

«CHE COSA È L'UOMO?» - SAL 8,5 (II)

Insegnaci a contare i nostri giorni

Volenti o nolenti, la pandemia ci ha fatto riflettere tutti sulla precarietà, sulla fragilità del nostro essere e del nostro vivere. Il biblista p. Giuseppe Dell'Orto ci offre una compiuta riflessione antropologica avvalendosi del recente documento della Pontificia Commissione Biblica «Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5)».

Scriviamo questo contributo mentre siamo entrati da poco nella cosiddetta "fase 2", dopo 70 giorni di lockdown. In questo periodo siamo stati bombardati dalle più disparate interpretazioni – talora anche fantasiose – sull'origine del virus (naturale, frutto di un errore, addirittura prodotto in laboratorio e diffuso volontariamente ...) e da analisi sulle sue conseguenze a livello personale e sociale. Abbiamo assistito alle forme più varie di esorcizzazione della paura del contagio e dell'an-

to e tutti i mezzi di comunicazione si sono arricchiti di video che consigliavano attività da fare in casa durante la quarantena.

Il diffondersi della malattia, ma soprattutto l'elevato numero dei decessi, poi, ha scatenato una serie di interrogativi sul "senso" di questa pandemia: qualcuno ha evocato l'inevitabilità della "selezione naturale", altri ancora il "flagello di Dio", castigo per un mondo peccatore e incapace di redimersi; "profeti di sventura", che si sono persino serviti della Bibbia

pa Francesco il 27 marzo scorso, durante la *Benedizione Urbi et Orbi*: «Ci chiami a cogliere questo tempo di prova come un tempo di scelta. Non è il tempo del tuo giudizio, ma del nostro giudizio: il tempo di scegliere che cosa conta e che cosa passa, di separare ciò che è necessario da ciò che non lo è. È il tempo di reimpostare la rotta della vita verso di Te, Signore, e verso gli altri».

come polvere

Ci eravamo soffermati la volta scorsa sulla risposta fornita dal Salmo 8: l'uomo è «poco meno di Elohîm», coronato «di gloria e di onore» (v. 6). Ma accennavamo anche ad altre risposte presenti nella Bibbia, tra le quali va menzionata certamente quella del Salmo 144: «Signore, che cos'è l'uomo perché tu l'abbia a cuore? / Il figlio d'uomo, perché te ne dia pensiero? / L'uomo è come un soffio, / i suoi giorni come ombra che passa» (Sal 144,3-4). A differenza del Salmo 8, non si dice che l'uomo è «poco meno» (espressione che poneva l'accento sul suo statuto "regale") ma che è «come un soffio (la-hebel damah)». L'Adam (= ogni umano), il ben'enoš, "assomiglia" a hebel, «vapore inconsistente», «un sospiro», «un nulla», «vanità». Le molte sfumature di questa parola saranno riprese nel libro del Qoelet, dove il termine hebel ricorre per ben 38 volte: «Vanità delle vanità – dice Qoelet – vanità delle vanità: tutto è vanità» (Qo 1,2).

Se per la grandezza e piccolezza dell'Adam, con il Sal 8, venivamo rimandati a Gen 1,26-27 («Facciamo l'Adam a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selva-



La creazione dell'uomo con la polvere - Par. lat. 4895, f. 23v (sec. XIV)

sia dovuta alla segregazione; si sono moltiplicate le modalità di socializzazione "virtuale", dai canti sui balconi alla frenetica creazione di hashtag («andratuttobene»; «forestoacasa»); le comunicazioni pubblicitarie sono state aggiornate, con richiami costanti alla insicurezza del momen-

voli della nostra fragilità. Ed è per questo che vorremmo sostare proprio su questo argomento, avvalendoci di quell'*itinerario di antropologia biblica* costituito dal recente documento della PCB: *che cosa è l'uomo? (Sal 8,5)* e lasciandoci guidare, insieme, dalla prospettiva indicata dalle parole di pa-

«... e su tutti i rettili che strisciano sulla terra»), il Sal 144 fa piuttosto riferimento al secondo racconto della creazione (Gen 2,4-3,24), in particolare a due testi. Il primo è Gen 2,7: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere ('afar) del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita (nišmat chayyîm) e l'uomo divenne un essere vivente (nefeš chayyah)».

L'immagine del vasaio, evocata dal verbo "plasmare-modellare" (yatzar), usato per qualificare l'opera del Signore, richiama certamente la delicatezza e l'estrema attenzione del creatore verso la creatura da Lui plasmata (cf. Is 29,16, Ger 18,1-6; Sir 33,13) [DPCB § 17]. L'immagine di «un dio» che forma o modella gli uomini non è esclusiva dell'Antico Testamento; essa ricorre nei miti di creazione mesopotamici (si ricorderanno le epopee di Gilgamesh o quella di Atrahasis), assai più antiche del testo genealogico, come pure nel mondo egiziano (il dio creatore Khnum). È, dunque, una raffigurazione molto diffusa e non si deve qualificarla come teologicamente «poco evoluta»; al contrario, esprime la coscienza antropologica della fragilità umana. Il testo di Genesi, pur riprendendo l'immagine, la rende ancor più significativa, perché sostituisce l'argilla (chomer: cf. Ger 18,4) utilizzata dal vasaio, con la polvere ('afar), sottolineando maggiormente la distanza tra creatura e il suo Creatore. Oltre al gioco terminologico 'Adam-'adamah, il testo evidenzia ulteriormente la caducità dell'Uomo dicendo che: «Il Signore Dio plasmò l'Adam 'afar, dalla terra».

