

M. CRISTINA CARACCILO DI FORINO

IL SIGNORE È VICINO A CHI HA IL CUORE SPEZZATO

*Percorsi di guarigione interiore attraverso
alcune pagine del Primo Testamento*

Prefazione di
LUCIO PINKUS

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

Prefazione

Premessa opportuna al mio discorso sulla sofferenza, in tutte le sue variegate espressioni e particolarmente quella psichica – oggetto del presente lavoro – è di sottolineare una caratteristica peculiare dell'Autrice: il ricorso ad alcuni libri e ad alcune categorie bibliche, associate a tre gamme di esperienza umana di sofferenza, nell'intento di aiutarci a capire qualcosa di ciò che avviene nell'interiorità, nel vissuto soggettivo di ciascuno di noi, quando l'ansia, la depressione o altre forme di disagio psichico accompagnano la nostra esistenza e, in tal modo, poter anche comprendere qualcosa sul senso, sui contenuti umani delle esperienze psico(pato)logiche e su quali prospettive si pongono. La psicopatologia clinica ci dice chi è depresso e chi è ansioso, chi è prigioniero di un'esperienza di chiusura e chi è sommerso da una dissociazione patologica.

Quest'ambito del conoscere il soffrire mentale è certamente lo sfondo su cui l'Autrice si muove, che ricorda con brevi tratti, tuttavia non rappresenta l'obiettivo del suo discorso perché lo presuppone. Malgrado la sua insostituibilità, la clinica non consente di cogliere le strutture di significato esistenziale che si nascondono nelle varie esperienze neurotiche o psicotiche, là dove queste esperienze suscitano interrogativi angosciosi sul senso stesso del vivere e costringono in un isolamento impermeabile.

Attraverso le esperienze vissute da colui che, per comodità e convenzione, chiamo l'autore del libro dei Salmi, emerge una traccia di senso, un «oltre» le

esperienze che si stanno vivendo, che apre il cuore a un barlume di speranza. In questo spazio l'Autrice ricomponete percorsi che potremmo dire francamente terapeutici, dall'effetto curativo sulle ferite del cuore. Il confronto con coloro che, millenni orsono, hanno vissuto esperienze simili alle nostre, esprimendole con apertura e franchezza, ci mostra come essi – quasi scalando delle rocce e aggrappandosi a spezzoni di pietra – siano riusciti a far echeggiare una presenza che, appunto, porta oltre la condizione di disperazione e come, perfino nel persistere della condizione di sofferenza, tuttavia abbiano saputo canalizzare le proprie energie verso un orizzonte di senso. All'atteggiamento d'isolamento non viene concessa, dunque, l'ultima parola perché il sofferente, guidato dal terapeuta-salmista, si accorge o si ricorda che vi è Qualcuno che ha cura di lui, che egli non è abbandonato a se stesso, come l'esperienza presente o passata potrebbe indurre a pensare. La scrittura poetica dei Salmi facilita un linguaggio emotivo, il riemergere di emozioni, anzi la costruzione di un dialogo emotivo tra il sofferente e Dio.

Avviene così che, tanto il soggetto che soffre quanto chi gli sta attorno, si rendono conto di doversi cimentare con problemi impregnati di umanità e assai comuni a ciascuno di noi, come sono quelli dell'ansia e della depressione. I confini fra «malattia» e «non-malattia» oscillano e si confondono, ma il fatto di sapere che l'angoscia e anche la depressione sono parte intrinseca della nostra condizione umana non può non destare in ciascuno di noi la coscienza di una comune solidarietà, nella quale ri-conoscersi «sani» e «malati», «ancora-sani» e «non-ancora-malati», in una circolarità di esperienze e di reciproche immedesimazioni.

L'ansia (l'angoscia) può dunque creare solidarietà e comunicazione ma, nel contesto delle infinite contraddizioni della vita, essa può anche separare e

isolare. Forse, il coraggio necessario per l'apertura a una reciproca solidarietà, come viene delineata nel Salterio, contiene molte opportunità e altrettanti rischi, tuttavia si tratta di un'esperienza infinitamente umana e terapeutica.

Un altro ambito di ferite del cuore che l'Autrice tratta, servendosi questa volta del registro della narrazione, riguarda l'amore, l'eros, la passione. Queste esperienze sono considerate nel loro paradigma enigmatico: desiderare, sperare, intravedere una possibilità di realizzazione per se stessi si scontrano con la natura stessa dell'amore, che è essenzialmente porsi in relazione all'altro, dove i due smettono di impersonare ruoli, di compiere azioni orientate a uno scopo e, nella ricerca della propria autenticità, ciascuno diventa diverso da com'era prima della relazione, svelano l'uno all'altro diverse realtà, si creano reciprocamente ex novo, cercando nel tu il proprio se stesso. Non di rado però, più che una relazione all'altro, l'amore appare come un culto esasperato della soggettività, in perfetta coerenza con l'individualismo esorbitante a cui non cessa di educarci la nostra cultura, per la quale l'altro è solo un mezzo per l'accrescimento di sé.

Nella prospettiva del soggetto orientato in senso biografico-terapeutico, l'amore ha la radice dei propri entusiasmi e delle proprie sofferenze non tanto, come si crede, nelle conseguenze dei vissuti della prima infanzia, suscettibili di trattamento psicoterapeutico, quanto nella sua stessa dinamica intrinseca, per la quale l'identità chiusa di ciascuno di noi fa esperienza della propria esposizione all'altro, per tornare disillusa dalla scoperta che l'altro era solo un pretesto per quella realizzazione di sé che, dovendo attuarsi nel contesto di una società conformata sulla razionalità normativa (come nei casi citati) o sulla logica tecnologica attuale, sembra non poter disporre di altro luogo espressivo che non sia l'intimità.

Ma quando l'intimità è cercata per sé e non per l'altro, l'individuo non esce dalla sua solitudine e tantomeno dalla sua impermeabilità, perché già l'intenzione di reperire se stesso nell'amore soffoca ogni moto di trascendenza, di eccedenza, di ulteriorità, che può spingerlo a mettere in gioco la propria autosufficienza intransitiva e ad aprire una breccia o anche una ferita nella propria identità protetta. Una sorta di rottura di sé, perché l'altro lo attraversi. Questo è l'amore. Non una ricerca di sé, ma dell'altro che, naturalmente a nostro rischio, sia in grado di spezzare la nostra autonomia, di alterare la nostra identità, squilibrandola nelle sue difese. L'altro infatti mi altera, a meno che non passi vicino a me come si cammina lungo i muri; senza questa alterazione che mi spezza, mi incrina, mi espone, come posso essere attraversato dall'altro, che è poi il solo che può consentirmi di essere, oltre che me stesso, anche altro da me? Questa vicenda conosce anche le vie del paradossale: la violenza, la strumentalizzazione e perfino la morte per il possesso – non dunque l'incontro – dell'altro da me.

