

Comunità pastorale Divina Misericordia
Cambiago – Gessate – Bellinzago Lombardo
Itinerario Quaresimale 2026 - La Misericordia di Dio
Cambiago – Venerdì 6 di marzo 2026

«Con te è il perdono»

(Salmo 130 [129])

La novità del perdono
don Matteo Crimella

0. Il Sal 130, il *De profundis*, è un vero e proprio capolavoro. La tradizione latina l'ha utilizzato come preghiera per i defunti e questa associazione da una parte ne ha sottolineato il tono sostanzialmente legato alla speranza, dall'altra parte l'ha ridotto ad essere il Salmo per i morti. Non bisogna però dimenticare che la liturgia romana delle ore lo prega con speciale solennità nei secondi vesperi del giorno di Natale e poi per tutta l'ottava. In effetti se pensiamo ai temi del Salmo troviamo alcune dimensioni permanenti della vita in Cristo: invocazione, perdono, speranza.

Il Salmo è molto breve, otto versetti in tutto; ma nel rapido movimento di una preghiera da recitare tutta d'un fiato, vi sono quattro tappe della preghiera, quattro pilastri di una fede che conosce molti registri e passa, per grazia dello Spirito, dall'angoscia al perdono, dalla prostrazione alla lode, dalla voce sussurrata alla speranza. Per mezzo di uno schizzo sommario potremmo sintetizzare così:

Invocazione (vv. 1-2)

Perdono (vv. 3-4)

Speranza personale (vv. 5-6)

Speranza per tutti (vv. 7-8).

Ripercorriamo il Salmo proprio nei suoi quattro elementi costitutivi.

1. Il punto di partenza di questa preghiera, di questo grido, è «il profondo». Questo termine non indica – come spesso nel nostro linguaggio – ciò che si trova nella parte più intima del nostro cuore, dove liberamente la persona dispone di sé e matura le scelte fondamentali della vita, né indica le profondità della psiche, i meandri oscuri della coscienza. La parola «profondità» ha una connotazione solo negativa: indica una situazione disperata, vicina alla morte, come di chi è naufrago o precipitato nell'abisso. La profondità, dunque, è simbolo della morte e della lontananza da Dio (il Vivente); essa però indica pure il male, spesso

paragonato ad una fossa: esso è come il vischio, è una palude, è l'abisso che risucchia.

Qual è la profondità, l'abisso di cui parla il salmista? Che cosa determina questo suo sentirsi nel baratro? Il baratro nel quale è finito l'orante è un baratro morale, è il baratro del peccato. Ma qui non si tratta tanto del peccato stesso (cioè della trasgressione, della violazione della Legge di Dio), bensì della sua conseguenza, cioè il senso di colpa. Il peccato infatti ha come due versanti: il primo versante è l'esperienza della tentazione, nella quale siamo indotti a fare il male; quando poi lo abbiamo compiuto, magari credendo di esserne gratificati e realizzati, subito emerge un secondo versante, il senso di colpa che diventa ugualmente pericoloso se non addirittura schiacciante. Il peccato è anche questo: colui che ci tenta poi ci accusa; il tentatore (Satana) è anche l'accusatore e allora il peccato diventa distruttivo perché insieme alla colpa che l'uomo commette, qualcosa gli suggerisce: "non cambierai mai, lascia perdere, non tentare neanche di rinnovarti, perché chiedere perdono? Tanto sarai sempre così, non c'è speranza"!

Questo è l'abisso: si è come affossati nel peccato e nel senso di colpa senza avere prospettive, perché il peccato altera la capacità di fare il bene, fiacca la volontà, ma anche impedisce di distinguere bene e male e in ultima analisi ci nasconde il volto di Dio. L'abisso diventa sempre più profondo, Dio sempre più lontano, il peccato sempre più ingombrante. Da questa situazione non se ne esce da soli: l'accusatore lo sa e proprio per questo cerca di nascondere la verità di Dio che perdona. Solo chi non è addentro al combattimento della vita spirituale può credere che le proprie forze siano sufficienti allo scopo e si illude ingenuamente di uscirne da solo, in realtà precipita sempre più.