Il testo ebraico permette anche un'altra traduzione, leggermente diversa dalla CEI 2008, ma tale da conferirgli una sfumatura più pregante: non «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere dal suolo», ma: «il Signore Dio plasmò l'uomo (come) polvere dal suolo» [afar min-ha'adamah]. Il termine "polvere" non dice tanto "la materia" di cui l'uomo è costituito, ma va inteso come apposizione di "uomo"; «in questo caso, l'uomo non è fatto dalla polvere; è lui stesso polvere» (Luca Mazzinghi). Essere (come) polvere sottolinea, perciò la vulnerabilità, la precarietà, la fragilità dell'Adam; non una condanna, ma il limite che separa la creatura dal suo Creatore.

Come ha scritto giustamente il Priore di Bose: «La fragilità originaria e costitutiva dell'umano è inscritta nel suo stesso corpo. L'ombelico è una cicatrice indolore, centrale, incancellabile della nostra dipendenza originaria: è la cicatrice della nostra nascita. Il centro del nostro corpo è occupato dalla memoria di una ferita originaria che dice la nostra dipendenza e la nostra fragilità costitutive» (Luciano Manicardi).

«In Gen 2, dopo il primo atto del modellare l'uomo (con la) polvere [...] il racconto menziona un'altra azione divina: "Egli soffiò nelle sue narici un alito di vita (nišmat chayyîm) e l'uomo divenne un essere vivente (nefeš chayyah)" (v. 7b). Questo "alito di vita" non è semplicemente il respiro che permette all'essere umano di vivere; il fatto che degli animali, anch'essi modellati dal suolo (Gen 2,19), non si affermi che lo posseggano, conduce il lettore verso un'altra interpretazione: questo speciale "alito di vita" stabilisce una fondamentale distinzione tra il mondo animale e gli esseri umani; questi possono vivere solo accogliendo il soffio divino, e accogliendolo vengono promossi a uno statuto unico» (DPCB § 18). L'«alito di vita» (la n°shamah) è il contrassegno della connessione tra Dio e l'uomo; dunque, l'esistenza divina è "partecipata" all'uomo.

Ma come si può meglio intendere questo "principio vitale"? Si diceva sopra dello "stato unico" degli esseri umani: ciò è messo in particolare evidenza da un testo di Proverbi (20,27): «lampada di YHWH è il respiro dell'uomo (ner YHWH nišmat 'adam), scruta tutte le oscurità dell'intimo / le stanze del ventre (chopes kol-chadrebaten)». Così traduce e spiega Alonso Schökel: «La n°shamah che Dio infonde nell'uomo è la coscienza dell'uomo; per essa egli è presente a se stesso, si conosce e si riconosce, si indaga e si scopre. L'intimità delle vi-

scere sono le "stanze del ventre", secondo la concezione antropologica ebraica [...]. Dio ha dato all'uomo una luce (ner) perché possa penetrare in queste profondità: se teniamo presente che Sal 6,23 chiama "lampada" (ner) il comandamento e il Sal 119,105 la parola di Dio, possiamo



Benjamin Victor, Creazione dell'uomo - scultura in bronzo (2011)

meglio apprezzare il presente enunciato sul valore della coscienza nell'uomo». Il «respiro» è, qui, la capacità dell'uomo di «scrutare se stesso» alla luce della «lampada» di YHWH. Soffiando nell'uomo il «respiro vitale», Dio ha messo in lui una luce di autocoscienza, che gli animali non hanno. Se, dunque, la n°shamah è la scintilla del Signore Dio insufflato nelle narici dell'Adam, allora il senso vero dell'esistenza umana culminerà nella lode al Creatore-Plasmatore. Il libro dei T°hillim terminerà proprio su questa lode: «ogni vivente dia lode al Signore» (in ebraico kôl han-n°shamah t°hallelû Yah: 150,6). Una frase che non va equivocata (ogni vivente...?), ma ben compresa. S. Giovanni Paolo II, nel commentare questo salmo durante l'udienza generale

del 26 febbraio 2003, splendidamente disse: «*Il Salmista termina invitando alla lode "ogni vivente" (cf. Sal 150,6), letteralmente "ogni soffio", "ogni respiro", espressione che in ebraico designa "ogni essere che respira", specialmente "ogni uomo vivo"» (cf. Dt 20,16; Gs 10,40; 11,11.14).*

Genesi 2,7, quindi «coglie profondamente le tensioni opposte presenti nell'uomo: una creatura fragile, precaria, vulnerabile perché viene dal suolo ('afar), ma alla quale al tempo stesso è trasmessa la vita divina (nīsmat chayyim)» (Vincenzo Anselmo).

coscienza del limite

Proseguendo la narrazione, il testo di *Genesi* si preoccupa subito di collegare il limite che caratterizza l'essere umano con la parola del Signore che lo ha plasmato. Nel giardino dell'Eden vi sono due alberi (*Gen 2,9*), uno dei quali è a disposizione dell'uomo, ed è l'albero della vita. Il frutto dell'altro, l'albero della conoscenza del bene e del male, è vietato all'uomo. Sarà proprio la prima parola del Signore – espressa sotto forma di comandamento (il primo precetto = *mitzwah*) – a rendere consapevole Adam del suo limite: «*Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire"» (Gen 2,16-17).*