Per essere autentico, l'amore non può consistere nella ricerca di sé che passa attraverso la strumentalizzazione dell'altro, bensì dev'essere un' incondizionata consegna di sé all'alterità che incrina la nostra identità: non per fondersi con l'identità dell'altro, né per evadere dalla nostra solitudine, ma piuttosto per aprirla a ciò che noi non siamo e che possiamo divenire solo nell'incontro. Di fronte ai rischi e alle delusioni dell'amore, alle sue confusioni con l'eros slegato dalla radice di un'etica dell'incontro, emerge il senso di solitudine, di desolazione, di abbandono. In questo l'Autrice, riprendendo dai testi biblici, ci riconduce all'esigenza nascosta di un Tu affidabile, di un Tu accogliente e persino gratuito nell'assecondare la mia sete di amore, un Tu che la tradizione biblica chiama appunto Dio. Qui si ricompone finalmente

l'armonia dell'incontro, quando diveniamo consapevoli che la solitudine del cuore è talmente abissale, che non può essere raggiunta da nessuna voce umana. Scopriamo che l'intensità della passione non trova corrispondenza nell'amore e nell'ira che gli uomini possono vicendevolmente scambiarsi. Solo quando scopriamo che la vicenda dell'amore sazia la nostra sete, quando si svolge alla ricerca e sotto il sorriso, che è offerta di amore, e che chiamiamo appunto Dio, allora la relazione si apre sull'atemporale e sull'illimitato che ogni autentica relazione d'amore dischiude.

Infine, l'Autrice usa il registro profetico per leggerci domande e risposte, imprecazioni e invocazioni, che segnano il percorso esistenziale. In particolare, vorrei sottolineare quanto è importante il rapporto tra il concetto di fedeltà e angoscia, disorientamento, sensi di colpa, perdita di identità individuale e/o collettiva (qui riferita al popolo d'Israele). I brani scelti e proposti disegnano situazioni, in cui il profeta descrive ciò che accade a chi non è stato fedele a se stesso e a Dio, nonché la sequenza di comportamenti (incoerenze, tradimenti, predominio sfrenato delle proprie passioni, cupidigie di vario tipo), che sfociano infine nell'esperienza angosciata: una solitudine che non conosce limite, perché persino Dio viene vissuto come adirato per le infedeltà e dunque, da un certo punto di vista, come minaccioso e pronto alla vendetta. Qui non è importante la constatazione che si tratta di un linguaggio antropologico, bensì il fatto che il registro profetico mette a nudo ed esalta i vissuti concreti di persone, di gruppi e perfino del popolo intero.

In questo caos magmatico la parola profetica riporta un senso, una forma di chiarezza, un'apertura oltre il buio. Nelle parole di chi sta male, di chi è immerso nella depressione, nell'angoscia psicotica o nella ricerca senza fine di un senso alla vita – di un qualunque senso, purché sia – affiorano drammati-

camente l'importanza e i significati della speranza, nonché dei suoi naufragi. Questi si concretizzano nella perdita di slancio vitale, nello scoraggiamento, nel dilatarsi di presente e passato e, per contro, nell'innaridirsi dell'avvenire: di esso sopravvivono semmai solo alcune breccie che non danno sollievo e che non creano comunione – e comunicazione – con il mondo delle persone e delle cose. Lo svaporarsi della speranza dischiude gli artigli della solitudine e dell'isolamento, che distolgono dalla solidarietà e dall'essere-insieme agli altri. Quando ciò avviene, quando la disperazione depressiva, o esistenziale, svuota di senso la vita e la morte volontaria diviene una delle conseguenze possibili, è decisivo saper offrire ascolto e valutare se, pur nella condizione depressiva o esistenziale, siano tuttora conservati aperti degli spazi per un'attesa e una speranza: una qualsiasi attesa e speranza che, nel contesto di cui parliamo, possano essere ridestate e riattivate.

Risalta qui l'aspetto sanante del discorso profetico. I profeti portano in queste situazioni un particolare tipo di speranza, che potremmo chiamare una *speranza dell'anima*. Questa speranza non è definita dal suo oggetto – *la cosa in cui sperare*, se sia essa raggiungibile o meno – bensì dalla *qualità di una psiche aperta e ricettiva*. Certo, le modalità di vivere l'apertura verso la realtà e il modo di recepirla si coniugano con le diverse strutture e stili cognitivi della personalità, quindi questi elementi vanno riconosciuti, anzitutto in se stessi e poi negli altri. La speranza dell'anima è come una scintilla, che diviene la chiave anche per uscire dalle «ombre della morte». Per sperare davvero bisogna saper vedere acutamente, cogliere accuratamente, leggere tra le righe, imparare a scrutare l'inizio dell'alba. Come già detto, speranza e desiderio spesso si confondono, ma è proprio la speranza dell'anima che più chiaramente si stacca dal desiderio e dalla volontà centrata sull'io.

Certamente la speranza ha a che fare con il futuro e anche con l'attesa e con le aspirazioni, lo sguardo ottimistico, la fiducia e la fede; tuttavia, sul piano psicologico, essa consiste anche nella possibilità e nella capacità di osservare la realtà come in trasparenza, opponendo la luce a qualcosa di opaco. Si tratta di un *intravedere* – vedere attraverso – che è tra i significati meno spesso attribuiti alla parola sperare. È un volgersi verso il futuro, con la disposizione a captare i modi con cui le ombre si dileguano.

Per i profeti, dietro questa dinamica della speranza c'è l'azione di Dio. Nonostante quanto si legge in altre pagine a proposito della sua ira, del suo rapporto così conflittuale con chi gli è infedele, alla fine del percorso si staglia un Dio che risana ogni ferita, dà sollievo ai cuori afflitti, restituisce alla vita quanti sembrano morti. La forza di queste immagini è ben veicolata dalle parole profetiche che l'Autrice propone e ci riconduce a un orizzonte di speranza che, sola, consente di ricostruire un senso di vita e di fiducia, tornando a una fedeltà a se stessi e a Dio, che così ci rende creature nuove.

Il libro è quindi un percorso vitale sull'essere feriti e sul ferire: azioni sempre attuali, che la crudezza ma anche la bellezza del Primo Testamento ci consente di cogliere, quasi portandoci a una nostra identificazione con le situazioni descritte e, comunque, offrendoci chiavi di lettura che ci permettono di vibrare così negli avvenimenti dell'oggi, con la stessa intensità di quanto è già stato vissuto; in definitiva, offrendo un orizzonte quasi unitario dove l'esperienza umana più dolorosa ritrova senso e nuova esistenza nel Dio che salva.

LUCIO PINKUS
psicologo-psicoterapeuta

Introduzione

Molteplici sono i fattori che hanno concorso alla genesi di questo libro. Se li si volesse sintetizzare potrebbero essere ricondotti essenzialmente a due: la constatazione di un dilagare di disagi a livello psichico che pervadono in modo multiforme un po' tutta la nostra società, e il desiderio da parte mia di mettere alcune mie conoscenze in campo biblico a servizio di questa realtà, nella convinzione che alcune pagine della sacra Scrittura sprigionino un forte potere psicoterapeutico su chi si lascia coinvolgere e plasmare da un testo che non è solo letteratura, ma Parola viva e vivificante, capace di «fasciare le piaghe dei cuori spezzati» (Is 61,1) e di rimettere in piedi chiunque è caduto (cf. Sal 145,14b).

Prima di assumere la forma di un libro, i temi affrontati nei tre capitoli di questo lavoro sono stati materia di insegnamento di un corso tenuto presso lo Studio Teologico «Santa Maria di Monte Berico» (Vicenza) nel primo semestre dell'anno accademico 2012-13. Al termine del corso gli studenti, ai quali avevo fornito le dispense per loro uso esclusivo, mi hanno invitato a farne un libro che potesse essere fruibile da tutti.