Qui si realizza un paradosso. Che cosa infatti ci tiene lontani da Dio? La sciocca convinzione che il nostro peccato non ci consenta di rivolgere a Dio cuore, anima e corpo. Pensiamo: meglio aspettare. Ma così la nostra situazione peggiora: si scava un solco fra noi e Dio. Non dubitiamo della bontà di Dio ma ce ne sentiamo estranei e lontani. Applicheremmo volentieri a noi le parole del profeta: «Ecco, non è troppo corta la mano del Signore per salvare; né troppo duro è il suo orecchio per udire. Ma le vostre iniquità hanno scavato un solco fra voi e il vostro Dio; i vostri peccati gli hanno fatto nascondere il suo volto per non darvi più ascolto» (Is 59,1-2). Scendiamo nel profondo: sulla nostra vita grava il nostro peccato. Tutto è fiacco: la volontà, il corpo, la percezione di Dio. È l'abisso, è il fondo, per sua stessa definizione invalicabile.

Tre sono le esperienze che possono essere messe a fuoco. La prima, si è detto, è quella del peccato e del senso di colpa che porta con sé. La seconda è l'esperienza della malattia, quasi sempre male subito, momento in cui noi non

percepiamo il mondo col nostro corpo, ma avvertiamo il nostro corpo come un ostacolo alla comunione col mondo. Simile alla malattia è pure il male subito: un'ingiustizia, un'umiliazione, uno sgarbo, una decisione a nostro riguardo che riteniamo sbagliata. Il male subito fa sorgere nel cuore il risentimento, una nota continua e ossessiva che alberga nel nostro cuore, incatenandoci ad un passato da cui non ci liberiamo. Nella *Vita copta di San Pacomio* si racconta:

Nella comunità viveva un anziano fratello eremita che digiunava ogni due o tre giorni e portava una tunica di sacco. Tuttavia se un fratello gli dava pena in qualche modo, lo odiava e conservava contro di lui un continuo risentimento, fino a rendergli male per male. Quando il vecchio morì, Pacomio ebbe una visione: [...] il vecchio asceta si trovava in un luogo bruciato dal calore ed era legato come un cane ad un albero carico di frutti; viveva di questi senza che gli fosse possibile svincolarsi dall'albero¹.

Il piccolo racconto mette bene in luce che cosa sia il risentimento: si tratta di una catena che lega ad un torto subito, senza possibilità di divincolarsi. Ma c'è una terza esperienza, quella del successo. Il successo esalta, soddisfa, ma a lungo andare genera un forte senso di noia perché l'uomo perde il senso della misura e diventa idolo di se stesso, invece di restare quello che è.

E allora come fare? Come uscire da questa profondità?

Di come effettivamente avvenga la risalita è difficile dire; nondimeno essa è possibile, non nei termini di un'eventualità astratta ma di un'esperienza viva. D'improvviso risorge un impulso intenso (e magari anche doloroso) che sospinge verso l'alto. Affiora nel cuore uno slancio, un grido, un'invocazione semplice che nasce interiormente prima di giungere alle labbra e in un istante fa deporre ogni pretesa di migliorarsi da soli. Questo slancio è una voce, la possibilità di invocare Dio. L'unica risorsa possibile a chi si sente avvolto, ingoiato dal male (dalle varie forme del male) è il grido. Gridare, chiamare, supplicare significa già esprimere la propria libertà nella sofferenza o nella sciagura, perché significa rifiutare la rassegnazione di fronte alla morte, significa rifiutare di pensare che questa costituisca l'unico orizzonte possibile e che, di fronte a un tale mostro, l'uomo sia privo di ogni sostegno.

Il Salmo ci mostra questo: l'uomo impara a invocare Dio dopo il suo peccato. È quanto narra il racconto della Genesi, in un passo misterioso: dopo l'uccisione di Abele da parte di Caino il testo dice: «A quel tempo si cominciò a invocare il nome del Signore» (Gen 4,26). In altre parole, possiamo e dobbiamo invocare Dio qualunque sia la nostra condizione, la nostra situazione. Si apre la

¹ *Vita copta di S. Pacomio*, a cura di J. GRIBOMONT (Scritti monastici 2), Scritti monastici, Praglia 2010, 203-204.

porta della conversione, l'ingresso alla vera preghiera. Si tratta di un'esigenza del cuore e di un dono di Dio: questo ci permette di dire il nome di Dio con fiducia.

L'orante supplica, rivolgendo il suo grido alla libertà di Dio. La connotazione specifica della «supplica» (v. 2) appartiene al vocabolario della misericordia e definisce precisamente questo grido come un'istanza per ottenere il perdono. Al centro non sta la colpa, bensì l'uomo: l'orante non sta confondendo la clemenza di Dio con la tolleranza verso la colpa, non sta chiedendo di passare sopra le proprie colpe, ma sta invocando che la misericordia di Dio intervenga a tirarlo fuori da quel baratro in cui si sta perdendo a causa del suo male.

