

GEORG FISCHER

Teologie
dell'Antico Testamento

Edizione italiana a cura di
Simone Paganini e Benedetta Rossi




SAN PAOLO


GREGORIAN & BIBLICAL PRESS

The logo for 'Lectio' features a stylized 'L' composed of three parallel, slanted lines on the left. To the right of this symbol, the word 'Lectio' is written in a serif font. Below the word, the Italian phrase 'La Scrittura cresce con chi la legge' is written in a smaller, sans-serif font.

Lectio
La Scrittura cresce
con chi la legge

GEORG FISCHER

Teologie dell'Antico Testamento

Edizione italiana a cura di
Simone Paganini e Benedetta Rossi



Titolo originale dell'opera:
Theologien des Alten Testaments
Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart

© Georg Fischer

*La traduzione e la rielaborazione della versione tedesca è stata sovvenzionata dal Fondo
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF)*

FWF

Der Wissenschaftsfonds.

© 2015 GBPress - Gregorian University and Biblical Institute Press
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Roma
www.gbpress.net - books@biblicum.com

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2015
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

ISBN 978-88-215-9630-8

«Nessuno è come te, Yhwh...
un Dio di fedeltà»
(Ger 10,6.10)

Prefazione

Da oltre dieci anni desidero descrivere *la varietà dei modi mediante i quali la Bibbia parla di Dio*, un tema che mi ha affascinato sempre più profondamente in tutto questo tempo, mi ha conquistato e non mi ha più abbandonato. Seminari, lezioni, conferenze ne sono state la logica conseguenza. Il libro che state leggendo è un primo tentativo di mettere a disposizione di un pubblico più ampio ciò che è nato e cresciuto durante questi anni.

Già di per sé l'AT contiene una quantità quasi indescrivibile di testimonianze di fede e di esperienze di Dio da parte del popolo d'Israele. L'intenzione che guida questo libro è quella di descriverle o, perlomeno, di provare a farlo. A questo scopo verranno analizzati i singoli scritti dell'AT con *i loro particolari modi di parlare di Dio*, un approccio questo che rende ragione anche del plurale del titolo: «teologie». Per il gran numero dei libri dell'AT mi limiterò ad analizzare solo la prima parte della rivelazione biblica, anche se certo un collegamento con il NT sarebbe non solo auspicabile, ma anche opportuno.

Desidero spiegare questa intenzione attraverso una similitudine: ci sono differenti tipi di frutta, mele, pere, prugne, albicocche, kiwi ecc. Ognuno di questi frutti può essere descritto, guardato e anche assaggiato singolarmente. Oppure li si può descrivere, guardare e mangiare tutti insieme. Nel primo caso

si presta maggiore attenzione alle singole peculiarità di ogni frutto; nel secondo si percepiscono di più le comunanze. Non è però la stessa cosa mangiare *un* frutto dopo l'altro o decidere di fare una *macedonia*, dove i gusti si mischiano e si influenzano a vicenda. In questo libro si è scelto di assaggiare i frutti singolarmente: la teologia dei singoli libri precede la miscela delle teologie, presente nell'AT e ravvisabile, ancor più, nell'intera Bibbia. Soltanto in fase conclusiva verranno presentati in una visione d'insieme anche aspetti più generali.

Il titolo che negli anni passati mi sembrava potesse esprimere al meglio il contenuto di questo libro era: «*Il Dio sconosciuto*. Un avvicinamento al mistero». Lo spunto per questa idea veniva dall'iscrizione che Paolo legge ad Atene su un altare (At 17,23) e che può essere utilizzata secondo differenti aspetti per il nostro tema. Da una parte solo poche persone conoscono le molteplici espressioni utilizzate dall'AT per descrivere la divinità: per i più è davvero un Dio sconosciuto. Dall'altra, se nella stessa Bibbia Dio rimprovera agli uomini di non conoscerlo (per esempio, in Ger 9,2,5), egli stesso rimedia a questa situazione offrendo in dono la possibilità di conoscerlo (Ger 24,7; 31,33). Si sviluppa quindi una consapevolezza come quella descritta in Ger 10, da cui è tratta la citazione d'apertura di questo libro, che attesta la *singularità* del Dio biblico. Infine, il termine «sconosciuto» vale in un senso traslato anche per il tempo presente: l'amore infinito di Dio viene spesso compreso solo in maniera estremamente limitata, e la risposta dell'uomo a quest'ultimo appare decisamente contenuta. Conoscerlo maggiormente ci cambierebbe e ci attirerebbe più vicino a lui – del resto condurre a lui è anche uno degli scopi di questo testo, così come un mio desiderio più generale.

Tanto l'importanza del tema quanto la responsabilità nei confronti della testualità della rivelazione biblica hanno richiesto *traduzioni personali dei passi biblici*, che si attengono, quanto più

possibile, all'originale. Talvolta, nel corso dell'esposizione, verranno proposte attualizzazioni, facendo *referimento a esperienze di oggi*, segni questi di una teologia viva, capace a sua volta di incontrare la vita. Due sono i motivi di tale scelta: anzitutto, Dio, quando parla, chiede una risposta; inoltre, la sua parola possiede un'importanza continua, a cui anche in un lavoro come questo deve essere riservato quanto meno un certo spazio.

Il tema è di per sé una sfida, così come la sua trattazione. Solo attraverso un lavoro di sintesi e condensazione, e solo facendo una selezione è stato possibile, nello spazio limitato di un simile libro, illustrare quantomeno l'essenziale. Ai lettori si chiede di andare a cercare i passi citati e i testi a cui si fa riferimento, affinché questi ultimi possano essere compresi con l'aiuto delle spiegazioni proposte. La densità del materiale rende l'opera più simile a un testo di consultazione, da leggere scegliendo le parti che di volta in volta interessano.

Desidero dedicare questo lavoro alla mia comunità religiosa, la Compagnia di Gesù. Ormai da più di quarant'anni è diventata la mia famiglia; nella sequela di sant'Ignazio di Loyola, ha trasmesso a me e agli altri confratelli una profonda spiritualità, mi ha donato la possibilità di incontrare numerosi compagni in molti paesi del mondo e mi ha sostenuto per tutto questo tempo. Essa è per me un esempio e una testimonianza, così come tanti fedeli e altre comunità religiose, che con sacrificio, impegno e zelo inarrestabile anche in circostanze difficili testimoniano il Dio della Bibbia e il suo comunicarsi all'uomo in parole e opere, contribuendo in maniera decisiva ad accrescere la salvezza e la pace sulla terra. Che il suo impegno e la sua opera possano provocare molte persone, e conquistarle a un simile stile di vita!

Innsbruck, triduo pasquale 2012

Georg Fischer sj

Nota dei curatori

Questo libro è una traduzione. Georg Fischer è uno studioso e uno scrittore estremamente preciso e sintetico, a cui la lingua tedesca permette espressioni capaci di rendere ancor più densi i contenuti attraverso giochi di parole e neologismi. Da qui la difficoltà di tradurre e riprodurre lo stile di Georg Fischer. Alle difficoltà di ordine stilistico si aggiungono in questo volume quelle di contenuto: esso è, infatti, un'opera variegata e multiforme, frutto di quasi trent'anni di ricerca, insegnamento e predicazione.

La – o meglio – le teologie dell'Antico Testamento sono un ambito di studio e ricerca discusso, rispetto sia ai contenuti che alla metodologia; in riferimento ad ambedue gli aspetti, Georg Fischer è un pioniere innovativo e provocatorio.

Nella traduzione si è cercato di rispettare il suo linguaggio, benché spesso non sia stato possibile, dal momento che la grammatica e la sintassi italiana avrebbero finito per produrre sgrammaticature, anacoluti o periodi eccessivamente complessi.

Si tratta, dunque, di una traduzione *particolare*, la resa in italiano di un testo scritto in lingua tedesca da Georg Fischer e proposto al pubblico italiano da due biblisti che da diversi anni lavorano e collaborano con l'autore e che, pertanto, ne conoscono non solo lo stile, ma anche il modo di lavorare e il pensiero. Il libro resta una traduzione anche quando la versione italiana si distanzia da quella tedesca nel tentativo di chiarire

e presentare in maniera comprensibile in italiano il flusso del pensiero di Georg Fischer espresso in tedesco.

La traduzione ha avuto luogo con il sostanzioso sovvenzionamento da parte del Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) austriaco. Essenziali sono stati anche l'interesse e l'incoraggiamento manifestati da parte delle case editrici San Paolo e Gregorian & Biblical Press. Ringraziamo Jean-Pierre Sonnet e Marco Zappella per avere suggerito e reso possibile l'accoglienza del volume nella collana *Lectio* da loro diretta.

Un primo abbozzo di traduzione sotto l'attento controllo e la supervisione di Simone Paganini è stato effettuato da Massimo Berti, Sonja Oberhofer, Maximilian Eder, Silvester Grasser, Giuseppe Grassi, Hilde Kofler, Marcel Bürgler e Anneliese Mair. I curatori hanno quindi corretto, perfezionato, redatto e in parte riformulato questa prima traduzione.

Un intervento redazionale è stato effettuato anche nella sezione bibliografica. Dove possibile questa è stata adattata per il lettore italiano indicando eventuali traduzioni delle opere inglesi e tedesche o testi del medesimo autore dal contenuto simile. Per ragioni pratiche, si sono confinati nella bibliografia finale i dettagli riguardanti le opere citate, di cui nel testo si indicherà soltanto il cognome dell'autore.

Buona lettura.

Aachen, Roma
Agosto 2015

Simone Paganini
Benedetta Rossi

Introduzione

Nell'intera Bibbia nessun altro tema è più esteso e importante del modo in cui *si parla di Dio*, a partire dall'AT dove il nome proprio di Dio, Yhwh, appare più di 6800 volte, oltre alle migliaia di attestazioni dell'appellativo generico «Dio». Nessun'altra parola della Bibbia ha un numero di occorrenze paragonabili a questa; solo la congiunzione «e», alcune proposizioni o la particella *'et* (la cosiddetta *nota accusativi*) ricorrono più spesso, ma si tratta di particelle che non sono mai indipendenti o che non hanno un significato proprio. Dio, dunque, è il primo e anche il più importante nella Bibbia: all'inizio (in Gen 1,1), è il primo soggetto, ma anche alla fine, nell'ultimo versetto della Bibbia ebraica (2Cr 36,23) la sua presenza è decisiva.

Proprio per questo, descrivere come l'AT parla di Dio è di fatto un'*impresa impossibile*: smisurata e, allo stesso tempo, troppo dispersiva per poter essere colta e sintetizzata dall'uomo in maniera adeguata. Quanto segue è dunque, nel migliore dei casi, un tentativo di introdurre a questo tema, un tentativo fondato però sull'esperienza di un Dio che spesso anche con noi realizza l'impossibile. Questo dà il coraggio di osare quanto sembra superare le forze umane, seguendolo e avendo fiducia in lui.

La scelta del *punto di partenza* rappresenta già una prima difficoltà: sarebbe possibile prendere le mosse da scoperte archeologiche, come da studi di storia delle religioni, considerazioni

di carattere linguistico, filosofico o dogmatico. Per un esegeta, invece, il punto di partenza privilegiato è quello offerto dalla rivelazione che Dio fa di sé nel testo biblico; la scelta di un tale punto di partenza è condivisa anche da molti teologi. MILDENBERGER, per esempio, anche per la teologia sistematica prende l'avvio dal «semplice discorso di Dio» come criterio e punto di partenza e questo «grazie agli scritti biblici» (p. 18). In riferimento alla teologia dogmatica o fondamentale, il ruolo chiave della rivelazione divina viene messo in risalto, per esempio, da PANNENBERG (in particolare il cap. 4, pp. 215-292), BEINERT (p. 3), KREINER (p. 148), WERBICK (pp. 13-14), PESCH (pp. 31-40). Tra i biblisti ricordiamo GRÜN WALDT (pone l'accento su Dio che si rivolge all'uomo: p. 19, e poi da p. 21), HARTENSTEIN (p. 7), RÖMER (p. 560) e molti altri. Anch'io vorrei iniziare con questo modo di procedere, per giungere a una sua lettura critica nella sintesi finale (cf. *infra*, pp. 319-384).

1. Una breve panoramica su opere simili

L'idea, presentata nella prefazione, di analizzare ciascun libro biblico rispetto alla sua teologia, così come la forma plurale del titolo «teologie», non è *totalmente nuova*. Negli ultimi anni alcuni specialisti hanno riflettuto e lavorato in questa stessa direzione; è il caso, per esempio, di GROß (p. 144) che ha evidenziato la presenza di «differenti teologie» nell'AT, impossibili da ricondurre a un'unica teologia. Qui di seguito vorrei brevemente presentare altri contributi.

Nel 1998, in un volume dal titolo *Images of God in the Old Testament*, MARY E. MILLS ha presentato il modo con cui molti libri biblici parlano di Dio. Prendendo in prestito un'espressione di E. Taylor, parla di «flakes of glory (frammenti di gloria)», che insieme costruiscono un'unica realtà (la gloria), scompo-

sta in singoli frammenti; qualcosa di simile accade per il gran numero di *teologie*, le quali cercano di restituire la molteplicità dei tratti del volto di Dio d'Israele (pp. VII e 1). Tra i libri della Torah sceglie Genesi, Esodo e Deuteronomio, tra i profeti Isaia ed Ezechiele; dagli Scritti seleziona il Salterio e Daniele; gli altri libri vengono in parte riassunti.

Allo stesso anno risale la *Old Testament Theology* di HOUSE, che prende in considerazione tutti i libri della Bibbia ebraica, benché alcuni solo per sommi capi (i profeti minori vengono trattati insieme al cap. 14 come «libro dei dodici profeti»). L'approccio è sincronico e segue l'ordine dei testi all'interno del libro biblico, ma fornisce anche ulteriori informazioni, pensate soprattutto per gli studenti. Da questo punto di vista, il volume è un'introduzione all'AT con uno spiccato taglio teologico, dotato di una notevole sensibilità per le differenze presenti nei diversi libri. È preziosa soprattutto la panoramica, posta in appendice, su altri volumi di *Teologie* pubblicati a partire dal 1993, che fa da *pendant* a quella presentata all'inizio sui lavori più importanti pubblicati fino ad allora (pp. 548-559, con le pubblicazioni fino al 1998).

Tra i volumi di teologia biblica in tedesco (per esempio, quelli di VON RAD, ZIMMERLI, PREUß, GUNNEWEG e SCHREINER) ricordiamo in modo particolare il lavoro di GERSTENBERGER pubblicato nel 2001 per un duplice motivo. È l'unico a utilizzare il plurale «teologie», mettendo così l'accento su un nuovo aspetto; la ragione di questa preferenza sta nella scelta di analizzare il discorso su Dio a partire dalla prospettiva della società di Israele, considerata nel suo sviluppo storico. La storia sociale di Israele è il punto a partire dal quale si procede in maniera induttiva (cf. soprattutto il cap. 3; a p. 220 differenzia il suo approccio da uno di tipo deduttivo, che ha invece il suo punto di partenza in Dio); questo il motivo per cui spesso viene tralasciata una teologia esplicita.

Nel 2006 McCONVILLE ha pubblicato uno studio che analizza i libri di Genesi, Esodo, Deuteronomio e quelli da Giosuè fino a 2 Re in relazione alla loro «teologia politica» (cap. 3-9), come anticipa il sottotitolo «An Old Testament Political Theology» (una teologia politica dell'AT). Similmente a quanto accade nell'opera di GERSTENBERGER, l'attenzione si rivolge più alle circostanze sociali e culturali che allo studio del discorso su Dio, senza tuttavia fare dei cambiamenti storici la loro base.

La miscellanea curata nel 2008 da VANHOOZER rappresenta una particolarità: raccoglie trentasei articoli di diversi autori su libri dell'AT tratti dal *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. In questo modo vengono effettivamente presentate le differenze dei singoli scritti, benché le singole descrizioni, ognuna con i propri accenti e la propria struttura, non siano collegate tra loro in alcun modo.

Questo breve resoconto sulla ricerca degli ultimi quindici anni mostra la *chiara tendenza* a cogliere sempre più la molteplicità del modo in cui si parla teologicamente di Dio nell'AT e ad accettarne l'importanza. Su questa linea si colloca l'articolo di HARTENSTEIN, che parla di una «varietà non casuale di voci», la quale richiede «un cammino attraverso la varietà dei testi e delle tradizioni dell'AT» (pp. 9.11). Già PANNENBERG aveva notato la molteplicità delle rappresentazioni della rivelazione biblica.

Negli studi presentati – se si esclude quello di GERSTENBERGER – si nota lo sforzo di trattare in maniera indipendente i differenti scritti dell'AT. Ciò che in questo panorama manca ancora è una completa analisi di tutti i libri dell'AT fatta da un solo autore (ciò non accade nelle opere di McCONVILLE e di MILLS, che hanno operato una scelta, né in quella di VANHOOZER che ha raccolto articoli di autori diversi) e che dedichi particolare attenzione alle loro differenti teologie. Spesso studi di teologia dell'AT o di teologia biblica si concentrano sull'analisi di aspetti che non hanno

un rapporto diretto con Dio, come per esempio il popolo o il comportamento morale. Questo vale per esempio per il secondo volume della *Theologie* di PREUß e per ampie sezioni della *Theologie* di SCHREINER, ma anche per il lavoro di GERSTENBERGER, che resta tuttavia orientato più in senso sociale.

2. *Un nuovo approccio*

Volendo proseguire sulla strada degli approcci presentati, in questo volume si intende descrivere le *particolarità e gli elementi fondamentali* dei singoli libri in relazione al modo con cui parlano di Dio. Un'attenzione speciale viene quindi riservata alle formulazioni singolari e ad altre peculiarità, come per esempio espressioni pregnanti, che si concentrano in un particolare brano, o addirittura uniche. Esse mettono bene in luce le particolarità linguistiche del discorso su Dio in ciascuna delle opere trattate, offrendo quasi una serie di ritratti diversi del Dio biblico, tutti significativi per la fede di ciascuno.

Un tale tentativo comporta anche una serie di *limiti*. È di fatto un primo esperimento nella direzione delle «teologie dell'AT», nel quale – anche a motivo dello spazio limitato – non è stato possibile un vero confronto con le posizioni di altri autori; questo è il motivo per cui si fanno relativamente pochi riferimenti bibliografici. In conseguenza dello spazio ristretto, alcuni elementi possono essere solo accennati; lo stile e il linguaggio, inoltre, sono spesso estremamente concisi.

La questione delle differenti versioni del testo di alcuni libri (come Tobia ed Ester) non è stata affrontata in maniera diffusa. Quanto ai salmi, infine, si è resa necessaria una scelta (cf. *infra*, pp. 280-310).

Altri limiti del mio approccio sono rappresentati dall'impossibilità di soffermarsi ad analizzare la storia e la genesi della

fedé in Yhwh, così come dalla mancanza di spazio da dedicare all'approfondimento della storia della religione sia nell'AT che nel Vicino Oriente antico. Al riguardo, vi sono tuttavia un gran numero di studi, tra cui quelli di DE MOOR, ALBERTZ, KEEL – UEHLINGER, che sopperiscono egregiamente alle mancanze del mio lavoro. Ciò nondimeno, presenteremo alcune osservazioni su tali questioni nella sezione conclusiva e riassuntiva (cf. *infra*, pp. 364-366; 376-378).

3. *Una visione d'insieme*

La ricerca sulla teologia anticotestamentaria e biblica nel corso degli ultimi anni ha conosciuto un enorme sviluppo. Il lavoro che per molto tempo, e non solo in ambito di lingua tedesca, ha dettato la linea fondamentale è stato quello di GERHARD VON RAD (la prima edizione è stata conclusa nel 1960). Ciò nonostante, la sua «storia della salvezza» e il suo orientamento tipologico sono stati sempre più spesso oggetto di critica (per esempio, GUNNEWEG, 28). A distanza di tempo sono state pubblicate, a partire dai più diversi approcci metodologici, una serie di altri importanti studi monografici (si veda il paragrafo precedente).

Accanto alla teologia caratterizzata dall'approccio canonico, opera di CHILDS, tra le *teologie di ambito anglosassone* è stata particolarmente importante quella di BRUEGGEMANN (*Teologia*, 2002), che ha pubblicato negli ultimi anni una serie di testi dalle caratteristiche simili: *Old Testament Theology. An Introduction* (Louisville 2003), nonché *An Unsettling God. The Heart of the Hebrew Bible* (Minneapolis 2009). Ritenendo la «testimonianza» una categoria centrale, l'autore dedica grande attenzione alla ricchezza e alla varietà delle testimonianze di Israele nei confronti del suo Dio, presentandone diverse sfaccettature. Egli distingue tra il nucleo della testimonianza, la controtestimo-

nianza e la testimonianza spontanea di Israele, sviluppandole in più capitoli. Queste opere, insieme a quelle presentate in precedenza, mostrano l'attualità del tema. Il discorso su Dio nella Bibbia è arrivato ad acquistare una dimensione fondamentale all'interno della ricerca scientifica internazionale.

È quanto si coglie anche in alcuni nuovi lavori che presentano un riassunto della storia della ricerca risultando così utili per un primo orientamento. Manfred Oeming, per esempio, ha descritto in un lungo articolo del 2003 quaranta «teologie» partendo da quella di W. Eichrodt («Ermitteln», 18-38). Due anni più tardi, è apparso il lavoro di Henning Graf Reventlow con una serie di contributi che trattavano la letteratura sul tema pubblicata tra il 1995 e il 2004 (in tutto i sei contributi da lui pubblicati arrivano a 268 pagine, anche se discute pure questioni di ermeneutica biblica). Nello stesso periodo anche Jörg Jeremias ha pubblicato una sintesi della sua ricerca sulla materia («Entwürfe», pubblicato già in *Verkündigung und Forschung* nel 2003). Il resoconto più nuovo e recente è quello programmatico di Friedhelm Hartenstein, opera preparatoria a un lavoro più ampio. Ricordiamo anche la rassegna di Janowski («Plädoyer»).

Sullo sfondo degli studi considerati finora, così come della storia della ricerca, *questo nostro nuovo approccio* si distacca decisamente da quanto visto. Senza voler mettere in discussione o negare un più ampio rapporto tra singoli libri (come, per esempio, da Genesi a 2 Re) o somiglianze tra diversi scritti dell'AT nella loro dimensione teologica, il primo momento della nostra analisi li prenderà in considerazione singolarmente, ciascuno con il proprio profilo teologico. La teologia caratteristica di ogni singolo libro viene dunque ad essere in rapporto anzitutto con Dio stesso, dal momento che cerca di descrivere quest'ultimo secondo una prospettiva circoscritta. Essa è poi però posta in relazione alla totalità della rivelazione divina e alle

sue affermazioni su Dio, sulle quali si è concentrato l'interesse della maggior parte degli studi compiuti fino ad oggi. In questo modo, si delinea nel canone un'unità complessa dal punto di vista teologico.

4. Paragoni che descrivono il modo di procedere

Un paragone utile per descrivere la relazione di reciprocità tra Dio e le diverse modalità con cui si parla di lui nei singoli libri dell'AT è quello di una *sinfonia* dove le numerose voci si intrecciano in molteplici movimenti, toni, tonalità, con una dinamica diversa, dove anche la modalità dell'esecuzione fa risaltare di volta in volta un aspetto peculiare.

Un altro parallelo, che descrive le diverse teologie e la loro relazione con quel Dio che le unifica tutte e le motiva, è offerto dalla *vista* e dalla *luce*. In base all'illuminazione, alla posizione dell'osservatore e della fonte della luce, alla sua lunghezza d'onda ecc. si verificano sul medesimo oggetto fenomeni totalmente differenti; la percezione dell'oggetto cambia ulteriormente a partire dalle impressioni di ciascuno. L'esempio migliore di tale processo nell'AT si trova nel libro di Giobbe, dove i diversi personaggi parlano di Dio in modi estremamente diversi; analogamente le teologie dei libri biblici rispecchiano ciascuna un approccio singolare, il quale tuttavia si relaziona agli altri contribuendo a creare con essi un'immagine unica. Si tratta, tuttavia, di una semplice rappresentazione, dal momento che Dio rimane in ogni caso diverso da tutto ciò.

Di conseguenza, è logico attendersi *tensioni e differenze* all'interno delle diverse modalità con cui si parla di Dio nei singoli libri dell'AT. Tali tensioni non devono essere necessariamente considerate come contraddizioni, poiché affondano le loro radici in opere, autori e dunque contesti differenti. Questa è una

possibile risposta alla pretesa di un discorso su Dio coerente, privo di contraddizioni, propugnata, per esempio, da KREINER (p. 187); si vedano anche più avanti nella visione d'insieme le caratteristiche polarizzanti e paradossali della divinità (cf. *infra*, pp. 357-361). Inoltre, il linguaggio – se confrontato con l'oggetto in questione – lascia emergere tutti i suoi limiti nel momento in cui si parla di Dio: anche questo può offrire un'ulteriore motivazione di queste apparenti contraddizioni. Segreto indescrivibile, incomprendibile, impenetrabile, che supera ampiamente il nostro mondo, Dio sfugge sempre a una comprensione completa e precisa, come sottolineato da numerosi autori, tra cui DE LUBAC (pp. 123-124 e 135-137), KREINER (p. 144) e HARTENSTEIN (p. 18).

5. *Ordine dei libri dell'Antico Testamento*

Al termine di questa introduzione accenniamo brevemente all'ordine della trattazione dei libri dell'AT. All'inizio verranno considerate le prime due parti della Bibbia ebraica, la Torah e i Profeti; questa seconda parte sarà ulteriormente suddivisa in profeti anteriori (secondo la terminologia cristiana si tratta dei libri «storici»: Giosuè, Giudici, Samuele e Re) e profeti scrittori.

Quindi saranno presentati in due gruppi prima gli altri libri «storici» (in quest'ordine: Esdra, Neemia, Cronache, Rut, Ester, Tobia, Giuditta, Maccabei) e a seguire gli altri Scritti e la letteratura sapienziale, a partire da Giobbe per considerare poi gli altri libri ebraici: Lamentazioni, Proverbi, Qoélet, Cantico dei Cantici e Daniele. Infine, saranno trattati i libri in greco (Baruc, la Lettera di Geremia, Siracide e Sapienza) prima di affrontare il Salterio, che rappresenta una *summa* delle visioni teologiche dell'AT e conclude la nostra trattazione.

La *ragione* di quest'ordine, che si differenzia dalle normali edizioni della Bibbia, ha a che vedere prima di tutto con affinità

di ordine letterario e contenutistico che legano i diversi gruppi, ma anche con il desiderio di rendere più chiaro lo sviluppo del discorso su Dio, permettendo così un confronto migliore tra opere «vicine», collegate dal punto di vista della loro formazione storica.

La seconda parte del libro, legata alla prima senza soluzione di continuità, presenta una visione d'insieme, che cerca di sintetizzare gli aspetti fondamentali e di riflettere su alcune domande emerse nel corso della trattazione.

PARTE PRIMA

Le teologie dei libri
dell'Antico Testamento



Come la Torah parla di Dio

Nelle nostre edizioni della Bibbia i libri che vanno da Genesi a Deuteronomio si trovano sempre all'inizio. Costituiscono così il principio della sacra Scrittura e si propongono come una specie di fondamento. Ma come si può iniziare a parlare di Dio partendo dal nulla?

Il racconto della creazione del mondo in Gen 1, che apre la Bibbia, lascia intendere una *ricca esperienza religiosa e una profonda riflessione*. Presentare Dio come il creatore, vederlo in rapporto con l'intero cosmo non può essere identificato – dal punto di vista cronologico – con i primordi della fede giudaica. Una tale visione, infatti, nasce da uno sviluppo e ha alle spalle un lungo percorso di confronto con molte altre culture e visioni del mondo, tra cui i racconti del Vicino Oriente antico come, per esempio, l'epica di Atram-hasis o di Gilgamesh. Fin dall'inizio della raccolta dei libri biblici si parla di Dio con una maturità che rivela una gran quantità di motivi e un alto grado di coinvolgimento spirituale.

Questo tratto si rivela anche nel seguito della Torah, dove si descrive l'enigma della molteplicità dei modi con cui Dio si prende cura dell'uomo volgendosi verso di lui. Dopo averlo formato e avergli donato la vita (Gen 1–2), nonostante il suo fallimento gli offre ancora sicurezza e protezione (Gen 3–4); ripetutamente gli propone alleanze (Gen 9; 15; 17; Es 19; 34);

in una situazione di dipendenza e senza uscita gli dona salvezza (Es 1–17) e, con una legislazione, gli offre un aiuto per organizzare la società e un orientamento per la sua condotta (Es 20–23; 34... Dt 12–25).

Questa cura costante e molteplice nei confronti dell'uomo è precisamente la caratteristica che rende unico il Dio della Bibbia; ad essa, però, si contrappongono spesso le reazioni delle sue creature. A partire dal racconto di Adamo ed Eva troviamo ripetutamente disobbedienza, rifiuto, rigetto e opposizione fino all'annuncio del futuro fallimento collocato alla fine della Torah (Dt 29–32). *Nonostante tutto Dio non rinuncia all'uomo*; al contrario desidera rimanere in relazione con lui: ecco il tratto stupefacente dell'immagine di Dio.

Nel presentare i singoli libri, prenderemo in considerazione nel dettaglio alcuni di questi momenti; quanto ai primi due (Genesi ed Esodo), la descrizione di esperienze concrete vuole riferirsi a circostanze attuali, così da permettere un approccio personale.

1. IL CREATORE CHE ACCOMPAGNA NEL LIBRO DELLA GENESI

Camminare ore e ore per i monti è un'esperienza singolare: stanca, ma *ancora di più dona sollievo*, soprattutto allo spirito. Offre il dono di vivere la «creazione» (in rapporto a questa categoria teologica basilare si veda l'opera per numerosi aspetti chiarificatrice di SCHMID [ed.], *Schöpfung*) più di quanto lo consenta qualsiasi riflessione o discussione.

Quando i piedi hanno percorso a lungo sentieri solitari, quando la salita su prati e rocce ha richiesto estrema concentrazione, quando alla fine – giunti sulla cima – l'orizzonte si spalanca completamente lasciando vedere centinaia di altre

montagne, allora si riesce a percepire che in questo c'è molto di più che una semplice «*opera dell'uomo*».

La Bibbia prende l'avvio da questa esperienza di base. Fin dall'inizio, dalla prima pagina e dalla frase introduttiva, «all'inizio creò Dio cieli e terra...» (Gen 1,1), il protagonista è Dio e tutto il resto dipende da lui. Questa visione può essere irritante, persino scomoda, ma rispecchia fedelmente la realtà: *la nostra vita è donata* e non è opera nostra.

Dio è al principio e assume per il mondo, per ogni essere vivente, *come il ruolo di un genitore*, paragonabile a un padre e a una madre; egli è all'inizio di tutto e ripetutamente, in molti modi prende su di sé la responsabilità connessa a questo ruolo. Il primo libro della Bibbia, Genesi, illustra questo aspetto sottolineando alcuni elementi fondamentali.

1.1. Il creatore dell'universo

I primi due capitoli della Bibbia raccontano la creazione da prima che l'uomo possa farne esperienza; in questo modo, essi descrivono il *fondamento* di ogni esistenza, rinunciando volutamente a qualsiasi speculazione sull'origine concreta dell'universo.

Una delle affermazioni di importanza decisiva è quella che dichiara il *buon ordine* dell'intero universo: non c'è più il caos, come in precedenza (deserto e vuoto in 1,2), ma a partire da questa parola troviamo una consequenzialità piena di significato, accompagnata da una serie di valutazioni positive che caratterizzano l'opera del Dio creatore e i suoi risultati.

Con quest'opera gigantesca Dio si mette in gioco: con *leggerzza* chiama all'esistenza i diversi elementi della creazione con la sua parola (ripetutamente a partire da 1,3), li separa senza fatica (1,4.7) e assegna loro i rispettivi compiti (per esempio, alle «luci» in cielo in 1,16).

Infine, riserva all'uomo una particolare attenzione: Dio lascia che quest'ultimo sia parte di ciò che egli stesso è («secondo la nostra immagine e a nostra somiglianza»: 1,26), lo rende responsabile, gli permette di prendersi cura della sua creazione («abbia dominio su...»: 1,28), impegnandosi a fornirgli i mezzi di sostentamento («ecco, io vi do... come nutrimento...»: 1,29).

Dio non è assolutamente ostile, invidioso o intento a conservare solo i suoi “privilegi”; al contrario, condivide generoso quello che gli è proprio, donando all'uomo in primo luogo la relazione con lui e, in aggiunta, la sua benedizione (1,28), ovvero la pienezza di vita. Di questa benedizione si potrà in seguito fare esperienza in pienezza: in nessun altro libro della Bibbia viene utilizzata la radice «benedire» come in Genesi (88 volte per un totale di 398 occorrenze nell'AT).

Quest'ordine benefico si rispecchia anche nel ritmo del tempo: esso non si ripete sempre uguale, ma è scandito da un alternarsi di lavoro e sosta, di fatica e riposo. Dio stesso attribuisce al tempo del «cessare», alla sosta e alla tranquillità un particolare valore, benedicendo e santificando (2,3). Nel riposo e nella libertà del *settimo giorno* si fa anche esperienza di come Dio è: santo, puro e sublime sopra ogni cosa.

È l'*organizzazione armonica del cosmo* ad essere la ragione del suo orientamento verso l'uomo e il settimo giorno (similmente anche MOBERLY, 55): solo in comunione con il mondo intero e l'universo la vita dell'uomo può giungere al suo compimento. La terra, con la varietà di acque, suolo, creature, e con la sua relazione al firmamento e agli astri celesti, è quello spazio di libertà che Dio consegna all'uomo perché se ne prenda cura («moltiplicatevi e riempite la terra»: 1,28).

Il secondo racconto della creazione sottolinea altri momenti: la creazione dell'uomo da parte di Dio è presentata come il modellare un'opera da parte di un *artista* che lavora con la creta (2,7). Come un artigiano Dio modella la sua creatura ma, a

differenza di quest'ultimo, Dio gli trasmette anche il suo «soffio vitale»: con la sua creazione egli vuole dare forma non a recipienti morti, ma a esseri viventi, a creature indipendenti.

Se già in Gen 1 si era parlato di «uomo e donna», ora anche Gen 2 sottolinea ulteriormente il *rapporto tra i sessi*. Dio si dà premura perché l'uomo non resti solo, ma che trovi piuttosto una vera comunione, rimanendo chiaramente separato e diverso dagli animali. «Un aiuto che gli corrisponda» (2,18): così si esprime l'idea di un rapporto tra partner, come si riconosce immediatamente dopo (2,23-24).