Sono consapevole di essermi proposta un obiettivo molto ambizioso e non so se il mio scritto sarà in grado di soddisfare le attese suscitate nel lettore a partire dal titolo. Le pagine della Scrittura attraverso le quali è possibile intraprendere un percorso terapeutico sono tante e io ho dovuto fare una scelta. Innanzitutto ho scelto esclusivamente testi del Primo Testamento, perché per quanto riguarda il Nuovo Testamento, sono già stati scritti diversi libri

sull'indiscutibile potere psicoterapeutico del messaggio evangelico. Ricordo, tanto per fare un esempio, il libro dal titolo: *L'evangelizzazione del profondo*¹. Sulla scia del metodo psicoterapeutico della «Logoterapia» avviato dallo psicologo Viktor Frankl, si parla già da qualche decennio di una vera e propria «Cristoterapia». È infatti in Cristo, medico dei corpi e delle anime, che la salvezza divina raggiunge le regioni più profonde dell'animo umano, dove si annidano ferite antiche e nuove.

All'interno degli scritti del Primo Testamento, ho delimitato ulteriormente il campo al libro dei Salmi (capitolo 1), ad alcuni testi narrativi (capitolo 2) e a certi oracoli profetici (capitolo 3).

Anche per quanto riguarda la sofferenza di tipo psicologico ho operato alcune scelte.

L'espressione «cuore spezzato» può riferirsi a qualunque tipo di sofferenza, a quella sottile e interiore che sguscia dal profondo della persona e che non di rado è dovuta all'assunzione di atteggiamenti autolesionisti e malsani, come a quella che invece piovè dall'esterno in modo del tutto ingiustificato. Il secondo tipo di sofferenza nella Bibbia emerge soprattutto nel libro di Giobbe, che affronta la spinosa, eterna e universale problematica della sofferenza dell'innocente che mette in questione Dio.

Pur non evitando del tutto riferimenti a questo secondo tipo di sofferenza, ho pensato di soffermarmi tuttavia sul primo tipo, ovvero sui tormenti, sulle ansie, sulle angosce e sulle paranoie che si innescano dall'interno in soggetti particolarmente fragili.

A costoro la Bibbia ha una parola da dire, una parola che, prima di essere di conforto e di speranza, dà innanzitutto voce al loro dolore, prende sul serio le loro ferite. Se è vero che per uscire dalla spirale della tristezza e dell'angoscia mortale si deve a un

¹ S. PACOT, *L'evangelizzazione del profondo*, Brescia 2011.

certo punto smettere, come si suol dire, di «piangerci addosso» e di «leccarci le ferite» girando pagina, abbiamo anche bisogno di sapere che c'è Qualcuno davanti al quale siamo liberi di piangere fino in fondo tutte le nostre lacrime, scoprendo che sono preziose ai suoi occhi, e che nessuna va sprecata, perché sono tutte scritte nel suo libro: «Le mie lacrime nell'otre tuo hai riposto, non sono forse scritte nel tuo libro?» (Sal 56,9).

Apriamo dunque questo «libro», che innanzitutto è quello dei Salmi, e con coraggio prepariamoci ad attraversare un paesaggio impervio, accidentato, oscuro e notturno, prima di pervenire a un approdo di luce, di pace e di riacquistata speranza.

Il Signore guarisce i cuori spezzati e fascia le loro ferite

(Sal 147,3)

ITINERARIO DI GUARIGIONE INTERIORE
ATTRAVERSO I SALMI

PREMESSA

La valenza terapeutica del libro dei Salmi è stata riconosciuta già in epoca patristica: «Nel libro dei Salmi [...] vi è come una medicina dell'umana salvezza. Chiunque li legge, trova di che curare le ferite delle proprie passioni con uno speciale rimedio»¹.

Ma prima di addentrarci nel variegato mondo dei Salmi, è opportuno fare alcuni rilievi di carattere preliminare.

L'antropologia biblica anticotestamentaria ha sostanzialmente una visione unitaria dell'uomo.

Le tre classiche dimensioni – fisica, psichica e spirituale – risultano essere intimamente interconnesse e correlate come dei vasi comunicanti. A motivo di ciò è spesso difficile distinguere e districare i disagi di tipo psichico e spirituale dalle malattie fisiche. Il salmista spesso passa dalla sfera fisica a quella psichico-spirituale e viceversa.

Nella nostra lettura del Salterio ci proponiamo tuttavia di privilegiare l'aspetto psichico e quello spirituale rispetto al piano meramente fisico.

¹ AMBROGIO VESCOVO, *Commento sui Salmi*, CSEL 64,4-7.

Un'altra osservazione di carattere preliminare. Il Salterio è un libro di preghiere formulate in un linguaggio altamente poetico² che, in quanto tale, è dotato di una forte carica espressiva che permette al lettore-orante di tutti i tempi di raggiungere una sorta di catarsi³ del proprio vissuto più negativo.

Per quanto riguarda il linguaggio poetico dei Salmi facciamo un esempio rappresentativo: il Sal 40.

Ho sperato intensamente nel Signore,
ed egli su di me si è chinato
e ha ascoltato il mio grido.
Mi ha tirato su da un pozzo echeggiante di grida⁴,

² Per una completa e aggiornata bibliografia sulla poetica biblica si veda A. BARBI - C. ROMANELLO, *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico*, Padova 2012, 32-33.

³ «Catarsi» nell'antichità era innanzitutto un termine del linguaggio medico: per Ippocrate significava l'evacuazione dall'organismo di sostanze nocive. Il termine è passato in seguito nella filosofia di Platone e di Aristotele, assumendo un senso figurato. Aristotele, nella sua opera dal titolo *Poetica*, descrive la «catarsi» come il liberatorio distacco dalle passioni nocive, tramite le forti vicende rappresentate sulla scena dalla tragedia, quale mimesi, ossia imitazione della realtà, e ne sottolinea l'effetto di sollevare, rasserenare e purificare l'animo dello spettatore dalle passioni più tormentose, permettendogli di riviverle intensamente allo stato sentimentale e quindi di liberarsene. Aristotele parla della tragedia, ma è possibile ottenere l'effetto di una sorta di catarsi anche attraverso la fruizione di qualsiasi opera d'arte.

⁴ Dio si piega sull'orante scendendo sottoterra, nel «pozzo» che è simbolo del regno dei morti: *bôr* è, secondo Halat, una cisterna, una cavità a forma di pera, spesso profonda, scavata nel suolo roccioso, che serve come serbatoio per l'acqua piovana. Quand'era vuota (avente però un fondo melmoso) poteva venire usata come prigione, come nel caso di Giuseppe (Gen 37,20.22.24.28-29; 40,15; 41,14) e soprattutto di Geremia (Ger 38,6-7.9-13). Il termine *šā'ôn*, che specifica il pozzo, è suscettibile di almeno due traduzioni: «fossa dell'urlo, strepito, fragore» (Ravasi propone «fossa echeggiante») secondo una prima accezione del sostantivo derivante dal verbo *š'n*: «urlare», «strepitare», «ruggire», «produrre fragore», oppure: «fossa della devastazione-corruzione», dal verbo *š'h*: «essere desolato», «devastato», «corrotto» La nuova versione CEI ha «pozzo di acque tumultuose». Io ho optato per una traduzione forse troppo ridondante ma che mi sembra esprimere al meglio il senso dell'immagine evocata dal salmo: «pozzo echeggiante di grida», che richiama quel «grido» dell'orante che è stato ascoltato.

dal fango melmoso;
ha alzato sulla roccia i miei piedi,
ha reso saldi i miei passi⁵ (Sal 40,2-3).