Si deve sottolineare la struttura bipartita del comando, spesso dimenticata: il divieto (*non devi mangiare*) è preceduto da un solenne invito positivo (*Tu potrai / dovrai mangiare di tutti gli alberi*). La bontà del nutrirsi è qui particolarmente esaltata dal comando divino di mangiare di «*tutti*» gli alberi del giardino: quanto il Creatore aveva fatto piantando ogni genere di piante da frutto (*Gen 1,11-12; 2,8-9*), trova ora la sua esplicita valenza di dono larghissimo, generoso. Alla *totalità* dell'offerta è tuttavia posto un *limite*; Dio chiede all'uomo di astenersi dal mangiare il frutto di un solo albero, situato accanto all'albero della vita (*Gen 2,9*), ma da esso ben distinto. La proibizione non è altro che la sperimentazione del proprio *limite*, l'esortazione ad esercitare la propria libertà nella coscienza

della propria creaturalità. «*Il divieto è sempre una limitazione posta alla voglia di avere tutto, a quella bramosia (un tempo chiamata "concupiscenza") che l'uomo sente come una innata pulsione di pienezza. L'acconsentire a una tale bramosia equivale a far sparire idealmente la realtà del donatore; elimina dunque Dio, ma, al tempo stesso, determina pure la fine dell'uomo, che vive perché è dono di Dio. Solo rispettando il comando, che costituisce una sorta di barriera al dispiegarsi univoco della volontà propria, l'uomo riconosce il Creatore, la cui realtà è invisibile, ma la cui presenza è segnalata in particolare dall'albero proibito. Proibito non per gelosia, ma per amore, per salvare l'uomo dalla follia di onnipotenza» (DPCB § 274).*

La proibizione di mangiare il solo frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male conduce l'uomo a sperimentare una *carezza*, un limite, appunto, che colpisce l'uomo nel suo desiderio ("non mangiare!") e nel-

la sua pretesa di *sapere*, di "conoscere il bene e il male". Valicando questo limite, l'uomo trova la morte. Ma, quale morte? Non può essere la morte fisica, poiché l'uomo è *'afar* (e dunque è una sua condizione), e una pena di morte può essere comminata e inflitta solo ad un essere mortale (non avrebbe valore per una pietra o per un metallo). Il «*certamente dovrai morire*» (*môt tamût – morte morieris!*) non indica il sopraggiungere di una condizione di "finitezza" conseguente al peccato – di cui, sino a questo punto della narrazione, non si è detto ancora nulla – ma la rottura del legame, dell'alleanza con Dio. L'uomo "muore" quando non riconosce il limite del suo essere *creatura* e si mette al posto di Dio («*sarete come Dio*» cf. *Gen 3,5*). Separarsi da Dio, o pretendere di sostituirsi a lui, significa separarsi dalla vita; proprio per questo motivo, l'uomo sarà espulso dal giardino, lontano dal mondo della vita. È in questo modo che scopre il lato "tragico" del suo *limite*: «*Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi*» (*Gen 3,7*). La negazione, la lettura distorta del proprio *limite* è "morte". Il peccato, in altre parole, non determina la morte dell'uomo, ma ne cambia la *prospettiva*.

A questo punto è doveroso fare riferimento al secondo testo della *Genesi* evocato dal *Salmo 144,3* e precisamente lo "spinoso" versetto: «*Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra ('adamah), perché da essa sei stato tratto: (poiché) polvere tu sei ('afar 'attach) e in polvere ritornerai ('el 'afar tašûb)» (Gen 3,19).* Il peccato descritto in *Gen 3,1-7* spezza la relazione dell'Adam con Dio. L'essere polvere, e quindi la brevità e la transitorietà della vita umana, dopo il peccato non sono più visti come il segno della creaturalità dell'uomo, comunque destinato a una vita in comunione con Dio all'interno del giardino dell'Eden. Il peccato, che crea nell'uomo la paura di Dio (*Gen 3,10*), porta l'uomo stesso a sperimentare il ritorno alla polvere, e con esso anche la morte fisica, come un *limite tragico e negativo*. «*Ciò che è cambiato, tra Gen 2,7 e Gen 3,19, non è l'ingresso nel mondo di una morte fisica che, con il suo abbreviare irrimediabilmente la vita umana, costituirebbe una*



Il Tempo - Tarocchi Visconti-Sforza (1450-1480)

condanna a morte e che prima non sarebbe esistita [“solo nel testo tardivo di Sap 2,24 si ricorda che «per l’invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo», senza per altro che ciò implichi un coinvolgimento universale nella colpa”: cf. DPCB § 24]; il peccato ha cambiato piuttosto il rapporto dell’uomo con la morte e con il limite temporale della vita. La morte fisica diviene, in conseguenza del peccato, la principale esperienza negativa che un essere umano può fare del proprio limite creaturale; è in questo senso che è possibile veramente affermare che la morte è frutto del peccato» (Luca Mazzinghi).

difficillimus psalmus

Così è stata definita da S. Girolamo la splendida riflessione del salmo 90 sul limite temporale della vita umana. “Difficilissimo” quanto alla considerazione delle molteplici difficoltà testuali, letterarie ed esegetiche, «ma certamente chiaro e appassionante nell’affrontare con toni indimenticabili una delle questioni centrali dell’esistere: il tempo, il tempo di Dio, il tempo dell’uomo» (Ludwig Monti). S. Agostino, che tra gli altri, ha riflettuto molto sul tempo, alla fine giunge a questa considerazione: «Se nessuno me lo chiede, lo so; se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so» (Confessioni XI,14,17). Non vogliamo qui entrare in disquisizioni filosofiche, ma dare voce alla percezione che abbiamo del tempo, sapendo che solo l’essere umano – fra i viventi che Dio ha creato – è dotato della consapevolezza del tempo.

È indubbio che la nostra prima sensazione sia quella del suo inevitabile scorrere. *Tempus ruit*, dicevano gli antichi: non solo passa, ma corre, vola via, senza che noi possiamo fare nulla per fermarlo! «Gli anni della nostra vita – dice Mosè, in funzione di salmista – sono settanta, ottanta per i più robusti, e il loro agitarsi è fatica e delusione; passano in fretta e noi voliamo via» (Sal 90,10). «Alla tristezza – che abitualmente induce a non pensare a queste cose – si unisce un profondo senso di insoddisfazione



Salmo 90 - Salterio di St Alban, p. 254

per non riuscire a portare a compimento quello che si è progettato; e l’ansia di fronte all’incertezza del domani si coniuga con la paura di fronte alla certezza del morire» (Pietro Bovati).