I primi due capitoli costituiscono la base di tutto il discorso su Dio, così come sviluppato in seguito: volutamente l'immagine di Dio *creatore* è posta all'inizio e, allo stesso tempo, arricchita con altri aspetti, come, per esempio, le caratteristiche proprie di un genitore, la benedizione, la sua opera manuale e artistica. Così, lo stupore di fronte alla sua creazione è stabilito in eterno come un luogo privilegiato di incontro con lui (testi successivi come Sal 8; 93; 104 e altri, ne danno testimonianza).

1.2. Afferrato, interiormente coinvolto e coinvolgente

Le buone intenzioni non sempre si realizzano. Persino Dio ne fa esperienza. Egli *viene accusato* di privare volutamente le sue creature di ciò che è desiderabile e di ingannarle (Gen 3). Nel discorso del serpente, che è espressione di seduzione e inimicizia, l'auto-comunicazione generosa di Dio viene interpretata come il tentativo di tenere per sé qualcosa di prezioso: il suo significato è totalmente rovesciato e frainteso.

Così, non riconoscendo le vere intenzioni di Dio, inizia a svilupparsi una spirale di violenza sempre crescente. In 4 Caino accusa Dio di parzialità poiché volge lo sguardo solo all'offerta di Abele, non rendendosi conto che suo fratello con «primizie»

e «grasso» ha scelto per Dio ciò che ha doppio valore, diversamente dai suoi doni assolutamente normali. La vendetta di Lamech per settantasette volte (4,24) segnala un altro passaggio con cui la terra intera finisce per riempirsi di *cattiveria e violenza* (6,5.11.13).

La filosofia greca ha sviluppato l'idea di Dio come un motore immobile. Questa idea – in relazione al senso dell'aggettivo – non solo è estranea, ma anche totalmente contraria alla Bibbia. Il Dio biblico *si lascia muovere* non solo dalla malvagità umana, che provoca in lui pentimento e tristezza (6,6), ma anche dal bisogno dell'uomo, nel momento in cui si ricorda e si fa carico di chi soffre (Noè in 8,1; Rachele in 30,22 ecc.).

Quest'ultima caratteristica, cioè rendersi conto della povertà, del bisogno e venire in aiuto, rappresenta una *caratteristica essenziale* del Dio biblico. Agar, la serva egiziana, ne fa esperienza durante la sua fuga da Sara nel deserto (16,7-14); il servo di Abramo viene esaudito nel suo difficile compito di cercare una sposa per Isacco (24,10-61); quanto a Lia, Dio interviene riequilibrando la trascuratezza del marito (29,31); Giacobbe, dopo lunghi anni di dipendenza nei confronti di suo zio e suocero Labano, riesce finalmente a liberarsi (cap. 31) ecc. Quest'attività salvifica da parte di Dio è una caratteristica comune a tutti i libri della sacra Scrittura.

Dio non è solo interiormente «in movimento», ma *fa anche muovere*. Continuamente produce nuovi stimoli per nuovi inizi. A Noè comanda di costruire un'arca (6,14); Abramo riceve l'ordine di uscire dalla sua patria (12,1); con Giacobbe, che sta ritornando a casa, lotta tutta una notte e gli conferisce un nome che è una benedizione: «Israele» (32,23-33). Il rapporto con Dio non lascia indifferenti, provoca un cambiamento e offre continuamente impulsi.

Un modo particolare mediante il quale Dio influenza la storia degli uomini in Genesi sono i *sogni*: in nessun altro libro della

Bibbia se ne parla così spesso e in maniera così positiva. Con un sogno Dio informa Abimelec (20,3.6), assicura la sua vicinanza a Giacobbe che sta abbandonando la sua patria (a partire da 28,12), ammonisce Labano di non fare del male a suo nipote (31,24) e permette che il cammino faticoso di Giuseppe si trasformi in benedizione per molti (37 e 40–41). Questo modo discreto di comunicare e comunicarsi (cf. anche le visioni notturne di Giacobbe in 46,2) si differenzia dalla rivelazione non mediata di sé nelle apparizioni (per esempio, in 12,7; 17,1; 26,2), al cui interno tuttavia possono verificarsi anche momenti di indeterminatezza (come per esempio nel cambio che intercorre tra Yhwh e i tre uomini in 18,1-15).

Il fatto che Dio possa esaminare, *mettere alla prova*, rappresenta una sfida estrema: è quanto accade ad Abramo in 22,1 (e in seguito a Giobbe). Dio non vuole assolutamente la morte di Isacco, suo figlio (cf. Ger 7,31), ma desidera che Abramo sia provato fino ai suoi limiti più estremi per mostrare così la serietà del suo rapporto con Dio, a cui nulla deve essere preferito, una dimensione questa riassunta nell'espressione «temere Dio» (Gen 22,12), che appare per la prima volta in questo passo. L'espressione significa attenzione, stima, rispetto e l'atteggiamento di chi pone Dio al primo posto in ogni cosa.

1.3. «Io sono con te»

Più che in ogni altro libro della Bibbia ritorna in Genesi *l'assicurazione dell'assistenza divina*, quindici volte in forme diverse: Isacco (26,3.24), Giacobbe (28,15; 31,3; 35,3), Giuseppe (39,2-3.21.23) e, in precedenza, anche Ismaele (21,20) fanno esperienza della presenza divina.

Se si osservano con più attenzione questi passi ci si rende conto che si tratta sempre di *situazioni di difficoltà*. Dio attesta la

sua vicinanza e il suo accompagnamento là dove gli uomini sono in difficoltà, dove ci si trova di fronte a una novità inattesa, dove nascono conflitti. E non si tratta solo di parole ma di situazioni concrete: ne danno testimonianza le confessioni di fede fatte con uno sguardo retrospettivo (per esempio, 35,3), oppure le osservazioni del narratore (come, per esempio, 21,20) presentate nella forma di voci neutrali e, allo stesso tempo, obiettive.

Il passo più intenso dove emerge il sostegno di Dio è senza dubbio Gen 39. Giuseppe venduto in Egitto dai suoi fratelli si trova in una regione straniera; dopo le calunnie della moglie di Potifar raggiunge, in prigione, *il punto più basso* della sua vita. Proprio in questo contesto, nel punto più basso immaginabile, risuona per due volte (vv. 21.23, dopo i vv. 2-3) un'affermazione che risveglia la speranza.

Chi ottiene la promessa di un tale accompagnamento da parte della divinità può *guadagnare fiducia*. Spesso questa assicurazione di sostegno è accompagnata dall'esortazione a «non temere!» (26,24; cf. Is 41,10; 43,5 ecc.). Vicino a Dio la paura è fuori posto; l'unico tipo di timore è quello che si sperimenta di fronte a Dio (così, per esempio, Gen 22 ed Es 20,20). Questo è il grande esercizio nella vita dei credenti: imparare ad avere sempre più fiducia in Dio in ogni cosa.

Anche Abram (così si chiama prima del cap. 17 [*'abrām*] dove riceve il nuovo nome «Abramo» [*'abrāhām*]) in 15,1 è invitato a questo, quando Dio si presenta come il suo «scudo». Anche se non ha ancora fatto esperienza concreta della realizzazione della promessa e per molti anni ancora non ne vedrà il compimento, egli deve rimanere attaccato a lui; in una parola: deve «credere» (15,6).

La protezione e l'aiuto divino non solo sono un tema fondamentale nel primo libro della Bibbia, ma rappresentano una costante al suo interno. L'assistenza da parte di Dio non è solo sporadica, determinata per così dire dal suo stato d'animo; il suo

desiderio di relazione è così costante e profondo che egli decide di impegnarsi in un *patto d'alleanza* con l'uomo. In 9,9-10 egli stringe con Noè questo legame duraturo, che include tutti i suoi discendenti e anche gli animali, vale a dire tutti gli esseri viventi senza eccezioni. Nei cap. 15 e 17 Dio stipula con Abramo un'alleanza che deve durare per sempre («eterna»: 17,13.19) e che coinvolge tutti quelli che discenderanno da lui.

Suo nipote Giacobbe, benedicendo i figli alla fine della vita, testimonia questa *fedeltà continua* di Dio: «Dio, che mi fa pascolare da quando io sono, e fino ad oggi, il messaggero che mi ha salvato da tutto il male» (48,15-16; a riguardo G. FISCHER, *Jakobsweg*, 134). La dedizione di un pastore (anche in Ez 34; Sal 23 ecc.), così come la forza di un «angelo custode» che libera da ogni situazione di sventura sono caratteristiche divine. E nel mezzo delle sue disposizioni testamentarie in Gen 49 il patriarca prorompe in una preghiera che ben si accorda con queste caratteristiche divine: «oh Yhwh, io attendo con ansia la tua salvezza!».

Anche il figlio prediletto di Giacobbe, Giuseppe, a modo suo, condivide questa dimensione quando risponde ai suoi fratelli: «voi avete pensato contro di me in modo malvagio; Dio ha pensato in modo buono» (50,20), riconoscendo in Dio colui che è capace di *trasformare in salvezza e benedizione* la malvagità e il fallimento dell'uomo.

1.4. *Molteplici denominazioni*

Il primo racconto di Genesi chiama il creatore con l'espressione generica «Dio», senza articolo; è in 2,4 che si legge per la prima volta il nome divino *Yhwh* (si vedano in proposito le osservazioni su Es 3,14-15 *infra*, pp. 36-39), che nel corso di tutta quanta la Bibbia ebraica rimarrà per lui come il tratto

distintivo. Con 2600 (Yhwh) e addirittura 6800 volte (Dio) la frequenza di queste due parole supera di molto quella di tutte le altre persone che compaiono, benché il termine «Dio» possa riferirsi anche ad altre divinità al di fuori di Yhwh. La frequenza delle occorrenze rende chiaro che il Dio biblico è la figura decisiva e determinante nella Bibbia.

Fino al momento in cui sarà Dio stesso a svelare il suo nome, Genesi ha la possibilità di utilizzare una *grande quantità di altre denominazioni* per identificarlo, e ne fa ampiamente uso. Nelle differenti denominazioni con cui vari gruppi parlano di lui si rispecchiano, di fatto, esperienze umane. Melchisedek lo chiama in ebraico *'el 'elyôn* (14,19-20), un termine che si può tradurre come «El, il grandissimo/il sovrastante». Originariamente El era il nome della più importante divinità nel pantheon cananeo; nella Bibbia Yhwh ricoprirà lo stesso ruolo, come Abram esprimerà nella sua risposta in 14,22. Agar, la serva di Sara, riconosce la divinità appena rivelata a lei come «El, che mi vede» (16,13). A Bersabea Abramo si rivolge a Yhwh come «El eterno» (21,33) e in seguito come «Dio del cielo e della terra» (24,3).

Il riferimento all'uomo diviene ancora più evidente in quelle espressioni che collegano *Dio con gli antenati*, come, per esempio, il «Dio di tuo padre Abramo» (26,24), il «Dio di Nacor» (31,53), il «Dio di Isacco» (28,13), il «Dio di Israele» (33,20). È singolare il giuramento di Giacobbe sul «Terrore di Isacco suo padre» (31,53), espressione che esprime l'aura divina che incute timore. In ogni caso, il riferimento agli antenati sottolinea il mantenimento e la trasmissione della fede in Yhwh.

Per due volte Dio si autodefinisce *'el šadday* (17,1; 35,11: il significato di *šadday* è incerto; probabilmente fa riferimento alla «montagna» o al «campo»). Isacco (28,3) e suo figlio Giacobbe (43,14; 48,3; 49,25) riprenderanno questa definizione che tornerà con più frequenza nel libro di Giobbe. In Es 6,3 Dio stesso riferisce questa denominazione all'epoca dei patriarchi.

La varietà con cui in Genesi si parla di Dio assume *molteplici significati*: se da una parte mostra l'abbondante ricchezza presente in lui, dall'altra testimonia come nel libro vengano riassunte esperienze differenti di più persone e gruppi. Infine, mostra come non sia possibile parlare di lui in un solo modo né in maniera lineare: è necessario anche dare testimonianza di quella varietà e di quell'ampiezza che risultano a lui adeguate.

* * *

Creatore e compagno, che protegge e si commuove interiormente: questi elementi chiave del discorso su Dio in Genesi *reggono tutto il successivo parlare* di lui. Senza lo stupore nei confronti della varietà della creazione con il suo tempo praticamente infinito, dei suoi miracoli ed enigmi, del mormorare dei ruscelli, dei fiori multicolori, del gioco del vento e delle nuvole, non è possibile neppure in minima misura percepire chi è Dio e, di conseguenza, anche chi siamo noi.

Il fatto che il creatore dell'intero universo, pur in una posizione infinitamente superiore, si prenda cura della sua creatura, è probabilmente il *più grande miracolo*. Egli cammina con gli uomini, si lascia commuovere, si lega loro in maniera duratura. Così la vita umana acquista dimensioni totalmente nuove: come figli amati, curati e protetti ci si può dedicare senza paura al compito di essere sua immagine qui sulla terra.

2. LIBERATORE E LEGISLATORE – DIO NEL LIBRO DELL'ESODO

Nel 2011 in diversi stati arabi moltissime persone si sono ribellate ai loro governanti: non potevano sopportare oltre di essere umiliati, schiavizzati, oppressi e terrorizzati dai loro

leader e dal piccolo gruppo dei loro adepti. Dopo decenni di ingiustizia e dipendenza, il desiderio di *essere finalmente liberi* ha fatto accettare loro la possibilità di essere perseguitati, messi in pericolo e addirittura di morire: il desiderio di libertà è stato più intenso della paura della morte.

Ma il superamento di una dominazione terribile è solo la prima parte del cammino: la seconda parte, che è spesso la più difficile, consiste nella *costruzione di strutture giuste*. Cercare un compromesso tra i diversi interessi e gruppi, costituire un'amministrazione non corrotta né corruttibile, promulgare una nuova costituzione e un sistema di leggi sociali: sono processi lunghi e faticosi, come hanno mostrato in modo assai chiaro i mesi successivi alla primavera araba.

Esodo descrive *questi due aspetti in maniera paradigmatica* prendendo come modello esemplare da una parte l'uscita dall'Egitto, dove il faraone rappresenta la figura emblematica della soggiogazione tirannica; dall'altra, gli avvenimenti al Sinai, dove Israele riceve il suo codice di leggi. Il ruolo centrale viene svolto sempre dalla divinità: è lui che libera dalla dipendenza straniera e che dona al popolo un nuovo ordinamento legislativo.

2.1. «Yhwh è il suo nome»

Questa *confessione in stile innico*, tratta dal canto che segue la traversata del mare dei Giunchi, sancisce la conclusione della liberazione: Israele riconosce che deve la libertà riguadagnata all'intervento di Yhwh, suo Dio. In questo modo giunge alla felice conclusione il progetto che era stato comunicato a Mosè sin dal momento della sua vocazione in Es 3–4.

La ragione che provoca l'intervento divino è lo stato di necessità e bisogno in cui si trovano gli Israeliti in Egitto (2,13-

25 con 3,7). Dio non si accontenta di percepire la sofferenza del popolo, ma decide *di agire*: «io sono sceso, per strapparli dalla mano dell'Egitto» (3,8). La chiamata di Mosè è una parte fondamentale dell'agire divino: Dio si serve di un uomo per portare a compimento il suo piano.

Per farsi riconoscere di fronte al popolo, Mosè chiede a Dio di comunicargli il suo nome (3,13); Dio glielo comunica con un accurato processo a più livelli: «Yhwh» (3,15), il tetragramma pronunciato con molta probabilità «Iavè» (G. FISCHER, *Jahwe*, 141 e nota 128; DE TROYER). Così Dio stesso, l'autorità più elevata, dona alla comunità una parola capace di riassumere la relazione con lui in modo personale, un modo che permette di rivolgersi a lui con fiducia, come a una persona vicina.

Ma le parole vanno necessariamente riempite di significato, così come i nomi che vanno accompagnati dalla chiarificazione della persona cui si riferiscono. Già nello stesso versetto (3,15) Dio svela anche la sua *identità*: Yhwh non è altro se non il Dio che già in Genesi è apparso agli antenati del popolo, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe e che li ha protetti nel corso delle generazioni; in questo modo resta fedele all'alleanza stretta con loro.

Ma Yhwh non si accontenta di identificarsi con il Dio dei patriarchi: subito dopo (3,16-22) annuncia la sua nuova azione, che consiste nella salvezza dall'Egitto, contro l'opposizione crudele del faraone. Da questo momento in poi chiamare Dio «Yhwh» sarà *inseparabilmente collegato con la liberazione dalla dipendenza*. Costrizione e oppressione non possono essere messe in relazione con il Dio della Bibbia.

Con la stessa fermezza che dovrà utilizzare di fronte al re egiziano (3,19-20 come annuncio di 5-12) Dio convincerà anche colui che ha deciso di rendere mediatore tra sé e il popolo: Mosè. Per ben cinque volte (da 3,11 a 4,13) Mosè presenta obiezioni alla chiamata che riceve e ogni volta Dio gli risponde con cognizione di causa portando avanti il suo pensiero. Dio

non si lascia distogliere dalla sua decisione; con *coerenza e determinazione* persegue il suo proposito.

Uno dei motivi di questo atteggiamento è lo *stretto rapporto* che Dio ha con la discendenza di Abramo e del capostipite Giacobbe/Israele, che ora vuole ampliare con il popolo chiamato «mio primogenito» (4,22). Egli accoglie quest'ultimo come il suo popolo, promettendogli di essere il suo Dio in un legame reciproco, che assomiglia molto a un patto stretto tra uomo e donna (6,7; si veda anche la formulazione simile usata in riferimento ad Amram e Iochebed, i genitori di Aronne e Mosè al v. 20).

Poiché Dio tiene molto a questo rapporto con il popolo, vuole anche che i suoi membri divengano tra loro *più comunità*. Così pretende che Mosè, Aronne e gli anziani vadano insieme dal faraone e gli si rivolgano usando il «noi» (3,18, si veda anche il cap. 5); unisce gli Israeliti in una festa comunitaria, che – ancora prima dell'esodo vero e proprio – anticipa la liberazione (la Pasqua in Es 12).

Le caratteristiche di Yhwh elencate fino a questo momento mostrano come lui si differenzi in maniera evidente da tutto ciò che finora è stato definito «Dio»; così si possono comprendere tutte le espressioni nella Bibbia che lo descrivono come *unico e incomparabile*. Davanti al faraone Mosè annuncia la piaga che verrà a verificarsi il giorno seguente con le parole: «poiché nessuno è come Yhwh, nostro Dio» (8,6). E il centro del canto dopo aver attraversato il mare dei Giunchi riporta la duplice domanda retorica: «chi è come te tra gli dèi, Yhwh? Chi è come te, eccelso nel santuario, glorioso [nei] canti di lode, che fa meraviglie?» (15,11). Nessuno si può nemmeno lontanamente equiparare a lui.

Nello stesso canto di lode, dopo la definitiva salvezza dagli Egiziani, si trova anche l'affermazione «Yhwh è un guerriero» (15,3), un'espressione che non va fraintesa, come se volesse

significare che è incline alle guerre. Al contrario, considerando la vicenda contro il faraone appena narrata, l'epiteto mostra una *pazienza praticamente infinita*, dal momento che si cerca in ogni modo di evitare una soluzione violenta (5–11). Purtroppo quando si travisa ciò che è buono (come, per esempio, in Gen 3,6), quando continuamente si commettono ingiustizie, provocando la sofferenza di uomini innocenti, Dio non può ignorare all'infinito. È questo il momento in cui deve intervenire e combattere; ed egli non solo è in grado di farlo ma lo fa anche. Anche la denominazione dell'altare come «Yhwh, il mio vessillo» (Es 17,15), dopo il successo contro l'attacco degli Amaleciti, va compresa in questo senso. Con Dio a fianco non c'è conflitto che non si possa superare e vincere.

Anche l'Egitto alla fine deve comprenderlo (14,25). Così Dio realizza uno dei suoi obiettivi, cioè che venga sempre più «*ricosciuto*» (7,5) e il suo nome «venga narrato [cioè annunciato] su tutta la terra» (9,16). L'esperienza dell'azione salvifica di Yhwh spinge a raccontarla ancora e ancora e – di più – fa sì che tutti gli uomini possano comprendere chi egli è: un Dio liberatore che senza sosta si impegna, donando una relazione personale.

2.2. *Una vicinanza permanente*

Chi si mette in viaggio deve pensare anche al suo nutrimento. L'Israele che esce dall'Egitto fa esperienza durante il suo peregrinare nel deserto di problemi causati dalla mancanza di cibo e bevanda (a partire da 15,22); nel contempo fa esperienza di Dio che *si prende cura di lui*, per esempio con il dono della manna (16) o dell'acqua scaturita dalla roccia (17,5-6). Il Dio dell'esodo si conferma tale anche durante il lungo cammino e la domanda che viene espressa alla fine, se «Yhwh sia in mezzo a noi» (17,7), contiene in sé la risposta.

I lunghi viaggi nel deserto sono faticosi e nascondono anche rischi per l'incolumità; proprio per questo Dio si presenta già all'inizio in 15,26 come «io sono Yhwh, il tuo *medico*». È lui che fa sì che, persino di fronte a circostanze estreme, la vita non venga messa in pericolo, un ruolo questo che anche in seguito gli verrà ripetutamente riconosciuto (Os 11,3; Ger 33,6 ecc.), al punto che Sal 103,3 lo invocherà come colui che «guarisce tutte le tue malattie».

Il punto culminante del rapporto tra Dio e il suo popolo viene descritto nei testi che raccontano gli avvenimenti presso il Sinai a partire da Es 19; sul monte Yhwh e Israele stringono un rapporto indissolubile e si ritrovano così vicini come mai più accadrà in seguito. Di conseguenza, i testi sono estremamente ricchi di significato. I momenti più importanti sono i seguenti:

- «portato su ali di aquila» (19,4) descrive la *leggerezza* con cui Dio ha fatto venire a sé il popolo. Questi grossi uccelli (potrebbe trattarsi anche di avvoltoi diffusi nella regione; si veda l'exkursus in DOHMEN, 57-59) superano apparentemente senza fatica e velocemente, librandosi in cielo, anche grandi distanze. In maniera simile, senza sforzo, per così dire «portato», anche Israele ha raggiunto il monte divino.
- «conserva la mia alleanza» (19,5) considera il rapporto reciproco duraturo, come già nel caso degli antenati in Genesi. Dio offre agli Israeliti usciti dall'Egitto una *posizione particolare* presso di lui, che può essere descritta secondo *tre aspetti*: essi saranno per lui, cui tutto appartiene, una «proprietà particolare» (v. 5), un «regno di sacerdoti» e una «nazione santa» (v. 6). In queste caratteristiche si manifestano non solo la considerazione che Yhwh ha del suo popolo, ma anche il compito che Israele ha nei confronti degli altri popoli. In Es 24 la comunità accetta questa offerta e l'alleanza viene stretta con diversi riti; in questo modo anche Yhwh si lega ad essa. Egli era pronto a stringere una relazione duratura con un gruppo di uomini, con tutte le conseguenze del caso, come presto si mostrerà.

Due raccolte di leggi: le dieci parole (il Decalogo, in 20,1-17, acquista un estremo rilievo come l'unica comunicazione diretta di Dio al popolo; MARKL, *Dekalog*, 163 interpreta questo testo come la costituzione che fonda e costituisce la società) e il cosiddetto Codice dell'alleanza (20,22-23,19) riassumono le norme basilari della vita insieme tra Dio e il popolo. Fin dal principio esse sottolineano che Yhwh è un «Dio di giustizia» (Is 30,18); in seguito i profeti non si stancheranno mai di sottolineare continuamente questo aspetto: egli non sopporta l'ingiustizia e le azioni che infrangono il diritto.

Allo stesso tempo, le due raccolte legislative svelano ciò che lo contraddistingue. All'inizio del Decalogo Dio si presenta come colui che ha fatto dono della liberazione (Es 20,2): tutte le altre regole hanno l'unica funzione di *preservare questa libertà*. Poco dopo si autodefinisce per la prima volta «zelante» (20,5), espressione che pone maggiormente l'accento sulla connotazione di alacre, impegnato, passionale, e meno sul significato utilizzato normalmente nelle traduzioni: «geloso». NEUMANN (p. 301), che utilizza il termine tedesco «eifersüchtig (geloso)» vi inserisce quattro parentesi: «eif(e)r(sücht)iger»; relativizzandolo e orientandolo nella giusta direzione, arriva così al termine «eifrig» ovvero «zelante». Il diritto e le leggi hanno la funzione non di giustificare il dominio sugli altri, ma di organizzare in maniera fruttuosa la vita comunitaria.

Nel Codice dell'alleanza si vede la sua *particolare cura per quegli uomini che si trovano ai margini della società*. Subito dopo la legislazione sull'altare, in 21,2-11 troviamo al primo posto il termine «servire». Gli Israeliti fanno così esperienza della protezione che si sostituisce allo sfruttamento della loro situazione di dipendenza. In 22,20-21 si fa menzione di stranieri, orfani e vedove, gruppi tradizionalmente in pericolo e deboli dal punto di vista sociale, che da secoli sono ripetutamente vittime di trattamenti ingiusti o scorretti. In tali casi Dio annuncia la sua

chiara presa di posizione contro tali abusi (vv. 22-23). Tra i due testi legislativi si trova una pericope che descrive *gli effetti dell'apparizione divina*: paura e tremore si impadroniscono del popolo solo di fronte all'annuncio divino del Decalogo; così gli Israeliti pregano Mosè di mediare tra loro e Dio, rimasto invisibile nel buio della nube. Dt 4 sottolineerà ripetutamente questo aspetto, ovvero il fatto che Dio è stato solo ascoltato, ma non lo si poteva vedere (vv. 12-14). In ciò risiede anche la motivazione del divieto di raffigurare Yhwh in qualunque modo (Es 20,4; Dt 4,15-19).

2.3. *Splendore e magnificenza nel santuario*

Un aspetto importante e decisivo è quello relativo al suo *santuario*, come appare con chiarezza anche solo osservando l'ampio spazio occupato dai testi relativi alla «tenda» ovvero alla «dimora» di Dio. I cap. 25–31 contengono le indicazioni per la sua costruzione, 35–40 ne descrivono la successiva realizzazione. Quasi un terzo di Esodo si occupa di esporre come Dio possa essere presente e accessibile in mezzo al suo popolo attraverso una mediazione. In questo si riflette anche il suo forte desiderio di mantenere vivo il legame con gli uomini in un luogo particolare, stabilmente e nella loro esperienza concreta. Egli vuole restare presso di loro e con loro.

Un compito particolare viene svolto dal *sabato*. Il settimo giorno di riposo (si veda quanto annotato in precedenza su Gen 2,1-3: *supra*, p. 28) segna la fine della settimana nello scorrere continuo del tempo e costituisce un'interruzione della routine. L'importanza di questo giorno per Dio viene sottolineata mediante numerose ripetizioni: quando viene donata la manna in Es 16,22-30, nel Decalogo in 20,8-11 dove rappresenta il comando positivo più lungo, come cornice dei testi relativi al

santuario in 31,12-17; 35,1-3, infine nel «diritto dei privilegi» in 34,21. Questo sottolinea il significato che viene dato al settimo giorno libero dal lavoro come momento privilegiato per incontrare Dio. Questo riposare aiuta a sentire la sua vicinanza.

Fin da subito, tutti i progetti positivi di Dio si scontrano molto velocemente con il fallimento umano. La narrazione emblematica del vitello d'oro in Es 32 mostra come il popolo rompa l'alleanza stretta con la divinità in meno di quaranta giorni. Grazie al suo intervento come intercessore, Mosè riesce a evitare che Yhwh distrugga Israele e ottiene che *si pente* della sventura che voleva scatenare su Israele (32,14; circa il motivo del pentimento si veda in generale il lavoro basilare di DÖHLING su Es 32 soprattutto pp. 134-176). Dio si lascia distogliere dalla sua ira e si lascia muovere al bene.

Questa caratteristica appare ancora più marcata nel «*discorso di misericordia*» (definito così da FRANZ; prima di lui SPIECKERMANN, «“Barmherzig”», aveva parlato di «formula di misericordia») in 34,6-7. Nel seguito del dialogo con Mosè, Dio svela chi egli è nella sua intimità più profonda: «Yhwh, Yhwh: un compassionevole e misericordioso El, lento all'ira e ricco di comunione e fedeltà; che conserva la comunione per migliaia [di generazioni] e che sopporta colpa, contrasto e peccato». Questa autopresentazione di Yhwh che dichiara come il suo essere sia fondamentalmente misericordioso, costituisce il nucleo più centrale dell'intera sacra Scrittura e l'espressione chiave per definire il Dio biblico, la quale non è corretta né radicalmente messa in questione in nessun altro testo. Al contrario, molti altri passi si riferiscono intenzionalmente al discorso di misericordia (Nm 14,18; Gl 2,13; Gio 4,2; Sal 86,15; 103,8 ecc.), confermando così il suo ruolo centrale nel discorso su Dio.

In 34,7 il testo prosegue: «... ma che certamente non lascia impunito, e che punisce la colpa dei genitori ai figli e ai figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»; questo sembra in

diretto contrasto con ciò che era stato detto immediatamente prima sul perdono. Ciò nonostante questo passaggio ha il compito di *garantire* che gli uomini non sfruttino impunemente la misericordia divina, confidando nel fatto che Yhwh debba perdonare in ogni caso qualunque mancanza. Pertanto queste parole devono essere correttamente intese come la *ripresa* di 20,5, dove si dichiara espressamente che la punizione della colpa attraverso le generazioni si protrae solo nel caso in cui anche i discendenti si pongano in una situazione di contrasto nei confronti della divinità.

La conclusione positiva dell'intervento di Mosè, che ha condotto allo svelamento di un Dio profondamente misericordioso, ha anche altri effetti: ora si può iniziare a realizzare il santuario (35) e alla fine la *gloria* divina riempie la nuova costruzione (si veda a riguardo la ricerca di T. WAGNER), come segno della sua presenza (40,34-35: si veda già 14,4.18, in riferimento all'aiuto nel momento di attraversare il mare). Con la lucentezza dello splendore divino nella sua dimora in mezzo alla comunità di Esodo si conclude in modo adeguato.

* * *

Nessun altro scritto della Bibbia offre così tante *espressioni centrali e fondamentali* su Dio come Esodo. Fare uscire dall'Egitto, come modello per un'azione liberatrice, la stipulazione dell'alleanza con la comunità, l'apparizione al popolo, la proclamazione dei precetti legislativi, lo svelamento della sua essenza... In questi e in altri temi Esodo rimane un fondamento a cui altri libri della Bibbia faranno riferimento.

Anche il *contesto interno* di alcuni di questi aspetti è decisivo: essi non restano isolati, ma costruiscono insieme una sequenza significativa, nella quale risplendono sempre più la pienezza di Dio così come la sua saggia e completa provvidenza. Dopo

la liberazione, Dio non abbandona il suo popolo da solo nel deserto, ma lo conduce all'incontro con lui al monte Sinai dove, con il dono dell'alleanza, gli offre un rapporto personale duraturo e, con i precetti legislativi, un orientamento per la vita della comunità. Il suo desiderio di una vicinanza costante e visibile con Israele trova, infine, espressione nello spazio del santuario, che egli concede nonostante una grave rottura dell'alleanza da parte del popolo. In questo egli rivela anche come il perdono del peccato appartenga alla sua più intima essenza.

Questo Dio biblico è stimolo per percorrere *sempre di nuovo il medesimo cammino*, lasciandosi liberare da tutte le dipendenze e paure, per legarsi sempre più strettamente a lui e osservare i suoi precetti, per cercarlo nei luoghi e nei tempi della sua presenza e per fare esperienza negli errori della sua misericordiosa tenerezza, una tenerezza che perdona, consola ed è forza che sorregge.

3. IL SANTO – DIO NEL LIBRO DEL LEVITICO

Dio si rivela *continuamente sempre di più*. La sua apparizione in magnificenza e gloria nel santuario alla fine di Esodo è allo stesso tempo l'incipit del libro che sta al centro della Torah, Levitico. Nonostante il suo nome, esso parla non tanto dei leviti, quanto piuttosto dei sacerdoti e dei loro compiti.

Oltre quanto detto finora, Dio afferma di nuovo e ripetutamente di essere «santo» (Lv 11,44-45; 19,2; 20,26; 21,8), una qualità in ultima istanza non descrivibile. Essa connota Dio come infinitamente distante da ogni impurità, macchia, falsità e, allo stesso tempo, sommamente elevato rispetto a ogni cosa mondana e ignobile. Bontà e amore puro, che non portano in sé alcuna ombra, vengono così a costituire l'essenza divina (si veda, per esempio, anche il tre volte «santo» di Is 6,3).

Questa caratteristica divina, così fortemente sottolineata in Levitico, viene presentata anche come un'*esigenza per il suo popolo*: «voi dovete essere santi, poiché io sono santo!» si legge più volte nei passi indicati in precedenza. Ciò che contraddistingue l'essere stesso di Dio non è solo per un suo diletto personale, ma offre un orientamento a chi crede in lui e una provocazione per tutti coloro che in questo vogliono assomigliare a lui.

Ma questo traguardo non può essere raggiunto solo con le proprie forze; per questo *Dio stesso viene in aiuto* e accompagna il popolo su questo cammino. L'espressione «io sono Yhwh, che vi rende santi» (Lv 20,8; 22,32 e similmente anche in 21,8; 22,9.32) sottolinea precisamente la sua opera, la quale offre un contributo decisivo affinché Israele possa portare a compimento la sua stessa identità: divenire per lui una «nazione santa» (Es 19,6).

Lv 19, la «regola della comunità», chiarifica questo aspetto anche in un altro modo. La fine delle richieste e degli imperativi è spesso contrassegnata dall'espressione «io sono Yhwh (vostro Dio)» (per esempio, 19,3-4.10.12.14...), che sottolinea la *relazione* tra il comportamento della comunità e il suo Dio. Lasciare indietro le rimanenze del raccolto per i poveri e gli stranieri (v. 10), l'amore per il prossimo (v. 18), portare rispetto agli anziani (v. 32), così come altri comportamenti socialmente giusti affondano le loro radici in quella che è l'essenza di Dio.