Indirettamente, infatti, l'orante confessa le colpe che lo hanno trascinato nel baratro. Non sappiamo di che si tratta. Il salmista non si sofferma sulle sue colpe, né fa buoni propositi per l'avvenire: il suo pensiero, la sua contemplazione, il suo cuore sono solo per Dio.

Sorge una domanda: chi è questo Dio cui l'orante si rivolge? Quale nome, quale volto ha? Ogni volta che noi ci rivolgiamo a Dio nella preghiera, utilizziamo un nome particolare (YHWH, Padre, Signore e così via). Il Salmo aiuta a capire quale conoscenza di Dio, quale coscienza del suo mistero abbia l'orante. Nella supplica, cioè, noi non imploriamo un aiuto generico ma chiediamo un atto di pura grazia e di generosa clemenza. Conosciamo sia la nostra miseria sia la misericordia di Dio (cfr. Sal 86,5; 143,1-2). E proprio qui si realizza la trasformazione: la coscienza del *mio* peccato può condurre alla disperazione ma può far sorgere pure la coscienza dello spirito filiale, quindi della fiducia. Ne consegue pure un grande senso di solidarietà con gli altri uomini: oggi io provo questa esperienza, domani toccherà ad un altro, oppure il contrario.

2. E veniamo al secondo movimento, quello del perdono. Siamo nel momento decisivo, nel momento di svolta del Salmo: è la svolta del perdono. Ma questa svolta è preceduta da uno scrupolo, espresso dal v. 3: «Se custodisci le colpe, YAH, Signore mio, chi resterà in piedi?». Si tratta di un terribile dubbio: forse Dio è un giudice inflessibile, è un "ragioniere" che conta le colpe una per una. Se così fosse, quale uomo potrebbe mai salvarsi? Si tratta, lo ripeto, di uno scrupolo, quasi di una paura che precede la grande apertura del cuore prima dell'offerta del perdono. L'orante la esprime proprio per dire che gli appartiene, che sulla soglia dell'incontro col Dio che perdona è quasi trattenuto da un sentimento che pare essere pudico ma in realtà è luciferino perché intende Dio in una logica tutta umana, commerciale, punitiva.

Ecco invece la grande sorpresa: Dio perdona! Meglio: presso di lui abita il perdono. L'espressione «presso di te» è un ebraismo che indica come il perdono appartenga all'essere stesso di Dio, sia una prerogativa specifica del Dio di

Israele. "Il perdono - sembra dire l'orante - è cosa tua, è affare tuo, è tua caratteristica" (cfr. Ne 9,17). Non si possono confessare le colpe se non si conosce il Signore così (e non è scontato che lo si immagini così), come «colui che perdona». Il Signore, quel mistero di Dio che Israele ha imparato a conoscere e di cui le Scritture danno testimonianza, ha il volto di colui che perdona.

Il pellegrino nel suo cammino è arrivato a gridare al Signore che ha conosciuto così: Dio è colui che perdona! Non è un Dio giudice e "ragioniere" che tiene registrate le buone e le cattive azioni. Infatti l'espressione «se custodisci le colpe, chi resterà in piedi» manifesta il rifiuto di un'immagine di Dio come uno "spione", come uno che controlla l'uomo e vigila su di lui per coglierlo in fallo, come uno che tira i conti (dare e avere) e non lascia impunte le sue colpe! Dio non è così, il Dio d'Israele non è così, egli è colui che perdona! E se è colui che perdona, è anche la vittima, la parte lesa, giacché solo la vittima può perdonare.

Il termine per dire «perdono» (*seliha*) è usato qui e in pochissimi altri testi (cfr. Ne 9,17; Dn 9,9; Sir 5,5) ed è riservato solo a Dio: ha sempre e solo Dio per soggetto. Dal punto di vista umano è impossibile rompere l'isolamento e ristabilire una relazione tra il peccatore e Dio, ma Dio rende possibile ciò, contro ogni apparenza, perché presso di lui è il perdono. Colui che si confessa colpevole sa di non avere nessun diritto di ricevere il perdono; la sua speranza, che si modula in supplica e attesa (cfr. Lam 3,25-33; Sal 39,8-10), riposa sulla convinzione che in Dio la compassione (cioè la giustizia attenta all'uomo minacciato o sofferente) può prevalere sulla collera (la giustizia attenta al reato, ovverosia il computo del peccato).