La Scrittura è ricca di immagini per descrivere la “contingenza miserabile” degli umani: essi sono «come un sogno al mattino, come l’erba che germoglia; al mattino fiorisce e germoglia, alla sera è falciata e secca» (Sal 90,5-6); «si logorano tutti come un vestito, come un abito tu li muterai ed essi svaniranno» (Sal 102,27); «l’uomo: come l’erba sono i suoi giorni! Come un fiore di campo, così egli fiorisce. Se un vento lo investe, non è più, né più lo riconosce la sua dimora» (Sal 103,15-16; cfr. Gb 14,1-3), per non citare che i testi “classici”. Partendo da una simile percezione, quale sarà la condotta conseguente? Ancora la Scrittura ci dice che vi sono due strade, tra loro divergenti: quella degli «empi» e quella dei «saggi». Per i primi non possiamo non rimandare a una pagina del libro della Sapienza: [gli empi] «dicono fra loro sragionando: “La nostra vita è breve e triste; siamo nati per caso... è un fumo il soffio delle nostre narici... il nostro nome cadrà, con il tempo,

nell’oblio... la nostra vita passerà come traccia di nuvola... passaggio di un’ombra è infatti la nostra esistenza...» (Sap 2,1-5). Nella riflessione degli empi Dio non è neppure nominato; proprio perché è negata la realtà di Dio, «il timore di Dio», la conseguenza esistenziale è devastante ed è così presentata nel seguito del brano: «venite dunque e godiamo dei beni presenti, gustiamo delle creature come nel tempo della giovinezza... lasciamo dappertutto i segni del nostro piacere... spadroneggiamo sul giusto, che è povero, non risparmiamo le vedove... la nostra forza sia legge di giustizia... tendiamo insidie al giusto... condanniamolo a una morte infamante, perché, secondo le sue parole, il soccorso gli verrà» (Sap 2,6-20). «Come si vede chiaramente da questa lucida pagina biblica – sottolinea ancora Bovati –, l’avvizzirsi del fiore della vita invece di indurre nel cuore umano dei sentimenti di umiltà e responsabilità, produce in taluni l’esaltazione esasperata del piacere, unita al disprezzo per ogni altra visione del mondo, da cui si dipana una condotta cinica e crudele».

Eppure, la Scrittura ci dice anche e soprattutto che esiste un modo diverso di vivere la caducità e una via opposta a quella degli empi.

Il salmo 90 – l’unica preghiera ad essere attribuita a «Mosè, uomo di Dio» – è espressione del comune desiderio di ogni uomo di acquisire una sapienza divina, quale autentica via di vita (per la suddivisione del salmo e altre possibili traduzioni, rinviamo al box).

Esso si apre con una bellissima e profonda invocazione: «‘Adonay, tu sei stato per noi un rifugio di generazione in generazione. Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, o Dio. (Tu) fai ritornare l’uomo in polvere, quando dici: “Ritornate, figli dell’uomo”» (vv. 1-3).

La prima immagine evocata dal salmista è quella di Dio come «rifugio-dimora». Nell’Antico Testamento Dio è spesso presentato come «rifugio», ma qui l’immagine è particolarmente calzante perché richiamata nel con-

SALMO 90

INSEGNACI A CONTARE I NOSTRI GIORNI

Traduzione CEI 2008

¹ *Preghiera. Di Mosè, uomo di Dio.*

Signore, tu sei stato per noi un rifugio di generazione in generazione.

² Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, o Dio.

³ Tu fai ritornare l'uomo in polvere, quando dici: "Ritornate, figli dell'uomo".

⁴ Mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte.

⁵ Tu li sommergi: sono come un sogno al mattino, come l'erba che germoglia;

⁶ al mattino fiorisce e germoglia, alla sera è falciata e secca.

⁷ Sì, siamo distrutti dalla tua ira, atterriti dal tuo furore!

⁸ Davanti a te poni le nostre colpe, i nostri segreti alla luce del tuo volto.

⁹ Tutti i nostri giorni svaniscono per la tua collera,

consumiamo i nostri anni come un soffio.

¹⁰ Gli anni della nostra vita sono settanta, ottanta per i più robusti, e il loro agitarsi è fatica e delusione; passano presto e noi voliamo via.

¹¹ Chi conosce l'impeto della tua ira e, nel timore di te, la tua collera?

Traduzione di Ludwig Monti

¹ *Preghiera di Mosè, uomo di Dio.*

Mio Signore ('adonay), una dimora^a sei stato per noi

di generazione in generazione.

² Prima che i monti nascessero, che tu generassi la terra e il mondo, da sempre e per sempre tu sei, o Dio.

³ (Tu) Fai ritornare il mortale alla polvere, quando dici: "Ritornate, figli di Adamo!"

⁴ Sì, mille anni ai tuoi occhi sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte.

⁵ Li sommergi nel sonno^b, sono come l'erba che al mattino fiorisce:

⁶ al mattino germoglia e fiorisce, alla sera appassisce e si secca.

⁷ Sì, siamo consumati dalla tua ira, dal tuo furore siamo sconvolti.

⁸ Tu poni le nostre colpe davanti a te, i nostri segreti^c alla luce del tuo volto.

⁹ Sì, tutti i nostri giorni svaniscono per il tuo sdegno,

consumiamo i nostri anni come un sospiro^d.