Ma come riuscirà Israele a incontrare il suo Dio santo? È Dio stesso che in Levitico in numerosi discorsi mostra il percorso (1,1; 4,1; 5,14.20 ecc.). All'inizio l'importanza maggiore viene assegnata al sacrificio (1-7), espressione della *libertà e generosità con cui gli uomini vogliono onorare Dio*. «Quando uno di voi vuole presentare a Yhwh un dono di sacrificio [in ebraico *korban* come in Mc 7,11]...», parole poste all'inizio del libro, quasi come un titolo (1,2), che incoraggiano a donare con gioia.

3.1. *Tempi rilevanti*

Legati al giusto culto sono sia il sabato (per esempio, 19,3), del quale si parla anche nei due libri precedenti, sia una *serie di altre feste* presentate e approfonditamente descritte al cap. 23, le quali strutturano e caratterizzano lo svolgimento di ogni anno e di conseguenza del tempo in generale. Oltre alla celebrazione di queste festività, al cap. 25 Dio richiede esplicitamente il rispetto per l'anno sabbatico e l'anno giubilare. Il primo ogni sette anni deve donare alla terra un periodo di pausa, di tranquillità e di protezione da uno sfruttamento continuo; il giubileo invece deve riparare ogni cinquant'anni gli squilibri economici nella società. La preoccupazione e la cura della terra e soprattutto dei più poveri sono un desiderio grande e costante di Dio.

Un rilievo particolare poi è assegnato al *giorno della riconciliazione*, descritto in Lv 16, che deve essere celebrato il decimo giorno del settimo mese di ogni anno. Questo capitolo costituisce il centro del libro e come tale il centro dell'intera Torah. Quasi come una continuazione del «discorso di misericordia» in Es 34, Dio fa dono all'intera comunità ogni anno di un giorno in cui perdona tutti i suoi peccati e le concede un nuovo inizio (FISCHER – BACKHAUS, *Espiazione*, 78-80). Questo mostra come Dio, anche in virtù della sua santità, nella sua interiorità è sempre orientato al perdono e pronto a concederlo.

3.2. *Rischi*

Come in Es 34, tutto ciò in Levitico non costituisce un'autorizzazione a peccare. Anzi, proprio perché Dio stesso è al massimo livello puro e senza colpa aumenta per gli uomini *il rischio* di peccare contro di lui e contro le sue indicazioni.

A farne l'esperienza per primi sono i *due figli più grandi di Aronne*: senza avere ricevuto l'autorizzazione portano alla presenza di Yhwh un «fuoco straniero» e muoiono consumati da un fuoco che si sprigiona da Dio (Lv 10,1-2). Anche Lv 20 enuncia una serie di mancanze che hanno come conseguenza la perdita della vita. Oltre a colpe di carattere cultuale (vv. 2-6), vengono enunciate mancanze che fanno riferimento ai rapporti intimi e alla vita familiare (vv. 9-21).

In questo modo diviene chiaro che in Levitico la santità determina *la vita intera*; essa, infatti, non rimane limitata al rapporto con Dio o con il sacrificio, ma abbraccia anche la quotidianità, per esempio il nutrimento (cap. 11), la nascita (12), il corpo, il vestiario, la casa (nella legislazione sulla lebbra in 13-14) ecc.

Quando il popolo pecca gravemente contro i precetti di Dio, la seguente reazione di rifiuto può essere compresa proprio a partire dallo stridente *contrasto* con la sua santità. Egli non riesce a sopportare che Israele si rivolga ad altre «divinità», adori gli idoli o dissacri il suo nome con falsi giuramenti (19,4.12; si veda anche 26,1). Quando la trasgressione da parte della comunità si trasforma in un vero e proprio disprezzo dei suoi comandi e in un atteggiamento di crescente rifiuto nei suoi confronti (si veda in particolare 26,14-38), bisogna fare i conti con gravi conseguenze.

Tuttavia anche in questi casi c'è speranza: alla fine, in seguito a un processo di riconoscimento e confessione della propria colpa, Dio si *rivolgerà loro nuovamente con misericordia*, memore delle alleanze precedenti (26,39-45; si veda già con Abramo in Gen 15 e 17, così come con il popolo in Es 19-24). Dio non conserva a lungo il rancore, desidera invece rinnovare e rendere di nuovo vitale il buon rapporto che aveva in precedenza e per fare questo è disposto a tutto.

Dove il peccato e il fallimento dell'uomo non pongono dei limiti, là Dio può *splendere in tutta la sua pienezza*. Dopo che

Aronne ha ricevuto l'investitura sacerdotale, è nella sua benedizione che la magnificenza divina torna nuovamente ad apparire (9,22-23; si veda già Es 40,34-35). Chi rispetta l'anno sabbatico riceve in cambio un raccolto triplicato (Lv 25,20-22); l'osservanza dei precetti divini garantisce un compenso moltiplicato e soprattutto la presenza di Dio in mezzo al popolo (26,3-13; soprattutto vv. 11-12; si veda anche Es 17,7).

* * *

Il Dio santo come radice e meta di ogni comportamento umano: questa è la visione di Levitico. A lui appartengono tutta la terra, uomini compresi (Lv 25,23.42.55). A partire da questa prospettiva vengono relativizzati i diritti di possesso, e le illusioni di autonomia si sciolgono in favore di un pensiero che concepisce la creazione e l'umanità in stretto rapporto con questo Yhwh santo. Ciò conduce, di conseguenza, a un nuovo agire positivo.

4. L'AUTORITÀ ASSOLUTA – DIO NEL LIBRO DEI NUMERI

La vita comporta un gran numero di processi di discernimento e decisione. Questo è ciò di cui anche Israele fa esperienza durante il suo cammino nel deserto dopo essere partiti dal Sinai in direzione della terra promessa. Le privazioni dovute al territorio arido, unite alle difficoltà della peregrinazione, provocano *tensioni* e nervosismi all'interno della comunità, come Numeri mostra in maniera esemplare.

In tali situazioni è necessaria la presenza di un'*autorità*. Vanno cercate soluzioni per i conflitti, se non si vuole che crescano ulteriormente e aumentino la loro capacità distruttiva. Sul piano umano, in Numeri è soprattutto Mosè ad assolvere a questa funzione; tuttavia, nella soluzione dei problemi che vengono

a presentarsi, il ruolo principale viene svolto da Dio che tutto determina in maniera sovrana, affronta le difficoltà e le risolve.

4.1. *Una vicinanza cercata e donata*

«... e i leviti mi dovranno appartenere», un'affermazione ripetuta e sottolineata in Nm 3,12.45, con la quale Dio esprime il suo *diritto di possesso* nei confronti di questi ultimi, come compensazione per i primogeniti di Israele. In Lv 25,55 aveva già definito tutto il popolo come suo possesso; ora all'interno della comunità sceglie un gruppo per un servizio particolare.

La decisione di Dio s'accompagna a un grande privilegio, ovvero quello di una *vicinanza particolare* a lui. Per i leviti, essere reclamati da Dio per sé significa che egli li tiene in grande considerazione, che può avere bisogno di loro e che essi – per dirla con una categoria umana – possono essergli utili. In ciò si mostra un Dio che volutamente cerca la collaborazione e l'aiuto delle sue creature.

In Numeri ricorrono numerosi momenti di avvicinamento reciproco: sia da parte di Dio che da parte degli uomini si assiste allo sforzo di avvicinarsi reciprocamente. Il desiderio di fare qualcosa di straordinario (alla lettera, «meraviglioso») per Dio, fa sì che persone particolarmente devote gli si consacrino come *nazir* (6,2) per un particolare periodo di tempo; sulla stessa linea, anche il cap. 30 menziona uomini che decidono di fare generosamente e liberamente a Dio alcuni voti.

In Nm 6 Dio risponde immediatamente comunicando una *particolare benedizione* (6,22-27) con la quale i sacerdoti potranno trasmettere al popolo la sua personale dedizione (la parola chiave è «volto», ripetuta due volte) e una salvezza completa (in ebraico, *šālôm*). È Dio stesso a desiderare che la comunità venga fatta partecipe della pienezza dei suoi beni.

Questa vicinanza donata *attraversa* tutto Numeri. Mosè ne fa ripetutamente esperienza, per esempio, nel lamento in 11,10-15 o in occasione dell'intercessione in favore di Israele nell'episodio degli esploratori (14,13-19). Una tale vicinanza continua anche in seguito: Dio pone lo spirito di Mosè sui settanta anziani, donando così anche a loro uno stretto rapporto con lui (11,16-17.24-25); in seguito a una richiesta esplicita costituisce Giosuè come successore, assicurando in questo modo una continuità e una guida al popolo che è in comunione con lui (27,15-23).

Persino un indovino straniero arriva a godere della comunicazione e della guida da parte di Dio, *Balaam* (22-24): anche lui riceve il suo spirito (24,2) e può così opporre resistenza ai piani di Balak, il re di Moab che vuole maledire Israele (in particolare 23,8). In questo modo si vuole esprimere che Yhwh è la massima autorità anche a livello internazionale. Benedizione e maledizione, fallimento o successo tutto dipende dalla volontà del Dio biblico, il cui desiderio è quello di essere strettamente legato a tutte le sue creature.

4.2. Istanza decisionale nei momenti di difficoltà

Non è dato all'uomo di poter giudicare definitivamente il suo cammino (cf. Ger 10,23); allo stesso modo, l'uomo non può vedere nel cuore degli altri o riconoscere con sicurezza ciò che è accaduto nel nascondimento. In questi casi egli dipende da un «aiuto dall'alto», come accade, per esempio, quando si sospetta un'infedeltà all'interno del matrimonio: 5,11-31 (ma solo nel caso della donna) descrive un procedimento, grazie al quale la divinità aiuta a chiarire la situazione.

Lo stesso vale anche quando si tratta della gerarchia all'interno di una comunità. Chi può decidere – senza prestare atten-

zione ai propri interessi o agli interessi di parte – a chi compete la posizione più elevata? Per queste problematiche la presenza di *un'istanza definitiva riconosciuta da tutti* è una benedizione. In Israele, questa funzione spetta a Dio che in Numeri gioca spesso un ruolo importante.

In Nm 12 si presenta il primo caso in maniera paradigmatica: la posizione di Mosè viene messa in discussione dai suoi fratelli Aronne e Miriam che si interrogano su chi abbia parlato con Dio (v. 2). Contro Aronne, suo fratello maggiore, oltretutto sommo sacerdote e rappresentante di Dio, Mosè non può intervenire. Il Signore, tuttavia, convoca tutti e tre e *prende posizione* in favore di Mosè, sottolineando il suo rapporto singolare con lui (vv. 4-9).

Un successivo attacco al *ruolo di guida* di Mosè e Aronne viene portato avanti da altri esponenti del popolo (16,3): facendo riferimento alla santità di tutta la comunità, Core, Datan, Abiram e molti altri rinfacciano ai due fratelli di sentirsi superiori a tutto il popolo. Di nuovo Dio interviene e rende chiaro come l'accusa e l'attacco nei confronti di Mosè e Aronne non siano legittimi (16,20-35).

Il capitolo seguente lascia intravedere altre rivalità intorno al ruolo di preminenza, in particolare rispetto alla posizione privilegiata di Aronne e dei leviti tra le tribù di Israele (17,16-28). È ancora Dio a dirimere il conflitto facendo sbocciare fiori e crescere mandorle dal bastone di Aronne (v. 23), così da *confermare la sua posizione privilegiata*.

Infine, Dio assume di nuovo questo ruolo nell'ultimo capitolo del libro (36): chiamato in causa in una disputa riguardante la spartizione di un'eredità come *istanza suprema*, egli conferma a Mosè che anche le figlie hanno la possibilità di ereditare (v. 2). Il riferimento alla parola divina legittima la decisione, elevando la questione al di sopra di un semplice processo e contratto sociale. In questo senso, è necessario anche chiedersi come sia

possibile riconoscere le decisioni e le risoluzioni divine, anche perché queste ultime vengono sempre comunicate attraverso la mediazione di uomini (per esempio: Mosè, il narratore o l'autore di un libro biblico). Si richiedono, dunque, accortezza e cautela di fronte a un'acritica identificazione di ciò che viene descritto nel testo biblico con la volontà di Dio (per il rapporto tra rivelazione e parola degli uomini su Dio, si veda la visione d'insieme *infra*, pp. 371-375).

Vengono presi in considerazione anche i *presupposti* per l'esercizio di una tale autorità: per esempio, nel suo secondo discorso, Balaam dice: «non un uomo è Dio, che possa raccontare bugie, né un figlio di uomo, che possa pentirsi (di qualcosa)» (23,19). Con la prima espressione si afferma che Dio, a differenza dell'uomo, è orientato esclusivamente alla verità: imbroglio, finzione e falsità gli sono del tutto estranee. Egli è esclusivamente rivolto a ciò che è giusto e corretto; per questo motivo è totalmente affidabile e un appoggio sicuro.

La seconda espressione sembra contraddire Es 32,14 dove Dio è mosso a pentirsi del male progettato contro Israele in virtù dell'intercessione di Mosè (si veda la discussione di questo episodio *supra*, pp. 43-44). Tuttavia, è possibile notare due differenze fondamentali: la prima riguarda la forma del verbo utilizzato per «pentirsi»; la seconda si riferisce al contesto in cui viene utilizzata l'espressione. La continuazione del discorso di Balaam in 23,19 suona infatti così: «lui ha detto qualcosa che non ha poi portato a compimento e ha parlato di qualcosa che non ha poi compiuto?» In questo modo Balaam afferma che l'agire di Dio non è da meno del suo parlare, sottolineando inoltre che Dio non parla semplicemente per il gusto di farlo: *si può avere totalmente fiducia che porterà a compimento tutto ciò che dice*.

Un altro presupposto per il riconoscimento dell'autorità è quello dell'*imparzialità*. In questo contesto si colloca una delle obiezioni più frequenti mosse al Dio biblico, che riguarda il

suo particolare rapporto con Israele. Questo viene espresso nel discorso conclusivo di Balaam: «Yhwh, il suo Dio, è con lui» (23,21). Com'è possibile conciliare la vicinanza divina al suo popolo e la sua obiettività?

Questa domanda attraversa tutta la Bibbia. In estrema sintesi, è possibile abbozzare due elementi per una possibile risposta: in primo luogo, l'elezione di Israele non significa che Dio sia pronto ad avere sempre indulgenza nei suoi confronti, al contrario! In Amos per esempio si dice: «solo voi ho conosciuto tra tutte le stirpi della terra; per questo vi punirò per tutte le vostre mancanze» (Am 3,2). Il particolare legame di Dio con il suo popolo *richiede da quest'ultimo* un impegno più grande, una condotta migliore, una responsabilità più elevata rispetto a tutti gli altri popoli. Il secondo elemento consiste nella *portata universale* di Dio: già fondata sulla creazione in Genesi, essa trova un'espressione unica anche in Numeri, nel momento in cui Mosè introduce la sua richiesta di stabilire un suo successore con l'invocazione a Yhwh quale «Dio degli spiriti di ogni carne» (27,16). Yhwh è la *forza vitale che si mette in azione* in ogni uomo, senza eccezioni.

4.3. *Il Dio che supera i limiti*

L'autorità non *viene sempre rispettata* nel mondo come anche nella vita di fede; tutto ciò produce tensioni, che provocano in Dio «rabbia», distanza o altre reazioni. In Numeri si nota al riguardo una chiara differenza rispetto a episodi simili descritti prima dell'alleanza al Sinai: mentre in Es 15,22–17,7 Dio reagisce con clemenza al mormorare del popolo insoddisfatto, nella seconda parte del cammino nel deserto (da Nm 10 in poi), dopo l'incontro con lui sul suo monte, egli si comporta in modo decisamente diverso.

Lo si vede già in 11,1-2. Un lamento totalmente ingiustificato da parte del popolo provoca l'ira di Yhwh (su questo tema si veda JEREMIAS, *Zorn*), che fa ardere un fuoco contro di esso. L'intercessione di Mosè riesce a farlo cessare; nonostante ciò, poco dopo la *scontentezza* tra il popolo ha di nuovo il sopravvento, alimentata dal ricordo dei cibi abbondanti consumati in Egitto (11,4-6). La risposta di Yhwh arriva soltanto in 11,10.16-23.31-35: egli esaudisce oltre misura la richiesta della gente che vuole mangiare carne, ma questo si trasformerà nella loro rovina.

Un momento culminante dello scontro con Dio è costituito dal racconto degli esploratori in 13-14: l'intera comunità, a causa della descrizione negativa della terra promessa (13,32), vuole annullare tutto il piano divino di salvezza, abbandonando il traguardo ormai raggiunto per tornare in Egitto (14,1-4). Il popolo ha così superato ogni limite; Dio stesso definisce l'atteggiamento come un «*rifuto sprezzante*» di lui (14,11), che avrà come conseguenza la morte nel deserto di tutti i responsabili (14,22-23.29-35). Ma anche questo non sarà sufficiente come insegnamento per la comunità, che si attirerà ancora l'ira divina a causa dei suoi lamenti (17,6-15).

Tra questi racconti, al cap. 15 si trovano due episodi che mettono a tema la pena di morte, da comminare a chi volontariamente infrange un comando, *insultando* così Dio e la sua parola (15,30-31). Subito dopo viene raccontato un episodio particolare al riguardo: un uomo raccoglie legna durante il sabato infrangendo il comandamento; per questo viene lapidato (15,32-36).

Ancora più grave è la colpa dell'*idolatria*, descritta in maniera paradigmatica in 25,1-9. Rivolgersi ad altre «divinità», pratica vietata nel Decalogo (Es 20,3), costituisce una ferita così profonda del rapporto con Yhwh, che egli stesso richiede e approva la morte del colpevole. Su questo sfondo viene comunicato anche il comando di combattere i Madianiti (25,17 eseguito in 31): Dio non vuole che nazioni straniere possano distogliere

il suo popolo dal giusto culto. Al di là del fatto che la guerra contro Madian non ha probabilmente alcun riscontro storico, oggi la scelta di tali metodi non può più essere considerata legittima (sulla domanda circa la violenza divina, si veda BAUMANN, nonché le osservazioni nel capitolo conclusivo sulla Torah e la visione d'insieme conclusiva *infra*, pp. 67-71; 367-371).

* * *

Anche se Dio in Numeri è *la* autorità – i titoli scelti per i paragrafi precedenti sono connessi a questo aspetto – si lascia tuttavia mostrare come addirittura Mosè e Aronne commettono solo una volta mancanze contro di lui. Invece di mettere in pratica semplicemente le indicazioni divine organizzano una messa in scena teatrale (20,9-11, da paragonare con il comando precedente al v. 8). Questa mancanza di fede è in definitiva il motivo per cui entrambi non potranno entrare nella terra promessa (v. 12). Tuttavia, Dio lascia libero di agire anche Mosè, l'uomo che è a lui più vicino, persino quando egli, superando i limiti posti da Yhwh, mette in pericolo la sua reputazione nei confronti del popolo. Yhwh non si lascia compromettere, resta essenzialmente corretto e imparziale.

Il *mancato riconoscimento dell'autorità di Dio*, così come i gravi problemi che sorgono nella relazione con lui, troveranno uno sviluppo nei seguenti libri della Bibbia (Giudici, 1-2 Re, in molti scritti profetici), nei quali ritorneranno ancora con innumerevoli varianti espressive.

In Numeri il deserto è il luogo della disobbedienza di Israele; anche in seguito, una volta giunto nella terra promessa, il popolo non si comporterà molto diversamente. Nonostante ciò, Dio ha la forza e la volontà di cercare continuamente con pazienza *nuove soluzioni* e vie per un futuro positivo, come già accaduto in Numeri.

5. «LA ROCCIA» – DIO NEL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

Con l'ultimo libro della Torah le affermazioni su Dio arrivano a uno dei *punti culminanti*. Nella presentazione di Deuteronomio come discorso di Mosè nel giorno della sua morte si riflettono una profonda riflessione sui libri precedenti e il tentativo di collegarsi al parlare di Dio presente in essi per sistematizzarlo, attualizzarlo e dargli continuità.

Ripetutamente Deuteronomio fa riferimento a testi precedenti: Dt 1–3 ricordano avvenimenti del passato al monte di Dio nel deserto (con riferimenti che partono da Es 18 e arrivano fino a Numeri); Dt 4–5 sviluppano ampiamente l'apparizione di Dio al Sinai e la comunicazione del Decalogo (Es 19–20) ecc. Questi stretti e frequenti collegamenti mostrano con chiarezza che in Deuteronomio si presenta *lo stesso Dio* del quale si era parlato anche in precedenza.

Tuttavia, il modo in cui Yhwh viene descritto in Deuteronomio supera di gran lunga tutto quello che finora è stato detto di lui. Molti aspetti sono totalmente nuovi e proprio grazie a questi appare chiaro come la comprensione del Dio biblico si sia *decisamente ampliata*, in particolare riguardo alle peculiarità del suo stesso essere e alla sua relazione con Israele.

5.1. *Il Dio vicino che ama*

«Poiché quale grande nazione avrebbe avuto dèi, che le sono così vicini, come Yhwh, nostro Dio, è (vicino) a noi, in ogni cosa, (per cui) noi ci rivolgiamo a lui?»: questa è la domanda retorica di Mosè in Dt 4,7. In questo modo egli *mette a fuoco* ancora con più forza ciò che è chiaro già a partire da Genesi dove si descrive un Dio che accompagna, appare e si comunica: Yhwh vuole legarsi strettamente all'uomo.

Un altro termine nuovo che Deuteronomio impiega per indicare questa relazione è «*amare*», usato soprattutto per descrivere l'atteggiamento di Dio. Egli, che l'aveva donato già alle precedenti generazioni (4,37), ora lo dona ai loro discendenti (7,8) promettendolo anche per il futuro (7,13). Questa unione affettiva con il popolo torna con forza anche nel profeta Osea (Os 3,1; 11,4; 14,5) e costituisce una chiave interpretativa fondamentale per comprendere correttamente il Dio biblico. Un tale attaccamento non è riservato esclusivamente a Israele, ma si riversa su tutti i popoli (Dt 33,3, con un altro verbo), in particolare sugli «stranieri» (10,18), termine con il quale si indicano soprattutto coloro che sono immigrati nella terra. Amore, però, è anche ciò che Dio in Deuteronomio *cerca da parte degli uomini* e che addirittura pretende, proprio come nel Vicino Oriente antico veniva pretesa la «fedeltà all'alleanza», la lealtà nei confronti del sovrano. Il comando principale «e tu dovrai amare Yhwh, tuo Dio, con tutto intero il tuo cuore e con la tua intera anima e con tutta la tua forza» (6,5) consegna ai suoi fedeli il compito di andare incontro a lui con un affetto simile a quello con il quale egli si fa loro incontro e di conformare la vita intera, le azioni e la quotidianità, a questo atteggiamento (vv. 6-9).

Se andiamo alla ricerca in Dio di un motivo che possa fare comprendere il suo amore, ci imbattiamo in una serie di espressioni inerenti le *relazioni familiari* che vengono riferite a lui: «come uno che tiene in braccio il suo bambino» così 1,31 descrive il periodo trascorso nel deserto. 8,5 utilizza un paragone simile: «come uno che educa il suo bambino»; 14,1 è ancora più esplicito: «bambini siete voi per Yhwh, vostro Dio».

Questo *ruolo di genitore* da parte di Dio viene esplicitamente menzionato nel canto di Mosè (32). Già all'inizio (v. 6) si legge: «non è lui tuo padre?», una domanda retorica che implica una risposta affermativa; nella parte centrale per due volte viene riferito a Yhwh il verbo «partorire», identificandolo così con

una madre che dona la vita. Anche l'educazione cui si è fatto riferimento nel capoverso precedente si inserisce perfettamente nell'ambito dell'attività dei genitori, così come l'azione di imparare, che Dio richiede ripetutamente a Israele (4,10, 14,23 ecc.). L'immagine di Dio in Deuteronomio è caratterizzata fortemente da quella vicinanza amorevole propria dei genitori.

5.2. *Una particolare relazione con Israele*

La promessa alle madri e ai padri del popolo, la liberazione dall'Egitto e l'alleanza al Sinai mostrano che Yhwh ha una *relazione particolare* con Israele; è quanto sottolineano con chiarezza i termini chiave «vicinanza» e «amore», appena presentati. Anche altri testi come 33,29, a conclusione della benedizione di Mosè, sottolineano questo ruolo particolare: «beato sii tu Israele! Chi è come te un popolo che viene aiutato da Yhwh, che è lo scudo del tuo aiuto e la spada della tua altezza?».

Tanto la beatitudine quanto la domanda retorica, paragonabili a un'esclamazione, sottolineano lo stretto rapporto tra Dio e il popolo, del quale si considerano soprattutto due aspetti: da una parte la *salvezza*, dall'altra l'*impegno* di Dio che *combatte* per ottenerla, come mostrano chiaramente i due lessemi «scudo» e «spada». Quello di Dio che combatte per Israele è un motivo che torna ripetutamente nel libro (soprattutto 1,30; 3,22 e 20,4) e riprende l'incoraggiamento di Mosè prima di attraversare il mare (Es 14,14).

Sulla stessa linea, altri elementi sottolineano lo stretto rapporto tra Yhwh e Israele: Dio è per la tribù di Levi «eredità», dal momento che questa non possiede un territorio (Dt 10,9); d'altra parte, il popolo intero è per Yhwh «parte... ed eredità» (32,9).

Come accade nella comunione tra esseri umani, anche la relazione tra Yhwh e Israele aumenta la gloria di ambedue, soprat-

tutto del partner più debole, in questo caso il popolo. L'espressione «egli è la tua *lode*» (o «fama» riferita a Dio in 10,21) trova la sua controparte, espressa oltretutto in maniera superlativa, in 26,19, dove si afferma che il popolo può divenire per Dio «una lode, un nome e un ornamento», simile a una collana preziosa.

Subito prima, nello stesso versetto Dio esprime la *superiorità* di Israele sulle altre nazioni. Questo aspetto è tipico di Deuteronomio, dove torna con differenti modalità espressive: «Tu ti prenderai in prestito grandi [oppure «numerose»] nazioni... e tu regnerai su grandi nazioni», annuncia 15,6; con la benedizione di 28,13 si promette che Israele sarà «capo» e non «coda», ovvero avrà una posizione di preminenza. La convinzione di essere migliore degli altri, così come emerge in questi testi, è pericolosa: essa può danneggiare rapporti, provocare superbia e allontanare da una sana percezione della realtà.

Altri passaggi sono persino *più problematici*: prospettando la futura «conquista» della terra, Dio chiede di «mettere al bando» la popolazione indigena, espressione che implica la consegna della totalità della popolazione a un massacro rituale (7,2; per aiutare la comprensione di questo passo, cf. BRAULIK, 255-257); inoltre, Dio promette di suscitare «terrore e paura davanti a voi» negli abitanti della terra. In entrambi i casi si tratta certamente di «proiezioni retrospettive» create in un periodo di tempo successivo, senza alcun riferimento a una realtà storica; di certo questa considerazione riduce solo in minima parte il pericolo potenziale e lo scandalo provocato da testi come questi.

Essi si pongono anche in contrapposizione con altre caratteristiche di Dio, che in 10,17 afferma di essere *imparziale e incorruttibile*: «non eleva un volto e non accetta un regalo». Si tratta di un aspetto essenziale di Yhwh, che rappresenta il fondamento stesso del suo impegno a difendere il diritto e la

giustizia, una chiave di interpretazione privilegiata per un libro legislativo come Deuteronomio (si veda più diffusamente il paragrafo seguente «Il Dio della giustizia»).

L'imparzialità di Dio, la sua obiettività anche di fronte al suo stesso popolo emergono chiaramente in alcuni passi di Deuteronomio. Già nel deserto egli lo *ha messo alla prova* (8,2) e continuerà a farlo anche in futuro (13,4). L'attitudine a verificare in maniera critica il comportamento del popolo verrà in seguito accentuata fino all'estremo, al punto da trovare espressione in un'incomprensibile gioia nel distruggere, come conseguenza delle gravi mancanze della comunità (28,63), la quale però troverà quasi immediatamente una soluzione positiva (30,9).

Dio si mostra imparziale non solo nei confronti di Israele, ma anche di fronte a *Mosè*: egli lo ha servito fedelmente per decenni, ha sopportato dolore e sofferenza per il suo Signore e alla fine della sua vita ha il desiderio di poter entrare nella terra promessa (3,25). Dio tuttavia non glielo concede – sullo sfondo appare l'episodio descritto in Nm 20 (si veda *supra*, p. 56) – e decide che il solo Giosuè condurrà il popolo nella terra (3,26-29; 32,48-52).

Incorruttibilità e imparzialità non escludono tuttavia l'*affetto*: oltre a quanto visto in 4,31, Mosè afferma che Dio non rinuncerà al popolo e non dimenticherà la sua alleanza. Anche dopo la punizione Dio rimane pronto a cambiare il destino di chi gli è fedele (30,3) e, per evitare un nuovo fallimento, vuole circoncidere il loro cuore (30,6). Tutto ciò rivela la preziosità del rapporto con Israele e quanto egli stesso desideri conservarlo.

Dopo l'alleanza al Sinai, infatti, arriva presto la sua rottura da parte del popolo (raccontata di nuovo in Dt 9) e, guardando al futuro nella terra, Dio prevede ancora la *caduta* del popolo (31,16-21; 32,5-30; si vedano anche le parole di Mosè in 4,25-28). Questo fallimento, che risuona prima di tutto nella

minaccia delle maledizioni (in particolare in 28,15-68), conduce successivamente all'offerta dell'alleanza in Moab (28,69-32,52), mediante la quale con il suo perdono Dio ripara al fallimento della comunità (come mostrato in maniera esemplare da EHRENREICH, 124-200).

5.3. *Il Dio della giustizia*

L'orientamento verso la giustizia e il diritto pervade il Dio della Bibbia ed è presente continuamente in tutti i singoli scritti. Fin da Genesi è ben visibile questo suo interesse, per esempio, nelle sue considerazioni su Abramo (Gen 18,19), il quale poco dopo definirà Dio col titolo di «giudice di tutta la terra» (Gen 18,25). L'attenzione di Dio rispetto alla giustizia è sviluppata anche nei libri seguenti (cf. soprattutto gli ordinamenti legislativi presenti in Esodo) e giunge al suo culmine nella sacra Scrittura con Deuteronomio, il libro che contiene la raccolta biblica più ampia di precetti giuridici.

Tale questione emerge particolarmente all'inizio di Dt 4, come abbiamo visto sopra, in relazione alla domanda retorica sulla vicinanza di Dio a Israele (v. 7). Nel contesto immediato (v. 5) Mosè dichiara di comunicare quelle leggi e norme giuridiche, che egli stesso ha ricevuto per vivere nella terra; esse sono lodate nel versetto seguente (v. 6) come testimonianza di una sapienza e di un discernimento riconosciuti addirittura dai popoli stranieri.

Alla prima domanda nel v. 7 ne segue una seconda nel v. 8, che sottolinea in maniera analoga la posizione particolare di Israele, questa volta in rapporto al suo *ordinamento legislativo*: «e quale grande nazione ha leggi e decreti legislativi (così) giusti, come tutte queste prescrizioni, che io ti metto davanti oggi?».

La risposta attesa lascia intendere che non esista un altro popolo simile. Se si confrontano i precetti della legislazione israelita con altri testi legislativi del Vicino Oriente antico, come per esempio il codice di Hammurabi, le caratteristiche del diritto biblico che emergono dal confronto sono l'*umanità*, l'*empatia* e la *preoccupazione soprattutto per le categorie socialmente deboli*. La triade rappresentata da orfani, vedove, stranieri (che appare già in Es 22,20-21) fa spesso esperienza di una particolare protezione da parte di Dio (Dt 10,18) come anche da parte della comunità (14,29; in questo testo si fa riferimento in particolare anche al levita). La compassione per i poveri (15,7-11), la generosità nei confronti di chi ha perso la sua indipendenza (15,13-15), la capacità di sentire ciò che l'altro prova (per esempio, 24,6.12-13) pervadono in profondità il diritto nella versione attualizzante di Deuteronomio.

Come è Dio, così devono essere anche i suoi uomini: questo vale soprattutto per chi di professione deve occuparsi del rispetto della legge. Nelle indicazioni per i giudici si afferma: «giustizia, giustizia devi perseguire!» (16,20). La ripetizione del termine «*giustizia*» fornisce la misura e il traguardo al quale i responsabili devono attenersi con tutte le loro forze («perseguire» o «inseguire»).

Nello straordinario canto di Mosè in Dt 32 si trova ancora un'espressione che evidenzia la relazione di Dio con la giustizia: «poiché tutte le sue vie sono giustizia, El il fedele [oppure: la verità] e non vi è in lui ingiustizia, egli è giusto e retto» (32,4). *Correttezza* e *rettitudine* contraddistinguono Yhwh; in lui non si può trovare nulla di falso.

Questo vale anche per quei testi dove le traduzioni tradizionali impiegano il termine «vendetta» (per esempio, 32,35.41). A ben vedere, in riferimento a Dio la parola ebraica *nāqām* fa riferimento non tanto alla vendetta, quanto al ristabilimento di un giusto equilibrio, attraverso il quale si corregge la situazione

di disparità che si è venuta a creare a motivo di una trasgressione o di una malvagità. In questi casi Yhwh si impegna a ristabilire la giustizia.

Molto vicino ai passi appena citati è anche 32,36 dove si parla del giudizio di Dio nei confronti del suo popolo: nella seconda parte del versetto si afferma che tale giudizio nasce da un *movimento interiore* che potrebbe essere definito come moto di misericordia e compassione.

L'esercizio della giustizia da parte di Dio avviene sempre a partire da un cuore compassionevole (cf. anche Lam 3,33). Tutto ciò è motivo di speranza anche là dove il fallimento umano viene esplicitamente e direttamente messo a tema, come accade in Dt 28–32.

5.4. *L'unico Dio*

Se già i libri precedenti avevano consentito di mettere a fuoco le peculiarità del Dio biblico, Deuteronomio fa un passo ulteriore, dichiarando che Yhwh è *l'unico Dio*: «Yhwh è Dio, non ce n'è un altro oltre a lui» (4,35; similmente anche in 4,39).

L'importanza della sua unicità si riflette anche nella formulazione del famoso «ascolta Israele», che continua con «Yhwh, nostro Dio, Yhwh unico» (6,5). Probabilmente questa consapevolezza si è sviluppata a partire dal periodo esilico (si vedano le affermazioni simili in Is 44,6; 45,21).