Nel testo ebraico la plasticità delle immagini (il pozzo, il fango e la palude) è ulteriormente resa dal verbo *qawah*, che noi traduciamo con il più astratto «sperare» e che in ebraico risale al sostantivo *qaw*, che significa «funne», «corda». L'immagine che ne consegue è pertanto quella di qualcuno che si trova nel fondo di un pozzo melmoso e aspetta... aspetta che dall'imboccatura un soccorritore (che in questo caso è Dio) gli getti una fune per tirarlo su.

Le immagini simboliche, prese spesso in prestito dal mondo della natura e dall'esperienza concreta dell'uomo, permettono dunque all'orante di nobilitare il suo stato penoso ed esprimerlo con delle immagini di grande efficacia che, come tutti i simboli, sono soggiacenti come archetipi – secondo la famosa teoria junghiana – nel profondo dell'inconscio collettivo.

«La nostra mente non inventa arbitrariamente questi simboli: li trova, li abita e ne interroga il senso. Obbedisce ad essi per la loro bellezza [...] e intanto ne interpreta e verifica il significato, li coniuga con altri valori, immagini esemplari, sentimenti, che compongono l'unità narrativa della nostra vita [...]. Cadere a pezzi, disperdersi come pula, annegare, ferirsi, patire alle giunture, sono appunto alcune delle infinite *figure della follia*, che i Salmi conoscono e da cui invocano una liberazione. Il linguaggio simbolico, ben diverso dall'astratto elenco di sintomi proprio delle classificazioni psichiatriche, ha la sua verità: la malattia insorge proprio così, come cedimento e crollo di un'esistenza e viene percepita dal malato come una minaccia alla persona»⁶.

⁵ La traduzione di tutti i testi biblici citati è dell'Autrice.

⁶ P. CATTORINI, *I Salmi della follia. Disturbi mentali e preghiere di*

Un'altra considerazione di carattere preliminare. Colui che prega i Salmi, anche qualora si trovasse a vivere – come spesso accade nei Salmi di lamento e di supplica – una situazione di emarginazione e isolamento, non può sentirsi mai del tutto solo. Dopo la stesura scritta da parte di un autore, le preghiere salmiche sono state attualizzate e fatte proprie di volta in volta dai diversi lettori-oranti che si sono succeduti nei secoli in ogni latitudine e longitudine dove sia giunto il Salterio. L'orante dei Salmi, dunque, non è mai del tutto solo, perché è in compagnia di una folta schiera di oranti che hanno sperimentato, come lui, un certo sollievo nel servirsi di uno strumento tanto nobile ed efficacemente espressivo per poter «dire» la loro intima sofferenza talvolta «in-dicibile».

Non soltanto colui che soffre non si sente più solo, quando è in compagnia dei Salmi, ma anche chi si trova dall'altra parte, quella del terapeuta, o di chi, a titolo diverso, sta al fianco di chi vive un disagio di tipo psichico, può trovare in questa miniera di sentimenti e di stati d'animo un valido compagno nel suo percorso accanto al sofferente.

«La frequentazione del disagio psichico – si sa – trasmette il contagio, amplifica i conflitti dei curanti, approfondisce le piaghe di chi ascolta. E mentre stavamo male, non trovavamo le parole per raccontare il disagio e per benedire la salute, per esprimere il

liberazione, Bologna 2002, 25-26. L'indagine che noi ci proponiamo di fare sul potere psicoterapeutico dei Salmi, è una pista che è già stata battuta dal professor Cattorini. Tuttavia, se l'oggetto in esame è lo stesso, diversa è l'angolatura dalla quale tratteremo i Salmi in questo capitolo: il professor Cattorini legge il Salterio dal punto di vista di uno psicologo che con onestà epistemologica nel suo scritto ammette di non possedere una conoscenza scientifica della sacra Scrittura, mentre il mio, pur adottando una lettura in chiave psicologica, prende in considerazione i testi dal punto di vista esegetico. Avvertiamo dunque il lettore che sarà inevitabile, nel corso di questo primo capitolo, il ricorso frequente a citazioni dell'opera di Cattorini.

dolore e per invocare speranza. Poi abbiamo aperto il libro dei Salmi e non siamo stati più soli. Qualcuno aveva provato nella sua carne il disagio che ci spaventava e non ne era stato spazzato via. Quel qualcuno era riuscito ad articolare le parole che contano. Le *parole del dramma*. Sufficientemente lucide per essere capite. Sufficientemente folli per incidere verità. Scoprivamo che il nostro balbettio era l'eco di una protesta antica [...]. Perciò [...] cercavamo testimoni che avessero già attraversato l'abisso e raccontato alle generazioni che la morte non ha, non può avere l'ultima parola. Né la morte fisica, né l'altra morte, forse più orrenda, quella della mente»⁷.

Un'ultima precisazione di carattere introduttivo. La recita dei Salmi⁸, tra le preghiere della sinagoga e della chiesa, è la più eccellente, poiché, per chi crede, essendo il Salterio un libro canonico, fa pregare il fedele con le parole ispirate da Dio stesso. In queste parole cielo e terra sono impastati, dimensione antropologica e teologica sono intrecciate in modo tale che la preghiera salmica, più di ogni altro testo biblico, può essere considerata tutta parola dell'uomo e al contempo tutta parola di Dio.

Il salmista è l'uomo che si «pone» davanti a Dio ed «es-pone» a lui tutti i pensieri del suo cuore («davanti a te i pensieri del mio cuore, Signore, mia roccia e mio redentore»: Sal 19,15), persino quelli più inconfessabili, come i moti d'ira e di aggressività. Questo è il caso dei cosiddetti «Salmi impreparatori», che scandalizzano molti cristiani per la violenza e crudeltà di certe espressioni (si pensi a Sal 137,9: «Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sfracellerà contro la pietra»). In realtà, almeno dalla prospettiva che vogliamo adottare in questo lavoro, i Salmi impre-

⁷ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 16.

⁸ Prenderemo qui in esame soltanto i Salmi che si trovano all'interno del Salterio e non quelli che si trovano disseminati in altri testi biblici.

catori hanno una loro funzione salutare e paradossalmente, dando all'orante le parole per esprimere la sua aggressività, lo liberano dal suo potere distruttivo. Sappiamo bene infatti quanto male ci possa fare l'aggressività rimossa e covata dentro. La si può tenere a bada per un certo tempo, ma arriva un momento in cui – per esprimerci sempre con metafore desunte dal mondo dei Salmi – quel «leone accovacciato» (cf. Sal 10,9; 17,12) che si acquatta dentro di noi, prima o poi balza fuori e si avventa addosso alla preda per sbranarla. Facendo così, non solo facciamo del male agli altri, ma finiamo a fare del male anche a noi stessi, perché l'aggressività lanciata verso l'altro, come un boomerang finisce per ritornarci addosso.