¹⁰ I giorni dei nostri anni sono in sé settant'anni, se si è in forze ottant'anni, ma il loro agitarsi^e è fatica e vanità: sì, passano in fretta e noi voliamo via.

¹¹ Chi conosce la forza della tua ira e il tuo sdegno, secondo il timore di te^f?

^a Il termine ebraico *ma'ôn* significa prima di tutto «dimora», ma può anche prendere il senso di «rifugio»; la versione greca presuppone il termine ebraico *ma'ôz*, «luogo elevato», «luogo di rifugio».

^b Altre traduzioni: «li inondi di sonno»; «li travolgi: sono un sogno all'alba».

^c Lett. «le nostre cose nascoste», non necessariamente in senso negativo («i nostri peccati nascosti»).

^d Il testo ebraico è stato letto diversamente dalle versioni greca e latina: «i nostri anni si preoccupavano come un ragno»; «la vita dell'uomo è un tessere inutili tele che verranno presto spazzate via dalla morte».

^e È possibile leggere anche «il loro orgoglio» (*rohbam*); il testo ebraico è stato talora corretto, seguendo le versioni antiche, con «la loro maggior parte» (*rubbam*).

^f Lett. «e, con il tuo timore, la tua ira?». Si può anche parafrasare: «e (chi conosce) la tua ira, con il timore a te (dovuto)?» (L. Mazzinghi).

¹² Insegnaci a contare i nostri giorni
e acquisteremo un cuore saggio.

¹³ Ritorna, Signore: fino a quando?
Abbi pietà dei tuoi servi!

¹⁴ Saziaci al mattino con il tuo amore:
esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni.

¹⁵ Rendici la gioia per i giorni in cui ci hai
afflitti,

per gli anni in cui abbiamo visto il male.

¹⁶ Si manifesti ai tuoi servi la tua opera
e il tuo splendore ai loro figli.

¹⁷ Sia su di noi la dolcezza del Signore, nostro
Dio:

rendi salda per noi l'opera delle nostre mani,
l'opera delle nostre mani rendi salda.

¹² Insegnaci a contare i nostri giorni,
e condurremo il cuore alla sapienza⁸.

¹³ Ritorna, Signore! Fino a quando?
Abbi compassione dei tuoi servi!

¹⁴ Saziaci al mattino con il tuo amore,
esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni.

¹⁵ Rendici la gioia per i giorni in cui ci hai
umiliati,

per gli anni in cui abbiamo visto il male.

¹⁶ Si manifesti ai tuoi servi la tua azione
e il tuo splendore sui loro figli.

¹⁷ Sia su di noi la dolcezza^h del Signore (*'adonay*)
nostro Dio (*'elohênû*):

rendi salda per noi l'opera delle nostre mani,
l'opera delle nostre mani, rendila salda!

⁸ Il verbo "venire" (*bô'*) può essere inteso in senso intransitivo ("arriveremo", "giungeremo"), oppure in senso causativo ("acquisteremo", "otterremo"): "*ut referamus cor sapiens*" vel "*ut inducamus in cor sapientiam*" (Francesco Zorrel). È possibile dunque «arriveremo al cuore della sapienza» (Mazzinghi), «acquisteremo un cuore saggio» (Alonso Schökel – Carniti). Inoltre, l'espressione ebraica *l'bab /chomah* può essere tradotta con «il cuore della sapienza», cioè «la porta della sapienza» (Michael Dahood).

^h Notiamo che il termine "dolcezza" (*no'am*) costituisce un gioco di parole sul termine con il quale il salmo si era aperto: *ma'ôn*, "dimora / rifugio".

Quanto alla struttura del salmo, considerato nella sua redazione finale, ci pare condivisibile l'opzione di L. Alonso Schökel – C. Carniti, che riportiamo:

1-6. La prima parte si compone di sei versi distribuiti in tre distici, con un ampliamento di due versi dedicati a Dio (vv. 2.4). Il loro tema è il contrasto tra la durata umana e quella di Dio. Il poeta risale precipitosamente nel tempo: umano, cosmico, divino.

7-11. La seconda parte comprende altri sei versi, delimitati dall'inclusione dell'«ira». Continua martellante il tema dei giovani e degli anni. Se la prima parte vedeva il tempo umano alla luce della durata divina, questa parte lo vede alla luce della collera divina.

12-17. La terza parte è ritmata da sette imperativi più due iussivi. Il salmo fino ad ora è stato una discesa: dalla tristezza del dover morire alla tragedia del peccato e della collera divina. Toccato il punto più basso, l'orante cerca di risalire a galla, supplicando Dio. Possiamo distinguere tre momenti nel processo di risalita, benché gli ultimi due siano realmente e poeticamente intrecciati. Il primo è l'accettazione rassegnata, senza illusioni; è saggezza, assennatezza [vv. 12-13]. Il secondo chiede una compensazione di beni per le disgrazie passate, ancora con una sorta di computo: come se la sofferenza fosse una sorta di merito per la gioia o almeno la sua misura [vv. 14-15]. Il terzo chiede un'azione che sia feconda, fruttuosa [vv. 16-17].

¹ L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, II, Borla, Roma 1993, pp. 258. 263. 266.

testo della caducità e transitorietà della vita umana, non però abbandonate a loro stesse. C'è un «TU» che «è stato rifugio di generazione in generazione» (*b^edôr wadôr*: v. 1) ma che «è da sempre e per sempre» (*me'ôlam 'ad-'ôlam*: v. 2): l'uso del tempo passato mira unicamente a sottolineare che il tempo di Dio precede di gran lunga il tempo dell'uomo, risalendo fino alla creazione. Di più, «si comincia con la lode di Dio, affinché tutte le avvertità che in seguito dovranno all'uomo sembrano dovute non alla durezza del Creatore, ma alla colpa della creatura» (S. Girolamo).