Nel contesto del tempo, in cui erano presenti e si adoravano numerose divinità (per esempio, Baal, Ashera ecc.), una tale prospettiva era decisamente rivoluzionaria e comportava *ampie conseguenze*. Si affermava, in primo luogo, come tutto, senza eccezione, fosse da attribuire a questo stesso Dio; su questo sfondo, diventa possibile comprendere anche espressioni contrastanti e contrarie tra loro, come per esempio quelle che ritor-

nano alla fine del canto di Mosè, a cui si è già ripetutamente accennato: «io uccido e dono la vita, io ho colpito e guarito» (32,39). Nel momento in cui «Dio» viene ad essere la forza che determina tutto nell'universo e questo Dio è uno solo, allora ogni cosa che accade deve essere messa in qualche modo in relazione con lui.

La superiorità del Dio biblico si esprime ugualmente nel *titolo utilizzato per la prima volta* «Dio degli dèi» e «Signore dei signori» per Yhwh (10,17): alla luce di 4,35, il primo dei due epiteti suona strano, dal momento che in realtà non ci dovrebbero essere altri dèi; tuttavia, la presenza di una pluralità di divinità nel contesto del Vicino Oriente antico rende comprensibile l'espressione.

Il riconoscimento della superiorità di Yhwh trova espressione anche in *altre affermazioni onorifiche*: 7,21 parla di lui come di un «grande e glorioso [o: temibile] El». Il testo fondativo che mette a tema il timore di Dio è Gen 22,12 (si veda *supra*, p. 32); Ne 1,5 riprenderà alla lettera l'espressione utilizzata per Dio in Dt 7,21; 10,17, cui abbiamo fatto riferimento nel capoverso precedente, lo incrementa ulteriormente inserendo l'aggettivo «potente». Nella stessa direzione si muove anche 28,58 oltretutto in un testo che contiene una maledizione nel «nome magnifico e glorioso» di Dio.

La definizione di Yhwh come «El» – e quindi come la divinità più grande – insieme al collegamento di tale definizione con un aggettivo, torna ripetutamente in Deuteronomio. 4,24 lo presenta, per esempio, come «fuoco che consuma, *El zelante/appassionato*», un appellativo quest'ultimo con il quale si riprende il discorso divino nel Decalogo in Es 20,5 (si vedano le osservazioni *supra*, p. 41, nonché Dt 6,15; 32,16.21). Riferendosi ancora una volta a un passo di Esodo (il «discorso di misericordia» in Es 34,6), pochi versetti dopo Mosè chiama Yhwh un «*El misericordioso*» (Dt 4,31); questo testo mette in

stretta connessione le due caratteristiche di Dio, delle quali la seconda è oltretutto sottolineata dal prosieguo della frase «e non ti abbandonerà...».

La stessa forma di combinazione ricorre anche in 7,9: «tu riconoscerai che Yhwh, tuo Dio, è il Dio, l'*El fedele*, che rispetta l'alleanza e la comunione». Entrambe le affermazioni trovano una ripresa: la prima, per esempio, in 32,4, con la formulazione unica «El di fedeltà [o: di verità]». La fedeltà ai doveri che egli stesso ha stabilito, così come la sua solidarietà ritornano ancora all'interno di una proposizione relativa in 1Re 8,23; Ne 1,5; 9,32; Dn 9,4. La metafora che identifica Dio come «la roccia» sottolinea ulteriormente questa caratteristica essenziale di Yhwh.

5.5. «La roccia»

In precedenza, abbiamo già ripetutamente trattato Dt 32,4; a questo punto è giunto il momento di approfondire il sostantivo che ricorre al suo inizio: «la roccia». Siamo di fronte alla prima occorrenza nella Bibbia di questa definizione di Dio, posta in apertura del canto di Mosè. Tanto la sua peculiare collocazione all'inizio del cantico, quanto il suo impiego ripetuto per ben sette volte nel cap. 32, fino al v. 37, mettono bene in evidenza il significato particolare e la funzione teologica dell'epiteto.

Solidità, affidabilità, sicurezza, fascino e altro ancora si vuole esprimere mediante questo termine. Chi cammina volentieri in montagna conosce e riesce a cogliere le qualità e la bellezza delle rocce. Nella scelta del termine «roccia» per identificare la divinità la *sottolineatura del tempo* può aver giocato un ruolo importante: sulla terra le rocce testimoniano un processo di formazione durato milioni, talvolta addirittura miliardi di anni.

Questa dimensione che supera decisamente quella umana risuona di nuovo in 32,40, dove Dio giura per la sua vita *eterna*:

su Yhwh si può fare affidamento, nel presente, per il futuro, per sempre.

* * *

Collocato alla fine della Torah, Deuteronomio porta le affermazioni su Dio a *un culmine non ancora raggiunto*, a un punto dal quale si può abbracciare con lo sguardo un panorama grandioso e completo. Si va dalle esperienze personali, espresse da termini come «padre», «partorire», «vicinanza», «amore», fino all'impiego di immagini desunte dal mondo della natura, come – per esempio – «roccia». Così in Dt 34, la possibilità di osservare il panorama dalla cima del monte non viene concessa solo a Mosè, ma anche a tutti i lettori del libro che si lasciano afferrare e riempire da questo Dio. 30,20 formula tutto questo in modo singolare e insuperabile: «egli è la tua vita» (con EHRENREICH, 54).

Nel contempo, Deuteronomio rappresenta *una base solida e feconda* per gli altri scritti della Bibbia: il «Dio della giustizia» è il fondamento inequivocabile di tutti i libri profetici; l'unicità di Yhwh è motivo di lode e contribuisce a chiarire anche i rapporti con altre religioni; la metafora della «roccia» viene in seguito utilizzata spesso per Dio, per esempio nei salmi e in testi simili. Deuteronomio, un libro rivoluzionario nella sua teologia, nel senso di innovativo per molti versi e attuale, rimane fino ad oggi un inesauribile serbatoio per la riflessione su Dio, dal momento che contiene ancora molte ispirazioni e stimoli.

6. CONCLUSIONE

Al termine di questa panoramica attraverso i primi cinque libri della Bibbia, possiamo riassumere in tre punti fondamentali i tratti che li uniscono.

a) Anzitutto, guardando indietro si riesce a scorgere la traccia di *uno sviluppo nella rivelazione di Dio*. A partire dalla sua presentazione in Genesi si aggiungono via via nei libri seguenti sempre nuovi aspetti. In Esodo egli appare come liberatore e legislatore, in Levitico si sottolinea la sua santità, in Numeri la sua eminente autorità, per giungere infine, con Deuteronomio a una grande varietà di appellativi e caratteristiche, tra le quali spiccano l'unicità e l'amore del Dio biblico.

Per i libri da Genesi a Numeri, questo continuo arricchimento delle prospettive teologiche dipende precisamente dai diversi aspetti che vengono sottolineati, i quali si fondano gli uni sugli altri, completandosi a vicenda. Nel caso di Deuteronomio il procedimento è presumibilmente diverso, dal momento che siamo di fronte a un *avanzamento temporale* rispetto ai quattro libri precedenti. In quanto opera più recente, Deuteronomio si rapporta e si confronta con gli scritti precedenti, approfondendo e sviluppando decisamente il loro pensiero.

b) D'altra parte la modalità con cui si parla di Dio nella Torah porta con sé anche *problemi e domande*, a partire dal diluvio, mediante il quale Dio annienta quasi totalmente l'umanità che aveva creato (Gen 6–8). Anche la sua intenzione di distruggere il popolo fatto uscire dall'Egitto a causa della trasgressione del vitello d'oro va considerata in questo contesto. Solo l'intervento di Mosè riesce a trattenere Dio dal mettere in atto il suo piano (Es 32–34). Il comando di combattere contro i Madianiti (Nm 31), così come la richiesta di sterminare altre popolazioni con il massacro rituale (Dt 7,2 ecc.), insieme a una serie di altri passi non si lasciano facilmente inquadrare nella modalità tradizionale di intendere il Dio biblico.

Questa è solo una parte di ciò che l'uomo moderno fatica a comprendere del Dio biblico, ritenendolo inaccettabile. Vi sono soprattutto tre ambiti che provocano tali reazioni: l'eser-

cizio della *violenza* che porta all'uccisione di molte persone; la *predilezione* di alcuni individui, in particolare del popolo d'Israele; l'*esclusività* mediante la quale Dio richiede di riservare unicamente a sé il privilegio dell'adorazione.

È impossibile dare una risposta esaustiva a questi problemi in breve spazio, anche perché essi ritorneranno anche nella trattazione di altri scritti; tuttavia, è possibile elencare *alcuni elementi importanti* che possono indicare la via per una soluzione (altri aspetti si trovano nella visione d'insieme conclusiva, *infra*, pp. 367-371):

- Con la Bibbia da una parte siamo di fronte alla parola di Dio, dall'altra essa viene comunicata attraverso la *mediazione umana*. Quest'ultimo aspetto, che ha come conseguenza una trasmissione limitata e probabilmente anche distorta della rivelazione divina, va tenuto presente con attenzione. A partire da questo elemento è possibile comprendere meglio l'accentuazione della propria posizione di privilegio e il ruolo di superiorità che Israele si assegna rispetto agli altri.
- Anche gli scritti biblici sono *influenzati dal loro tempo*: essi sono nati in epoche determinate e rispecchiano, per lo meno in parte, le convinzioni di questi periodi. Questo vale, per esempio, nel caso del rapporto con la violenza o nel caso del massacro rituale descritto in precedenza, che ha paralleli anche in altre culture del Vicino Oriente antico; dal punto di vista geografico, il parallelo più vicino è ravvisabile nella stele del re Mesha di Moab.
- Inoltre, nell'AT si notano *sviluppi*. Nella contrapposizione di differenti posizioni, evidente nei diversi libri e, in particolare, nelle loro concezioni teologiche (cf., in particolare, i libri dei profeti scrittori), accade un vero e proprio processo di chiarificazione e maturazione, che conduce a superare la limitatezza e l'univocità tipica di una certa modalità di parlare di Dio.

Ne scaturiscono alcune conseguenze. La Bibbia nel suo complesso, l'AT e in particolare la diversa modalità con cui

si parla di Dio, richiedono una *lettura critica*, cioè la capacità di distinguere ciò che può essere considerato come proveniente veramente da Dio. A questo proposito, un aiuto può venire dall'identificazione di alcuni elementi centrali riguardo a Dio, sottolineati adesso per la Torah e in precedenza descritti nell'introduzione (*supra*, pp. 25-26) come tratti distintivi del suo misterioso attaccamento all'uomo. Tutte le altre affermazioni su Dio devono essere comprese a partire da questo nucleo centrale di un Dio misericordioso e giusto che si rivolge all'uomo, così come emerge chiaramente nel discorso di misericordia in Es 34. Le formulazioni in contraddizione con questo vanno comprese a partire dal loro contesto, possiedono una validità limitata oppure vanno decisamente relativizzate.

Una lettura critica del testo permette di riconoscere al suo interno anche *intenzioni e interessi umani*. Giacobbe, che dopo il sogno a Bet-El promette di dare a Dio la decima (Gen 28,22), rappresenta un modello per i credenti, i quali devono sostenere la causa di Dio nella stessa maniera (Lv 27,30-32). Su questa linea si collocano anche le offerte e le tasse richieste in favore del santuario (Es 25,2; 30,11-16 ecc.), come del resto i sacrifici ripetutamente descritti in Levitico. Nella rivelazione divina si mischiano così anche tratti profani, da riconoscere e valutare di conseguenza.

c) Il terzo punto in questo sguardo retrospettivo sulla Torah riguarda lo *stretto rapporto che si instaura tra il modo in cui si parla di Dio e il comportamento dell'uomo*; la modalità con cui l'uomo comprende Dio, quello che egli pensa di lui influenza grandemente il suo agire.

Chiari esempi di questa connessione sono, tra gli altri:

- in Gen 12,2 Dio promette ad Abram di benedirlo, ma allo stesso tempo chiede che egli stesso divenga una benedizione per gli altri;

- in Lv 19,2 Dio comanda: «Siate santi, poiché io, Yhwh, vostro Dio, sono santo!»; il modo di essere di Dio sarà anche la misura e l'orientamento per i suoi fedeli;
- in Dt 10,18 Dio si presenta come colui che assicura il diritto a vedove, orfani e che ama lo straniero; immediatamente dopo (v. 19) esige che anche il suo popolo ami lo straniero.

A partire da questi esempi risulta chiara l'enorme *rilevanza* delle teologie bibliche: la rappresentazione che gli uomini si fanno di Dio è tutt'altro che indifferente. Al riguardo è impressionante il contrasto presente nella cornice iniziale di Deuteronomio: in 1,27 gli Israeliti credono che Dio li abbia fatti uscire dall'Egitto per odio; la dinamica che si sviluppa da questo momento fino al v. 35 mostra come tale idea annienti il rapporto con Dio oltre ad essere autodistruttiva.

Al contrario, in Dt 4,37 Mosè sostiene che è l'*amore* di Dio nei confronti degli antenati la ragione ultima della liberazione; questo atteggiamento rappresenta un'importante motivazione e ha un effetto positivo, che conduce all'ingresso nella terra promessa e all'osservanza dei comandi (si veda la dinamica fino al v. 40). Le conseguenze differenti mostrano in modo evidente come diverse visioni e concezioni di Dio siano significative per la vita dell'uomo. Il modo in cui noi parliamo di Dio condiziona profondamente anche la nostra vita, la nostra quotidianità, la nostra collettività, tutti i nostri valori.

Questa connessione è attestata anche nei libri «storici» che andiamo ad affrontare qui di seguito.



Come i profeti anteriori parlano di Dio

Deuteronomio non è una fine: dal punto di vista letterario, chiede un prosieguo che risolva alcuni temi annunciati e lasciati aperti nella Torah. Una tale continuazione ha anche un *significato dal punto di vista teologico*: non solo Dio promette, ma esaudisce le sue promesse, rivelandosi in tutto questo un compagno fedele. Inoltre, egli continua a rivelarsi sempre più nelle nuove epoche della storia adesso descritte; questo è forse il dato più significativo.

La prosecuzione di Deuteronomio e, in generale, dell'intera Torah si estende da Giosuè a 1-2 Re; per questo nella discussione esegetica essi sono spesso definiti «*storia deuteronomistica*». Nella Bibbia ebraica, invece, sono chiamati più precisamente «*profeti anteriori*», una denominazione che sottolinea il ruolo portante della parola di Dio e dei suoi annunciatori all'interno di questi scritti.

Vi si notano chiare *differenze* rispetto alla Torah: se da Esodo a Deuteronomio si contano circa quarant'anni durante i quali Dio ha accompagnato il suo popolo, il periodo di tempo descritto nei profeti anteriori è più che decuplicato, estendendosi dal XII secolo fino al 587 a.C. (con la breve informazione di 2Re 25,27-30 si raggiunge addirittura il 561 a.C.). La Torah descrive una specie di «*pre-storia*», una fase in divenire, in gran parte al di fuori della terra, caratterizzata da tratti

idealizzati o troppo esaltati. È quanto risulta evidente, per esempio, nel numero del tutto irrealistico delle persone uscite dall'Egitto (Es 12,37) o nella descrizione del ruolo di Mosè, cui vengono attribuiti numerosi aspetti e compiti differenti. La Torah viene così a costituire una specie di fondamento su cui si fonda tutto ciò che avviene in seguito. Al contrario, gli avvenimenti descritti nei libri da Giosuè a 2 Re si svolgono nella terra e si rifanno in misura maggiore ad avvenimenti concreti: dai contrasti con gli altri abitanti e coi popoli confinanti in Giosuè e Giudici, alle figure di re, conosciute anche al di fuori della narrazione biblica, che si incontrano nei libri di Samuele e Re.

Diversamente da quanto accade per gli avvenimenti della Torah, di fatto impossibili da verificare dal punto di vista storiografico, negli scritti dei profeti anteriori abbiamo testimonianze di una storia reale, che racconta episodi in gran parte vicini ad avvenimenti realmente accaduti. Naturalmente questo non esclude, come accade del resto in ogni ricostruzione storica antica o moderna che sia, la presenza di costruzioni che giocano un ruolo importante: ogni descrizione sceglie e impiega uno specifico punto di vista, perseguendo i propri interessi. Questa fase, che si estende per più di mezzo millennio, è contrassegnata da una relativa indipendenza politica; possiamo dunque definire questo periodo come una *fase di autonomia*. È interessante vedere quale concezione di Dio sia associata ad essa.

1. UNA FEDELTÀ DURATURA – DIO NEL LIBRO DI GIOSUÈ

Con il ritiro o la morte di una grande personalità, *cambiano spesso molte cose*; così anche con la morte di Mosè in Dt 34 nasce la domanda su come Israele potrà andare avanti. Benché

Nm 27,18-23 avesse già regolato la sua successione con Giosuè, tuttavia il periodo totalmente nuovo e soprattutto le circostanze radicalmente diverse determinate dall'ingresso nella terra promessa presentano una situazione di insicurezza.

In questa fase Dio mostra che *si può fare affidamento su di lui*: fedele alla parola data in precedenza, egli accompagna il suo popolo anche nel prosieguo del cammino, portando a compimento tutte le sue promesse. «Nessuna parola cadde di ogni parola buona... tutto si è compiuto» si legge in Gs 21,45, un'espressione che dichiara la realizzazione di tutte le promesse divine (si veda anche 23,5.14).

1.1. Dio continua ad agire in maniera conseguente

«Come sono stato con Mosè, così sarò anche con te» assicura Dio a Giosuè sin dall'inizio (1,5): l'*assistenza divina* accordata al suo predecessore prosegue anche per Giosuè. Del resto quest'ultimo fa di tutto per conservare la continuità della vicinanza con Dio che era stata di Mosè: «come Yhwh aveva comandato a Mosè, suo servo, così comandò Mosè a Giosuè e così fece Giosuè» (11,15).

L'avvenimento decisivo nel libro è l'attraversamento del Giordano; esso viene descritto in Gs 3-4 e messo in parallelo con *l'attraversamento del mare dei Giunchi* (4,23) mediante la descrizione delle acque del fiume che si dividono. Il riferimento esplicito a Es 14, già presente nel precedente episodio di Raab a Gerico, serve a istituire una corrispondenza tra le azioni divine che accompagnano l'uscita dall'Egitto e l'ingresso nella terra promessa.

Quando il condottiero capo dell'esercito di Dio in Gs 5,15 chiede a Giosuè: «togliti i sandali dal tuo piede, poiché il luogo, su cui stai è santo» è impossibile non cogliere il parallelo con

il comando di Dio a Mosè in Es 3,5: il *rispetto nei confronti del suolo e il comportamento richiesto* sono identici.

Durante l'uscita di Israele, l'Egitto aveva commentato: «Yhwh combatte per loro» (Es 14,25); adesso, nel proseguimento della storia l'*impegno divino* continua. Prima della battaglia per la conquista di Ai, Dio promette la vittoria e dà il segnale decisivo per raggiungerla (Gs 8,1.18). Anche negli scontri successivi egli è sempre a fianco del suo popolo e ne garantisce, talvolta anche con interventi miracolosi (per esempio, 10,10-11), la superiorità. Come in un ritornello, si ripete «Yhwh combatté per Israele» (10,14.42; si veda anche 23,3): come si era mostrato nel passato, nella Torah, Dio si impegna anche nel presente in circostanze totalmente nuove.

1.2. *Yhwh dona «riposo»*

Altre cinque volte, più spesso che in qualunque altro libro biblico, in Giosuè ricorre l'espressione «Dio dona riposo» (1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1), che si configura come una ripresa di annunci precedenti (tra gli altri, Dt 3,20). In questo modo, Dio realizza le sue promesse: *condurre il popolo nella terra promessa* e porre fine alla sua peregrinazione nel deserto durata decenni.

Si compie così non solo il desiderio che ha animato intere generazioni, ma anche l'antichissima *promessa fatta* per la prima volta *ad Abram* in Gen 12,7: «alla tua discendenza darò questa terra». Dio porta a compimento la sua promessa, anche se lo farà attraverso i secoli.

Nel momento in cui il popolo entra nella terra promessa, anche Dio raggiunge un suo *scopo*. Mosè aveva sostenuto che l'Egitto avrebbe interpretato la morte di tutti gli Israeliti nel deserto come un fallimento divino: egli infatti non sarebbe riuscito a portarli nella terra che aveva giurato di dare loro

(Nm 14,16). Al contrario, il libro di Giosuè mostra come Dio sia davvero in grado di portare a compimento la sua promessa.

La particolare forma espressiva «dare riposo» contiene un'ulteriore sfumatura: dietro il territorio concreto di cui Israele prende possesso si nasconde *un dono più grande di Dio*, ovvero la possibilità di trovare, come comunità, un'intima pace. Al contrario di Caino che dopo l'omicidio del fratello, «inquieto e fuggiasco» non trova pace sulla terra (Gen 4,12), Israele, dopo le prime difficoltà (Gs 6–12) può fare esperienza della sicurezza e tranquillità derivanti dall'aver raggiunto la meta: la mancanza di una patria e il continuo girovagare non saranno più le caratteristiche distintive della sua esistenza.

«Riposo» ha anche a che fare con *giustizia*, come risulta con particolare evidenza nella distribuzione dei territori e delle regioni della terra promessa, i quali non vengono vinti dai più fortunati, e nemmeno comperati dai più ricchi, ma sono lealmente estratti a sorte tra tutte le tribù (13–19). Lo sguardo provvidenziale di Dio si preoccupa, inoltre, della sicurezza delle persone in pericolo di vita, così come dei bisogni dei leviti mediante la scelta di apposite città (20–21). Avere una patria e poter godere del riposo sono doni di Dio.

1.3. Problemi con la terra

«Felice sei tu, Israele...!» risuonava alla fine della benedizione di Mosè in Dt 33,29, poco prima dell'inizio di Giosuè, nel quale il popolo prende possesso della terra promessa. Ma cosa accade agli altri, a *coloro che avevano abitato la terra fino a quel momento*? Com'è possibile che Dio doni al suo popolo una terra, dove sono già stanziate altre popolazioni? Questa problematica non ha valore solo per l'Israele dei tempi di Giosuè, ma è estremamente attuale ancora oggi.

Giosuè descrive la presa di possesso della terra nella *lingua e secondo l'immaginario collettivo del periodo in cui il libro è stato composto* (probabilmente nel corso del V secolo a.C.), a distanza di molti secoli dallo svolgimento reale degli avvenimenti narrati e anche in maniera lontana dalla realtà, come mostrano chiaramente i moderni scavi archeologici in Palestina. In base a questi ultimi, la cosiddetta presa di possesso della terra va riletta alla luce della riorganizzazione della popolazione, ai cambiamenti nella società e al passaggio a una cultura stanziale *nella terra* tra il XII e l'XI secolo a.C. (secondo una sorta di «modello evolutivo»; cf. FREVEL, 989-990).

Questo processo è *spiegato e interpretato secondo categorie teologiche*: è Dio a donare questa terra all'Israele nascente. Quel che è stato frutto di un lungo processo storico è descritto da Giosuè secondo la sua dimensione religiosa.

Nonostante ciò, la sua elaborazione concreta presenta allo stesso tempo *una grande quantità di problemi*. Il fatto che Dio diseredi altri popoli e li «scacci» (per esempio, in Gs 3,10), che comandi il massacro rituale (anche «messa al bando»; così per esempio nel caso della conquista di Gerico in 6,17; si veda già anche in Dt 7,2) e oltre a questo faccia sì che il loro cuore sia «resistente» (Gs 11,20, più spesso tradotto con le espressioni «indurito» o «ostinato»; si vedano le osservazioni *infra*, pp. 374-375), tutto questo è difficilmente comprensibile e ancor più difficilmente giustificabile a partire da un punto di vista moderno. Per spiegare questi passaggi ci si può allora appellare all'antichità delle narrazioni, al genere letterario impiegato, così come al tentativo di evitare qualunque rischio di traviamiento verso l'adorazione degli idoli (HENTSCHEL, 363-364). Benché tali spiegazioni siano certamente possibili, la loro funzione resta però estremamente limitata. *Dal punto di vista teologico* rimane aperto un conflitto con il nucleo centrale della fede in Yhwh come essere giusto, testimoniato dalla grande maggioranza degli scritti biblici.

* * *

La fedeltà, tratto costante del carattere divino, torna in modo evidente all'interno del libro e nella sua conclusione, dove è sottolineata da Dio stesso nel suo discorso più lungo. Mediante uno sguardo retrospettivo e una rilettura di tutta la storia passata, 24,1-13 descrive *un sostegno costante in tutte le difficoltà*, tendendo un arco che parte da Terach e si estende attraverso le generazioni fino ad arrivare al dono della terra.

Questo «El, (il) Dio, Yhwh», o «El degli dèi, Yhwh» come viene chiamato per due volte in 22,22, si aspetta però anche *fedeltà da parte degli uomini*, come mostra in maniera esemplare la figura di Caleb (14,8-9.14). La dinamica del libro conduce anche in questa direzione: i due grandi discorsi di commiato rappresentano infatti un'esortazione a restare attaccati a Dio e ad amarlo (23,8.11), invitando il popolo a dichiararsi con fermezza pronto a voler servire Yhwh (24,16-28), per rimanere e vivere per sempre nella terra, assaporando il riposo donato da Dio.

2. SALVATORE – DIO NEL LIBRO DEI GIUDICI

Andare ad abitare in una nuova casa non è la conclusione di un percorso: i contratti devono essere rispettati, è necessario allacciare nuovi rapporti coi vicini ecc. L'ingresso di Israele nella terra promessa comporta *sfide* simili. La richiesta divina di adorazione esclusiva mette alla prova la fedeltà del popolo e Giudici mostra come questa non sia salda. Oltre a ciò si vede anche come la terra, apparentemente conquistata in Giosuè, non sia assolutamente pacificata: quasi senza soluzione di continuità, in Giudici proseguono i conflitti con le popolazioni indigene.

In questa difficile situazione il popolo ha bisogno di un supporto, che giunge da Dio attraverso i cosiddetti «giudici».

Il vocabolo ebraico utilizzato per identificare queste figure (si tratta del participio presente del verbo *šāfat*) significa nella maggioranza dei casi «esprimere un giudizio in ambito giuridico», ma anche «aiutare a ottenere giustizia» e quindi «salvare, liberare»; in quasi tutti i casi viene collegato a questa attività un ruolo di guida. In Giudici, è *Dio stesso* che più di ogni altro svolge un'attività di questo tipo.

Tuttavia, egli incarica anche alcuni uomini. Essi sono chiamati «giudici», anche se la loro funzione all'interno della comunità non ha molto a che vedere con l'esercizio di un'attività giuridica, essendo piuttosto connessa alla guida e alla liberazione del popolo da minacce esterne. Per questo motivo, essi possono essere anche considerati come *liberatori*.

2.1. *Un aiuto ripetuto*

«Giuda deve salire! Ecco, io ho dato la terra nella sua mano»: questa la risposta di Yhwh alla prima richiesta che gli viene rivolta in Gdc 1,1-2. L'espressione «dare nella mano» ritornerà nel libro per circa trenta volte, più spesso che altrove nella Bibbia ebraica. Nella maggioranza delle attestazioni essa indica *la consegna dei nemici a Israele* da parte di Dio (così, per esempio, in 1,4; 2,23; 3,10.28 ecc.); nel caso in cui il popolo sia disobbediente, può però accadere anche il contrario (per esempio, in 2,14; 6,1).

Un *dialogo* collocato circa alla *metà del libro* (cap. 10) chiarisce questa dinamica. Di fronte all'oppressione costante da parte degli Ammoniti (vv. 6-9) gli Israeliti si rivolgono a Yhwh, confessando il loro peccato (v. 10); se in passato il Signore aveva aiutato il popolo rispondendo al suo grido di sofferenza (vv. 11-12), ora risponde che non lo farà più (vv. 13-14), per il fatto che quest'ultimo si è rivolto ad altre divinità. Una nuova confessione dei peccati da parte della comunità, legata a una richiesta di

salvezza, spinge Dio – nel cap. 11 – a fare vincere Iefte contro gli Ammoniti. Il motivo chiave «aiutare/salvare», che torna in ogni versetto da v. 12 a v. 15, è chiaramente collegato all'adorazione del solo Yhwh. Anche in precedenza, in 2,11-13, si trova una descrizione paradigmatica del *ricorrente tradimento* di Dio *da parte di Israele*, dove il popolo finisce per perdersi in una spirale di peccato sempre più grande. Proprio all'interno di questo schema di teologia storica (FISCHER – BACKHAUS, *Espiazione*, 53-55), il collegamento delineato in precedenza tra la disobbedienza del popolo e il rifiuto da parte di Dio di aiutarlo, viene spezzato per due volte. Benché Israele adori altre divinità (vv. 12-13), mosso unicamente dal bisogno del popolo (v. 15) e senza neppure essere pregato, Yhwh invia giudici/salvatori (v. 16). Inoltre, sostenendo il loro operato, libera il popolo, nonostante quest'ultimo non presti ascolto a colui che Yhwh aveva inviato (vv. 17-18).

È possibile identificare due testi chiave che presentano *due tipologie* di azione divina: nel primo caso (c. 10), Dio chiede di rispettare alcune condizioni affinché la relazione possa perdurare; nel secondo (c. 2), Yhwh con grande magnanimità distoglie lo sguardo dal mancato rispetto del patto a motivo unicamente della sua compassione (2,18). Il testo che appare per primo funziona come una sorta di anticipazione tipologica, mostrando il *modello dominante*. In effetti Dio aiuta ripetutamente, come appare chiaro con le figure di salvatori/giudici quali Otniel (3,9-11), Ehud (3,15-30), Debora (4-5), Gedeone (6,11-8,32), Iefte (11), Sansone (14-16) e altri; il suo desiderio di salvare prevale.

2.2. *Inviati divini*

I nomi citati poco sopra appartengono in gran parte a personaggi conosciuti in Giudici, ma rappresentano solo una parte

dell'intervento divino in aiuto del suo popolo, che *si avvale di mediatori*.

Già in 2,1-3 appare il *messaggero di Yhwh*, che indica agli Israeliti la loro disobbedienza; il pianto del popolo e la sua offerta (2,4-5) possono essere considerati una sorta di conversione. Questa però non dura a lungo: poco dopo la morte di Giosuè, si ricade nell'idolatria (2,11), a causa della mancanza di conoscenza di Dio e delle sue opere (2,10).

In seguito, di fronte alla minaccia dei Madianiti, Dio invia un *profeta* (6,7-10), che ricorda al popolo la sua disobbedienza, senza però suscitare alcuna reazione. Tuttavia Dio invia ancora il suo *messaggero* (6,11), per incaricare Gedeone di salvare Israele da questo nemico.

Di nuovo, in seguito, in Gdc 13, il *messaggero di Yhwh* appare alla moglie di Manoach (cf. FISCHER – HASITSCHKA, 39-45). Come per l'incontro con Gedeone, anche in questo caso si tratta di un lungo intervento; ancora una volta lo scopo di *Yhwh* è quello di salvare il suo popolo, questa volta dalla mano dei Filistei (13,5). Dio utilizza angeli e uomini per aiutare nel momento del pericolo.

2.3. *Ambivalenze*

Le due differenti modalità dell'azione divina, appena osservate, sono un esempio dell'*ambivalenza* presente in Giudici e che riguarda in parte anche Dio. Lo *spirito* può fare sì che uno come Otniel divenga un salvatore (3,10), può far vagare Sansone (13,25) ma anche dividere Abimelec e gli abitanti di Sichem (9,23). L'espressione «*mettere in mano*» viene utilizzata sia per identificare le vittorie di Israele, ma anche le sue sconfitte (si veda sopra); oltre a questo è impiegata anche dai Filistei per lodare il loro dio Dagon, così come per il loro trionfo su San-

sone (16,23-24); anche i Daniti giustificano in questo modo l'assalto violento alla pacifica cittadina di Lachis (18,10).

In una direzione simile è da comprendere anche *l'uso improprio del nome di Yhwh* in 17,2-3, dove esso viene usato per la benedizione di un ladro e per santificare metalli nobili, coi quali verrà fuso un idolo. Non certamente migliore è la «festa per Yhwh» descritta in 21,19, che sarà usata come pretesto per un rapimento (vv. 20-21) e così pervertita.

Persino il *rivolgersi a Dio* ha una funzione ambivalente in Giudici. La prima volta, in 1,1-2, conduce al successo (1,3-11), le due successive sfociano invece in un fallimento che ha 40.000 morti come conseguenza (20,18-25). Solo l'ultimo responso divino in 20,26-27 ha nuovamente successo, dal momento che l'atto criminoso degli abitanti di Gibeon non resta impunito, benché al prezzo di altri 25.000 morti.

L'ambivalenza caratterizza anche la figura di alcuni «giudici» maggiori: *Gedeone* rifiuta di essere sovrano su Israele, questo è infatti compito di Yhwh (8,23); subito dopo, però, spinge il popolo ad attività idolatriche. *Iefte* invoca Dio come giudice nel conflitto contro gli Ammoniti (11,27); tuttavia il suo voto impulsivo pronunciato tre versetti dopo costa la vita a sua figlia. Infine, *Sansone* con alcune sue azioni reca più danno a Israele di quanto riesca a liberarlo dalla dominazione dei Filistei (per esempio, 15,9-13).

* * *

Il modo in cui si parla di Dio in Giudici, proprio a motivo della sua ambivalenza, rappresenta un *campanello d'allarme*: non tutto ciò che viene legato al nome di Yhwh ha anche la sua benedizione (cf. Mt 7,21-22). Nonostante ciò nel corso dell'intero libro emerge con decisione la volontà divina di aiutare il popolo: egli è il suo salvatore; per questo invia anche altri ed

egli stesso si sposta dalla regione meridionale («Seir» ed «Edom» in 5,4 come forse il luogo di origine del culto a Yhwh; si veda in proposito ZWICKEL, 75-76), insieme a Israele, nella terra che gli era stata promessa.

3. COLUI CHE GUARDA AL CUORE – DIO NEI LIBRI DI SAMUELE

Nel corso della presentazione dei figli di Iesse per la scelta del futuro re, Dio deve istruire il suo profeta Samuele: diversamente da quanto fanno gli uomini, Dio guarda non agli occhi, ovvero all'esteriorità, ma al cuore (1Sam 16,7). Questa formulazione singolare esprime *l'altra qualità della percezione divina*: quella di riuscire a cogliere l'interiorità e ciò che è davvero essenziale. Questo costituisce una chiave per comprendere l'azione di Dio in 1-2 Samuele, ma non solo.