Se invece ci liberiamo dall'idea fuorviante che per presentarci davanti a Dio dobbiamo essere impeccabili e irreprensibili e sappiamo metterci totalmente a nudo davanti a lui affidando alle sue mani la nostra causa, qualora qualcuno ci avesse fatto del male, ci espropriamo in un certo senso della nostra aggressività e della sottile volontà di vendetta che ci abita, la affidiamo a Dio e in qualche modo ce ne liberiamo disinnescandone la miccia.

La particolare chiave di lettura con la quale accosteremo i Salmi ci consentirà, altresì, di vedere nei nemici, dai quali si deve difendere l'orante, quelle pulsioni di morte e quelle forze negative che abitano dentro di noi e possono minare dall'interno la nostra personalità, mettendo in atto profonde e insidiose dinamiche destrutturanti.

Nessun moto interiore è pertanto escluso dalla preghiera salmica: tutto l'uomo e tutti gli uomini possono riconoscersi in questo scrigno prezioso che contiene pensieri, sentimenti, desideri, passioni, stati d'animo di ogni genere, espressi con le parole che Dio stesso ha ispirato agli autori e che sono il mezzo privilegiato per rivolgerci a lui.

I. NEL GIORNO DELL'ANGOSCIA ALZO A TE IL MIO GRIDO
(Sal 86,7)

Il grido dal profondo dell'angoscia

Dopo le dovute premesse, cominciamo a muovere i primi passi del nostro viaggio attraverso il mondo dei Salmi. Questa prima tappa del nostro itinerario sarà caratterizzata dalle tinte cupe e oscure.

Dobbiamo munirci pertanto di coraggio e pazienza prima di pervenire al paesaggio dominato dalle tonalità chiare, serene e variopinte dei Salmi di confidenza e di speranza, che sfociano nella lode gioiosa e grata. Il nostro punto di partenza è dunque il grido che l'uomo dei Salmi lancia a Dio dal profondo della sua angoscia.

Se ci pensiamo bene, la prima cosa che l'uomo fa appena nato è piangere con tutta la voce ed elevare un grido di paura, di angoscia e disorientamento, perché è stato strappato a quell'ambiente accogliente e protettivo che è l'utero materno e «catapultato» in un mondo che, a un primo impatto, deve avvertire come inospitale e minaccioso. La fede di Israele – e dunque anche la fede cristiana che si radica in essa – si può dire che nasca da un «grido» che viene ascoltato. Il primo «vagito» del popolo di Dio è quel grido che susciterà l'intervento divino:

E gemettero i figli d'Israele per la loro schiavitù ed elevarono grida di lamento e salì il loro grido di aiuto a Dio dalla schiavitù (Es 2,23).

Gli israeliti di per sé non gridano «a Dio» – essi infatti ancora non conoscono YHWH –, ma semplicemente alzano delle grida di lamento. Ora, questo grido, dalla schiavitù sale fino a Dio, perché il grido del povero e dell'oppresso ha il potere di penetrare i cieli: «La preghiera del povero attraversa le nubi né si quietava finché non sia arrivata; non desiste finché l'Altissimo non sia intervenuto e abbia reso soddi-

sfazione ai giusti e ristabilito l'equità» (Sir 35,21). Il Signore ascolta questo grido, dando avvio al suo intervento di liberazione che farà nascere Israele come popolo di quel Dio che si è rivelato a lui come liberatore e salvatore.

Nel Salterio il grido dell'orante a Dio ricorre con frequenza⁹. L'uomo dei Salmi è il credente israelita che rivolge il suo grido a quel Dio che egli o i suoi padri hanno sperimentato come Salvatore. La maggior parte delle volte infatti l'orante del Salterio si presenta come colui che nella situazione critica presente si appella a Dio facendo leva sul suo agire salvifico nel passato.

Numerosi sono i Salmi in cui è presente tale dinamica, ne indichiamo solo due a titolo esemplificativo:

Quando t'invoco, rispondimi, Dio della mia giustizia!
Quando ero nelle strette dell'angoscia
mi hai aperto un luogo ampio e spazioso¹⁰,
pietà di me, ascolta la mia preghiera (Sal 4,2).

Signore, mio Dio,
ho gridato a te e mi hai guarito.
Signore, hai fatto risalire dagli inferi la mia vita,
mi hai fatto rivivere perché non scendessi nella fossa.
[...] A te grido, Signore,
al Signore chiedo pietà.
Ascolta, Signore, abbi pietà di me,
Signore, sii il mio aiuto! (Sal 30,3-4.9.11).

Il grido che l'orante eleva a Dio parte dal profondo della sua angoscia:

⁹ Cf. Sal 3,5; 5,3; 17,1; 18,7; 22,2-3; 28,1-2; 34,18; 39,13; 40,1; 61,1; 77,2; 86,3; 88,2.14; 102,2; 106,44; 107,6.13.19.28; 119,147.169; 130,1.2; 141,1; 142,1; 145,19.

¹⁰ In ebraico il termine per dire l'angoscia, *šarah*, vuol dire «ristrettezza», «spazio angusto»; e infatti il verbo per indicare il sollievo e la liberazione dall'angoscia è *raḥab* che nella forma causativa *hiphil*, come compare qui, significa «rendere ampio, spazioso, allargare, creare spazio». Più avanti avremo modo di ritornare su questo termine.

Dal profondo a te grido, o Signore,
Signore, ascolta la mia voce (Sal 130,1-2).

Dal seguito del Salmo 130 si deduce che l'orante si trovi nel «profondo» a motivo delle proprie colpe, che peraltro condivide con qualunque altro uomo:

Se le colpe tieni in conto, Signore,
Signore, chi potrà stare in piedi? (Sal 130,3).

Mentre il famoso salmo penitenziale (Sal 51), comunemente denominato *Miserere*, è tutto intessuto di una consapevolezza della propria colpa e del proprio peccato, vissuta però in una serena confessione e nella totale fiducia nella misericordia divina, ci sono altri Salmi in cui emerge la profonda angoscia dell'orante, che si sente completamente schiacciato dalle proprie colpe e dai propri errori.

Nell'ebraico il termine *ḥattā'h*, che noi traduciamo con «peccato», proviene dal verbo *ḥattā'*, che letteralmente significa «sbagliare bersaglio», «non colpire nel segno». Così, colui che si sente oppresso dal peso dei suoi peccati, si percepisce come un uomo che nella sua vita non ha saputo cogliere nel segno ed è pertanto un fallito.

Questo è il caso del Sal 38. Questa preghiera¹¹, che apre una piccola collezione di Salmi penitenziali (38-41), ha indubbi punti di contatto con i Salmi 6; 13; 41; 68; 71; 77; 88; 102. Il protagonista di questo carne è stato colpito da una malattia devastante che lo sfinisce all'estremo.

Come accade di frequente nei testi del Primo Testamento, si tratta di una malattia che è vissuta come conseguenza del peccato. Non di rado infatti «il peccatore si ritrae come un uomo malato, la cui

¹¹ Per la bibliografia sul Sal 38 fino al 1991 rimandiamo a L. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, vol. I, Roma 2007², 649. Per gli studi successivi segnaliamo: J.H. COETZEE, *Body Symbolism in Psalm 38*, SK (2000), 517-529; P. AUFFRET, *Seigneur, devant toi tout mon désir. Étude structurelle du Psaume 38*, BeO (2004), 47-62.

vita è depotenziata. Per gli antichi ebrei, “malattia e parole simili non ricoprono una nozione patologica così chiaramente definita come per noi” (Mowinkel); in particolare, la malattia viene attribuita al peccato, sicché il confine tra questi due motivi è molto labile»¹².