Qui - si diceva - si pone la grande svolta del Salmo. Veramente Dio perdona e suscita adorazione. Il perdono dei peccati non è un'eventualità ma una certezza. Non si tratta di una vita che pecca troppo sicura del perdono di Dio, come stigmatizza il Siracide: «Non dire: "Ho peccato, e che cosa mi è successo?", perché il Signore è paziente. Non essere troppo sicuro del perdono tanto da aggiungere peccato a peccato. Non dire: "La sua compassione è grande; mi perdonerà i molti peccati", perché presso di lui c'è misericordia e ira, e il suo sdegno si riverserà sui peccatori» (Sir 5,4-6). Questo atteggiamento è paradossale perché banalizza la misericordia e quindi ridicolizza il peccato. Il Salmo, invece, celebra il perdono e lo unisce al timore di Dio. Non si tratta della paura ma di un sentimento pieno di fiducia, di uno stupore colmo di ammirazione (cfr. 1 Re 8,39-40) a fronte dell'opera di Dio (cfr. Es 14,30-31).

«Presso di te è il perdono perché tu sia temuto», dice il salmista. È dall'esperienza del perdono che nasce un'esistenza trasformata, capace di vivere in continuo dialogo con Dio, di amarlo, servirlo, onorarlo. È solo Dio che può farci uscire dal baratro, colmando la distanza con la sua parola: è sempre la parola

lo strumento che permette la relazione, fino all'ultima Parola, la «Parola fatta carne» che stende le sue braccia sulla croce. Se il castigo divino dovesse colpire tutti i peccatori non resterebbe più nessun uomo in grado di servire Dio perché ogni uomo è peccatore. Il timore di Dio, cioè, non è terrore ma è adorazione, ringraziamento.

3. Ecco allora – e siamo alla terza parte – che dalla contemplazione del volto di Dio che perdona, nasce il timore e dal timore nasce la speranza, che si fa attesa, attesa della Parola del Signore. La richiesta pressante di essere ascoltato (cfr. v. 2), nella creatura rigenerata e trasformata dal perdono lascia spazio all'Altro, lo spazio della relazione. Il bisogno si fa desiderio e può iniziare il dialogo.

Il salmista dice che la sua anima attende: la parola usata è *nefesh* che designa il principio del respiro, ma anche la personalità («io»), come pure la gola, quella che la fame e la sete rendono secca, che gli alimenti riempiono, che l'angoscia opprime, quell'organo che ha incessantemente nuovi bisogni, impossibili da saziare. Fame e sete di ciò che manca, di ciò che non possediamo, ma che aspettiamo da un altro. *Nefesh* è l'uomo nel suo stato di bisogno: in ebraico non esiste parola per dire «anima», questo «io» è un'anima-corpo, un'anima-carne: è tutt'uno, strettamente coeso, è tutto ciò che nell'essere umano ha un appetito di vivere. Tutto ciò è attesa della parola, è essere proteso verso il Signore: e proprio questo diventa il respiro del salmista. Questa esperienza è paragonata all'attesa della sentinella per lo spuntare del sole, un'attesa intensa, sottolineata dalla ripetizione. Il termine “sentinella” può indicare sia le guardie, sia i leviti o i sacerdoti che aspettano con ansia il mattino per servire il Signore (cfr. Sal 134,1): l'esperienza militare e religiosa sono intercambiabili.

Sperare non è solo dare credito ad un futuro migliore ma sperimentare ogni giorno il sostegno e la luce per il passo da compiere. Si riscopre cioè la dimensione profetica della vita, evocando l'immagine della sentinella. Il mestiere della sentinella è un mestiere ingrato, perché novantanove volte su cento non succede niente, ma l'unica volta che la scolta s'addormenta in quel momento arrivano i nemici; sicché la sentinella deve sempre stare sveglia e quando finalmente giunge l'aurora, finito il turno di guardia, tira un sospiro di sollievo. Il salmista vive la stessa esperienza con Dio: sta di sentinella ad aspettare che Dio arrivi e lo salvi. I profeti in Israele avevano proprio il compito di tenere desta (o di ridestare) la speranza nel popolo nei momenti di crisi. Anche Gesù insiste sulla vigilanza (cfr. Mc 13,37), condizione permanente della vita cristiana per non lasciarsi assopire.

Conviene soffermarsi sul verbo «sperare» (*qawah*). In ebraico la radice di questo termine significa “corda”. Sperare vuol dire essere tesi come una corda.

Ma una corda per essere tesa deve essere tirata da due parti, quindi sperare vuol dire essere in tensione tra due punti fermi, uno a cui ci si aggancia e l'altro che tira: Dio e l'uomo.

Nel tempo dell'attesa occorre attingere alla Sacra Scrittura per tenere desta la speranza (cfr. Rm 15,14); le Scritture chiedono umiltà e perseveranza, ma aprono un varco sul mistero stesso di Dio.