I due libri di Samuele in ebraico sono una composizione unica, collegata anche ai due libri dei Re, come mostra chiaramente 1Re 1-2 che descrive gli ultimi avvenimenti relativi al re Davide. In 1Re 3,9 Salomone prega di ricevere un «cuore che ascolti» e confessa nella sua preghiera che Dio conosce il cuore dell'uomo (1Re 8,39). Benché siano riconoscibili anche altri collegamenti, oltre a questi, 1-2 Samuele e 1-2 Re saranno presentati separatamente, dal momento che le due opere presentano anche *accenti peculiari* nel modo in cui parlano di Dio.

3.1. *Una roccia che non ha paragoni*

Una delle particolarità di 1-2 Samuele è una *cornice formata da due preghiere*: quella di Anna in 1Sam 2 e quella di Davide in 2Sam 22. Questi due testi raccolgono una serie di motivi

comuni che esprimono alcune caratteristiche fondamentali di Dio. Entrambe le preghiere riprendono la denominazione di Dt 32, dove Dio è indicato come una «roccia», e la sottolineano mediante il riferimento alla sua unicità: «non c'è una roccia come il nostro Dio» confessa Anna (1Sam 2,2); lo stesso esprime la domanda retorica di Davide: «chi è una roccia al di fuori del nostro Dio?» (2Sam 22,32; cf. anche vv. 2-3.47 e 23,3). Alla fine della sua vita Davide testimonia di avere fatto l'esperienza della protezione divina nei molti pericoli da lui affrontati.

L'immagine di Dio che *salva e viene in aiuto*, già dominante nei libri precedenti, continua su più piani anche in 1-2 Samuele. Dio esaudisce la preghiera di Anna facendole dono di un figlio (1Sam 1); dopo una serie di sconfitte iniziali (1Sam 4) Israele riesce a battere i Filistei grazie all'intervento di Dio (1Sam 7, in particolare v. 10), davanti al quale si era già prostrato il loro dio Dagon (1Sam 5,1-5); infine, assiste Davide nella lotta contro Golia, così come nei conflitti con Saul (1Sam 17-26) ecc.

Di fronte a Golia in 1Sam 17,47 Davide fa un'affermazione strana e paradossale: «e tutta questa assemblea deve riconoscere che Yhwh non salva con spada e lancia, poiché di Yhwh è la guerra». Anche se Dio nelle sfide e battaglie si impegna e dona la vittoria, egli non ha bisogno delle normali armi; piuttosto, raggiunge i suoi scopi *con altri mezzi*.

3.2. «Innalza i deboli»

La preghiera di Anna riconosce in Dio una *particolare dedizione per i poveri*. Così in 1Sam 2 il movimento del testo, dopo una lunga serie di 2 x 7 azioni contrarie (nei vv. 4-7) sfocia nel v. 8, dove questi capovolgimenti trovano una conclusione nell'espressione: «raccolge dalla polvere il debole, dallo sporco innalza il povero» (si veda anche il *Magnificat* in Lc 1,52).

Anche Davide ha fatto esperienza di questo. Come figlio più giovane viene unto re (1Sam 16,11-13). Nel suo ringraziamento per la promessa divina in 2Sam 7,18, con la domanda «chi sono io Signore, Yhwh...?» confessa di essere indegno, lui e la sua casa, della promessa ricevuta. Fuggendo da suo figlio Assalonne che lo inseguiva, spera che Dio osservi la sua situazione (2Sam 16,12; il testo è tuttavia incerto: il *ketib* ha «la mia colpa»; il *qere* invece «il mio occhio»; la Settanta ha «la mia necessità»). Anche nella preghiera, cui si è fatto già riferimento, attribuisce a Dio la caratteristica di volgersi verso coloro che gli sono sottomessi e sono in difficoltà: «tu aiuti i poveri/gli umili del popolo» (2Sam 22,28). Alla fine di una carriera spettacolare, ormai famoso e coronato dal successo, questo re ha mantenuto la consapevolezza che Dio guarda al cuore e per questo, prima di tutto e in maniera particolare, è *con i piccoli*.

Dio stesso ha fatto l'esperienza del rifiuto: in qualità di «re rigettato» (1Sam 8,7) sperimenta il contrasto tra quello che ha ed è e una percezione di lui non adeguata da parte del popolo; è impressionante come si lasci convincere a esaudire il desiderio di avere un re. Chi conosce, come lui, le contraddizioni presenti nell'uomo e nelle comunità ha anche la libertà e il distacco sufficiente per sopportare la mancanza di considerazione e la meschinità nei suoi confronti e per riconoscere i valori che vi si celano.

3.3. «Yhwh fa morire e fa vivere»

Anche questa affermazione di Anna in 1Sam 2,6, a prima vista sorprendente, riprende un motivo del canto di Mosè (Dt 32,39; cf. anche 2Re 5,7); invece di «fa vivere» l'espressione può anche essere intesa come «mantiene in vita». Questa frase si trova in mezzo alle molte coppie di antitesi presenti nei vv. 4-7, che affermano l'*assoluta potenza* di Yhwh non solo sulla vita e

sulla morte, ma anche su ogni tipo di contrasto, dal momento che gli elementi in opposizione sono simbolicamente sette. Egli li comprende tutti; il suo agire non è in alcun modo limitato; tuttavia non è casuale, come mostra chiaramente la dinamica del testo, che si conclude al v. 8 (cf. *supra*).

La capacità divina *di agire nelle più diverse direzioni* è importante proprio in 1-2 Samuele che, descrivendo il passaggio dalla situazione prestatatale alla monarchia, presentano una fase di grandi cambiamenti. Anna anticipa nella sua lode ciò che in seguito accadrà ripetutamente. Uomini come Nabal, Saul, Assalonne muoiono di una morte non naturale (1Sam 25,37-38; 31,3-4; 2Sam 18,9-15); altri come Gionata, Davide o i suoi soldati fanno personalmente esperienza dell'aiuto divino anche di fronte a grandi pericoli (1Sam 14,6-15; 18,11 ecc.), rimanendo preservati «nella comunione dei viventi presso Yhwh» (1Sam 25,29).

Qui appare chiara una differenza, in relazione alle *azioni e alle disposizioni* delle persone: poiché Dio è colui che guarda al cuore, riconosce, per esempio, la cattiveria dei figli di Eli e li fa morire (1Sam 2,12... 4,11). Gli assassini di Isbaal, figlio di Saul, non vengono protetti dalla giusta punizione anche se si affidano a Yhwh (2Sam 4,8-12). L'ipocrita scusa di Assalonne di volere «esaudire il voto» a Dio (2Sam 15,7) gli permette a breve termine di divenire re, ma poco dopo muore, e ciò viene spiegato addirittura come un segno della sua vanità. La falsa accusa di Simei (2Sam 16,8) alla fine ricade su di lui (1Re 2,36-44). Questi, come anche altri esempi, mostrano che Dio *fa trionfare la giustizia*. Questa è la speranza che accompagna Davide mentre è perseguitato da Saul (1Sam 24,13; 26,23); lo rende anche libero di vendicarsi di Nabal e così di ristabilire per sé il suo diritto (1Sam 25,26.34). Meno comprensibile è invece perché Dio faccia morire il primo figlio di Betsabea e Davide a motivo del peccato del re (2Sam 12,14-15.18). In questo caso entrano in gioco altre considerazioni che portano a interpretare questo

atto come «ingiusto». Se ci deve essere una punizione, che sia Davide ad essere messo in mano a Dio, con la fiducia nel suo perdono (2Sam 24,14; a ragione si veda v. 16).

* * *

La gioia per Dio afferra Davide così tanto che nel trasportare l'arca dell'alleanza a Gerusalemme egli salta e balla (2Sam 6,14-16). Verso la fine della sua vita questa stessa gioia lo spinge a presentare un canto di lode particolareggiato (2Sam 22, ripreso nel Salterio come Sal 18): nel suo ringraziamento, egli ricorda ciò che *contraddistingue Dio e ciò che significa per lui*. Motivi importanti e ricorrenti sono la protezione completa (vv. 2-3), la salvezza di fronte a ripetute minacce (vv. 3-6.17-18), l'impressionante manifestarsi nella natura (vv. 8-15), il suo agire giusto (vv. 21-27), la sua capacità di trasmettere forza (vv. 30.34-37). A conclusione di 1-2 Samuele, questo «ritratto» dettagliato e ricco getta una luce splendente su Yhwh.

4. LA VOCE SILENZIOSA – DIO NEI LIBRI DEI RE

Fin dal grembo un bambino percepisce la voce della mamma e anche dopo la nascita mantiene la capacità di riconoscere e distinguere la sua parola. Le voci delicate *hanno spesso la capacità di penetrare in profondità*. Questo vale anche nel mondo animale e allo stesso modo per gli adulti; inoltre, una parola sommessa richiede da parte degli ascoltatori una maggiore attenzione.

Quando Elia, in fuga da Gezabele, va a «visitare» Dio sul suo monte, l'Oreb, ripetendo in certo modo l'esperienza del Sinai fatta da Mosè e dagli Israeliti, Dio gli si rivela in maniera complessa come viene descritto in 1Re 19. La prima domanda di Dio (v. 9) non riceve da parte del profeta la risposta deside-

rata (v. 10). Il «passaggio» divino «presso» Elia accade secondo i canoni classici della teofania: tempesta, terremoto e fuoco (vv. 11-12a; si veda prima 18,24.28 come anche Es 19,18; Gdc 5,4-5; Gb 38,1). Tuttavia, per tre volte si nega la presenza di Dio proprio in queste forme tradizionali di manifestazione; solo quando risuona – caso unico di una tale espressione – una *voce leggera e morbida* (v. 12b, ma la traduzione dell'espressione ebraica è insicura), Dio si fa finalmente incontro al suo profeta. Benché nei due passi non ricorra alcun termine uguale, è possibile ipotizzare un rapporto con 1Sam 3 dove Dio nella notte chiama ripetutamente Samuele. Anche in questo caso il parlare è quasi reticente, non si fa alcuna pressione – al punto tale che l'incontro avviene (come per Elia) solo al quarto tentativo.

Questa particolare rivelazione divina è *tipica sotto molti punti di vista* del modo in cui Dio si mostra in 1-2 Re. Da una parte, la sua parola gioca un ruolo importante: ripetutamente l'intervento di Dio che parla si rivela decisivo per la continuazione della storia. Dall'altra, essa non è una forza che si impone con violenza; più spesso opera in sottofondo, trasmessa per mezzo dei profeti, senza fare uso di mezzi esteriori per avere effetto. Infine, questa voce silenziosa si rivela qui dopo le manifestazioni della forza divina; similmente anche la forza indomabile di Dio si nasconde, si trattiene ed è tenera. Egli riesce sempre ad avere successo.

4.1. La parola che si compie

In 1-2 Re, la parola di Dio è quella *forza motrice* nascosta dietro ogni avvenimento. Già all'inizio (1Re 2,4) Davide prega affinché Dio «rimetta in piedi» la sua parola, ovvero la promessa a lui fatta (2Sam 7,11-13). Nello stesso capitolo, a seguito del ripudio di Abiatar, il narratore dichiara come questo sia il

compimento di un annuncio precedente (1Re 2,27 facendo riferimento a 1Sam 2,30-31).

Nella preghiera per la consacrazione del tempio, Salomone loda Dio perché «nessuna sua parola è andata persa» (1Re 8,56; si veda anche Gs 21,45). Il figlio di Davide si sente anche obbligato a rispettare le parole che Dio ha rivolto a suo padre, mettendole in pratica in maniera responsabile (1Re 5,19).

Il compimento della parola di Dio pronunciata nel passato è evidente anche in contesti negativi, come accade, per esempio, dopo la morte di Gezabele (2Re 9,36; cf. anche 1Re 21,23) e della famiglia di Acab (2Re 10,10, riprendendo 1Re 21,21). Ciò che Dio dice *si avvera* anche se soltanto nella generazione seguente o ancora dopo. Altri esempi di tale compimento sono, per esempio, la restaurazione del territorio di Israele sotto Geroboamo II, la lunga durata della dinastia di Ieu e il furto degli oggetti per il culto del tempio (2Re 14,25; 15,12; 24,13).

Il fatto che la parola divina si realizzi, implica che sia stata pronunciata in precedenza. Anche questo viene descritto sia per Salomone in rapporto alla costruzione del tempio (1Re 6,11) e più frequentemente in riferimento a Elia (1Re 17).

In particolare colpisce il collegamento tra la parola di Dio e l'*opera dei profeti*. Gli annunci di Elia fanno chiudere il cielo, provocano una moltiplicazione miracolosa del cibo e fanno sì che egli sia riconosciuto come vero uomo di Dio (1Re 17,1.16.24). Il re Giosafat indica il suo successore, Eliseo, come uno «presso il quale [si trovi] la parola di Dio» (2Re 3,12), quella già cercata e richiesta in precedenza (1Re 22,5).

4.2. Dalla parte di chi?

Nel loro complesso, 1-2 Re descrivono un «movimento discendente»: alla fine, in 2Re 25 il regno del Nord (Israele) è

già caduto da lungo tempo (2Re 17) e anche il regno del Sud (Giuda) con la capitale Gerusalemme cade definitivamente sotto l'assedio delle truppe neobabilonesi, che volutamente bruciano il tempio di Yhwh, con tutti i grandi palazzi, abbattono le mura, facendo sì che la città per alcuni decenni sia totalmente allo sbando, dal punto di vista economico e politico. Forse il dio biblico *si è schierato dalla parte dei «nemici»?*

In realtà questo sviluppo era prevedibile già da lungo tempo. Le debolezze del re Salomone conducono alla divisione del regno sotto il figlio e successore Roboamo (1Re 11-12). Un secolo dopo, nelle guerre contro gli Aramei, Israele viene sconfitto e il re Acab trova la morte, com'era stato annunciato (1Re 22). Anche in seguito Aram ha spesso la meglio (2Re 5,1; 6,24; 8,28-29). Il regno del Nord non riesce a resistere ai potenti attacchi dell'esercito neoassiro; dopo più di due anni di assedio anche la capitale Samaria cade (720 a.C.). Il testo che interpreta questo avvenimento afferma che Yhwh «li allontanò dal suo volto» e «*rigettò tutta la discendenza di Israele*» (2Re 17,18.20; questa seconda dichiarazione viene però resa nulla in seguito con Ger 31,37).

Molti passi in 1-2 Re descrivono la distanza tra Dio e il suo popolo, una distanza recepita anche dagli uomini, come mostra chiaramente la dichiarazione del re o del suo messaggero in 2Re 6,33: «ecco, questa disgrazia viene da Yhwh. Perché devo ancora sperare in Yhwh?». Tuttavia, le *connessioni* in 1-2 Re offrono, attraverso alcune *ripreses*, una possibile spiegazione di questa situazione. Nell'esaudimento della preghiera di Salomone, Dio ammonisce che il rifiuto e l'ingiustizia avranno come conseguenza una disgrazia (1Re 9,6-9). L'espressione «fare il male agli occhi (di Dio)» ricorre tra 1Re 11,6 e 2Re 24,19 più di trenta volte; con questa valutazione si vuole sottolineare come la radice della distruzione sia da ricercare nelle colpe dei re e del popolo (si veda a riguardo anche il contesto di 2Re 10,31-32).

In linea di principio, però, Dio sta dalla parte della comunità che è a lui fedele, che crede in lui e che si considera suo popolo (2Re 11,17). Perfino la regina di Saba, da una prospettiva esterna, conferma che «Yhwh ama Israele per sempre» (1Re 10,9). Anche in precedenza Yhwh aveva espresso il desiderio di «vivere in mezzo agli Israeliti» (1Re 6,13). Ripetutamente *viene loro in aiuto* (per esempio, 2Re 13,5.17.23; si veda a riguardo la professione di fede di Davide in 1Re 1,29), anche se il condottiero dell'esercito assiro mette decisamente in questione questa capacità di Yhwh (2Re 18,29-35; 19,11-12). Alla preghiera del re Ezechia, che non ha alcuna prospettiva di speranza davanti alla superpotenza nemica, Dio risponde attraverso il profeta Isaia e con un intervento miracoloso nell'accampamento assiro (2Re 19,14-37, secondo la narrazione del testo biblico, ma quasi sicuramente contro la realtà storica; si veda anche il decisivo cambiamento della situazione di Samaria con Eliseo in 2Re 7).

Tuttavia anche in 1-2 Re il rapporto tra le azioni buone e un visibile successo propiziato dall'intervento divino non è automatico. Il re Giosia viene lodato più di ogni altro re (2Re 23,25), ma viene ucciso senza sforzo dal faraone Neco presso Meghidido (2Re 23,29). Al contrario, un profeta di menzogna utilizzando il nome di Yhwh ha successo, spinge un uomo di Dio alla disobbedienza e ne provoca in questo modo la morte (1Re 13,18-24). Anche la scena dell'assemblea celeste in 1Re 22,19-23 riflette la possibilità di imbroglio facendo riferimento a Yhwh; immediatamente prima il (vero) profeta Michea aveva profetizzato cose false sempre facendo riferimento a Yhwh (vv. 14-15). Il mondo, anche quello presentato in 1-2 Re, è *troppo complesso*, affinché le azioni giuste o sbagliate del singolo possano ricevere adeguata «ricompensa». E anche i riferimenti a «Dio» hanno bisogno di attenzione: dietro di loro possono nascondersi anche falsità.

4.3. *Diverso dalle altre divinità*

Comprensioni e percezioni errate di Dio ritornano anche in altri passaggi di 1-2 Re.

Geroboamo I fa erigere a Bet-El e a Dan immagini taurine e spiega al popolo: «guarda le tue divinità, Israele, che ti hanno condotto fuori dalla terra d'Egitto!» (1Re 12,28, riprendendo esattamente il testo di Es 32,8, quello dell'adorazione del vitello d'oro). Come al Sinai, la reazione di Dio non si fa attendere a lungo (1Re 13,1-6) e l'intera storia del regno del Nord viene influenzata negativamente da questo episodio. Dopo avere perso una battaglia, gli Aramei dicono degli Israeliti: «le loro divinità sono divinità della montagna...» (1Re 20,23 al plurale!); dichiarando così di avere compreso che l'abitazione della divinità è sulla montagna, pianificano di organizzare lo scontro successivo in pianura. Tuttavia, dal momento che Yhwh non accetta che la sua sfera d'influenza venga limitata ai monti, egli fa sì che l'anno seguente Israele vinca anche lo scontro in pianura (1Re 20,28-30).

Sul beffardo discorso del condottiero assiro in 2Re 18 si è già detto in precedenza. Il Gran Coppiere (Rabschake) mette Yhwh *sullo stesso piano* delle divinità di altre nazioni e città, che non sono state in grado di salvare quegli uomini che avevano sperato in loro (vv. 33-35). Si tratta di un punto fondamentale dell'argomentazione, che ritorna altre due volte nei nuovi messaggi del re di Assur a Ezechia, nonché nella preghiera di quest'ultimo (2Re 19,12-13.17-18.). Ancora una volta, Dio mostra che un tale pensiero è sbagliato: a differenza di altre «divinità», egli è in grado di salvare addirittura dall'Assiria.

1-2 Re richiedono espressamente una *differenziazione e una decisione* in relazione alla fede. Sul monte Carmelo, durante lo scontro sui sacrifici, Elia richiede a Israele di scegliere tra Yhwh e Baal (1Re 18,21); il fuoco dal cielo fa sì che il popolo si prostri a

terra e confessi per due volte: «Yhwh è Dio!» (v. 39). Nonostante ciò, poco dopo il re Acazia ammalato si rivolge non a Yhwh ma a Baal (2Re 1,2-4). Nello stesso capitolo muore (v. 17).

D'altra parte il condottiero arameo Naaman, dopo essere stato guarito dalla lebbra, prende la decisione di *adorare solo Yhwh* (2Re 5,17); come accompagnatore del suo re, però, è costretto per motivi «politici» ad andare nel tempio di (Hadad-)Rimmon e a prostrarvisi. Ancora prima di compiere questo gesto, per due volte chiede perdono in anticipo (v. 18). La risposta di Eliseo testimonia una tolleranza religiosa esemplare, unita a un'estrema comprensione per gli obblighi religiosi altrui: «va' in pace!» (v. 19), con ciò togliendo a Naaman le sue preoccupazioni. In tale contesto, è interessante il messaggio dell'uomo di Dio Semeia: Dio non vuole una guerra fratricida (1Re 12,24). Cammini diversi, separazioni e differenti posizioni non sono un motivo adeguato per giustificare una lotta fratricida. Di fronte alla ristrettezza mentale dell'uomo, la visione di Dio è estremamente ampia.

In 2Re 17,26-27, dove si parla per tre volte di «dio/dèi della terra» (in questo senso si tratta di un'espressione unica nella Bibbia, sempre in riferimento a Yhwh), troviamo una nota di leggera ironia. Di fronte alla piaga dei leoni a Samaria anche il re assiro non vede altra possibilità che quella di *far adorare nuovamente quel Dio*, la cui terra ha appena conquistato. In questo modo, il condottiero straniero riconosce indirettamente Yhwh.

Il *riconoscimento esclusivo e universale* dell'unicità di Yhwh viene esplicitamente menzionato come scopo finale in due preghiere. Salomone esprime questo desiderio verso la fine della consacrazione del tempio (1Re 8,60) e il re Ezechia conclude la sua preghiera in 2Re 19,19 con l'espressione: «e tutti i regni della terra devono riconoscere che tu Yhwh, solo sei Dio!».

La *conseguenza di questo* diviene chiara grazie a Giosia, il re «ideale». In maniera sistematica, egli elimina dal tempio, da

Gerusalemme, dalle sue vicinanze e da Bet-El tutto ciò che può essere legato ad altre divinità (2Re 23,4-15). La lunga lista degli oggetti e delle «divinità», come anche del personale cultuale a cui appartiene loro, rende chiaro quanto queste altre forme di religione fossero diffuse in Giuda alla fine del VII secolo a.C.

* * *

Il punto culminante della teologia di 1-2 Re si ritrova nella *consacrazione del tempio*. Come al Sinai, Dio riempie con una nube, segno della sua gloria, la sua nuova casa (1Re 8,10-11). Egli viene lodato come uno che «vuole vivere nell'oscurità» (v. 12) e che in maniera unica «conserva l'alleanza e la comunione» (v. 23; riprende e amplia Dt 7,9). Anche se troneggia in cielo, ascolta il lamento dell'uomo sulla terra e *perdona* (sottolineato per cinque volte a partire dal v. 30), in particolare il peccato. Così l'incontro con Yhwh iniziato al Sinai continua nel santuario.

5. CONCLUSIONE: I PROFETI ANTERIORI

In maniera ancora maggiore rispetto alla Torah, in questi libri emerge *l'alterità di Yhwh* di fronte a tutto ciò che altrimenti pretende di chiamarsi «Dio». Se fino ad ora, per esempio, in Deuteronomio vi era stata solo l'ammonizione preventiva a non lasciarsi prendere da tali divinità, ora – per esempio, in 1Re 17-18 – vengono mostrate le conseguenze concrete del comportamento di Israele che si rivolge ad altri dèi. In questa esperienza il Dio biblico si dichiara *incomparabile e unico*.

Il suo *vasto potere*, che racchiude anche aspetti contraddittori come la vita e la morte (1Sam 2,6), lo conferma. Dio è all'opera anche nei casi contrastanti della vita, non sempre tuttavia nel modo che Israele si aspetta o desidererebbe. Proprio la dinamica

complessiva di questi libri, che si concludono con la caduta di Gerusalemme in 2Re 25, pone la domanda: da che parte sta Yhwh?

La fase dell'indipendenza porta con sé anche *problemi*: anche i grandi re falliscono (2Sam 11; 1Re 11), la comunità si discosta ripetutamente dalla giusta venerazione di Dio, non ascolta le ammonizioni dei profeti, non compie la giustizia necessaria per appartenere a Dio. Così la storia procede sempre più verso il fallimento e Dio non vuole né può porvi un freno. Questa esperienza è infinitamente importante, poiché mostra come *Dio non sia legato solo al successo e alla riuscita*.

Altre caratteristiche di Dio in questi libri sottolineano quest'ultima consapevolezza: Yhwh si rivolge ai più piccoli (1Sam 2,4-8), guarda al cuore (1Sam 16,7), cinque volte di fila Salomone si rivolge a lui pregando di perdonarlo (1Re 8,30-53), a Elia – che prima aveva agito in maniera violenta – si rivela in una voce silenziosa (1Re 19,12). Proprio quei libri, che descrivono il periodo dell'indipendenza e di una certa potenza politica di Israele, parlano di un Dio che *utilizza mezzi delicati e che sta dalla parte dei deboli*.

Spesso la storia è considerata come «maestra di vita»: questo è quanto si realizza anche in questa epoca. Israele ha imparato, anche attraverso numerose difficoltà, ma non abbastanza; alla fine di 2 Re restano solo distruzione, esilio e un grande dolore. La storia però è qualcosa di più, è *strumento di rivelazione*. In questo cammino che si rivela un fallimento Dio si innalza in maniera nuova e più forte. Sempre di più egli si annuncia mediante la sua parola, un aspetto, quest'ultimo che diventa sempre più importante nella successiva parte della Bibbia, i «profeti posteriori», profeti scrittori che sviluppano il discorso su Dio in un modo fino a quel momento sconosciuto.



Come i profeti scrittori parlano di Dio

Con ciascuno dei libri che vengono attribuiti mediante un nome a un profeta si entra in un *mondo nuovo*. Da una parte, la teologia dei singoli libri presenta differenze molto più marcate rispetto a quanto visto finora tra Genesi e Numeri, o tra i libri di Samuele e quelli dei Re. D'altra parte, se confrontati con gli altri scritti finora presentati, questi mostrano nel loro complesso una tale densità e intensità nel modo in cui parlano di Dio, che può essere descritta solo sommariamente. Tuttavia è possibile evidenziare fin da ora, a mo' di introduzione, tre elementi che legano tutti questi profeti.

Con i profeti scrittori il linguaggio assume modalità espressive diverse, *più drammatiche*; il discorso diretto, anche quello di Dio, acquista uno spazio decisamente più ampio. La retorica si fa più coinvolgente (per esempio, in Am 5 o in Mi 3); Osea utilizza immagini totalmente nuove per Dio come «pus» e «rugiada», Ezechiele riceve comandi inusuali e Geremia motivazioni paradossali introdotte da un «perciò», che appare privo di alcuna logica da un punto di vista umano (cf. *infra*, pp. 113-115). Gli scritti profetici mostrano un Dio che spesso sfida l'uomo, spingendo a un confronto intenso con lui.

Non c'è un libro profetico in cui non sia presente con forza la dimensione del «*giudizio*»: davanti alle ingiustizie continue e diffuse Dio non può rimanere in silenzio e fa in modo che il

suo punto di vista venga ascoltato, mediante coloro che parlano a nome suo. Motivi letterari come il «giorno di Yhwh» spiegano l'intervento di Dio contro l'ingiustizia e le trasgressioni; si parla anche di distruzione e di annichilimento con più frequenza. L'invito pressante «preparati all'incontro con il tuo Dio, Israele!» di Am 4,12 può valere per tutta quanta la letteratura profetica. Questo Dio non può essere evitato: tutti gli uomini hanno la certezza di incontrarlo e di essere messi a confronto con lui.

Benché spesso in questi scritti si parli di sventura, non c'è alcun profeta che non presenti anche una *svolta verso il bene*. Vi si scoprono accenti di speranza e vi si descrivono cammini possibili per migliorare di nuovo il rapporto con Dio, giungendo così a rendere ancora possibile la salvezza. Per questo motivo, la lettura dei profeti scrittori conforta, offrendo allo stesso tempo forti motivazioni e incentivi: il Dio che, di fronte al comportamento errato, ammonisce e minaccia il giudizio, desidera nel profondo condurre a una vita realizzata, piena e duratura. I singoli libri che verranno presentati testimoniano come questo processo possa essere ricco e creativo.

1. IL SOMMAMENTE SANTO – DIO NEL LIBRO DI ISAIA

La recita del *Santo* è un momento diventato abituale durante la messa: la triplice ripetizione dell'invocazione ripropone l'invocazione di Is 6,3, mediante la quale i serafini onorano il Dio altissimo, esprimendo allo stesso tempo un elemento fondamentale della sua essenza. Definire la santità di Dio è impossibile: da una parte, si ritrova in questo concetto la totale assenza di ogni falsità o mancanza; dall'altra, in positivo, esso esprime le caratteristiche di purezza, bontà, ma anche una qualità dell'essere che trascende quella del mondo. La triplice ripe-

tizione esprime l'idea che *una tale caratteristica appartiene a Dio in sommo grado*.

In Isaia la radice «santo» ricorre più di settanta volte, spesso in riferimento a Dio; in particolare, è tipica l'espressione «*il santo d'Israele*», con ventisei occorrenze, la prima delle quali in 1,4 l'ultima in 60,14 (cf. BEUKEN, 67; in tutto il resto dell'AT la locuzione ritorna solo altre sei volte). Con questa espressione si sottolinea anche il rapporto con la comunità, che porta questo nome; allo stesso tempo, essa rappresenta un invito indiretto per quest'ultima a conformarsi a questa caratteristica divina (cf. anche Lv 19,2).

Nonostante la sua sublimità e la sua alterità, Dio il sommamente santo si rapporta all'uomo con *molta attenzione e delicatezza*. A questa invocazione dei serafini segue nel medesimo passo la vocazione del profeta Isaia: prima di tutto, Dio elimina dalle labbra del profeta l'impurità di cui egli si lamentava (Is 6,5-7); quindi, invece di consegnare un comando, il Signore domanda: «chi potrò inviare e chi potrà andare per noi?». Di fronte a questa richiesta il profeta si fa avanti (v. 8): il sommamente santo non costringe nessuno, ma cerca l'uomo e si rivolge a lui per ottenere la sua collaborazione.

1.1. «Yhwh è salvezza»

Il nome del profeta è un *programma*: Isaia significa «Yhwh è aiuto/salvezza/salute» e in questo si esprime un aspetto fondamentale del libro. La radice *yš'* è centrale in Isaia dove ritorna più di cento volte, senza tenere conto delle occorrenze del nome del profeta. Anche l'autopresentazione di Dio in 49,26; 60,16 (similmente anche in 43,3), «io sono Yhwh, il tuo salvatore», sottolinea questo elemento essenziale.

C'è un racconto al centro del libro, che sviluppa e presenta in maniera continuata l'aiuto di Dio: 36–38. Questi capito-

li, ripresi direttamente – come del resto 39 – da 2Re 18–20, descrivono come Dio sia *in grado di salvare in maniera miracolosa e meravigliosa* Gerusalemme, la sua popolazione e il re Ezechia di fronte alla minaccia assira nel 701 a.C.

La realtà – testimoniata anche da ritrovamenti archeologici e da testi extrabiblici – fu, con ogni probabilità, del tutto diversa. Solo il pagamento di un altissimo tributo salvò Ezechia e la città dalla conquista e dalla occupazione (2Re 18,13-16). *Contro questa realtà storica e completandola* Isaia ripropone in un periodo decisamente successivo – con ogni probabilità nel periodo del post-esilio – la descrizione di 1-2 Re e vuole tra le altre cose comunicare che il sostegno divino è stato fondamentale per essere risparmiati dal pericolo. Questo messaggio viene presentato esplicitamente sia dal punto di vista della narrazione sia dal punto di vista teologico.

In ogni caso, questa idea esprime una convinzione di fondo, che attraversa l'intero libro. La ben nota profezia della nascita di un bambino col nome di «*Emmanuele*» (= Dio [è] con noi: Is 7,14) assicura la presenza di Dio che salva in un periodo minaccioso. Immediatamente prima, infatti, si era parlato di un imminente attacco a Gerusalemme, episodio quest'ultimo conosciuto in genere con il nome di guerra siro-efraimita e databile nel 734 a.C. circa. Già allora Dio aveva offerto la sua assistenza, indicando mediante il profeta come solo con la fiducia in lui si potesse avere anche il suo sostegno. «Se non credete non resterete!» (7,9b), oppure traducendo alla lettera il testo ebraico: «se voi non vi tenete stretti (a Dio), allora non verrete tenuti strettamente».

L'aiuto divino, che si ripete continuamente in Isaia, rivela altre caratteristiche di Dio: egli «*vive sul monte Sion*» (8,18). Qui il termine «Sion» è utilizzato quarantasette volte, a partire da 1,8.27, molto più frequentemente di qualunque altro libro della Bibbia. Con questo termine viene indicato il monte del

tempio a Gerusalemme e la comunità di coloro che credono in Yhwh, che lì risiede. Per Isaia, il Dio biblico è «a casa» nel suo tempio, a Gerusalemme, un luogo che è allo stesso tempo il centro della sua azione (si vedano sotto i riferimenti ai cap. 2 e 25) e, personificato nella figura di «una donna», riceve le sue attenzioni (per esempio, Is 54–55; sul ruolo particolare di Is 55 cf. PAGANINI, *Der Weg*, 160-172, con una dettagliata analisi anche del motivo di Sion nel libro; cf. anche «Verso Sion»).

Lo sviluppo più intenso dell'aiuto di Dio in Isaia viene presentato *in riferimento al tempo dell'esilio*. I testi, in particolare a partire dal cap. 40, descrivono come Dio si dedichi al suo popolo soprattutto ora che è lontano, come lo riconduca nella terra e come gli faccia quindi dono di una nuova vita. Sullo sfondo della liberazione dall'Egitto, descritta in Esodo, la salvezza dalle terre d'esilio è da considerare un evento ancor più meraviglioso (cf. Is 43,16-21). Allo stesso tempo, esso acquista anche un carattere paradigmatico, come già l'avvenimento precedente, assumendo una dimensione simbolica: «Babilonia», «essere prigionieri», «il cammino attraverso il deserto» ecc. sono espressioni che indicano allo stesso tempo una dimensione e un'esperienza di tipo spirituale-interiore.

La salvezza di Dio in Isaia presenta numerose sfaccettature: Dio assicura al popolo che lo «porterà» (46,4) come i genitori portano in braccio i loro bambini, sollevandoli dalla stanchezza del cammino o da un pericolo. Il suo sostegno *non conosce fine*: «Israele sarà aiutato da Yhwh, un aiuto (per) eternità» (45,17).

Una nota particolare emerge dal frequente utilizzo del verbo «*riscattare, redimere*» (per esempio, 43,1.14 ecc.), mediante il quale Dio assume una sorta di rapporto di parentela nei confronti del popolo (cf. Lv 25); egli, infine, si *impegna anche in battaglia* (Is 42,13; 59,16-17). Yhwh è l'unico che salva (43,11) e lo fa in maniera completa.