Questa equazione «peccato-malattia», è oggetto di un’aspra critica nel libro di Giobbe e sarà corretta da Gesù quando, riguardo al cieco dalla nascita, gli sarà chiesto se ha peccato lui o i suoi genitori. A tale domanda egli risponde: «Né lui ha peccato, né i suoi genitori» (Gv 9,3). Tale consequenzialità tra peccato e malattia rimane ancora latente ai nostri giorni qualora, colpiti da un’infermità, ci domandiamo che male abbiamo fatto per meritarsela.

Tuttavia, se partiamo da una visione olistica della persona, in cui le diverse dimensioni antropologiche sono strettamente interconnesse, possiamo considerare la malattia di cui soffre l’orante del Sal 38 (e di altri Salmi simili), come un malessere pervasivo e generalizzato, che investe tutta la persona: corpo, psiche e spirito. Secondo questa prospettiva possiamo riconoscere che non di rado i disturbi psicosomatici sono dovuti a una percezione distorta di sé e della realtà, che porta ad assumere atteggiamenti e comportamenti autolesionisti, nocivi e malsani, che si ripercuotono sulla persona in tutte le sue dimensioni.

Il grave stato di malattia psicofisica dell’orante del Sal 38 è infatti da lui attribuito al suo peccato:

Niente di integro nella mia carne a causa del tuo sdegno,
non vi è pace nelle mie ossa a causa del mio peccato.
Poiché le mie colpe hanno superato il mio capo,
come un carico troppo pesante per me.
Fetide e purulente sono le mie piaghe
a causa della mia stoltezza (Sal 38,4-6).

¹² A. MELLO, *I Salmi: un libro per pregare*, Magnano (BI) 2007², 51.

La perdita integrità psicofisica è causata dalla perdita integrità morale.

L'orante del Sal 38 non può dunque avanzare la pretesa di colui che, al contrario, dichiara: «Signore, fammi giustizia: nell'integrità ho camminato» (Sal 26,1; cf. anche Sal 18,24.26.33; 26,11).

Mentre l'orante del Sal 26 espone la sua protesta di innocenza, rimarcando costantemente la propria «integrità» (vv. 1.11), l'orante del Sal 38 invece dichiara di non avere più niente di integro e intatto nel suo corpo:

Niente di integro nella mia carne a causa del tuo sdegno,
non vi è pace nelle mie ossa a causa del mio peccato
(Sal 38,4).

Le ossa sono viste un po' come l'«impalcatura» di tutta la persona, la sua consistenza non solo fisica, ma anche morale. Per questo l'orante del Sal 6 si rivolge al Signore dicendo:

Pietà di me, Signore, sono sfinito;
guariscimi, Signore: tremano le mie ossa
ed è tutta la mia vita¹³ a tremare (Sal 6,3).

L'orante si dichiara sfinito. Tutta la struttura del suo essere, ovvero le sue ossa, sono scosse da un tremito che investe tutta la sua persona.

Anche in Pr 17,22b si collega stato depressivo e inaridimento delle ossa:

uno spirito depresso inaridisce le ossa.

Continuando a rivolgere un rapido sguardo sul libro dei Proverbi – che mostra come la letteratura sapienziale è attenta e acuta osservatrice degli stati psichici dell'uomo – troviamo altre espressioni che alludono allo stato depressivo:

¹³ Il termine che qui compare, *nepeš* (in greco *psyché*), letteralmente significa «gola» e dunque anche ciò che passa attraverso di essa: il «respiro». Di conseguenza il termine in molti casi può essere tradotto con «anima» oppure «vita». Talvolta sostituisce semplicemente il pronome personale.

L'affanno deprime il cuore dell'uomo (Pr 12,25a).
Il cuore conosce la propria amarezza (Pr 14,10a).
Anche fra il riso il cuore prova dolore (Pr 14, 13a).
Quando il cuore è triste,
lo spirito è depresso (Pr 15,13b).

Ritornando ai Salmi, in Sal 6 e Sal 38 è il peccato a minare le ossa, questi punti di forza e solidità che permettono all'uomo di stare in piedi. Nella previsione del perdono dei suoi peccati infatti il penitente del Sal 51 dice rivolto al Signore:

esulteranno le ossa che hai spezzato (Sal 51,10).

L'orante del Sal 38 continua nella descrizione del suo stato:

Sono tutto curvo e accasciato,
mesto mi aggiro tutto il giorno.
Sono tutti infiammati i miei fianchi,
nella mia carne non c'è più nulla di illeso.
Sfinito e disfatto all'estremo,
urla e ruggisce il mio cuore (Sal 38,7-9).

Al v. 7a incontriamo il verbo *šbh*, che ha diverse sfumature di significato: «accasciarsi», «curvarsi», «essere ripiegati su se stessi», «prostrarsi», «abbattersi» e in senso traslato «essere depressi». Il v. 7b completa l'immagine: «tutto il giorno, triste, mi aggiro». Il ritratto è quello di un uomo tutto ritorto e accasciato, curvato nel corpo e nello spirito, che si aggira in cerca di un sollievo, di un conforto, senza però trovarlo, anzi, dal seguito del salmo veniamo a sapere che gli amici, i vicini e il suo prossimo, si arrestano davanti alle sue piaghe e si tengono debitamente a distanza.

I miei amici e i miei compagni
si fermano davanti alle mie piaghe,
i miei parenti si tengono a distanza (Sal 38,12).

La situazione di questo sofferente richiama quella di Giobbe¹⁴ e del servo di YHWH¹⁵, per i quali, al

¹⁴«I miei amici mi scherniscono» (Gb 16,20); «Mi ha fatto diventare

dolore fisico, si aggiunge la sofferenza acuta dell'emarginazione e dell'isolamento sociale.

Questo malato è totalmente isolato, non trova consolatori e, se c'è qualcuno che tenta di consolarlo, le sue parole non fanno altro che aumentare il suo dolore, sembra che tutti gli siano ostili e che proprio gli amici di un tempo abbiano assunto i tratti di acerrimi nemici.

«Chi soffre ha bisogno di dialogare con tutte le voci della sofferenza. Ma dove può trovare uno sguardo benevolente? Spesso gli amici si rivelano falsi amici. Le loro mormorazioni possono essere la conferma o la proiezione di una disistima radicale nei confronti di sé. Il complotto degli amici diventa così immagine del complotto interiore»¹⁶.

Questa è soprattutto l'esperienza di chi soffre per una malattia di carattere più psichico che fisico.

Chi è affetto da una malattia fisica, per quanto repellente, può godere almeno della compassione e della vicinanza degli altri; colui che invece sta vivendo una situazione di totale abbattimento psichico, non di rado viene emarginato e tenuto a distanza perché disturba, richiama infatti quelle pulsioni di morte che giacciono profondamente dentro ogni uo-

la favola dei popoli, sono oggetto di scherno davanti a loro» (Gb 17,8); «I miei fratelli si sono allontanati da me, persino i miei familiari mi sono diventati estranei. Sono scomparsi vicini e conoscenti, mi hanno dimenticato gli ospiti di casa; da estraneo mi trattano le mie ancelle, sono un forestiero ai loro occhi. Chiamo il mio servo ed egli non mi risponde, devo supplicarlo con la mia bocca. Il mio fiato è ripugnante per mia moglie e faccio ribrezzo ai figli del mio grembo. Anche i ragazzi mi disprezzano: se tento di alzarmi, mi coprono di insulti. Mi hanno in orrore tutti i miei confidenti: quelli che amavo si rivoltano contro di me» (Gb 19,13-19); «Hanno orrore di me e mi schivano né si trattengono dallo sputarmi in faccia!» (Gb 29,10).