Un rifugio certo e incrollabile: «Tu sei!», affermazione dell'eternità di Dio, confessione primordiale della fede. A fronte dell'eterno presente di Dio, mirabilmente condensato nel «tu sei!», il salmista avverte acutamente e descrive quasi con un lamento la brevità e la caducità della vita umana. Come ha osservato Alonso Schökel commentando questo salmo e definendolo una «*meditazione spirituale*» sulla condizione umana, in un unico versetto viene ricapitolata l'intera storia della Creazione: «Tu fai ritornare l'uomo in polvere, quando dici: "Ritornate, figli dell'uomo"» (v. 3).

Il v. 3 allude evidentemente alla narrazione genesiaca che abbiamo commentato e cioè *Gen 2,7 e 3,19*. Il verbo «ritornare» (*shûb*), ripetuto due volte, è lo stesso che indica la conversione, cioè il «ritorno a Dio». «Il testo ebraico del salmo usa, per parlare della polvere, un termine unico nella Bibbia, *dakka'*, che evoca la frantumazione, polverizzazione, l'essere calpestato. L'uomo, che è stato creato dalla polvere [meglio, come si è detto, come polvere], a quella polvere viene fatto ritornare proprio per ordine del suo Creatore» (Luca Mazzinghi). In tutto il salmo, Dio parla una sola volta, proprio invitando l'uomo a questo ritorno; e non a caso il salmista usa il verbo *shûb*, già presente in *Gen 3,9*. Nell'invito a ritornare alla polvere è possibile scorgere, in filigrana, un invito alla conversione. In quale senso? Accettando



Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria della Temperanza (1338)* - Siena

l'ordine di Dio, ovvero accogliendo il proprio essere *polvere*, l'uomo intraprende una sorta di cammino di conversione, di ritorno al Creatore.

Ma, l'ordine di tornare alla polvere è un castigo, oppure un richiamo alla condizione naturale dell'uomo? I versetti seguenti (vv. 4-6), pur nelle difficoltà testuali, riprendono l'idea del v. 3: il limite temporale della vita umana fa parte del disegno di Dio sulla sua creatura. Nel Salmo 39, ad esempio, possiamo vedere come il salmista, sentendo avvicinarsi la morte, entra in dialogo con il Signore, ponendogli domande per nulla retoriche: qual è la misura dei suoi giorni, quando giungerà la fine? Dopo essersi definito fragile, effimero, caduco è lui stesso a darsi una risposta sconsolata: «solo un soffio è ogni uomo che vive, come ombra è l'uomo che passa; solo un soffio che si agita, accumula ricchezze e non sa chi le raccoglie. Ora che attendo, Signore? In te la mia speranza! Liberami da tutte le mie colpe ...» (*Sal 39,6-9*; trad. di Luca Mazzinghi). Per due volte nel Salmo (vv. 6 e 12) ritorna questa espressione *'ak kol hebel kol 'adam* = ogni

Adamo è Abele. «Anche se uno non muore giovane né per la mano della violenza fraticida, il suo destino è quello di Abele; perché per un essere dotato di coscienza la morte è una violenza» (Alonso Schökel – Carniti).

La scoperta del proprio peccato crea nel salmista la triste consapevolezza della propria caducità; il peccato non ne è la causa, bensì l'aggravante!

I versetti 7-10 del Salmo 90 sembrano, almeno a prima vista, stabilire una connessione diretta tra limite temporale della vita umana e peccato dell'uomo; se così fosse, la brevità della vita umana andrebbe letta come punizione per i peccati dell'uomo: «poiché siamo distrutti dalla tua ira, / spaventati dal tuo furore. / Ci hai posto di fronte le nostre colpe / i nostri peccati nascosti alla luce del tuo volto. / Tutti i nostri giorni se ne sono andati di fronte alla tua collera, / i nostri anni sono consumati come un mormorio...».

Pur connettendo il peccato dell'uomo e del popolo con la brevità della vita, il salmo non afferma esplicitamente che questa (la vita breve) è punizione per quello (il peccato), né il salmista chiede mai perdono per le proprie colpe; anche se in questi versetti emerge tutta la forza della collera divina, nominata per tre volte con tre termini diversi, essa non è che l'altra faccia della sua sollecitudine, del suo *pathos* d'amore! In verità, il problema si pone dalla parte dell'essere umano: siamo noi che, resi inquieti dai nostri segreti, così come dai nostri peccati nascosti, finiamo per avere paura di Dio. È una storia antica quanto il mondo e risale anch'essa al libro della *Genesi* (3,9-10).

Con buona pace di S. Girolamo, deve essere chiaro che «l'essere polvere è dunque condizione normale dell'uomo, fa parte del suo essere creatura; ma il peccato porta a sperimentare questo limite creaturale come una punizione» (Luca Mazzinghi).

Aggiungeremo, inoltre, che nei vv. 7-10 il salmista passa ad un altro punto di vista. Il tema è sempre la fragilità e caducità umana, ma consi-

derate da un'altra angolatura, quello della coscienza, della *qualità*. La domanda non è più: *quanta* vita (quanti giorni, quanti anni), ma *quale* vita (come la viviamo, che cosa ne facciamo): «*Davanti a te poni le nostre colpe ... consumiamo i nostri anni come un soffio ... Gli anni della nostra vita sono settanta, ottanta per i più robusti, e il loro agitarsi è fatica e delusione; passano presto e noi voliamo via ...*» (Sal 90,8-10).