1.2. «Padre nostro!»

L'invocazione con cui Gesù si rivolge a Dio come «padre» ha radici nell'AT. In particolare, l'invocazione ricorre tre volte (63,16 [2x]; 64,7) nella lamentazione del popolo alla fine del libro, mostrando così la grande fiducia nel *rapporto con Dio, paragonato a quello con i genitori*. Questa comprensione di Dio è una chiave per interpretare tutto lo scritto.

Dopo il titolo che ha la funzione di fornire un orientamento cronologico, il primo versetto riporta un'affermazione divina: «io ho cresciuto figli, li ho resi grandi; essi invece si sono ribellati» (1,2). L'inizio appare così marcato da un lato dalla sottolineatura del *rapporto genitori/figli*, dall'altro dall'accusa di disobbedienza mossa nei confronti di questi ultimi. Il «guai» pronunciato in 30,1 contro i «figli ribelli» sviluppa questo aspetto, sottolineando ulteriormente l'allontanamento da Dio.

Mediante due metafore, Isaia sottolinea anche il ruolo *mater-
no* di Dio: «potrebbe una madre dimenticare del suo neonato, non avere compassione del figlio del suo grembo? Anche se questa si dimenticasse, io non riuscirei a dimenticarti» (49,15). Così si presenta l'assicurazione di Yhwh a Sion, che lamenta di essere stata dimenticata e da lui abbandonata. E ancora, nell'ultimo capitolo, promette: «come uno viene consolato da sua madre, così io vi consolo» (66,13). In questo modo, entrambi i ruoli dei genitori vengono attribuiti a Dio nel libro.

Un'attenzione così intensa si percepisce anche nell'impiego di espressioni singolari per Dio: «io, sono io, il vostro consolatore», in 51,12; mediante locuzioni simili, 49,10 e 54,10 parlano di colui che *ha misericordia* di «loro» o di «te». In entrambi i casi, si tratta in ebraico di una costruzione participiale unita a un suffisso, che sottolinea la compassione continua di Dio, così come il suo conforto e sostegno per la comunità. In maniera

concreta, la consolazione di Dio (cf. più esaurientemente in RIEDE, «Gott») si esprime nel banchetto sul monte Sion, dove egli «asciuga le lacrime da tutti i volti» e «per sempre distruggerà [alla lettera: ingoierà]» (25,8) una delle cause più frequenti di tristezza: la morte.

Anche altri tipi di relazioni strette vengono impiegate per descrivere il rapporto di Dio nei confronti degli uomini in Isaia. In 5,1, per la prima e unica volta, vengono utilizzate le due espressioni «amante» e «amico»: il loro significato non può certo essere sopravvalutato. Dio non è solo colui che è superiore a ogni cosa, il santo al di là di tutto, impossibile da avvicinare, e nemmeno il signore severo che punisce, di fronte al quale si deve avere timore; egli è anche *il migliore degli amici*, colui con cui si ha un rapporto intimo, di fiducia reciproca (si veda anche l'utilizzo del verbo «amare» riferito a Dio in 43,4). Nel Vangelo di Giovanni Gesù riprenderà questa espressione per descrivere il suo rapporto coi discepoli (cf. in particolare Gv 15,13-15).

In altri passi si presenta un'*unione sponsale* tra Dio e la sua comunità: Is 54,5-6 parla di Dio come del «marito» che si rivolge a una donna abbandonata e intristita (così viene descritta Sion). 62,4-5 sviluppa ulteriormente questo motivo aggiungendo la menzione del piacere e della gioia come durante una festa nuziale, dove Dio è paragonato a uno «sposo». In entrambi i casi, l'«abbandono» fa riferimento al periodo della separazione (cf. anche 50,1 con la menzione di un documento di divorzio), un momento che potrà essere superato solo da un amore e da una fedeltà nuova e duratura.

Padre, madre, amico carissimo, marito, sposo: Isaia utilizza un ampio spettro di importanti relazioni umane per riferirsi a Dio. La molteplicità di questi aspetti da una parte mostra come nessuno di essi possa essere utilizzato in riferimento a Dio in maniera assoluta; dall'altra, però, sottolinea come Dio

rappresenti la *pienezza di tali relazioni belle e intime*. Sempre, a qualsiasi livello, egli le comprende tutte e può venire incontro all'uomo nel modo più adatto alla situazione contingente.

1.3. *Il maestro*

Poco dopo l'inizio del libro, al cap. 2, troviamo il famoso testo del pellegrinaggio dei popoli verso Sion; benché sia in gran parte ripreso da Mi 4, con il desiderio delle nazioni «che egli (Yhwh) ci insegni le sue vie» (Is 2,3), viene introdotto un tema importante per l'intero libro: coloro che arrivano a Gerusalemme sperano di trovare *un cammino verso una pace comune* (2,4) *grazie a un'istruzione di Dio*. In 25,6-8 questo pensiero viene ulteriormente sviluppato con la descrizione di un banchetto preparato per tutte le nazioni, durante il quale Dio elimina ogni ostacolo per una salvezza completa.

30,20 utilizza per due volte di seguito la denominazione «*il tuo maestro*» come una sorta di titolo per Dio, sottolineando in questo modo che la sua attività pedagogica non è un evento eccezionale, ma assume quasi le caratteristiche di una professione; così egli indica le giuste azioni da compiere anche per attività profane, come per esempio nel caso del contadino (28,26).

Di certo è molto più impellente la sua attività di insegnamento in *senso spirituale*; su questa linea, nel terzo canto del servo di Yhwh quest'ultimo si definisce per due volte suo «discepolo» (50,4), dichiarando di ricevere da Dio ogni giorno un «orecchio sveglio e aperto». Quello che è detto in particolare per il servo di Yhwh, dopo la sua morte (53,9), in 54,13 viene riferito agli *abitanti della nuova Gerusalemme che si sta formando*. A costoro è destinata la promessa «tutti i tuoi figli saranno discepoli di Yhwh», che si configura come un superamento della precedente ribellione e sarà ripresa in Gv 6,45 da Gesù stesso. A fronte

dei limiti dell'insegnamento umano c'è la speranza che Dio, con il suo ammaestramento, possa recuperare manchevolezze e insufficienze.

A questo riguardo, un aspetto fondamentale è la *qualità diversa della sua parola*: mentre l'uomo è transitorio, come l'erba e il fiore, la parola di Dio «resta per sempre» (40,6-8). Ciò che egli dice ha valore perenne e porta frutto, come l'acqua che nel suo ciclo dona vita senza mai cessare (55,10-11). Immediatamente prima si mette ancora in evidenza la differenza tra i pensieri e le vie degli uomini e quelli di Dio (55,8-9). Il suo pensiero e la sua parola, così come il suo insegnamento, sono caratterizzati da una durata eterna, da una continua fecondità e infinita superiorità rispetto a quelli dell'uomo.

Questa enorme distanza mette in luce anche una decisiva differenza nella conoscenza e nell'intelligenza, non sempre facile da superare. Anche per questo è necessario un *confronto* per condurre alla conoscenza, per convincere e per portare sul giusto cammino. In qualità di maestro, Dio ripetutamente cerca tali discussioni, che possono anche diventare controversie (cf. gli interventi in 41,21; 43,8.22.26 ecc.): l'interesse fondamentale di Dio è che il suo popolo possa liberarsi dalle difficoltà e dai limiti, espressi con immagini che fanno talvolta riferimento alla sua «cecità» e «sordità».

Il termine ebraico *tôrâ*, impiegato in Isaia per dodici volte, accanto al suo significato più comune di «istruzione, insegnamento», assume anche una componente giuridica: nella sua accezione di «legge», fa riferimento ai precetti giuridici presenti nei libri da Esodo a Deuteronomio. Questa *tôrâ* è valida sia per Israele, il cui comportamento appare estremamente distante da essa (5,24, 30,9; 42,24) – benché alla fine si apra alla sua osservanza (51,7) – sia per i popoli (cf. 2,3) che l'attendono (42,4; 51,4). L'aspetto giuridico del discorso su Dio permea ancor più il libro di Isaia, come mostra il paragrafo seguente.

1.4. «Diritto e giustizia»

Queste due parole ritornano ripetutamente in Isaia spesso combinate tra loro o in parallelismo (1,21.27; 5,7.16...); esse evidenziano due *aspettative fondamentali* che Dio ha nei confronti del suo popolo e che egli ricorda fino alla fine del libro (56,1; 58,2; 59,14-15). Anche gli uomini ne sono al corrente (64,4): poiché per loro è difficile rispettare la giustizia, Dio li rafforza nei loro tentativi (51,1.4-5.7) e gliene fa dono (61,11, 62,1); naturalmente egli stesso si attiene ad essa (63,1).

Is 2 è già stato trattato in precedenza a proposito dell'«insegnare», ma i popoli che in massa raggiungono il monte di Dio a Gerusalemme sperano non solo in un insegnamento, ma anche nel *pronunciamento di un giudizio* (2,4) e come sua conseguenza nella fine di tutte le guerre e nella possibilità di forgiare attrezzi da usare per l'agricoltura, al posto di armi.

Il Dio giusto, riconosciuto da tutti come giudice, apre la strada per la comunione e per il superamento di tutte le inimicizie e ostilità; una testimonianza di ciò sono i canti che si innalzano dai confini della terra, a cui si fa riferimento in 24,16 («Gloria per il giusto»).

Al termine «giudicare» viene collegata nell'AT una *funzione di guida* (cf. Giudici, la figura di Samuele ecc.). Is 33,22 mette in evidenza chiaramente questo aspetto in riferimento a Dio: «... poiché Yhwh è il nostro giudice, Yhwh è la nostra guida, Yhwh è il nostro re, lui stesso ci aiuterà». Le tre espressioni parallele proclamano Dio come la guida riconosciuta e accettata del popolo, in qualsiasi circostanza. Questo però non significa che Dio difenda il popolo sempre, senza alcuna eccezione: egli può anche rivolgersi contro il suo popolo; è quanto mostrano con chiarezza testi come Is 1-3; 5; 9-10 (e altri). Fino alla fine del libro (per l'ultima volta in 66,16) Dio esercita ripetutamente il giudizio, generando così la giustizia. I suoi servi, i poveri,

gli oppressi, i fedeli, ricevono la ricompensa per il loro impegno e la loro sofferenza; al contrario, i nemici vengono ridotti al silenzio e destinati al fallimento. Nonostante ciò anche a questi ultimi, ai ribelli e agli empi, Dio offre misericordia e perdono (55,7). In tutto questo trova compimento ciò che 30,18 esprime in maniera chiara e decisa: «Yhwh è un Dio del diritto».

1.5. *Yhwh e il suo servo*

«Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei!»; questo proverbio rispecchia un'esperienza: i legami stretti di amicizia e vicinanza raccontano molto su una persona. In riferimento al libro di Isaia, possiamo dunque dire che le relazioni tra Dio e coloro che gli sono più vicini rivelano qualcosa in più di lui. Questo vale a maggior ragione per quella figura definita come suo *servo* che, a partire da 41,8, compare sempre più spesso, soprattutto nei cosiddetti «canti del servo di Yhwh» (tradizionalmente si tratta di quattro composizioni a partire da 42,1-9 fino a 52,13-53,12), che cercano di spingere il popolo a riconoscere al loro interno anche la propria chiamata.

Se all'inizio questa figura sembra essere ancora attraente, a partire da 49,4 sono presenti principalmente delusione e frustrazione; in 50,6 incontriamo percosse, scherno e sputi, fino a giungere con Is 53 a un tragico destino di sofferenza che culminerà con la morte.

Dio non solo è consenziente, ma addirittura ne prova *compiacimento* (53,10), rendendo così la vita del servo ricca di frutti non solo per sé, ma anche per molti altri (vv. 10-12); in questo si rivela il volto di un Dio distante dalla concezione comune di *riuscita e successo*. Quell'esperienza che agli occhi dell'uomo sembra essere solo degna di disprezzo (53,2-3), si rivela in seguito l'espressione di una solidarietà quasi inconcepibile, che – nata

a motivo delle colpe e della cecità degli altri – riesce a ottenere per loro perdono e salvezza. La figura modello del servo rivela per contrasto il volto di un Dio profondamente vicino a una persona così profondamente immersa nel dolore, un Dio che gioisce nel vedere la sua offerta vicaria e che – mediante il suo fallimento – gli permette di ottenere ripetutamente la salvezza.

Allo stesso modo, in Is 54 egli si rivolge con grande tenerezza a Sion, personificata in una donna triste e sofferente. La stessa attitudine di Dio torna anche altre volte in Isaia, per esempio, come protezione per i poveri e i deboli (25,4; 29,19 e anche 14,30). Uno dei suoi desideri è quello di sciogliere da impedimenti (29,18; 35,5-6) e di liberare i prigionieri (49,9; 61,1). La *sua preoccupazione per i piccoli* è percepibile fin dall'inizio del libro con il chiaro accento posto sui «figli». Oltre a quelli del profeta, in 7,14 si annuncia la nascita dell'«Emmanuele»; ancora 9,5 fa riferimento a un bambino, cui sono attribuiti una serie di nomi particolari («meraviglia, consigliere...»). Il cap. 11, con una metafora tratta dall'ambiente naturale, parla di «germoglio» e di «virgulto» per riferirsi a una persona umana particolarmente ripiena di Dio (v. 2). Il Dio santo e superiore di Isaia è, allo stesso tempo, un Dio che si fa carico dei piccoli, dei miseri, di chi è in una posizione di dipendenza.

Il motivo dello *spirito* divino svolge un ruolo fondamentale sia in riferimento al servo che in altre parti del libro. In 42,1 Dio dice di avere posto il suo spirito sul suo servo e, riferendosi a costui, in 61,1 troviamo la confessione: «lo spirito del signore Yhwh è su di me». Un ulteriore riferimento allo spirito si trova nel lamento del popolo che ha il suo inizio in 63,7, dove per due volte si parla dello «*spirito santo*» (vv. 10-11). Nella Bibbia ebraica l'espressione torna ancora solo in Sal 51,13; in Is 63,14 ricorre, invece, l'espressione «spirito di Yhwh». In questo modo, Dio dona sia al suo servo che al suo popolo di essere intimamente uniti a lui grazie alla sua santità e al suo spirito.

1.6. *Il Dio unico*

Tanto nel periodo dell'esilio che in quello immediatamente successivo, il confronto con altre culture e forme di fede ha provocato in Israele la nascita di un processo molto profondo di riflessione sul *rapporto tra Yhwh e altre divinità*. Una serie di espressioni marcate e particolari mostrano chiaramente in Isaia le conseguenze di questo processo.

In tutto l'AT, soltanto Isaia impiega la coppia di termini «*primo – ultimo*» in riferimento a Dio (44,6; 48,12; similmente anche in 41,4); il NT riprende questa formula per Gesù (Ap 1,17; 2,8; 22,13; in quest'ultimo passo in maniera parallela ad «Alfa e Omega» che in Ap 1,8 si riferisce a Dio stesso). Yhwh abbraccia l'inizio e la fine dei tempi, egli è prima di tutto e rimane per sempre (cf. anche Is 40,28), e lo stesso vale per il legame con lui (54,8).

«A chi mi volete paragonare?», così suona la domanda retorica di 40,25 (cf. anche 46,5). Ancora più esplicita è la formulazione nei capitoli seguenti, per esempio, 41,24: «ecco, voi [le altre divinità] siete un nulla e il vostro fare è senza valore» e 43,10 con «prima di me non è stato fatto nessun altro El e dopo di me non ci sarà nessun altro». Il testo in cui si afferma in maniera più evidente l'*unicità* di Yhwh è però 45,5, dove per quattro volte si sottolinea come non vi sia altro Dio al di fuori di Yhwh.

Il riconoscimento dell'unicità di Dio ha conseguenze profonde, in due direzioni: da una parte, se davvero egli è il creatore di tutto, *anche ciò che viene percepito come negativo deve essere in una qualche relazione con lui*. Il seguente v. 7 è dunque una conseguenza: «... costruendo la luce e creando le tenebre, provocando salvezza e creando disperazione» (45,7, cf. BAUMGART): anche buio, dolore e tristezza sono nelle mani dell'unico Dio. Dall'altra parte *l'influenza di Yhwh acquista un'ampiezza universale*: è ancora lui a fare del re persiano Ciro il suo

messia (45,1), affidandogli un compito che riguarda il suo servo Giacobbe/Israele (45,4.13). Egli supera le sue imprese passate come l'uscita dall'Egitto con nuove azioni ancora più eclatanti, cambiando addirittura il deserto in una regione di acque (43,16-21). Oltre alla creazione originaria del mondo in Gen 1-2, Dio opera continuamente e senza interruzione, creando e formando; gli stessi verbi utilizzati in Genesi («creare, formare») tornano anche in Isaia (soprattutto in Is 43-45), dove si accumulano. La potenza di Dio supera addirittura la morte (25,8; 26,19).

L'unicità e la singolarità di Yhwh si rivelano anche nella sua capacità non solo di compiere molte e nuove azioni, ma anche di annunciare il futuro. Anche ad altri «dèi» vengono rivolti inviti in questa direzione (41,22-29), ma Yhwh si mostra ripetutamente l'unico in grado di farlo con successo (42,9; 43,12; 48,3-5), a differenza di tutte le altre divinità. Questo mostra che egli è il vero Dio, il quale pianifica quello che sarà, disponendo tutto con potenza; nessuno è uguale a lui.

* * *

Il ricco e affascinante ritratto di Yhwh, così come sviluppato da Isaia, deve *provocare reazioni*, da diversi punti di vista. La lode in 24,15-16 è già stata presentata in precedenza; anche Is 12; 42,10-13 e altri passi spingono a una tale lode di Dio; anche in 45,23-24 si fa riferimento a un'adorazione universale. In 43,10.12 Dio si augura che i suoi fedeli siano suoi testimoni.

Chi ha fatto esperienza della sua salvezza, del suo impegno per la giustizia e il diritto oltre che della sua preoccupazione per i più deboli non *può rimanere in silenzio*. Come i serafini vengono spinti interiormente a proclamare la superiore santità di Yhwh, anche oggi lo stesso invito a intonare il *Santo* viene rivolto a coloro che celebrano la messa. Infine Isaia, parlando di Dio come «nostro padre», «sposo», «maestro», cui si aggiun-

gono ancora una grande quantità di metafore, offre motivi di consolazione e incoraggiamento, che accrescono la fiducia per una relazione personale con lui.

2. IL RE DELLE NAZIONI CHE PIANGE – DIO NEL LIBRO DI GEREMIA

La complessità del libro di Geremia lascia ai più l'impressione di trovarsi di fronte a uno scritto caotico. Sembra quindi difficile riuscire a trovare l'elemento centrale delle molte espressioni che riguardano Dio, una specie di minimo comun denominatore, un centro. Mi sembra che questo possa essere trovato nel suo *coinvolgimento interiore*, il quale trova espressione, tra l'altro, nei passi che lo descrivono – cosa unica nella Bibbia – mentre «piange» (Ger 9,9; 14,17; 48,32), mostrando in questo modo che egli stesso soffre in conseguenza dell'abbandono da parte del popolo.

Il secondo elemento messo in evidenza dal titolo fa riferimento a un'altra definizione singolare per Dio, la quale ricorre in una circostanza centrale del libro (10), in un contrasto con altre divinità. A differenza di tutti quelli che avanzano la pretesa di essere «Dio», Yhwh lo è realmente ed è anche «*Il re delle nazioni*» (10,7). Geremia descrive il Dio biblico come il sovrano di tutti i popoli e dell'intero universo (secondo BRUEGGEMANN, *Jeremiah*, il concetto di «sovereignty» è la chiave per descrivere la teologia di Geremia).

2.1. Un rapporto provocatorio

Non è facile avere a che fare con Dio, per nessuno; fin dall'inizio il *profeta Geremia* reagisce con circospezione, ponendosi

sulla difensiva, di fronte a Dio che gli comunica i suoi ordini (1,5-6): «ahi ahi, Signore Yhwh...!». Le aspettative e le richieste di Dio sono, anche per il suo inviato, talvolta troppo grandi, come emerge chiaramente nelle «confessioni», in particolare nell'ultima (20,9-18). Dio gli ha fatto dono di qualcosa di straordinario, come per esempio un rapporto intimo di conoscenza ancor prima del concepimento o la «santità» già nel grembo materno (1,5), ma lo costringe anche a esperienze limite.

D'altra parte, anche il *popolo* si vede messo a confronto con Dio: un tempo, nel periodo della sua «giovinezza», c'è stato un rapporto di amore reciproco, simile a quello di una sposa con lo sposo (2,2), che ora si è raffreddato; così Dio, assumendo il ruolo del «marito» (cf. anche Os 2,9.18, testo che sta all'origine di questa immagine), si lamenta di essere stato «abbandonato» (1,16 ecc.) e addirittura «dimenticato» (a partire da 2,32) dalla comunità.

Egli non accetta questa situazione; al contrario, *lotta perché questo rapporto possa essere conservato*: rinfaccia al popolo di essersi allontanato da lui e di essergli stato infedele (cap. 2), così da spingerlo a tornare a lui (3,1-4,4). Le condizioni poste per il ritorno vengono ridotte fino al limite estremo: sarebbe sufficiente un solo individuo che rispetti il diritto e gli sia fedele per concedere il perdono all'intera comunità di Gerusalemme (5,1).

Nel fare questo abbassa le sue condizioni fino al limite estremo: una sola persona che rispetti il diritto e gli sia fedele sarebbe sufficiente per fargli perdonare l'intera comunità di Gerusalemme (5,1). Ma non si trova neppure questa; così Dio si vede costretto a ristabilire l'«equilibrio» di fronte all'ingiustizia e a «visitare» il suo popolo (si veda il ritornello in 5,9.29; 9,8). Su di esso si abbatte la *sventura* (annunciata in 1,14), che diventa particolarmente evidente nella caduta di Gerusalemme, uno dei temi centrali del libro, trattato quasi senza soluzione di continuità dall'inizio (1,15) fino alla fine (cap. 52).

Anche per lo *stesso Dio* il rapporto con quanti credono in lui è una costante sfida: egli deve tollerare di essere preso in giro, nonostante abbia fatto per loro ogni cosa e sia il Signore di tutto il mondo. Si trova a subire rimproveri e accuse ingiustificate: in una preghiera, il popolo lo paragona a un «estraneo» e ad un «viandante» che ritorna a casa solo per passare la notte (14,8). Persino il suo profeta usa, rivolgendosi a lui, l'immagine del «torrente infido», che porta acqua solo apparentemente (15,18). Le accuse si spingono troppo oltre, e Dio reagisce di conseguenza (14,10-12, nonché 15,19).

Il rifiuto continuo da parte del popolo, al pari delle sue persistenti trasgressioni, che portano alla rottura dell'alleanza (11,10), provocano un *processo di allontanamento* da parte di Dio. Egli vuole prendere le distanze da questa comunità infedele e piangere per essa (9,1.9), così abbandona la sua casa (con questa espressione si fa riferimento al tempio: 12,7). Addirittura si crea odio nei confronti del suo erede (12,8) ed egli stesso si trova a combattere contro di loro (21,5). Lo sconvolgimento interiore arriva al punto tale che Dio non ascolta più le preghiere e non accetta più alcuna intercessione (soprattutto in 15,1-2). Anche Sion, personificata come una donna, sperimenta una tale durezza, nel momento in cui viene messa di fronte alla propria colpa (30,12-17).

Il *culmine dell'annuncio del giudizio* in Geremia è raggiunto nel capitolo centrale: alla sua motivazione, che mette in evidenza una disobbedienza costante (25,1-7), segue prima di tutto il chiarimento del ruolo del regno neobabilonense (vv. 8-14), quindi l'immagine della «coppa dell'ira» di Yhwh (vv. 15-29), infine altri detti che sviluppano il tema (vv. 30-38). Posto al centro del libro, il capitolo contiene altre importanti dichiarazioni: il giudizio divino riguarda non solo un popolo, ma è universale; il suo agire non è immotivato, ma è soprattutto conseguenza del rifiuto di ascoltarlo. La sventura, tuttavia, non è senza fine:

la durata stabilita in «settant'anni» indica che anche i regni più grandi avranno un termine.

Alla fine del cap. 25 vengono impiegate *espressioni rare* in riferimento a Dio. Egli «ruggisce» (tre volte in v. 30, cf. anche Am 1,2), metafora che indica la forza e l'intensità del suo parlare. Egli «canta» come i «vendemmiatori» (in riferimento a Dio anche in Is 63,3), che nel pigiare l'uva in quel tempo cantavano «Hedad» (con grida: Ger 25,30). «Come un leone» si muove dal suo nascondiglio (v. 38, come in Os 5,14) per andare in cerca delle sue prede.

2.2. Una logica differente

Se, a partire dalle osservazioni fatte, si giungesse alla conclusione che Dio agisce secondo un principio rigido di retribuzione, «come tu hai fatto a me, così io faccio a te», reagendo alla colpa con la punizione e la distanza dal suo popolo, non si sarebbe compreso nulla del messaggio di Geremia. Un primo indizio è *l'impiego singolare della congiunzione «perciò»* in 16,14; 30,16 e 32,36, che spesso non corrisponde alla nostra immagine della giustizia divina (G. FISCHER, *Jeremia 1-25*, 530). Ogni volta l'avverbio è preceduto da un riferimento alle colpe del popolo, che dovrebbero condurre a certe conseguenze; al contrario, segue sempre l'annuncio di una nuova salvezza: in 16,14-15 espressa come ritorno dall'esilio; in 30,16-17 come aiuto e salvezza per Sion e in 32,37-44 come pienezza di bene e di gioia. Dio non si lascia rinchiudere nei canoni umani (cf. anche Os 11,8-9).

In questo contesto si colloca perfettamente l'importanza data al *perdono* da parte di Dio; il verbo viene usato nella Bibbia ebraica nei libri profetici esclusivamente in relazione a Dio; ben sei delle otto occorrenze totali si trovano in Geremia. Sottolineiamo, in particolare, l'offerta in 36,3, come anche l'assi-

curazione in 31,34; 33,8 e 50,20. Dio non è permaloso e non porta rancore; al contrario, è capace di trascurare le colpe passate e donare un nuovo inizio, come è chiaramente percepibile nell'annuncio e nella promessa di una nuova alleanza (31,31-34, testo che viene ripreso da Gesù nel corso dell'ultima cena coi suoi discepoli in Lc 22,20).

Dio stesso svela i motivi della sua reazione così misericordiosa di fronte alle colpe dell'uomo. A questo riguardo, due espressioni ricorrono nel cosiddetto «libro della consolazione» (30-31), il centro teologico dell'intero libro. In una sorta di monologo interiore, Dio si chiede come sia possibile che egli debba continuamente pensare a Efraim (questo nome del nipote di Giacobbe/Israele viene utilizzato per identificare il giovane popolo) nonostante le sue colpe; in risposta, egli afferma: «le mie viscere strepitano per lui, io sono costretto a provarne continuamente compassione» (31,20; in proposito cf. G. FISCHER, *Jeremiah 26-52*, 161-162). Dio si mostra *coinvolto e mosso interiormente* e addirittura toccato nel corpo.

L'altra espressione ricorre poco prima, in 31,3: «con amore eterno ti ho amato, perciò ti ho conservato benevolenza». La prima frase è unica per un duplice motivo, da un lato il doppio utilizzo della radice «amare» in riferimento a Dio, ripetizione che ne aumenta l'intensità; dall'altro, abbiamo anche l'espressione «*amore eterno*». Anche se Dio per un certo periodo si distanzia o addirittura fa cadere il giudizio sul suo popolo, tuttavia quest'ultima espressione indica come egli resti unito a lui nel profondo dei suoi sentimenti, rimanendogli totalmente devoto (cf. similmente Lam 3,23).

Altri testi in Geremia giustificano questa interpretazione: Ger 10,10, utilizzando un'espressione unica nella Bibbia ebraica, confessa Dio come «*Dio della fedeltà*». Sempre ci si può fidare di lui, gli uomini possono contare sul fatto che egli rimane costante nella sua disposizione interiore, anche quando i segni

esterni sembrano mostrare il contrario. Un esempio di questa costanza di Dio è la *protezione* ripetutamente promessa al suo profeta (1,8.19; 15,20-21), che lo preserverà in tutti i pericoli. Anche altre persone fanno l'esperienza di Dio al loro fianco, in particolare quando la situazione diventa critica: è quanto accade a Ebed-Melec (39,15-18), che salva il profeta dalla cisterna, ma anche a Baruc, il suo uomo di fiducia (45).

Anche del popolo, Dio si prende cura continuamente: egli stesso assume il *ruolo del pastore*, dopo che i responsabili della comunità hanno fallito (23,1-4), svolgendo questa funzione anche per gli esiliati (31,10).

Caratteristica di Geremia è anche la «formula dell'instancabilità» che ritorna in 7,13: «... e io parlai a voi, parlando *assiduamente*, ma voi non avete ascoltato». Essa ritorna per dieci volte in Geremia in riferimento a Dio (altre occorrenze in 7,25; 11,7, fino a 44,49) e nell'AT ricorre solo un'altra volta in 2Cr 36,15 in un testo che dipende chiaramente da Geremia. Dio *si sforza incessantemente*, anche se per decenni questo impegno sembra non portare alcun frutto (25,3-4). Per chi usa solo categorie umane, tutto ciò risulta assolutamente incomprensibile.

2.3. «Demolire e sradicare, costruire e piantare»

In questo modo risulta evidente una tensione tra la presa di distanza da parte di Dio, che contempla anche momenti di giudizio, e la sua fedeltà duratura, il suo amore eterno. Una lista di verbi caratteristica esclusiva di Geremia mette in evidenza questo aspetto. Essa ricorre per la prima volta in 1,10: «... demolire e sradicare, distruggere e abbattere, costruire e piantare». La serie di verbi mette in evidenza una direzione chiara: dopo diversi verbi che descrivono la distruzione, è decisivo che l'azione si concluda con una serie di *azioni che implicano il costruire*.

In questo si può riconoscere una chiave interpretativa per l'intero libro di Geremia: quello che viene percepito dolorosamente come una perdita e una sconfitta, in realtà è solo un momento di passaggio che porta a una salvezza ancora più grande.

La più lunga occorrenza della lista di verbi in 31,28 annuncia addirittura che Dio «vigilerà e veglierà», impegnandosi con tutte le sue forze nel futuro per la costruzione e la crescita. Anche 18,7-10 gioca con questa sequenza di verbi: Dio dichiara che il suo agire è *legato al comportamento degli uomini*; per questo può sfociare in entrambe le direzioni: una disgrazia annunciata può essere ritirata, ma anche un annuncio di salvezza non è una garanzia automatica, a motivo della quale gli uomini possono permettersi di commettere il male.

Questo discorso di Dio si ha immediatamente dopo la visita del profeta al *vasaio* (18,1-6), la cui attività rappresenta un'immagine di Dio, il quale può agire con gli uomini allo stesso modo in cui l'artigiano agisce con il suo materiale (v. 6; «raffigurare, formare» in Gen 2,7 e «plasmare» nel testo di Geremia sono in ebraico lo stesso verbo). In Ger 18,4 emergono altri aspetti dell'azione divina: egli è in grado di recuperare un insuccesso, dandogli una nuova forma così che sia «ai suoi occhi giusto» e, quindi, anche bello.

Molto più spesso che in qualunque altro libro biblico, in Geremia si trova l'espressione «*far girare* [nel senso di mutare] *la sorte*» (a partire da 29,14 undici volte, mentre nell'intero AT si contano venticinque occorrenze), un'espressione quest'ultima che conferma ulteriormente l'intenzione divina di salvare. Ad essa infatti segue sempre la descrizione di una situazione di necessità o di dolore, per la quale si annuncia un miglioramento. Quest'espressione, utilizzata per la prima volta in Dt 30,3, diviene in Geremia una caratteristica fondamentale di Yhwh: egli è il Dio che è capace di volgere al bene anche situazioni che sembrano essere senza via d'uscita.

A partire da queste considerazioni, anche la tensione presentata in precedenza diventa comprensibile: i poli dell'amore e dell'odio, del giudizio e della salvezza non hanno lo stesso peso agli occhi di Dio, ma sono da collocare su piani differenti. Anche se a breve termine prevalgono l'ira e la sventura, a lungo termine e in profondità Dio è pieno di passione e affetto e progetta «*pensieri di salvezza*» (29,11). Nello stesso versetto egli esprime anche la sua intenzione di «dare futuro e speranza». Quello che sembra essere un contrasto insolubile, in realtà non lo è affatto.

Le parole di 23,23 mettono esplicitamente in relazione Dio con due elementi contrastanti. Egli stesso chiede: «forse io sono [solo] un Dio da vicino, oracolo di Yhwh, e non [anche] un Dio da lontano?». In *modo paradossale*, Dio riassume in sé ciò che secondo la percezione dell'uomo in apparenza non può andare insieme.

Tuttavia, come già 18,7-10 ha reso chiaro, non si può approfittare del desiderio di Yhwh di donare la salvezza. Il profeta è fiducioso che Yhwh come «giudice giusto *vaglia cuore e reni*» (11,20; cf. inoltre 17,10; 20,12), ovvero che faccia attenzione a come sia regolata l'interiorità dell'uomo; così non lo si può imbrogliare mai. Allo stesso tempo, egli dona generosamente un «cuore» che sia in grado di riconoscerlo (24,7, riprendendo Dt 29,3), egli stesso vi scrive sopra la sua legge (31,33) o lo rende capace di instaurare un rapporto corretto con lui (32,39-40, con la parola chiave «temere»).

2.4. *La parola che brucia*

Il libro di Geremia è pieno di *discorsi di Dio*. Se teniamo in considerazione le differenti formule introduttive ai discorsi, oppure i riferimenti come «così parla Yhwh», «la parola di

Yhwh fu rivolta a...» o «oracolo di Yhwh», per più di trecento volte ci si riferisce a lui come all'origine di una comunicazione; Dio ha molto da dire e lo dice, senza stancarsi (cf. *supra*, 2.2.).

Fin dall'inizio il libro fa riferimento a questi *due piani*: 1,1 parla di «parole di Geremia» e identifica ciò che sarà detto in seguito come un pensiero che viene dal profeta. Il versetto successivo unisce questo annuncio umano immediatamente con la sua provenienza divina: «... ciò che gli è stato rivolto come parola di Yhwh». Il legame tra i due piani, posto all'inizio di un libro dei profeti scrittori è unico; esso testimonia la consapevolezza della profonda e intima connessione tra la rivelazione di Dio e l'espressione limitata dell'uomo.