¹⁵ «Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per poterci piacere. Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia; era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima» (Is 53,2b-3).

¹⁶ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 10.

mo e che in genere vengono rimosse e misconosciute da coloro che si ritengono perfettamente sani. Dice ancora Cattorini: «Le voci della forza respingono quelle della debolezza come *qualcosa di malato*, contagioso, ripugnante. Chi geme per le proprie ferite, supplica pietà e ha il coraggio di guardare in faccia al proprio doloroso presente, è irriso e ripudiato da chi pretende di essere sano e di non aver bisogno di cura, tanto meno dell'aiuto di un dio»¹⁷.

Talvolta questo terrore di riconoscere le proprie fragilità si annida dentro di noi: «L'arrogante che abita dentro di noi cerca di guadagnare un'impossibile autosufficienza [...]. Nega dunque la propria malattia e inorridisce quando ne ravvisa dei sintomi. La mente è divisa anche per questo motivo: chi *non tollera* di riconoscersi debole, isola e disprezza le proprie voci più delicate e gementi, le quali rischiano di venire soffocate dall'ingiuria oppure imprigionate e uccise con ferocia»¹⁸.

Al v. 18 il salmista continua dicendo:

Sì, eccomi sul punto di cadere
e ho sempre davanti la mia pena.

Il protagonista del salmo è totalmente piegato e piagato, ricurvo su se stesso, vacillante e barcollante, tuttavia non è ancora caduto, non è ancora steso a terra, ma si trova proprio sul punto di cadere. Ed è allora che giunge, limpida e nitida, la confessione della propria colpa, che è sempre preludio di una guarigione dalla malattia, perché conduce al perdono e alla liberazione dal peccato:

Sì, io confesso la mia colpa,
sono in trepidazione per il mio peccato (v. 19).

Qui bisognerebbe precisare che una cosa è il senso di colpa, dal quale è giusto liberarci, perché innesca

¹⁷ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 48.

¹⁸ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 49.

in noi dei meccanismi autopunitivi inutili e dannosi, altro è il senso del peccato che, consegnato nelle mani del Dio misericordioso, conduce alla liberazione.

Il senso di colpa non di rado manca di un vero fondamento nella realtà. Pensiamo alle persone che hanno subito da piccole degli abusi sessuali e che nella loro vita hanno maturato dentro dei terribili sensi di colpa pur non avendone alcuna, anzi, essendo le vittime innocenti del male altrui! Pensiamo all'esperienza che facciamo quando si ammala gravemente e muore un nostro caro. Di frequente succede che ci sentiamo in colpa per non aver fatto abbastanza, nonostante abbiamo agito secondo il nostro meglio.

Il senso di colpa inoltre in certi casi può essere identificato con quella frustrazione profonda generata in noi da un'illusoria identificazione con il nostro «io ideale», che in determinate circostanze viene a scontrarsi con gli inevitabili limiti del nostro «io reale» che non vogliamo accettare.

Allora sembra che tutto ci crolli addosso e, se prima avevamo un'idea troppo alta di noi stessi, cadiamo nell'eccesso opposto, che è l'altra faccia della stessa medaglia, ovvero una devastante autosvalutazione che ci porta ad avere una pessima immagine di noi stessi. In questo caso possiamo ben dire di fare la viva esperienza di avere un «cuore», centro unificatore del nostro essere, che si trova a essere veramente «spezzato».

Nei Salmi, però, il riconoscimento delle «colpe» e dei «peccati», che si trovano di frequente in parallelismo sinonimico, non portano al ripiegamento egoico su se stessi, ma sono messi con fiducia nelle mani di Dio:

Lavami tutto dalla mia colpa,
dal mio peccato rendimi puro.
Nascondi il tuo volto dai miei peccati,
tutte le mie colpe cancella (Sal 51,4.11).

La portata «terapeutica» di Salmi, come il famoso *De profundis* (Sal 130), che, come abbiamo rilevato sopra, esordisce con il grido dal profondo della propria colpa, sta tutta nella confessione fiduciosa:

Ma con te è il perdono (v. 4a).

Per questo l'orante continua dicendo:

Spero Signore,
spera l'anima mia
e la tua¹⁹ parola io attendo (v. 5).

E a partire dalla speranza individuale il salmista estende il suo invito a tutto Israele:

Israele attenda il Signore,
perché con il Signore è l'amore fedele
e grande è con lui la redenzione.
Egli redimerà Israele
da tutte le sue colpe (Sal 130,7-8).

Possiamo essere guariti dalle ferite prodotte da un'immagine distorta di noi stessi che ci ha portato ad assumere atteggiamenti e comportamenti nocivi, se riusciamo ad avere una giusta immagine di Dio, accordandogli, in un supremo atto di fede, il potere di lavarci e di cancellare tutte le nostre colpe e tutti i nostri peccati.

«La confessione della colpa è dunque un atto eminentemente liberatorio, che fa uscire dalla spirale ossessiva del senso di colpa vissuto in modo persecutorio: la colpa è ammessa [...] ma non ne viene alcuna volontà di espiare in automutilazioni, né di farsi del male, poiché il pentimento porta subito al di là della sanzione vendicativa e apre a pensieri di comprensione e di recupero [...]. Nessuna fuga euforica. Chi ha sbagliato, riconosce con dolore e angustia il male che è in lui e che lo incatena ai piedi come un laccio,

¹⁹TM e un ms ha *debarò*, «sua parola», mentre LXX e Siriaca hanno *debàreka*, lezione più coerente con il contesto immediato.

ma rinuncia a svalutarsi, aggredirsi e autopunirsi, come appunto accade nelle patologie depressive, in cui il sentimento della propria indegnità alimenta addirittura pensieri di morte»²⁰.

Nei vv. 20-21 l'orante rivolge il suo sguardo verso coloro che lo avversano senza ragione, lo odiano senza un motivo e sono «vivi e forti» (v. 20).

È plausibile supporre che sia lo stato del malato a fargli ingigantire le avversità esterne e a fargli amplificare quell'ostilità verso di lui che probabilmente esiste, ma che forse ai suoi occhi assume proporzioni maggiori di quelle reali. Quando una persona vive un profondo stato di disagio psichico, spesso percepisce tutta la realtà come una sorta di muro di ostilità nei suoi confronti e non di rado vede nemici anche laddove non ci sono. Sente infatti pesare su di sé giudizi e condanne da parte degli altri, che forse sono più supposte che fondate nella realtà e che sono identificabili, piuttosto, con proiezioni sugli altri di ciò che in realtà le si agita dentro.

Il lettore del libro dei Salmi comincia a intuire che è il nemico interiore, ovvero tutte quelle forze negative che talvolta prendono il sopravvento dentro di noi, a costituire la vera insidia che può farci cadere.