Esiste dunque un modo diverso di vedere e di vivere la caducità, la fragilità; utilizzando la suggestiva immagine della clessidra, Pietro Bovati suggerisce che essa «*può essere 'rovesciata', nel senso di essere interpretata diversamente, in senso positivo. Invece di guardare con tristezza alla parte superiore che si svuota, lo sguardo sapiente si porta sulla parte inferiore che viene 'riempita', fino a raggiungere finalmente la misura perfetta del tempo assegnato, fino a trasformare lo scorrere in una figura di eternità. La massa informe della sabbia, calando, forma un meraviglioso e inspiegabile disegno, traccia la figura di un uomo, l'uomo nuovo, una creatura vivente di vita immortale, un prodigio creativo che si realizza solo con il lento passare del tempo*».

Da qui nasce la lettura sapienziale del limite della vita umana che il salmista esprime con una supplica, "il vero tesoro di questo salmo": «*Insegnaci a contare i nostri giorni e acquisteremo un cuore saggio*» o, più letteralmente, un «*cuore di sapienza*» (v. 12).

Saper *contare* i giorni significa prendere coscienza del loro limite, condizione indispensabile per comprenderne la preziosità. Il limite "naturale" posto al numero dei nostri giorni ne accresce infinitamente il valore. Imparare a «*contarli con cuore di sapienza*» significa imparare a valorizzarli. Si tratta di leggere la realtà alla luce della fede. Contare i propri giorni significa prendere coscienza della propria creaturalità e nello stesso tempo leggere questa esperienza alla luce dell'azione di Dio. La sapienza è insieme ricerca dell'uomo e dono di Dio. Il «*cuore della sapienza*» è quello che scopre, all'interno del limite temporale della vita umana, la presenza dell'amore di Dio e che sa quindi passare dal lamento per il *limite* alla gioia del *dono* ricevuto:

«*Saziaci al mattino con il tuo amore: esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni*» (Sal 90,14). L'uomo che sa riconoscersi creatura scopre contemporaneamente che la propria vita, per quanto breve, è un dono ed è sotto il segno della misericordia divina: «*sia su di noi la dolcezza del Signore nostro Dio (no'am Adonay 'Elohenù), / rafforza per noi l'opera delle nostre mani, / l'opera delle nostre mani rafforza*» (Sal 90,17). Riconoscersi diversi da Dio, creature segnate dalla finitudine è la vera sapienza. Essere creature non è una condanna, è una chiamata ad entrare nel circolo dell'amore divino, nel suo progetto di salvezza e di comunione.

È riconciliandosi con il proprio limite che si giunge (acquista) «*al cuore della sapienza*» (*l'bab chokmah*) e si scopre, in esso e attraverso di es-

(Zygmunt Bauman), viviamo in una umanità senza *humus* (Catherine Ter-nynck), priva dunque di fondamenti affidabili.

Quale potrebbe essere l'apporto biblico a questo tema, alla luce delle considerazioni fatte e del particolare momento storico? Una bella e puntuale risposta potrebbe venire dalle prime pagine del libro di Pietro Bovati, *I giorni di Dio*, di cui riportiamo – a modo di conclusione – una breve pagina. «*La tradizione biblica dice che in tutti gli eventi, in ogni momento della storia, anche nel più tragico, Dio è all'opera. Egli agisce giudicando, non condannando. Giudica, perché discerne tra il bene e il male, perché promuove il primo e combatte il secondo, così che dal suo giudizio venga la vita, venga un futuro di pace. Il giudizio di Dio è sempre amoroso, volto a salvare; ma per questo a*



Henry Fonda e Katherine Hepburn in una immagine del film *Sul lago dorato*

so, la dolcezza del Signore nostro Dio.

noi e il nostro tempo

La nostra stagione storica, chiamata post-moderna dai sociologi, è contrassegnata dalla dissoluzione. Da molti studiosi e in maniera convergente, viene sottolineato il fatto che ci troviamo in una «*società liquida*»

volte, anzi spesso, assume la dimensione correttiva della sofferenza. E ciò perché l'uomo, vittima della sua stoltezza, possa chiedersi: "ma perché capitano questi mali?", e, diventando intelligente a motivo della sofferenza patita, possa iniziare un cammino di rigenerazione. Sua e del mondo» (pp. 18-20).

Giuseppe Dell'Orto

Vocabolario ecclesiale

Silenzio

Abbiamo preso in considerazione ("Eco", 1/2020) il **linguaggio dei simboli**, concludendo che quello "simbolico" è il linguaggio dell'esperienza umana. E lo è pure, si direbbe a maggior ragione, dell'esperienza religiosa, che fa capo a una **Parola rivelata**, ai **segni/sacramenti** che la inverano e alla **ritualità** che ne deriva. A sua volta la ritualità abbraccia ogni forma di pratica liturgica o devozionale e la si ritrova, per così dire enfaticamente, nella vita **monastica e religiosa**. È in riferimento a questo che Antonio Maria parla di «*cerimonie esteriori*» (ossia ritualità) destinate a disciplinare la vita del religioso; «*cerimonie*» che vanno «*insegnate*» a chi intende abbracciarla, ai Novizi. Ma, prima di parlare di «*cerimonie*», il Santo afferma perentoriamente, come finale consegna al loro Maestro: «*Insegni il silenzio*» (*Costituzioni*, XII).

«Insegni il silenzio»

È stata ripresa, nella precedente puntata, la definizione dell'uomo come «*animale simbolico*». Ora, *simbolo* per eccellenza è la *parola* – il cui suono o segno viene immediatamente decodificato previo **apprendimento** («*insegni!*») di un dato linguaggio –, parola che distingue la creatura umana dagli altri esseri «*animati*» –, e quindi il linguaggio che ne deriva. Come è stato detto, il verbo/parola nasce dal silenzio (sant'Ignazio di Antiochia); silenzio che, nell'insegnamento del Buddha, costituisce la prima delle *Nobili verità*. E anche il silenzio è un simbolo, un segno. Vogliamo esaminarlo.

quale silenzio?