Una caratteristica particolare della parola divina in Geremia è la triplice combinazione con «*fuoco*». Dopo che Dio già in 1,9 aveva dichiarato: «ecco io do/metto le mie parole nella tua bocca», continua in 5,14 con: «ecco, io do/rendo le mie parole fuoco nella tua bocca». Il fuoco ha una forza capace di distruggere, ma anche di trasformare; ambedue gli aspetti sono presenti nel momento in cui il profeta parla a nome di Dio.

È quanto egli stesso sperimenta. Nell'ultima confessione, infatti, afferma: «... poiché la parola di Yhwh è stata per me vergogna e beffa tutto il giorno. Ma io ho pensato: "... io non voglio più parlare nel suo nome"; così nel mio cuore c'era come un fuoco ardente» (20,8-9). Il profeta non riesce a sopportare l'effetto della parola divina in nessun caso: a motivo del rifiuto da parte dei destinatari, si trova a sperimentare opposizione e vergogna (v. 8). Se invece, vuole tirarsi indietro, ecco che non è in grado di sopportare il calore del messaggio che non ha comunicato e brucia nelle sue viscere.

La terza occorrenza si trova in 23,29: «non è così la mia parola: come fuoco, oracolo di Yhwh, e come il martello del maniscalco, che distrugge pietre?». Nel confronto con i falsi profeti Dio richiama la *forza totalmente diversa* che differenzia

il suo parlare dall'annuncio degli altri; capacità di provocare un cambiamento, fascino, vitalità: queste le caratteristiche sia del fuoco che della parola divina.

Fin dal primo capitolo, Dio chiarisce che egli non parla senza motivo. Nella spiegazione della prima visione del ramo di mandorlo fiorito egli afferma: «io veglio sulla mia parola, per portarla a compimento» (1,12). *Ciò che Dio annuncia, si realizza*; l'intero libro lo testimonia, fino all'ultimo capitolo, il quale porta a compimento l'annuncio della conquista e la distruzione di Gerusalemme, ripetuto con frequenza a partire da 1,15.

2.5. *Il Dio universale*

Già la prima parola pronunciata da Dio supera i confini di un modo di pensare circoscritto al popolo. «Profeta per le nazioni io ti faccio» (1,5); con queste parole, si conferisce al profeta un ruolo internazionale, mostrando come Dio abbia lo sguardo rivolto *a tutta quanta l'umanità*, un aspetto quest'ultimo che verrà sviluppato di seguito in maniera molto intensa in Geremia.

In quasi tutto il libro sono *presenti altri popoli*; a partire da 1,15 si parla di un nemico che proviene dal Nord; Babilonia, menzionata in 20,4 per la prima volta, viene identificata come una potenza determinante, e resterà tale fino agli oracoli che annunciano la sua distruzione e caduta in 50-51.

Il polo opposto è rappresentato dall'*Egitto*: nominato per la prima volta in 2,6, tornerà spesso fino al cap. 46. In maniera sovrana Dio determina il destino di tutte le nazioni, impiegandole come strumenti nel corso della storia (per esempio, 51,20-23); egli punisce il loro agire scorretto (50,31; 51,24-25.44 ecc.), benché ancora di nuovo si rivolga a loro (46,26, alla fine; 48,31-32.47).

La potenza di Dio si estende molto al di là di Israele, consentendo così agli *esiliati* di tornare da terre lontane. Con un superamento del vecchio esodo dall'Egitto, molti testi annunciano il raduno dei dispersi e il loro ritorno (12,15; 16,14-15 // 23,7-8; 24,6; 29,10.14 ecc.; cf. già Is 35,10; 43,5-6.16-21; 48,20-21; 52,11-12). In 23,24, con una domanda retorica, «non sono forse io che sto riempiendo cielo e terra?», si indica la presenza di Dio che pervade tutto l'universo; non è difficile per lui esercitare la sua attività anche in altri territori.

La dimensione di internazionalità, che giunge ad abbracciare il cosmo intero, è espressa nella maniera più alta in 10,1-16, nel contrasto tra Yhwh e le altre divinità che vengono adorate. A differenza di queste ultime, il Dio biblico non ha paragoni, è grande per la sua forza, è il «*Dio delle nazioni*» (10,6-7; cf. *supra*, p. 110). Inoltre, Yhwh è anche il «re eterno», davanti al quale la terra e i popoli devono avere un rispetto assoluto (v. 10; nel medesimo versetto ritorna l'espressione che è già stata ricordata: «Dio della fedeltà»). In 10,12-13 egli viene ancora presentato come creatore del mondo, da lui sostenuto e nel quale egli agisce con potenza. In Geremia, non c'è alcun luogo che Dio non riesca a raggiungere.

* * *

Geremia conosce anche la felicità di colui che pone la sua speranza in questo Dio: «benedetto l'uomo forte, che fa affidamento su Yhwh e la cui fiducia è Yhwh!» (17,7), parole che diventano comprensibili sullo sfondo degli sconvolgimenti radicali, descritti in maniera molto intensa da Geremia. Nel momento in cui tutto viene meno o è pervaso dal dubbio, l'*unico fondamento affidabile* resta il Dio biblico. Tutto ciò che non è fiducia in lui, prima o dopo è destinato a fallire.

In 17,8 il seguito del testo promette all'uomo di essere come un albero piantato vicino all'acqua e di portare riccamente frutto.

Questo è direttamente collegato alla presentazione di Dio in 2,13, dove questi si definisce come una «*fonte di acqua viva*» (nell'AT altrove solo in 17,13; cf. ancora Gesù in Gv 4,14). Chi resta unito a lui, non avrà mai sete o soffrirà di qualche mancanza. Solo presso di lui si trova la pienezza di vita, fresca e inesauribile.

3. LA GLORIA IN VIAGGIO – DIO NEL LIBRO DI EZECHIELE

Nella visione del capitolo iniziale il profeta Ezechiele vede in cima al carro del trono «una cosa simile alla figura di un uomo» (Ez 1,26). Una luminescenza come quella di un arcobaleno contorna ciò che egli contempla, descritto nel suo complesso come la «sembianza della somiglianza della *gloria di Yhwh*» (1,28). Benché si rimanga nell'ambito della «somiglianza», la visione dello splendore maestoso di Dio rappresenta il contenuto centrale e il culmine dell'apertura del libro, segnandone allo stesso tempo uno dei temi principali.

Come il carro del trono con le sue ruote può spostarsi in tutte le direzioni (1,15-21), così anche la gloria di Dio è *totalmente libera di muoversi* dovunque voglia. Fin dall'inizio, dopo la sua vocazione al fiume Kebar, il profeta Ezechiele la incontra nella valle (2,2-3), un'anticipazione questa di un cambiamento di luogo ben più decisivo, che verrà descritto di più avanti nel corso del libro.

3.1. Partenza e ritorno

In 8,4, per la seconda volta si parla della gloria di Dio: rendendosi conto che nel suo tempio a Gerusalemme si venerano altre divinità, *poco a poco egli si ritira dal suo santuario*.

Anzitutto, in 9,3, a motivo dell'idolatria del popolo, la gloria si allontana dalla sua normale posizione, al di sopra dell'arca dell'alleanza, sopra un cherubino, nel santo dei santi, nel tempio, spostandosi fino alla soglia del tempio stesso, per risplendere da qui sul cortile esterno (10,4). Successivamente si sposta fino alla porta orientale del tempio (10,18-19), per giungere infine sul monte degli Ulivi, a oriente della città e del tempio, con un movimento che la spinge sempre più verso ovest (11,22-23).

L'abbandono del santuario è la conseguenza della profanazione del tempio da parte dei suoi fedeli (in maniera massiccia al cap. 8, ma anche in 23,38-39 e altrove con espressioni simili). D'altra parte, questo motivo rappresenta la motivazione che porta la sua gloria a *risplendere adesso anche in terra straniera*, davanti al profeta deportato in Mesopotamia con il re Ioiachin nell'anno 597 a.C. (cf. le espressioni in Ez 1 e 3). Questa mobilità di Dio è consolante: egli resta presente anche nella lontananza, presso gli esiliati.

Anche la conclusione del libro presenta una soluzione positiva: il *ritorno* della gloria di Yhwh nel nuovo tempio ricostruito in 43,1-3 funziona come una specie di riconciliazione. Il movimento di uscita si trasforma e si volge all'indietro, così come gli spostamenti della gloria di Yhwh rispecchiano nel loro complesso i movimenti della comunità deportata: all'esilio forzato segue il ritorno dei discendenti dei deportati.

Quando, dopo il ritorno, la gloria di Dio riempie di nuovo la sua casa (43,5), ci si trova, come già *al Sinai* (Es 40,34), di fronte a una presenza rinnovata nel santuario consacrato. Questo dona vita e fertilità addirittura per la terra arida (Ez 47,1-12) e risplende anche su tutta la città, della quale nell'ultima frase del libro si afferma: «Yhwh è là».

Una facilità di movimento quasi vivace (cf., per esempio, 1,15-21) caratterizza Dio in Ezechiele, così come un *fascino imponente e grandioso* del quale il profeta, cadendo al suolo,

resta vittima già all'inizio del libro (1,28). Questo è però solo l'inizio di ogni altro evento, dove Yhwh risplende sempre più come Signore sovrano della storia, di tutti gli uomini e di tutti i popoli.

3.2. *Dalla compassione all'amore*

In un modo singolare e unico, Ez 16 descrive mediante un'allegoria molto ampia e ricca di particolari le origini del rapporto tra Dio e Gerusalemme (che in questo caso rappresenta il prototipo di tutti i fedeli di Yhwh) e la modalità in cui questa relazione si è sviluppata in seguito. All'inizio si descrive la nascita di una figlia che è stata *abbandonata* in un campo, senza alcuna cura né alcuna compassione (vv. 4-5).

Sul suo cammino Dio trova questa bambina abbandonata a una morte sicura, che si dimena ancora sporca di sangue; pieno di compassione, le si rivolge con la decisione profonda (cf. la duplice ripetizione in 16,6) di *donarle la vita*. Così, la piccola abbandonata riesce a sopravvivere perché Yhwh se ne prende cura.

Il versetto seguente (v. 7) descrive la crescita della bambina, cui Dio si rivolge nuovamente, e vedendola ormai una giovane donna la ama; si giunge così allo sposalizio e all'unione dei due (v. 8). Con ogni generosità Dio le fa dono di vestiti molto preziosi e gioielli, facendo crescere così in maniera incommensurabile la sua bellezza (vv. 9-14). Dio appare nel ruolo di un *amante entusiasta*, per il quale non c'è niente di troppo caro per la sua donna.

Ma la sua aspettativa resta delusa: la donna amata non solo è *infedele*, ma usa addirittura la sua bellezza e i regali ricevuti per farsi bella per gli altri (dal v. 15 in poi). Chiaramente la reazione di Dio non tarda ad arrivare, rivelando così, nell'allegoria che ha inizio con il v. 35, un'altra importante caratteristica della

divinità in Ezechiele: nella sua ira, Dio lascia che la donna sperimenti le conseguenze delle sue azioni sbagliate (16,42-43).

3.3. *Ira, giudizio e tratti strani*

Un amore ferito è in grado di fare molte cose. Il comportamento particolarmente irriguardoso e irricoscente rispetto alla storia passata, caratterizzata dal dono della vita, da un profondo attaccamento e affetto, provoca anche in Dio un cambiamento dei suoi sentimenti: egli *non ha più misericordia* di loro (7,3-4.8-9). L'abominio dell'idolatria e le violenze sono per Dio una provocazione costante, che non è disposto a tollerare a lungo (8,17-18). Anche agli uomini inviati per uccidere i colpevoli viene ordinato di colpire senza pietà (9,5); il profeta riceve addirittura il comando di non piangere nemmeno per la morte di sua moglie come segno dell'atteggiamento di Dio nei confronti del suo popolo, ma anche per prefigurare il destino futuro del popolo (24,14-24).

La distruzione che Dio ordina o addirittura mette in atto personalmente caratterizza ampie sezioni del libro. Essa è la conseguenza di un comportamento errato e si abbatte allo stesso modo anche su *altri popoli* (soprattutto in 25-32), ma con particolare veemenza nei confronti di Tiro e dell'Egitto. Questo mostra che Dio è Yhwh, è il Signore universale della storia, il quale attua il suo giudizio su tutta la terra (cf. anche 38-39).

L'accento considerevole posto sul giudizio evidenzia una *tensione significativa* rispetto ad altri elementi che trasmettono speranza, lasciando la percezione di una contraddizione nell'agire divino. Ripetutamente Dio vede la trasgressione e la disobbedienza del suo popolo, ma ripetutamente mostra misericordia nei suoi confronti (20,9.14.17); nonostante tutte le mancanze, lascia ai suoi un resto (6,8-9). Al termine del cap. 16 cambia

la sorte della città (v. 53), promettendo addirittura un'alleanza eterna (v. 60).

Il modo in cui Dio viene descritto in Ezechiele fa emergere *altri aspetti contrastanti*: egli rimprovera ai suoi fedeli la disobbedienza non solo nei suoi confronti, ma anche la non osservanza delle leggi delle nazioni vicine (5,7; anche se il testo non è del tutto sicuro); al contrario, in 11,12 si rimprovera loro di essersi adeguati alle leggi dei popoli (cf. anche 2Re 17,8). Come conseguenza della durezza e della ribellione nel passato è potuto anche accadere che Dio abbia dato al popolo ordinamenti non buoni e inadatti (20,25). In riferimento all'idolatria, Dio può «condurre sulla strada errata» persino un profeta (14,9).

In Ezechiele si trovano altre *espressioni* difficilmente comprensibili *che sono diametralmente opposte alle rappresentazioni che normalmente vengono fatte di Dio*. Contro la tradizione biblica (per esempio, Gen 18,25) e contro esplicite prese di posizione all'interno dello stesso libro (Ez 14,14-20; 18,9.17.20 ecc.), egli vuole radicalmente eliminare da Israele anche i giusti insieme con gli empi. Dio chiede al profeta gesti e azioni simboliche che sono pretese inconcepibili e sconfinano nell'irrazionale: il profeta deve stare sdraiato per più di un anno su un fianco e così portare la colpa della casa di Israele (4,4-5); gli ordina di cucinare la sua dose di cibo già razionato insieme allo sterco (4,12-15) e, inseguito, di fare un buco nel muro di casa sua per indicare l'esilio imminente (12,5). Se già il racconto di vocazione aveva avuto caratteristiche strane e singolari, queste aumentano ancora di più nel corso del libro.

3.4. Verso una nuova vita!

Il movimento ultimo della «gloria in viaggio», che alla fine si dirige verso il tempio ricostruito a Gerusalemme, lascia intrav-

vedere una finale positiva. Dio ha in mente una *conclusione felice*: il suo obiettivo ultimo non è il giudizio, ma una nuova salvezza. È quanto viene sviluppato in modo particolarmente chiaro a partire dal cap. 34, benché si trovino al riguardo accenni anche in precedenza.

Per un tale cambiamento è decisiva la *conversione*: Dio stesso la richiede (14,6; 33,11), ricordando che è uno dei motivi per cui il popolo potrà essere risparmiato (per esempio, 18,21.23). Questo è il contributo che l'uomo può offrire al miglioramento della situazione. In altri testi, poi, la conversione è chiamata esplicitamente in causa come condizione previa per la salvezza.

Questo è quello con cui l'uomo può contribuire per il miglioramento. Ma ci sono anche testi, che non la nominano esplicitamente come condizione previa per la salvezza. Tra questi ricordiamo, sicuramente, l'annuncio del raduno dei dispersi e il *cambiamento interiore* in 11,16-20. Dio riconduce indietro nella loro terra coloro che ha disperso, donando loro un orientamento di vita sincero e retto, a cui si fa riferimento mediante l'espressione «*un (solo) cuore e un nuovo spirito*» (v. 19). Per realizzare questo cambiamento, compie una sorta di operazione, mediante la quale il cuore di pietra, cioè il cuore insensibile posseduto fino a questo momento, viene tolto e sostituito da uno di carne, capace di passione e di amore. In questo modo Ez 11 anticipa il lungo passo di 36,25-27, dove si parla dell'aspersione con acqua pura per la purificazione, di un cuore «nuovo» e del «mio» spirito: questi fedeli sono intimamente uniti a Dio, il suo stesso pensiero e il suo sentire sono vivi e presenti in loro.

Anche in altre parti del libro, lo *spirito di Dio* ha un ruolo importante. A partire da 2,2 esso viene ripetutamente menzionato: qui fa alzare in piedi il profeta, poco dopo lo solleva e lo porta via (3,12.14); in 8,3 addirittura lo conduce a Gerusalemme nel tempio. Il ruolo dello spirito è particolarmente importante nella risurrezione delle ossa dei morti in 37,1-14,

dove risulta decisivo affinché la vita possa nuovamente tornare al loro interno, come se si trattasse di una nuova creazione.

L'orientamento verso la vita, intesa come superamento di numerose forme di morte, è frequentemente percepibile in Ezechiele. Il duplice «vivi!» in 16,6, le espressioni pronunciate da Dio in 18,23.32, il fatto che non goda della morte degli uomini (cf. anche 33,11.15-16), così come i corsi d'acqua che escono dal tempio portando vita dovunque giungano (47,1-12), ne offrono una chiara evidenza. Dio fa di tutto affinché gli uomini possano tornare a nuova vita superando la colpa, il loro irrigidimento e la mancanza di speranza.

Le sue azioni hanno anche un altro scopo: Dio vuole essere riconosciuto e vuole che il suo *nome* disonorato *venga di nuovo «santificato»* (con particolare evidenza in 36,20-23). La reputazione di Yhwh collegata al suo nome è talmente in disgrazia presso gli altri popoli, a causa della trasgressione di Israele e delle sue conseguenze negative, che essi non erano affatto in grado di giungere a una esatta rappresentazione del Dio biblico. Così egli vuole risolvere questa situazione nel momento in cui mostra agli esiliati la sua forza unica e trasformante.

* * *

Accanto a quanto osservato in precedenza, un altro elemento decisivo che esprime la teologia di Ezechiele è l'ampia descrizione di Dio come *pastore*. Il cap. 34 è composto da tre parti: dopo una critica ai pastori d'Israele, ovvero ai responsabili della comunità (vv. 1-10), nella lunga parte centrale (vv. 11-22) Dio assume personalmente la cura per il suo gregge, prima di porre nuovamente un uomo a svolgere questo compito (vv. 23-31).

Attraverso l'ampio sviluppo dell'immagine del pastore si concentrano caratteristiche divine e aspetti del suo agire, che Ezechiele presenta anche altrove; è il caso, per esempio, del suo

impegno previdente nel riportare in patria i dispersi, nel fare loro dono di cibo in abbondanza, così come anche nel prendersi cura in particolare dei feriti e dei malati (vv. 12-16). Tuttavia, è presente anche il motivo del *giudizio*: coloro che danneggiano o ostacolano altri saranno richiamati all'ordine da Dio (vv. 17-22 e già la penultima frase di v. 16).

Ezechiele parla di Dio in *modo particolare e insolito*: Yhwh si mette in viaggio con la sua gloria, si dedica – pieno di compassione – a un neonato abbandonato e chiede al suo profeta azioni estremamente strane. Il comportamento e l'infedeltà del suo popolo lo feriscono e lo provocano così tanto, che per un certo tempo si rivolge contro di lui senza pietà. Nonostante ciò, questa durezza è solo temporanea, dal momento che ha lo scopo di far giungere a una conversione. Dio è anche pronto a creare i presupposti per questa conversione mediante un cuore nuovo e il suo spirito; così riesce a ottenere ciò che sembra impossibile (37,3.11): ciò che è morto ritorna a una nuova vita.

4. PUS E RUGIADA – DIO NEL LIBRO DI OSEA

Il titolo scelto per il libro di Osea può stupire, poiché esso è famoso per le descrizioni ampie e diffuse della dedizione amorevole di Dio; nonostante ciò, i due termini scelti per il titolo appaiono come una *caratteristica esclusiva* di Osea, dal momento che nessun altro libro della Bibbia osa parlare di Dio in questi termini. Nella loro polarità indicano allo stesso tempo due *aspetti complementari che si completano l'un l'altro* nel libro. Da una parte, Dio viene percepito dagli uomini in maniera negativa, come una specie di malattia; dall'altra, dona la vita proprio come la rugiada che la mattina si condensa sulla terra e sulle piante.

In Os 5,12 Dio dice di se stesso: «io sono come pus per Efraim e come purulenza per la casa di Giuda» (la traduzione con «purulenza» è quella più diffusa; tuttavia il termine ebraico può anche significare «tarma», come, per esempio, preferisce tradurre RIEDE, «Ich aber»). Il versetto successivo interpreta i paragoni nel senso di malattie e bubboni (v. 13). Di fronte all'ingiustizia e all'idolatria (cf. ancora prima il v. 11) *Dio agisce disfacendo*. Chi considera la menzogna come una cosa «normale» deve fare l'esperienza che Dio toglie l'illusione di essere «in salute». «Pus» e «purulenza» sono sistemi regolatori dell'organismo, che segnalano la reazione alla minaccia prodotta da un corpo estraneo. Allo stesso modo (mediante l'uso di un duplice «come») Dio rende chiaro a Israele che molte cose di importanza fondamentale non sono a posto.

Il paragone con la «rugiada» è presente nell'ultimo capitolo del libro e viene preparato attraverso il contrasto con uno sfondo negativo. La lealtà di Israele nei confronti di Dio, come del resto lo stesso popolo, è come «una nuvola del mattino e come la rugiada, che al mattino si dissolve» (6,4; 13,3). Riprendendo questa immagine, ma rivolgendola in positivo, Dio dice di sé in 14,6: «io sarò come rugiada per Israele, fiorirà come un giglio». Alla fine del libro Dio si mostra come colui che *dona vita, freschezza e fecondità*: tutto il libro è orientato verso questa conclusione rassicurante, che rende ragione anche del nome stesso del profeta Osea, «egli (= Dio) ha aiutato».

4.1. Il matrimonio di Yhwh con Israele

L'immagine delle nozze per descrivere il rapporto tra Dio e l'uomo nell'AT con ogni probabilità ha la sua origine in Osea. Per questa importante metafora Geremia, presumibilmente, è debitore a Osea, il quale occupa il primo posto tra i così detti «profeti minori». Ulteriori motivazioni per la priorità di Osea

sono lo sviluppo più ampio del motivo e il suo inserimento su uno sfondo biografico, nella vita del profeta (Os 1 e 3).

Come può accadere in un matrimonio, Dio condivide molte esperienze con la sua «sposa», Israele: incomprensioni, ingratitudine, infedeltà (addirittura «prostituzione»), tutto questo caratterizza il comportamento del popolo (da 2,4 in poi). All'*adulterio* Dio reagisce prima con una serie di contromisure (per esempio, 2,8.11-15), che svelano la sua delusione e la sua ferita, un aspetto quest'ultimo che trova espressione in 9,15: «io non l'amerò più!». Ma Dio non rimane in questo atteggiamento così duro, dal momento che offre alla donna una nuova possibilità: con una sorta di parallelismo rispetto all'amore originario, all'inizio della loro esperienza insieme, Dio vuole *ricominciare di nuovo con lei nel deserto* (2,16 cf. a riguardo anche 13,4-5 e Ger 2,2). Questo secondo tentativo di Dio viene accompagnato da un regalo di fidanzamento molto particolare e personale (Os 2,21-22) che porterà all'accordo armonico di tutta quanta la creazione (2,23-25; cf. anche già in precedenza v. 20).

Non è solo Dio a vivere un *amore che riesce a guardare al di là* di una *mancanza* così grave: egli stesso chiede al suo profeta di farne esperienza (3,1). Egli sa bene che anche gli «amanti» stranieri sono colpevoli dell'adulterio; invece di pensare subito a una separazione, egli dà la precedenza a ciò che può ancora unire e alla possibilità di rinnovare la relazione e rimetterla in ordine (cf. Ml 2,1-6). Yhwh conosce la gioia, ma anche la sofferenza di una relazione intima.

4.2. *Confronti*

Già le osservazioni fatte in relazione al «pus», come anche le contromisure cui si è accennato nel paragrafo precedente, mostrano che Dio non solo non accetta il comportamento errato

di Israele ma nemmeno lo lascia così com'è: un vero amore *non resta indifferente* quando il rapporto è in difficoltà. Allo stesso modo anche Dio combatte, sfidando il suo popolo e mettendolo di fronte alle contraddizioni del suo comportamento, nonché a scomode verità.

A partire da 2,4 Dio incita i figli di sua «moglie» a intentarle una causa, proprio come quella che lui sta già portando avanti contro Israele (4,1). Anche se egli l'ha riscattato, il popolo è stato empio nei suoi confronti (7,13); nemmeno un tentativo di correzione è stato accolto positivamente (7,15). La sua indicazione/Torah è stata percepita come estranea e, quindi, scomoda (8,12). La *lista dei rimproveri* in Osea è lunga e comprende molti altri aspetti.

Di fronte a tali comportamenti errati *Dio agisce di conseguenza*: vicino all'immagine del «pus» troviamo il paragone tra Dio e un leone selvaggio (5,14). L'espressione viene ripresa in 13,7-8 e ampliata mediante il riferimento ad altri animali feroci (cf. KELLENBERG, «Gott»): un leopardo e un'orsa cui sono stati rubati i piccoli sono paragoni singolari per il Dio biblico e mostrano la sua pericolosità mortale. Questa è espressa – anche se decisamente con minore drammaticità – dall'immagine della «rete» in 7,12.

Allo stesso modo, altri passi presentano *Dio come avversario di Israele*: 6,1.5 e 9,16 parlano del suo «colpire», addirittura dell'«uccisione degli amati del suo (di lei) grembo». Il popolo ha ferito Dio così profondamente che non riesce più nemmeno a provare dei sentimenti per lui e afferma: «... pietà è chiusa davanti ai miei occhi» (13,14).

4.3. *L'affetto del genitore*

Quest'apparente negazione dell'empatia non è però l'ultima parola in Osea. Il capitolo finale 14, come già Os 11, mostra

ripetutamente che il *perdono divino* vince la lotta interiore con le sue emozioni, riuscendo a fare cambiare la sua ira (cf. soprattutto 14,5). Entrambi i testi rappresentano un culmine del discorso biblico su Dio.

Os 11 parla del suo amore per Israele «bambino», fin dall'Egitto (v. 1); ma quest'ultimo, benché ripetutamente chiamato, fugge volgendosi ad altre divinità (v. 2), nonostante la cura intensa e accorata di Dio, simile a quella dei genitori (vv. 3-4). Dio riconosce che il popolo è «sospeso nel ribellarsi contro di lui» (v. 7) e questa situazione provoca tutta la sua *compassione*: «il mio cuore si è girato [nel senso di «sconvolto»] dentro di me, insieme a lui si sono infiammati i miei sentimenti» (11,8). Per la sua misericordia egli non porta a compimento il piano di distruzione già progettato nella sua ira. E questa è la motivazione: «poiché io sono El e non un uomo, il santo in mezzo a te» (v. 9). Lo sguardo aperto sull'intimità del cuore di Dio svela ciò che lo contraddistingue: un sentimento di calda compassione supera tutto il resto; Dio non serba rancore come gli uomini, in quanto «santo» è capace di fare un passo indietro prima che gli uomini ne siano capaci.

Os 14 sviluppa questo annuncio di consolazione. In stridente contrasto con il destino di Samaria (v. 1), viene presentata una serie di annunci di salvezza (a partire dal v. 5), che seguono un appello alla conversione, legato a una preghiera per il perdono (vv. 2-4).

In questa preghiera la comunità si dissocia dal comportamento errato precedente e proclama la *misericordia* di Dio anche per gli orfani. Questo costituisce una cornice con l'apertura del libro (2,3 come superamento del nome Lo-Ruhamà [Non-Misericordia] di 1,6).

La loro preghiera viene immediatamente ascoltata: Dio risponde e promette di guarire le loro ribellioni (cf. 11,7) e

di amarli «volontariamente», cioè senza alcuna costrizione dall'esterno o senza un evidente motivo (un'espressione questa che ritorna soltanto in 14,5). Immediatamente nel versetto seguente si aggiunge la promessa di essere «come rugiada per Israele», il cui significato è stato considerato in precedenza. Su questa linea, seguono altre immagini per definire la *fertilità nuovamente donata*, che trova la sua conclusione nel paragone singolare di Dio con il «ginepro verde» (14,9): Yhwh è anche come un albero che dà vita, donando senza interruzione nutrimento e gioia.

* * *

Se teniamo conto della lunghezza e della costruzione dinamica del libro, la teologia di Osea ha il suo elemento centrale nell'*amore di sposo e genitore* da parte di Dio, come emerge con chiarezza in 2-3; 11; 14. La loro presentazione sarebbe però incompleta senza la spiegazione di ciò che egli stesso gradisce, con parole che costituiscono una chiave di lettura fondamentale per comprendere il suo stesso essere, parole riprese più volte nel NT (per esempio, Mt 9,13; 12,7): «io ho piacere della comunione e non di offerte di sacrificio, della conoscenza di Dio e non di sacrifici col fuoco» (6,6).

Le parole di Os 6,6 testimoniano l'*orientamento interiore di Dio verso la fedeltà e verso un rapporto fedele e personale*: questo conta per lui più di qualsiasi dono esteriore. Proprio perché la fedeltà di Israele è effimera come una nuvola che si dissolve al mattino (6,4, vale a dire solo poco prima) e proprio perché manca anche la conoscenza di Dio nella terra (4,1), egli ne ribadisce con forza, mediante un bel parallelismo, l'importanza. Conoscerlo e restare in comunione con lui ha più valore di tutti i sacrifici (cf. anche Sal 40,7-9; 50,8-15; Ger 7,21-23 ecc.). Così egli sarà non pus ma rugiada per i suoi fedeli.

5. L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO – DIO NEL LIBRO DI GIOELE

Come possono riuscire gli uomini a entrare in contatto con Dio? Una soluzione è il dono da parte di Dio stesso del suo spirito, così da consentire il superamento della distanza e delle differenze tra lui e gli uomini. Alcuni passi della Bibbia sviluppano ulteriormente questo motivo e arrivano a parlare dell'«*effusione*» dello spirito per esprimere la pienezza traboccante che Dio concede. Tra questi testi vanno menzionati Ez 39,29; Gl 3,1-2; Zc 12,10 e anche – benché mediante l'uso di un altro verbo – Is 44,3.

Il testo di Gl 3,1-2 sviluppa questa immagine più di ogni altro. Dio promette due volte l'effusione dello spirito, nominando numerosi gruppi su cui riccamente effonderà il suo spirito: figli e figlie, vecchi e giovani, servi e serve. Si lascia così intendere che Dio donerà questa intimità con lui in maniera traboccante *senza fare differenze* di sesso, età e stato sociale.

Subito dopo si parla di segni cosmici che accompagnano il «giorno di Yhwh» (3,3-4); questo terribile giudizio può essere sopportato solo da quanti sono ripieni del suo spirito e «*invocano* il nome di Yhwh»: così possono fare esperienza della salvezza sul «monte Sion» (3,5). Entrambi i motivi, la preghiera e Sion, hanno un ruolo fondamentale per la teologia del libro.

5.1. Il Dio che esaudisce le preghiere

Il *punto di svolta* nella composizione di Gioele si trova nel passaggio tra 2,17 e 2,18. I servi di Dio devono invocarlo piangendo e pregarlo di avere pietà del suo popolo (o: risparmiarlo, v. 17); immediatamente dopo si dice: «Yhwh era pieno di zelo per la sua terra ed ebbe misericordia [o: provò compassione] del suo popolo» (v. 18). A partire da questo punto si impegna nuovamente

per la comunità e annuncia di farsi carico delle sue numerose necessità. Impegno e zelo caratterizzano l'essenza divina (Es 20,5 ecc.), così come una misericordia compassionevole (cf. l'appellativo divino «misericordioso» in Gl 2,13; anche se in questo passo in ebraico si trova un altro termine che ritorna in Ml 3,17).

La preghiera è un elemento che caratterizza il testo di Gioele: il primo invito addirittura a «gridare» verso Yhwh viene pronunciato in Gl 1,14; in 1,19 si fa riferimento alla preghiera di un «io»; 2,23 chiede quindi di acclamare Yhwh come risposta alla nuova salvezza, e 2,26 parla della lode futura del nome di Yhwh (cf. il già citato 3,5). Infine, anche al termine, in 4,11, viene pronunciata una preghiera a Dio. Uno *spirito di preghiera* attraversa tutto il libro e conduce al cambiamento decisivo. Dio vuole che i fedeli si rivolgano a lui e lui è pronto ad ascoltarli.

5.2. *Il Dio delle conversioni*

Il verbo ebraico *šûb*, «ritornare, tornare indietro», ricorre molto spesso in Gioele, soprattutto in 2,12-14: «ritornate a me con tutto il vostro cuore... Chi sa, che lui torni indietro e si pentà». Il primo invito alla conversione (v. 12) viene presentato come discorso diretto di Dio; il secondo invece è ripetuto da un uomo che lo sottolinea (v. 13) e lo collega con la speranza, che anche *Dio porterà a compimento una svolta* (v. 14; similmente anche in Zc 1,3 e Ml 3,7 alla fine del rotolo dei dodici profeti, nonché in Tb 13,6), che si realizzerà, come mostra Gl 2,18.

A partire da questo momento Yhwh «dà una svolta» al destino del suo popolo (4,1; che ha le sue radici in Dt 30,3 e ritorna spesso in Geremia), descritta attraverso una *serie di rivolgimenti concreti*: se in Gl 2,17 l'eredità di Dio giaceva nello scandalo e nella colpa, a partire da 2,19 questo non accadrà più (cf. anche 2,26-27). Se in 2,17 le nazioni avevano ancora la possibilità di

commentare ironicamente: «dove è il loro Dio?», in 2,27 Yhwh si mostra come colui che vive «in mezzo a Israele» e in 4,16-17 come colui che «dimora in Sion» (cf. il motivo già citato di 3,5), protezione e rocca per il suo popolo. Se in 1,7 la vite e il fico erano ormai sterili e inutili, in 2,22 ritornano a offrire i loro frutti; similmente, in 1,4-5.9-10 erano venuti a mancare altri prodotti agricoli, che alla fine del libro ritornano a essere disponibili in abbondanza (4,18). Con questa svolta verso il bene Dio riconduce all'equilibrio tutte le mancanze create nei precedenti anni di emergenza (2,25).

