antropologica moderna è fatta dimenticando l'insieme e assolutizzando, per un meccanismo compensatorio, un elemento a scapito degli altri. Se la riduzione è invece fatta in vista dell'altro o dell'insieme, allora noi la chiamiamo ridimensionamento e come tale è un segno di salute dell'identità.[36]

Questa struttura centrifuga non rende conto di tutto il processo d'apertura.[37] A questa apertura strutturale deve essere aggiunta un'apertura decisionale. Oltre a sentirla, devo volerla e sceglierla come mia. Questa dimensione decisionale incrementando consapevolezza e coinvolgimento incrementa anche il significato del rapporto. Lo incrementa tanto più che lo rende anche reversibile. La reversibilità del rapporto non diminuisce la qualità del rapporto ma lo nobilita e lo garantisce prevenendo l'insorgenza di totalitarismi e la prepotenza dei sistemi.

Il ridimensionamento di Sé non ha però solo un carattere preventivo ma soprattutto è caratterizzato da un elemento propositivo e di coinvolgi-

33 Cfr. "Le soi et la sagesse pratique. La conviction", in, P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 279-344.

34 Janowski descrive l'antropologia dell'Antico Testamento attraverso due categorie principali: la storicità e la relazionalità. L'esistenza è un processo aperto al tempo e un'esperienza aperta a Dio. Cfr. "Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie", in, B. Janowski, *Konfliktgespraeche mit Gott. Eine anthropologie der Psalmen,* Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2003, pp. 1-35.

35 Cfr. "La formazione dell'identità", in, I. Sanna, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica,* Queriniana, Brescia, 2006, pp. 132-275.

36 Ricoeur descrive questo ridimensionamento di Sé parlando di una "ermeneutica antropologica". Il soggetto non arriverebbe al significato esistenziale negando, dubitando o distaccandosi dal mondo esterno, come il cogito cartesiano, ma accogliendolo tramite l'interpretazione. Non c'è più immediatezza di significato nell'esperienza del soggetto ma "detour" del soggetto attraverso i segni esterni che lui impara a interpretare. Cfr. "Vers une hermèneutique de soi", in, P. Ricoeur, *Soi même…,* pp. 27-35.

37 Cfr. "Apertura al mondo e somiglianza con Dio", in, W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica,* Queriniana, Brescia, 1987, pp. 45-87.

mento. Il Sé si ridimensiona per trovare l'altro. Se il soggetto rimane in possesso di tutte le sue prerogative il rapporto con l'altro diventa impossibile. Così come la cabala parla del *zimzum*[38] di Dio, la riduzione, la contrazione di Dio per fare posto all'uomo, così si potrebbe parlare anche di uno *zimzum* antropologico perché ogni rapporto richiede un ridimensionamento volontario della propria identità per fare spazio all'altro; il prossimo che desidero incontrare. Il ridimensionarsi, il cedere o il contrarre le proprie prerogative è un segno di salute identitaria e non di dimissione o di appiattimento della propria identità. Siamo agli antipodi di una filosofia antropologica dell'*hubris*.[39]

b. Affermazione di Sé (homo capax)

È chiaro che l'uomo non può sempre e in tutto rinunciare a Sé per accogliere il mondo o l'altro. Posso cedere tutto ma non me stesso se no il dialogo perde consistenza. Chi incontra chi? Il dialogo è anche fatto di affermazione e di presenza e non solo di adeguamento e condiscendenza. Il dialogo mette in rapporto due identità ben precise. In realtà l'uomo deve poter affermarsi e dire chi è e cosa vuole. C'è però una differenza fra l'affermazione di Sé tramite la prepotenza e l'affermazione di Sé tramite l'attestazione. L'attestazione[40] è un'affermazione decisa di Sé ma che tiene conto dell'altro. L'affermazione di Sé deve poter essere sempre sobria. L'individuo non è tutta la realtà ma nemmeno insignificante alla realtà. La realtà dell'altro e del mondo non deve essere sopraffatta dalla prepotenza del singolo. Una realtà degna e nobile rende possibile e accoglie l'impronta del singolo su se stessa. L'attestazione di Sé ha i contorni della testimonianza. La testimonianza è l'impronta del singolo nel gruppo o nella realtà non come prova della propria esistenza ma come richiamo e invito.

c. Antropologia messianica "chenotica"

Questo olismo sobrio della vulnerabilità, di stampo affettivo,[41] opposto all'olismo totalitario della prepotenza, presuppone non solo l'apertura identitaria degli individui ma anche la provvisorietà della propria soluzione. In questo l'olismo della vulnerabilità è anche un olismo relativo. Incarnato nel tempo e vulnerabile al tempo. Come tale qualifica l'antropologia relazionale come antropologia messianica. Ogni integrazione correttiva possibile qui e ora lo è solo in modo parziale e transitorio. Ogni soluzione che si voglia definitiva diventa idolatria. La piena e assoluta integrazione è aspettata solo nel futuro del regno messianico del Dio che viene. Nessuna concretizzazione presente di questa integrazione messianica può essere resa definitiva

38 G. Scholem, *Schoepfung aus Nichts und Selbstverschraenkung Gottes*, Eranos, Zuerich, 1956. Scholem ricorre allo Zimzum di Isaac Luria per riferirsi a questa autolimitazione di Dio. Cfr. J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Geschpraech zwischen Naturwissenschaft und Theologie,* Guetersloh, 2002, capitolo IV.