A questo punto viene spontanea la domanda: se il silenzio va insegnato, di quale silenzio si tratta? Come a dire che, se dobbiamo apprendere l'arte del parlare, dovremmo pure apprendere l'**arte del tacere**. Senonché c'è tacere e tacere. C'è un silenzio che possiamo dire **fisiologico**, a esempio durante le ore del sonno... E c'è un silenzio che potremmo definire **funzionale**... quando si ascolta; quando non si ha nulla da dire; quando ci si trincerava nel riserbo (alle volte reticente, "ossequioso") o si rivendica il diritto di non rispondere... Vedremo poi che il silenzio deve misurarsi non soltanto in riferimento alla parola "attiva" che esce dalla nostra bocca, ma anche a quella "passiva" che raggiunge le nostre orecchie!

il silenzio virtuoso

Come esiste la parola "virtuosa", anche il silenzio può – e deve – costituire una virtù. Quando è indice di riserbo, quando si evita la chiacchiera e la millanteria, quando ci si risparmia dal controbattere, quando non ci si riserva l'ultima parola: non ha fatto così anche Gesù, invitando quanti lo interrogavano, a «*giudicare loro stessi ciò che è giusto*» (Lc 12,51)?

il silenzio "ascetico"

Ma la raccomandazione di Antonio Maria va oltre, e si riferisce a quello che possiamo definire il silenzio ascetico, finalizzato, come vedremo, a tradursi da esteriore a "**interiore**"; silenzio che è come la **cifra della vita consacrata**, in cui la preghiera gode di un assoluto primato. Ed è a questo punto che tutte le Regole o Costituzioni di Consacrati e Consacrate convergono. Limitiamoci alla *Regola* di san Benedetto, che dedica un intero capitolo alla "Taci-

turnità" (VI) e ravvisa nel silenzio uno dei gradi dell'umiltà (VII, 56). Prescrive che «*i monaci debbano dedicarsi al silenzio* (siléntium debent studere) *in ogni tempo, soprattutto la notte*», quando regna il "grande", "rigoroso" silenzio (XLII,1). Il silenzio deve scandire la preghiera dei Salmi (cf *La Regola...*, EDB, Bologna 2012, p. 281) e va conservato dopo l'"Opus Dei", la preghiera liturgica, «*reverentia Deo; per rispetto verso Dio*» da cui ci si è appena congedati (XLII, 1). San Francesco di Sales insegnava che pregare è come riempire un calice... il minimo scossone ne fa perdere quanto lo ha colmato. La *Regola* benedettina inoltre prescrive il silenzio durante i pasti, accompagnato dalla lettura che nutre lo spirito (XXXVIII, 5-6). Infine, esige che venga coltivato più intensamente in tempo di Quaresima (XLIX, 7). Non è difficile trovare riscontri, anche letterali, della *Regola* benedettina, negli ordinamenti che a vario titolo disciplinano la vita del nostro Ordine.

«Anima della preghiera»

Ben oltre l'aspetto che potremmo dire disciplinare, i cui esiti hanno un impatto positivo, conferendo alla vita quotidiana, diurna e notturna, ritmo, serenità, quiete, rispetto vicendevole e raccoglimento, la pratica del silenzio che potremmo considerare "esteriore", rifluisce a vantaggio del silenzio interiore, che favorisce la disposizione all'ascolto e costituisce la vera **anima della preghiera**. Sappiamo che il grande ostacolo all'orazione è la distrazione. Non c'è come mettersi a pregare, per avvertire l'emergere, spesso tumultuoso, di pensieri, ricordi, immagini, emozioni, sensazioni... che ci *dis-traggono*, che ci portano altrove. «*Dove sei, quando non sei presente a te stesso?*», si chiede l'*Imitazione di Cristo*. E negli *Apoftegmi dei Padri* si legge: «*O Dio, tu sei dappertutto; come mai io sono così spesso altrove?*». Il *Catechismo della Chiesa cattolica* afferma che la preghiera ci rivela chi è il padrone del cuore! (cf n. 2729). Ne segue che, quanto più si coltiva la "taciturnità", tanto più si spiana la via a una preghiera sempre più interiore e profonda. In ultima istanza si spiana la via a quel «*silenzioso amore*», che costituisce l'approdo contemplativo e mistico di ogni esperienza autenticamente religiosa (*Ivi*, n. 2717).

la parola "passiva"

Il silenzio si commisura con la parola. Ora, alla stessa stregua del fumo, non si dà soltanto una parola che possiamo definire attiva, propria di chi la pronuncia; ma anche di una parola "passiva", che giunge a noi quando ci mettiamo in ascolto di chi ci parla. A questo punto "**chi ci parla**" sono diventati oggi i più disparati strumenti che ben conosciamo e che – se non usati saggiamente – provocano dipendenza e ci derubano del primario bene di cui disponiamo: il tempo, e ostacolano la ricerca di un'autentica interiorità. Siamo precipitati nell'«*abisso della chiacchiera*» (Søren Kierkegaard) che ci frastona. E «*chi si mantiene nella chiacchiera... è del tutto tagliato fuori dal rapporto primario, originario e genuino del proprio essere*» con sé stesso, l'altro, il mondo, Dio, sentenza Martin Heidegger (*Essere e tempo*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 212-215).

Questa è una vera sfida, si direbbe una sfida epocale, che interpellata quanti intendono coltivare sinceramente «*il talento più prezioso*», il proprio «*spirito*», come insegna Antonio Maria Zaccaria (*Sermone II*). Ma... esiste ancora il "silenzio" tra i "consacrati"?

Antonio Gentili