4. Nell'ultimo tornante del Salmo l'orante sparisce ed entra in scena Israele, tutto il popolo. Non è strano che in una preghiera individuale si nomini il popolo. La preghiera non è mai isolata dal contesto della fraternità: si è sempre solidali con tutti i fratelli con i quali si condivide il cammino di ricerca e di incontro con Dio.

È continuo lo scambio tra singolo e comunità: ciascuno legge in sé i drammi del proprio popolo e Israele legge in sé i drammi dei singoli. Qui il salmista sparisce dietro l'esortazione rivolta alla comunità perché essa speri nel Signore, che ha presso di sé il riscatto. Il termine *pe'dut* ("riscatto") è il parallelo del perdono, che solo qui indica la redenzione da tutte le colpe: una liberazione nuova, totale, completa, ovverosia la salvezza.

Il salmista invita a sperare, chiama il popolo a sperare nella vita, nella pace, nella giustizia, nella solidarietà, nel dono di Dio. Una società che si dispera è perduta, quando si ripiega su se stessa, invecchia e muore; una società che varca le soglie della speranza è salva. Il salmista nella preghiera è arrivato a sperare e noi che preghiamo con lui siamo chiamati a sperare per tutti.

5. Il Sal 130 è un itinerario in quattro tappe: si passa dalla profondità dell'abisso alla speranza per tutti, attraversando l'invocazione e sperimentando il perdono di Dio. In poche parole (in ebraico sono solo 54) il Salmo evoca un mondo, percorre un itinerario interiore.

Vorrei aggiungere qualche parola sulla speranza. Parto dall'invocazione che chiude l'Apocalisse, quindi l'intero Nuovo Testamento: «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20). Questa invocazione designa perfettamente l'idea cristiana di speranza. Si invoca il ritorno di colui che è già venuto. La speranza cristiana, dunque, non è caratterizzata dall'incertezza propria di ogni umano e naturale sperare: essa è attesa. Quest'idea è già presente nel verbo ebraico per dire "sperare" (*qawah*), connesso con l'immagine della corda. La speranza nella concezione ebraico-cristiana non fiorisce unicamente dal desiderio, ma corrisponde all'essere legati per mezzo di una robusta corda, ad un "Altro" da sé. Per questo nel cristianesimo la speranza diventa pratica di vita nella forma ad essa più propria, che è quella della perseveranza. Questo è detto a chiare lettere da Paolo: «Nella speranza siamo stati salvati»; poi aggiunge: «Se speriamo quello

che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8,24-25). La speranza si realizza dunque come esercizio e pratica della carità: «Non siate pigri nello zelo; siate ferventi nello spirito. Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, solleciti per le necessità dei fratelli, premurosi nell'ospitalità» (Rm 12,11-13). Dalle parole di Paolo risulta evidente come la speranza cristiana sia radicata fondamentalmente nella fede. La speranza, dunque, da un lato presuppone la fede, dall'altro la manifesta. Essa poi si esplica praticamente nella forma della perseveranza. È la speranza delle vergini sagge che non dubitano minimamente che il Signore verrà, solamente non sanno quando. Esse si tengono pronte, preparate a ogni momento (cfr. Mt 25,1-12). Nel cristianesimo sperare vuol dire durare: essere fedeli fino alla fine, ma soprattutto fedeli in ogni momento del tempo, certi dell'esito. Spesso la nostra speranza non è così marmorea. Essa conosce dubbi, fatiche. Eppure, come del nostro Salmo, diventa voce che invoca e si affida.

È l'invocazione di Antonia Pozzi, poetessa milanese, anima grande e tormentata. In una lirica che intitola *Pregghiera*² scrive:

Signore, tu lo senti
ch'io non ho voce più
per ridire
il tuo canto segreto.
Signore, tu lo vedi
ch'io non ho occhi più
per i tuoi cieli, per le nuvole tue
consolatrici.

Signore, per tutto il mio pianto,
ridammi una stilla di Te
ch'io riviva.

Perché tu sai, Signore,
che in un tempo lontano
anch'io tenni nel cuore
tutto un lago, un gran lago,
specchio di Te.
Ma tutta l'acqua mi fu bevuta,
o Dio,
ed ora dentro il cuore
ho una caverna vuota,
cieca di Te.

Signore, per tutto il mio pianto,
ridammi una stilla di Te,

² A. POZZI, *Parole*, a cura di A. CENNI – O. DINO, Garzanti, Milano 1998², 76.

ch'io riviva.