39 Cfr. "Der Mensch und der Menschensohn", in J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart, 1983, pp. 152-169.

40 Ricoeur difende la capacità del soggetto ad agire. In questo si schiera contro la conclusione estrema di alcuni movimenti culturali che decretano la morte del soggetto come lo strutturalismo o il decostruzionismo. Per Ricoeur l'uomo è sempre *homo capax*, in grado di lasciare una sua impronta nella realtà. Questa possibilità d'azione fonda l'etica. Questa sua apologia dell'azione non rinnega ma assume le critiche radicali dei maestri del sospetto (Marx, Freud, Nietzsche) che spezzano definitivamente l'euforia prepotente di un soggetto assoluto. Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 345-351.

41 Cfr. "Il sentimento, i suoi umori e le sue passioni", in, W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva…*, pp. 279-305.

pena l'integralismo e il totalitarismo che sono l'altra faccia delle riduzioni moderne fino qui descritte.

L'antropologia relazionale è messianica anche in un altro senso: l'era messianica è per eccellenza un'era d'integrazione e di collegamento.[42] In quell'integrazione futura del regno di Dio non solo saremo riconciliati con noi stessi e con gli altri ma Dio stesso sarà presente in noi. Nel regno messianico del Dio che viene, l'integrazione "intrapersonale" e quella "interpersonale" saranno garantite; quindi, precedute e completate da un'integrazione "teologica" del Dio che abita con e dentro il suo popolo. Questo tipo d'integrazione perfetta e simmetrica è caratteristica della pienezza del regno messianico, il quale trova anticipazioni sin da ora ogni qualvolta i credenti, nella vulnerabilità della loro vita e opera, diventano testimoni della riconciliazione del Dio che viene.

L'antropologia cristiana, nel contesto di questo nostro periodo storico, in dialogo e contrapposizione con la modernità,[43] rielabora e pensa se stessa e si propone come antropologia relazionale. Il carattere e la sua vocazione fortemente integrativa sono però inseriti in una prospettiva messianica acquisendo così da un lato un senso forte di movimento e di provvisorietà propulsiva e dall'altro una dimensione di pienezza affettiva che pur integrando l'elemento razionale o morale intende andare oltre. Questa antropologia relazionale osa illuminare il mondo presente con concretizzazioni e manifestazioni anticipatrici del regno di Dio. Ma con la stessa forza e speranza osa anche contestare tutte quelle proposte e ricette religiose o politiche, culturali o economiche che introducendo un elemento di definitività e di pretesa universalità, vogliono sostituirsi al regno futuro di Dio e li dichiara idolatria.[44] La piena e assoluta integrazione è aspettata solo nel futuro del regno messianico del Dio che viene. Nessuna concretizzazione presente di questa integrazione messianica può essere resa definitiva pena l'integralismo e il totalitarismo che sono l'altra faccia delle riduzioni moderne fino qui descritte.

E questo regno di Dio, aspettato e desiderato, traguardo dell'essere umano vulnerabile, è un Regno ecologico, come ci hanno ben mostrato queste 13 riflessioni a partire del Libro dei Salmi. Questa è la benedizione originaria,[45] quella primordiale che allo stesso tempo è la più escatologica. E pur essendo un regno futuro, che deve pienamente istaurarsi ancora, e in questo diventando critico dei tutti i pretesi regni presenti, questo regno ecologico di Dio è in parte già presente perché s'incarna nell'ecosistema che oggi è la nostra casa comune che bisogna curare con visione e passione politica.[46] Come lo dice Sallie McFague[47] in tono provocatorio e temerario, perché questo cosmo, questo il nostro eco-sistema, è il corpo di Dio.

42 Cfr. J. Moltmann, "Becoming Alive in the Spirit of the Resurrection: The Uniting of What has been Separated", in, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions*, Verso, New York, 1990, pp. 263-273.

43 I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità…*, pp. 23-45.

44 J. Moltmann, "Political Millenarianism: The Redeemer Nation", in, *The Coming of God. Christian Eschatology,* Fortress Press, Minneapolis, 1996, pp. 168-178.

45 M. Fox, *Original Blessing*, Most Tarcher/Putnam, New York, 2000, pp. 9-29.

46 L. Floridi, *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2020, pp. 11-21.

47 S. McMague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, pp. 1-25.