I Salmi mettono costantemente in scena l'antitesi tra il giusto e il malvagio, e l'orante si identifica quasi sempre con l'innocente, ingiustamente accusato, accerchiato e aggredito dai malvagi.

Pur non negando questo primo strato di lettura, sembra che ci sia consentito adottare anche un altro punto di vista, secondo il quale il «malvagio» con cui ci dobbiamo confrontare è dentro di noi.

«I Salmi esigono anche un'interpretazione interiore, poiché parlano anche dell'altro, parlano dello

²⁰ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 63-64.

stato della nostra mente, denunciano, con una lealtà che fa rabbrivire, una verità assai inquietante: i *nemici* più pericolosi, i veri empi, stanno *dentro di noi*. Non comprendiamo da che parte siano venuti, né con quali inganni e complicità si siano fatti strada nel nostro cuore, sta di fatto che ormai si sono installati dentro di noi e preparano la sedizione finale, quella che potrebbe condurre alla follia. Pensiamo, ad esempio, a un soggetto con disturbi ossessivi, che si senta assediato da immagini disgustose e da impulsi tremendi, che si insinuano improvvisi, senza ragione apparente, nel corso dei suoi pensieri più cari, senza che i propri tentativi di ignorarli o evitarli abbiano successo [...]. Le cose accadono come se i malvagi volessero colpire di nascosto l'innocente, lo colpiscono di sorpresa e non hanno timore (Sal 64,5)»²¹.

Nei Salmi 42-43, che costituiscono un'unità²², l'orante ingaggia un vero e proprio dialogo interiore che è riproposto in un ritornello ricorrente (Sal 42, 6.12; 43,5) in cui la parte che potremmo definire «più sana di sé» incoraggia quella avvolta dai pesanti nubi della depressione e dell'inquietudine:

Perché ti abbatti, anima mia,
perché ti agiti in me?
Spera in Dio: ancora potrò lodarlo,
lui, salvatore del mio volto e mio Dio (Sal 42,6).

Anche qui ricorre il verbo *šbh*, che sovente nei Salmi si trova in concomitanza con i verbi *qdr* «essere mesto», «fare il lutto», «lamentarsi», «addolorarsi» (Sal 35,14; 38,7) e *hmb* «gemere» (Sal 42,6.12; 43,5). Come nel Sal 38 si allude a uno stato che

²¹ CATTORINI, *I Salmi della follia*, 32.

²² Le motivazioni a favore dell'unità dei Sal 42-43 sono molteplici: omogeneità tematica e linguistica, mancanza del titolo apposto al Sal 43, fusione operata da alcuni manoscritti ebraici, ripetizione di un'identica antifona che conclude la prima (42,6), la seconda (42,12) e la terza strofa (43,5), utilizzo di una medesima simbolica, nome divino pronunciato ventidue volte (numero alfabetico).

sembra coinvolgere l'intera persona, depressa nell'animo e curva nel corpo, come avviene per le persone che soffrono di forti stati depressivi, in cui le spalle si curvano e tutto il corpo assume una postura accasciata, come se non fosse più sorretto dalla spina dorsale.

Passiamo ora al Sal 61, nel quale risuona ancora il grido che l'orante lancia verso Dio:

Ascolta, o Dio, il mio lamento,
sii attento alla mia preghiera.
Dai confini della terra io t'invoco,
mentre languisce il mio cuore (Sal 61,2-3).

Il luogo dal quale l'orante innalza questa invocazione a Dio è «sull'orlo dell'abisso» (v. 3a), secondo la traduzione della CEI, oppure secondo altre versioni «dai confini della terra», ossia il confine estremo tra il caos e il mondo ordinato, che è un altro modo per indicare lo stesso abisso. Qualcuno ha inteso la «fine della terra» come i bordi degli inferi, del mondo sotterraneo nel quale l'orante, il cui cuore «viene meno» (v. 3b) si sente precipitare²³.

Colui che parla potrebbe guardare alla sua situazione come uno scivolare poco a poco giù nella gigantesca cisterna o pozzo che conduce alle acque del mondo sotterraneo e da lì vedere la superficie della terra recedere sempre più lontana²⁴. D'altra parte l'espressione può essere letta come una metafora poetica che presenta in primo luogo una distanza geografica²⁵ – il salmista si trova lontano da Gerusalemme e dalla terra di Israele –, la quale assume il senso di una distanza esistenziale da Dio e dall'ambi-

²³ Cf. A.R. JOHNSON, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Wales 1979, 354. Cf. Sir 51,9: «Innalzai dagli inferi, la mia supplica, dalle porte dello š'ól pregai» (testo ebraico).

²⁴ Cf. JOHNSON, *The Cultic Prophet*, 354.

²⁵ L'espressione si trova altrove come termine geografico che si riferisce a luoghi lontani e aree remote, distanti dai dintorni conosciuti (cf. Sal 19,5; 46,10; 135,7; Dt 28,49; 30,4; Is 5,26).

«Bibbia per te»

Agili volumi, rigorosi nel contenuto e semplici nel linguaggio, per avvicinare alla Bibbia anche i «principianti».

Formato cm 12×21 – brossura plastificata

- Stephen J. Binz, *Introduzione alla Bibbia. Guida alla Sacra Scrittura*, pp. 152
- Daniel J. Harrington, *In che cosa speriamo? Immagini dal Nuovo Testamento*, pp. 160
- Sandro Carotta - Maria Manuela Cavrini, *Con lo sguardo di Maria*, pp. 180
- Daniel J. Harrington, *Perché speriamo? Immagini dai Salmi*, pp. 144
- Marc Sevin, *La Bibbia in 50 chiavi*, pp. 200
- Umberto Nicoli, *Simboli, parabole e immagini nei Vangeli*, pp. 272
- Pedro Barrado, *Gesù di Nazaret, il Cristo di Dio*, pp. 160
- João da Silva Passos, *Riflessioni sul Vangelo di san Giovanni*, pp. 60
- Joseph F. Kelly, *La nascita di Gesù secondo i Vangeli*, pp. 136
- Francesca Farina, *Donne che raccontano Dio. Suggestioni bibliche*, pp. 256
- Reinhard Köerner, *Gesù per i contadini e per quelli che vogliono diventarlo*, pp. 96
- Fabio Bartoli, *Uscite, popolo mio, da Babilonia. Il vangelo dell'Apocalisse: resistenza e gioia*, pp. 320
- Giovanni Moletta, *Gesù, il Vivente, cammina con noi. Meditazioni sul vangelo di Luca*, pp. 152
- Claudio Gianotto - Eric Noffke - Enrico Norelli - Flavio G. Nuvolone, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Per leggerli oggi*, a cura di Ernesto Borghi, pp. 128
- Maria Luisa Eguez, *Le donne di Gesù. Figure femminili del Nuovo Testamento*, pp. 112
- Bruno Maggioni, *Meditazioni sul Vangelo di Matteo*, pp. 128
- Lucio Coco, *Non smettere mai di cercare. Percorsi di crescita personale attraverso le Scritture*, pp. 88
- Sebastiano Pinto, *L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet*, pp. 80
- M. Cristina Caracciolo di Forino, *Il Signore è vicino a chi ha il cuore spezzato. Percorsi di guarigione interiore attraverso alcune pagine del Primo Testamento*, pp. 256

www.edizionimessaggero.it