5.3. *Il giorno di Yhwh*

Il nome Gioele significa «Yhwh è El» (il primo elemento, «Gio-», in un nome di persona è la forma abbreviata del nome di Dio: Gioram, Gioacchino, Gionata ecc.). La *forza e la superiorità* di Dio, espressa in questo nome, è presente a più riprese in Gioele: Dio è in grado di realizzare cose grandi e meravigliose (2,21.26), lascia risuonare con forza la sua voce (2,11; come il «ruggito da Sion» in 4,16, dove viene impiegata la medesima espressione che in Am 1,2), comandando così un esercito straniero che mette in atto la sua parola (Gl 2,11)

Tuttavia, il *motivo dominante* è quello del «giorno di Yhwh», che porta distruzione (da 1,15 in poi), scatenando il panico già al suo avvicinarsi. In 2,1-11 viene collegato all'attacco di un nemico che ha conseguenze cosmiche, le quali tornano anche in 3,3-4 e 4,14-16, in relazione al giorno di Yhwh. Al cap. 4 il carattere di questi avvenimenti viene presentato come un *giudizio universale* nella valle che ha il nome simbolico di «Giosafat» (4,2; in ebraico significa: «Yhwh giudica»). Nel libro, nel suo complesso, è possibile evidenziare una dinamica che, prendendo le mosse all'inizio dalle conseguenze negative per il suo popolo, porta nell'ultimo

capitolo alla decisione divina che riporterà la giustizia, anche sul piano internazionale, e una nuova salvezza (cf. anche l'immagine della sorgente che scaturisce dalla casa di Dio in 4,18).

* * *

La chiave della teologia di Gioele viene espressa dalla motivazione per la richiesta di conversione in 2,13: «... poiché colmo di grazia e misericordioso è lui, paziente e grande in comunione; e si pente della distruzione». La *ripresa* combinata del discorso di misericordia di Es 34,6, unitamente alla reazione di Dio dopo l'intercessione di Mosè in Es 32,14, rende chiaro quale sia l'unico luogo in cui si può trovare speranza: in quel Dio, che già al Sinai si era fatto carico del fallimento del popolo in maniera misericordiosa, rimanendo disponibile a continuare a camminare con lui. Gioele testimonia che Yhwh è superiore, guarda oltre le colpe, donando in aggiunta il suo spirito, il cambiamento delle sorti, insieme a un giusto equilibrio tra i popoli.

6. «CERCATEMI E VIVETE!» – DIO NEL LIBRO DI AMOS

Da tempi immemorabili gli uomini cercano *luoghi particolari per adorare la divinità*: montagne sacre, luoghi di pellegrinaggio, centri religiosi attirano numerosi fedeli, che spesso trovano qui un motivo per rafforzare la loro fede, consolazione o una nuova spinta. Lourdes, Fatima, Częstochowa, Guadalupe, Gerusalemme, Mecca, Medina ecc. esercitano un fascino continuo.

Nell'antico Israele tra questi particolari luoghi di culto ricordiamo Bet-El, Galgala e Bersabea. Il profeta Amos, in maniera provocatoria, chiede di non recarsi in questi luoghi, ma di cercare *Dio stesso* (Am 5,4-6): decisivi non sono i luoghi, né l'esteriorità, ma colui che è dietro a ogni cosa e le cui tracce

possono essere riconosciute dovunque nel mondo; egli stesso è il traguardo e dona la vera vita.

Il grido provocatorio per un cambio di direzione, posto addirittura al centro del libro, affonda le sue radici nell'esperienza straordinaria di un *Dio che agisce in modo inarrestabile*. Fin dall'inizio egli ruggisce da Sion (1,2, come in Gl 4,16), provocando in questo modo un cambiamento nella natura; questa forza che produce cambiamenti si incontra fino alla conclusione del libro (si veda *infra*).

Nessuno può evitare questo Dio: a Israele viene lanciata la sfida di un confronto con lui (4,12). Tutti i tentativi di fuggire da lui e dal suo giudizio falliscono, anche se si cerca di nascondersi negli inferi, nel cielo, nel mare o in terre straniere (9,1-4); inesorabilmente ogni uomo si muove verso l'*incontro con lui*.

E tuttavia ancora prima Dio si è mosso nella direzione dell'uomo: è lui a donare la sua *parola*, in particolare per mezzo dei profeti (3,7-8), una parola che sarà così desiderata da paragonare il suo desiderio addirittura alla «fame» (8,11). Ma ancora di più Dio offre la possibilità di un *rapporto esclusivo* con lui: «solo voi io ho conosciuto tra tutte le stirpi della terra... » (3,2), parole queste che esprimono la vicinanza unica tra Dio e Israele. Le parole che seguono nel medesimo versetto («per questo vi visiterò a causa di tutte le vostre colpe») mettono in chiaro che una tale elezione non è solo un privilegio, ma comporta anche una grande responsabilità.

6.1. Dio per il giudizio

Già i primi due capitoli lo sottolineano. Come un condottiero del Vicino Oriente antico Dio avanza contro sei popoli confinanti a causa delle loro colpe contro l'umanità (1,3-2,3); poi, però, si rivolge contro Giuda (2,4-5) e Israele (2,6-16); l'ampiezza

delle espressioni contro quest'ultimo vi fa riconoscere *il culmine dell'accusa*. A Israele, che è stato oggetto di attenzioni particolari, viene richiesta una giustificazione particolare. La parte centrale del libro (3-6) sviluppa ulteriormente l'accusa. Il ritornello «ma voi non siete ritornati da me» (per cinque volte in 4,6.8-11) rinfaccia a Israele di non avere reagito in maniera adeguata nei confronti dei segni inviati da Dio, che avrebbero dovuto provocare una decisa dedizione da parte sua. Allo stesso tempo testimonia che Dio ripetutamente voleva *muovere alla conversione*. 5,21-24 è uno dei passi in cui il Dio biblico viene descritto con la maggiore intensità: «io odio, io disprezzo le vostre feste e non riesco più nemmeno a odorare le vostre assemblee festose!» (v. 21), parole che mostrano la distanza iniziale di Dio dal *culto* e dai *sacrifici*. Alla fine dichiara ciò che davvero gli interessa: «ma il diritto sgorga come acqua e la giustizia come un torrente eterno» (v. 24). Né i luoghi di pellegrinaggio (cf. *supra*) né le celebrazioni liturgiche sono di primaria importanza per Dio; piuttosto gli stanno a cuore l'integrità, la rettitudine e la ricerca profonda e sincera di lui.

Il punto culminante della drammaticità viene raggiunto nella parte finale del libro, nella quinta visione: se in precedenza il profeta era riuscito per due volte, con la sua preghiera di intercessione (7,2.5) a muovere Dio al pentimento (7,3.6), alla fine non è più in grado di fare evitare la sciagura. Così alla fine Dio ordina la *distruzione, stando in piedi sul suo altare* (9,1); il santuario non offre più alcun riparo, ma diventa il luogo da cui parte la distruzione.

6.2. «Yhwh è il suo nome»

Il giudizio divino porta con sé, sotto molti aspetti, terrore e grande dolore, che potrebbero addirittura condurre all'allontanamento da lui. Ma la dinamica nella composizione di Amos si

muove nella direzione esattamente opposta: in numerosi passi gli annunci del giudizio sfociano nella *lode di Dio* (4,13; 5,8-9; 9,5-6), legata ogni volta alla confessione «Yhwh è il suo nome», scelta come titolo di questo paragrafo.

Queste «dossologie» in particolare lodano Dio come *creatore e signore dell'universo*, che agisce nella natura fino alle costellazioni più lontane (Pleiadi e Orione: 5,8), ma che è presente anche negli eventi del mondo (5,9). Questa sovranità di Dio contrasta con le affermazioni dei «peccatori del mio popolo», le cui parole rivolte a Dio sono citate in 9,10: «tu non sei in grado di far avvicinare e di far giungere fino noi la sventura». L'intero libro si pone in deciso contrasto rispetto a un pensiero di questo tipo.

La triplice *testimonianza* del nome divino «Yhwh» e della *forza efficace* di questo Dio ritorna, in maniera speculare, anche in 6,10. Per paura che altre disgrazie possano svilupparsi, si invita a non continuare a pronunciare il nome di Yhwh (alla lettera: «far pensare; far ricordare»). Al contrario, Dio nell'annuncio di sé a Mosè in Es 3,15 aveva comandato esplicitamente di fare memoria di lui in maniera duratura.

* * *

L'obiettivo ultimo di Dio non è il giudizio, ma una *nuova salvezza*: ambedue i momenti dipendono strettamente l'uno dall'altro (M. LANG, 264). La conclusione riporta un gran numero di riferimenti positivi e consolanti, come per esempio la riedificazione della capanna di Davide, l'eccezionale ricchezza del raccolto nella natura, così come il popolo piantato stabilmente nella sua terra (9,11-15). In questo si realizza la speranza di 5,15: «forse è Yhwh... misericordioso con il resto di Giuseppe». Il giudizio non è totale (9,8), bensì uno strumento attraverso il quale Dio vuole realizzare una purificazione. «... e vivete!»: questo è il suo desiderio profondo.

7. GIUDICE SU EDOM – DIO NEL LIBRO DI ABDIA

Il libro più breve dell'AT ha un messaggio speciale. Al suo centro è sviluppata l'accusa contro Edom: egli è andato contro suo «fratello» *Giacobbe con violenza*, ha visto la sua sventura, se ne è rallegtrato e l'ha resa ancora più grande (Abd 10-14). Sullo sfondo, troviamo le storie delle famiglie in Genesi (in particolare Gen 25,25-26.30) dove Esaù è identificato con Edom, e Giacobbe presentato come il gemello rivale. Il loro conflitto prosegue all'interno dei popoli che da loro hanno origine: gli Edomiti e gli Israeliti.

Oltre al mancato comportamento fraterno, appena esposto, Dio ha anche un'altra decisiva ragione per intervenire contro Edom. L'annuncio a prima vista sorprendente, «io ti faccio piccolo» (Abd 2), trova la sua spiegazione al v. 3, mediante il riferimento all'«arroganza del tuo cuore». Questa *arroganza sicura di sé* conoscerà presto la fine, mediante l'intervento dei nemici. In questo modo Dio farà scomparire anche i sapienti di Edom (8).

L'azione di Dio conto Edom si conclude legandosi al motivo conosciuto del «giorno di *Yhwh*» (Abd 15, cf. anche Gl 1,15), in cui ricadrà sulla testa di Edom quello che egli ha fatto agli altri (cf. anche Gl 4,5.7). Così si attua una sorta di equilibrio rispetto all'ingiustizia precedentemente perpetrata contro Giuda e Gerusalemme.

7.1. L'estensione del giudizio

Il libretto di Abdia non si ferma però su questa forma di ristabilimento della giustizia: in Is 25,5 era stato presentato un banchetto per tutte le nazioni sul monte sacro di Dio, in Abd 16 un simile banchetto invece *conduce alla rovina*: i popoli che vi partecipano saranno come se non fossero mai esistiti.

Al contrario, per la «casa di Giacobbe» si realizza là sul monte Sion la *salvezza* (17) e alla fine prenderanno nuovamente *possesso* delle regioni che avevano perso a causa dei popoli confinanti (19-20). In parallelo all'azione di Dio, anche Giacobbe svolge un ruolo attivo nel giudizio contro Edom (18 e, allo stesso modo, 21). La dinamica del giudizio divino contro Edom si sviluppa in Abdia in due direzioni: dal momento che interessa anche altri popoli, essa contribuisce così a valorizzare il ruolo di Israele. Entrambe queste direzioni non sono prive di rischi, che vengono corretti nel libretto seguente.

* * *

Lo scritto termina con l'espressione «e a Yhwh appartiene il regno» (21), con la quale viene portato in primo piano la motivazione per cui Edom è stato chiamato in giudizio: la mancanza di solidarietà nei confronti di suo fratello Giacobbe. Proprio queste parole non vanno però comprese come una condanna; al contrario, vanno lette come *ammonimenti* (12-14). Dio ammonisce di non godere della disgrazia altrui, dell'arricchimento grazie al suolo altrui, dell'estradizione e dell'uccisione di profughi. Questo messaggio è attuale ancora oggi, in situazioni di guerra, ma spesso anche nella quotidianità.

8. «FORSE NON AVREI DOVUTO AVERE COMPASSIONE?» – DIO NEL LIBRO DI GIONA

Con la domanda scelta come titolo si chiude il dialogo tra Dio e il profeta Giona, e allo stesso tempo il libro che porta il suo nome (Gio 4,11). La domanda, che rimane aperta, chiede di essere compresa in senso retorico. Di fronte alla descrizione precedente di Ninive, che viene risparmiata, essa invita a formu-

lare una risposta affermativa: Yhwh ha *provato compassione* nei confronti della capitale degli Assiri e, dopo la loro conversione, ha ritirato la minaccia di distruzione che era stata rivolta loro.

8.1. *Un Dio misericordioso per molti*

La possibilità di essere risparmiati e la salvezza possibile: questi i temi che *attraversano tutto il libro*. Il capitano della barca invita il profeta a «invocare Dio» con speranza: «forse Dio penserà a noi, cosicché non periremo» (1,6). Anche i marinai fanno di tutto per non dover gettare in mare il profeta (1,13), ma invano. Egli poi, quando grazie al pesce viene salvato, loda Dio per essere stato ascoltato e per essere stato tirato fuori dalla «fossa», cioè dalla morte (2,3.7), confessando alla fine: «l'aiuto è presso Yhwh!» (2,10). La conservazione della vita fisica nei primi due capitoli viene messa a confronto nei due seguenti con la *conservazione di un'altra vita*. Di fronte alla malvagità della città (1,2) si tratta di riguadagnarsi la misericordia divina come presupposto per un rapporto duraturo con Dio. La conversione esemplare di tutti gli abitanti di Ninive (a partire da 3,5) è accompagnata dalla riflessione: «chi lo sa, Dio forse si cambia e si pente» (v. 9), cosa che di fatto accade (v. 10).

A motivo della sua *tradizione di fede*, l'oggetto della speranza dei Niniviti è cosa *nota* al profeta Giona: «io sapevo/so che tu sei un El pietoso e misericordioso, paziente e ricco di comunione e che si pente della sventura» (4,2; cf. Gl 2,13). In queste parole il discorso di misericordia di Es 34,6 è unito all'esperienza della grazia concessa dopo l'episodio del vitello d'oro (Es 32,14). Paradossalmente, invece che essere una motivazione in più per il suo annuncio, questa consapevolezza si trasforma per il profeta in una giustificazione per fuggire («per questo mi sono alzato per fuggire a Tarsis»: Gio 4,2). Il fatto che egli stesso

debba affidarsi alla misericordia divina – solo per questo sopravvive – e allo stesso tempo il desiderio di privare o addirittura di escludere altri da questa compassione misericordiosa ben rappresentano il contrasto che percorre l'intero libro profetico.

Al cap. 4 Dio cerca di «convertire» il suo profeta: mediante il cespuglio che cresce e si secca, egli *fa nascere* in lui dei *sentimenti* (vv. 6-7), rafforzandoli mediante il vento caldo e la forza dei raggi del sole (v. 8). Il messaggero ribelle e irragionevole viene messo da Dio di fronte al controsenso: il profeta Giona prova pietà per una piccola pianta (v. 10) ed egli, Dio, non dovrebbe provare misericordia per così tante persone che non sanno riconoscere ciò che è giusto (v. 11)? In ebraico ricorre entrambe le volte lo stesso verbo: attraverso questo parallelismo, si sottolinea che il «giusto» sentimento del profeta verso il cespuglio ha una corrispondenza ancora più evidente nella misericordia divina. Questa vale per una quantità di persone, enumerata attraverso tre cifre simboliche (12 x 10 x 1000), che oltre tutto sono «nemiche», così come per i loro animali: la misericordia divina è senza misura.

8.2. *Sovrano*

Durante l'interrogatorio cui è sottoposto da parte dei marinai, il profeta Giona dichiara di essere credente (alla lettera «temente») in «Yhwh, il Dio del cielo... che ha fatto il mare e l'asciutto» (1,9).

La *sovranità* del Dio biblico *sulla natura* trova diversi echi all'interno del libro: per fare fallire la fuga del suo profeta, Dio fa sì che un forte vento si abbatte sul mare (1,4). In favore di Giona, appena gettato in acqua, ordina l'intervento (2,1) di un grande pesce, che dapprima lo ingoia e alla fine, in seguito a una semplice parola di Dio, lo risputa a terra (2,11). Al cap. 4 si

trova poi una lunga serie di comandi divini, dapprima indirizzati alla pianta che deve fare ombra al profeta, quindi a un verme e, infine, al vento dell'est (4,6-8). Senza alcuna obiezione, senza disobbedienza o senza ritardo nella natura tutto quello che Dio ordina accade.

La sovranità divina viene riconosciuta anche dagli uomini, ma con alcune differenze: essa è riconosciuta senza alcuna difficoltà da parte di tutti i «*pagani*»; in questo modo il libro di Giona sviluppa una diffusa ironia nei confronti di tutti i credenti, troppo pieni di sé.

Semplicemente a partire dalle parole di Giona, il disobbediente, i marinai pregano Yhwh e confessano: «tu, Yhwh, come ti piace, hai fatto» (1,14); Dio può operare con totale libertà e ha il potere di realizzare i suoi piani. Dopo lo scampato pericolo, i marinai hanno timore di Dio, a cui offrono sacrifici e voti (1,16). In maniera simile, agiscono anche i *Niniviti*: in seguito al brevissimo messaggio di Giona, oltretutto annunciato contro voglia (3,4), essi credono in Dio (v. 5), esprimendo la loro fede immediatamente in maniera radicale, con una conversione esemplare, della quale non esistono paragoni in Israele (3,5-8). La richiesta del re di rivolgersi intensamente a Dio è parte di questa.

Al contrario, con *il suo profeta*, Dio non ha questo successo: invece di compiere la sua missione, Giona fugge nella direzione opposta (1,1-3). Solo gli avvenimenti seguenti alla tempesta lo convincono – alla seconda occasione – a obbedire al comando di Dio (3,1-4). Ma davanti alla grazia concessa a Ninive, sorgono nuovi problemi: arrabbiato e adirato per questa svolta negli eventi, vuole solo morire. Dio però lo mette di fronte a una domanda (4,3-4). Questa stessa sequenza si ripete nel caso dell'esperienza del cespuglio che si secca (4,8-9), dove ancora una volta egli deve scontrarsi con una reazione disobbediente da parte del profeta che afferma di avere diritto (alla lettera: «è

cosa buona che...») di essere arrabbiato fino alla morte. Con la sua libera sovranità, Dio non presta attenzione all'umore del suo profeta, indicandogli l'incongruenza tra la sua reazione nei confronti della pianta che si era seccata e il fatto che Dio provi misericordia nei confronti dei Niniviti e dei loro animali, fatto insopportabile per Giona (4,10-11).

* * *

Il libro di Giona è il libro dell'*infinita misericordia* di Dio. Essa vale per i nemici, come anche per il profeta disobbediente (1,3), che indirizza a Dio rimproveri ingiustificati (2,4-5) e non ha comprensione alcuna per la sua pietà (4). Dio si deve dedicare con cura particolare al suo servo, che pure fa l'offeso, cercando di condurlo a comprendere la sua empatia. Deve farlo anche oggi? Anche con noi?

9. «CHI È UN EL COME TE,
CHE SI FA CARICO DELLA COLPA?» –
DIO NEL LIBRO DI MICHEA

La domanda del titolo è tratta dalla conclusione del libro di Michea (Mi 7,18-20) e collega in modo unico la domanda retorica sulla incomparabilità del Dio biblico con la sua capacità di *perdonare*; essa prosegue: «e passa sopra la trasgressione per il resto della sua eredità» lodando poi Dio perché «gli è piaciuta la comunione» (7,18). Il Dio biblico è incomparabile proprio perché non serba rancore per la colpa, ma addirittura egli stesso se ne fa carico, portandola.

Il versetto successivo sviluppa ulteriormente l'idea del perdono divino: «egli ci perdonerà ancora, calpesterà le nostre trasgressioni» e ancora: «tu getterai nelle profondità del mare tutti

i loro peccati» (7,19). L'ultima espressione, anch'essa unica e oltre tutto formulata come una preghiera, si ispira a Es 15,1.5, parte del canto del mare dei Giunchi: come allora dopo l'uscita dall'Egitto Dio *aveva vinto*, così anche adesso egli ottiene una vittoria, questa volta però *contro i peccati* che vengono lasciati affondare definitivamente.

La fine del libro, poi, ha un significato profondo: «tu dai a Giacobbe fedeltà, ad Abramo comunione, come tu hai giurato ai nostri padri dai giorni del tempo dell'inizio» (7,20). In primo luogo «fedeltà» e «comunione» si lasciano identificare (cf. sopra in v. 18 e molto spesso nei salmi) come *proprietà di Dio*, e successivamente come quei doni che egli stesso offre a Giacobbe e ad Abramo. Le due caratteristiche possono essere assunte dagli uomini che riconoscono i due patriarchi come loro capostipiti. Questo è l'esito pacificante, la buona conclusione della lite tra Dio e il suo popolo.

9.1. *La contesa di Dio con Israele*

I primi tre capitoli mostrano come Dio abbia molto da contestare al suo popolo, per questo si rivolge contro di lui. Il semplice fatto che egli esca dalla sua santa dimora ha conseguenze disastrose per la natura (1,2-4) e il suo intervento provoca distruzione in Samaria (1,6-7) come in Gerusalemme (1,12 e soprattutto cap. 3). «Ecco io *sto tramando una sventura*», dice Dio di sé (2,3), non solo annunciandola ripetutamente (5,9-13; 6,13-15), ma anche portandola a compimento, come chiaramente descritto in 7,1-6. Mi 6 lega l'azione di Dio con il termine che indica la *contesa giuridica* (in ebraico *rîb*: vv. 1-2), il cui scopo è quello di risolvere un conflitto mediante una chiarificazione personale tra le due parti coinvolte. Dio chiede se per caso non si sia reso colpevole di qualche mancanza nei con-

fronti del suo popolo (6,3), enumerando quindi tutto quello che nel passato ha fatto per lui (vv. 4-5). Poco dopo, nella forma di una domanda, si chiede se davvero debba fare finta di non vedere l'imbroglione e la violenza all'interno della comunità e se davvero la debba condonare (6,10-12). In questo si mostra che la punizione della colpa è direttamente collegata alla «giustizia» (si veda questa parola chiave al plurale in 6,5, nonché il ruolo di Dio come «testimone» in 1,2).

Alcuni tra il popolo non credono che egli si possa schierare contro di loro; dietro alla prima domanda di 2,7 (alla lettera: «forse lo spirito di Yhwh è troppo corto?») si nasconde l'idea di un Dio che non è in grado di mettere in atto i suoi piani, un Dio che non è capace di portare a compimento la sventura che ha progettato (cf. 2,3). Allo stesso modo, è *illusoria* la convinzione manifestata in 3,11: «non verrà la sventura su di noi», espressa come conseguenza di una domanda retorica: «non c'è Yhwh in mezzo a noi?». In tutto il libro, Dio si scaglia contro la falsa fiducia che la presenza di Dio nella comunità possa essere una garanzia di salvezza, anche di fronte alla propria malvagità, e contro la convinzione che Dio sia incapace di realizzare il suo annuncio di sventura.

9.2. *Il giudice dei popoli*

Sullo sfondo di questo ruolo di Dio, in Michea trova eco anche l'esperienza dell'ingiustizia e del conflitto tra le nazioni, una tensione che non si riesce a risolvere pacificamente. Così, nasce il desiderio di un'«istanza superiore» che possa fare da mediatore, aprendo il cammino verso un'intesa internazionale.

Una simile aspettativa emerge nel testo del *pellegrinaggio dei popoli* (4,1-5), i cui primi tre versetti vengono ripresi con lievi variazioni in Isaia (Is 2,2-4). Pieni di speranza, «alla fine dei

giorni» i popoli si metteranno in cammino verso Gerusalemme, verso il «monte della casa del Signore», per mettersi sotto la sua tutela di giudice che riconosce il diritto e per ottenere finalmente di vivere pacificamente insieme. Allora, con le armi potranno essere forgiati attrezzi agricoli e tutti potranno sedere indisturbati sotto gli alberi da frutto (4,3-4): un sogno per tutta l'umanità.

Ma per giungere a questo punto il *cammino è ancora lungo*. Vi sono nazioni incorreggibili che si vogliono schierare contro Sion, cosa che però Dio impedisce (4,11-13; cf. anche 5,14). 5,6-7 indica un duplice ruolo della comunità dei credenti rispetto ai popoli: da un lato essa è come pioggia e rugiada, dall'altro è come un leone per le altre nazioni. Verso la conclusione del libro, infine, queste vedranno i prodigi che Dio compie nei confronti del suo popolo, usciranno dalle loro fortezze e temeranno Yhwh (7,16-17).

9.3. *Il raduno del resto*

La relazione di Israele con gli altri popoli trova espressione concreta anche in un altro tema che viene spesso trattato in Michea: «certamente io raccoglierò il resto di Israele», promette Dio in 2,12 e nel versetto seguente un «apritore di brecce» non meglio identificato apre il cammino per l'uscita, durante la quale *Yhwh conduce il popolo stando davanti a lui, alla sua testa* (v. 13).

4,6-7 riprende questo motivo ampliandolo ulteriormente: il raduno comprende deboli e infermi, coloro che hanno fatto esperienza della sventura proveniente da Dio (cf. 2,3; 3,11), ma ora sono resi una nazione forte; Yhwh sarà *per sempre il loro re*. Alcuni versetti dopo, con Babilonia viene nominato il nome di un nemico reale, da cui Dio «riscatterà» il suo popo-

lo disperso (4,10). Il «raduno» viene così messo in relazione concretamente con il ritorno dall'esilio babilonese, a cui allude anche un riferimento contenuto poco dopo, nel famoso oracolo che definisce Betlemme come luogo natale del futuro dominatore: la sua nascita, dal punto di vista temporale, viene legata all'espressione «... e il resto dei suoi fratelli ritorna dagli Israeliti» (5,1-2). Coloro che sono sopravvissuti all'esilio assumono il duplice ruolo, descritto in precedenza, di rugiada/leone in rapporto alla comunità dei popoli (cf. *supra* a proposito di 5,6-7).

Fin dal primo momento in cui compare il motivo del raduno in 2,12, espresso dai termini «pecora, gregge, pascolo», si delinea un altro motivo, quello del *pastore*. Questo compito sarà svolto dal futuro sovrano (5,3), ma alla fine ci si rivolgerà direttamente a Dio affinché egli stesso ricopra questo ufficio (7,14), cosa che egli benevolmente accetta (v. 15): egli porterà avanti la sua azione in maniera analoga a quella che aveva condotto all'esodo dall'Egitto (cf. già 6,4; inoltre 7,9), promettendo nuovi prodigi.

9.4. Dio come forza e luce

Il testo del pellegrinaggio dei popoli si conclude con: «tutti i popoli vanno, ciascuno nel nome del suo Dio; ma noi andiamo nel nome di Yhwh, nostro Dio, per sempre e in eterno!» (4,5). Nel nome divino «Yhwh» è racchiusa sia la sua «persona» che la sua essenza, ed egli *dona a colui che ha fiducia in lui una forza che non ha mai fine*. Con questa forza anche il futuro sovrano potrà portare a compimento il suo incarico (5,3). Allo stesso modo, una breve preghiera, che può essere interpretata in diversi modi, esprime che questa forza proviene direttamente da Dio; 6,9 può essere tradotto così: «salvezza/riuscita/intel-

ligenza (sono di colui che) vede il tuo nome» (cf. a riguardo, nonché sulla teologia di 6–7 DECORZANT; per 6,9 in particolare p. 17). Il singolare costruito «vedere il nome» va inteso sulla linea di quanto detto in precedenza, come riferito alla *percezione dello stesso Yhwh*, di ciò che egli stesso è nel profondo. Questa percezione, di per sé, costituisce un aiuto, portando al successo o a un'intelligenza sapiente.

Come questo possa accadere viene mostrato nell'ultimo capitolo del libro grazie a una *speranza profondamente radicata*: «anche se io sedessi nella tenebra, Yhwh mi è luce» (7,8). Questa convinzione rimane salda anche nell'esperienza dell'ostilità e della propria caduta a causa dei peccati. È Dio, infatti, che nella sua giustizia si fa promotore della contesa (cf. *supra* la parola chiave in 6,1-2.5) in favore dell'«io» che viene aggredito, schierandosi contro coloro che con sarcasmo domandano: «dov'è Yhwh, il tuo Dio?», desiderosi di calpestarlo «come sterco di strada» (7,9-10). In opposizione a questo e come continuazione del v. 8 l'«Io» divino confessa: «egli mi condurrà fuori alla luce» (v. 9). Dio libera l'uomo anche dalla tenebra più oscura, conducendolo verso una splendente luminosità.

* * *

Dio fa conoscere al popolo come sia questo cammino: in 6,8 rivela *ciò che lo attende* e in che cosa consista la felicità: «ti è stato annunciato, uomo, ciò che è buono e ciò Yhwh vuole da te: (niente altro che) fare il diritto, amare la comunione e umile camminare con il tuo Dio».

Dio è così contenuto nelle sue richieste e il cammino verso la salvezza è così facile! Egli stesso è orientato verso la «giustizia» e la «comunione»; come lui, allo stesso modo anche gli uomini devono orientare se stessi verso questa meta, al fine di conservare la relazione con lui («camminare con/andare», cf. *supra* 4,5).

10. PASSIONALE ED EQUILIBRANTE – DIO NEL LIBRO DI NAUM

Chi conosce solo le versioni tradizionali dell'inizio del libro di Naum ha la percezione di un'*immagine spaventosa* del Dio biblico: «un Dio zelante» o addirittura «geloso e vendicativo è Dio il Signore». Così suona la traduzione di Na 1,2 e il seguito ripete l'espressione «vendetta», completandola con «astio», «colera», persino «ira».

L'immagine così scatenata di un Dio vendicativo non corrisponde a quella cui siamo abituati, e del resto una tale comprensione è anche *errata*, come viene chiarito già dal versetto seguente, che mette in evidenza la pazienza divina (1,3). Ma com'è davvero Dio e che relazione intrattengono tra loro tutte queste caratteristiche a lui attribuite?

10.1. Un'azione potente

L'aggettivo che può essere tradotto con «zelante/geloso» è al primo posto nelle affermazioni su Dio in Naum (1,2) e rimanda a un passaggio centrale della Torah (Es 20,5 // Dt 5,9 [nei due decaloghi]; Es 34,14 ecc.), dove già risulta chiaro (cf. *supra*, pp. 41, 65) che il significato primo della radice ebraica *qn'* è piuttosto «*passionale, coinvolto, pieno di zelo*». Dio non guarda senza compromettersi, ma si mette in gioco.

Altre affermazioni in Naum sottolineano questo aspetto: 1,3 parla di Dio definendolo «*grande in potenza*» (questa formulazione è unica); questa forza divina si mostra immediatamente dopo nelle conseguenze che essa ha sulla natura (1,4-6) e successivamente nella sua azione nei confronti dell'uomo (nel resto del libro). Una caratteristica particolare è espressa mediante il campo semantico dell'ira/rabbia (ripetutamente in 1,2.6); se

chiaramente qualcosa non va bene, Dio si sente provocato e si vede costretto a reagire.

10.2. Ristabilire l'equilibrio per raggiungere la giustizia

Il secondo aggettivo utilizzato in 1,2 è *nōqēm*, di solito tradotto con «vendicativo», una traduzione quest'ultima che però non rende ragione del significato del termine, soprattutto quando è impiegato in riferimento a Dio. Attraverso questo sostantivo, di fatto, si esprime un intervento divino di risposta, volto a «*riequilibrare, ristabilire la giustizia*».

In Naum una tale azione divina si sviluppa in due direzioni: da una parte *aiuta coloro che in precedenza hanno sofferto*. Per esempio in 1,7 Dio è descritto come «rifugio nel giorno della necessità» e il bisogno «non si verificherà una seconda volta» (1,9). Se fino a questo momento gli uomini erano stati umiliati, Dio non agirà più così (1,12b); al contrario, eliminerà la dipendenza dallo straniero (sintetizzata nell'immagine del «giogo», 1,13), rinnovando l'onore del popolo chiamato «Giacobbe/Israele» (2,3).

Dall'altra parte, egli si muove contro *coloro che rappresentano la causa prima del dolore e dell'ingiustizia*, tra cui, in primo luogo, i suoi nemici (per esempio, in 1,8-12a.14) e successivamente, in particolare, «Ninive», nominata fin dal titolo del libro (1,1), la cui caduta viene descritta con drammatici dettagli in 2-3. In particolare, l'azione divina è sottolineata da due passi (2,14; 3,5), introdotti dalla dichiarazione divina «*eccomi contro di te*». 3,5-6, che utilizza l'immagine dello spogliamento, dello svergognamento, della messa in mostra di una donna, è ripugnante per la sensibilità moderna. Per comprendere adeguatamente questa immagine sono d'aiuto le considerazioni di BAUMANN, 137, come anche di FABRY, 109-111: non si tratta di un affronto alla sensibilità e all'onore della donna; il testo fa

riferimento alla città personificata mediante l'immagine di una «donna». Se la scelta di un linguaggio così drastico può risultare scioccante, ciò che viene trasmesso purtroppo rispecchia spesso una tragica realtà, che ancora oggi provoca tristezza.

A differenza del libro di Giona dove «Ninive», la capitale assira, era protagonista di una conversione esemplare, in Naum al contrario si sviluppa la dimensione *militaresca* della città. La domanda retorica alla fine del libro (3,19) lascia intendere come molte persone abbiano avuto da soffrire a causa delle campagne di conquista assire. Yhwh, il Dio passionale che vuole raggiungere una giustizia equilibrata, non può restare inerte vedendo ciò, ma, proprio perché pieno di zelo e coinvolto, si schiera contro ogni forma di oppressione e contro la forza della violenza militare.

10.3. Paziente e buono

L'elemento militaresco è soltanto un aspetto di Dio in Naum. In uno dei primi versetti, subito dopo gli aggettivi «passionale ed equilibrante», si ricorda che «Yhwh è paziente» (1,3, alla lettera: «lento/lungo rispetto al naso/ira»). Con questo appellativo, si riprende con un riferimento esplicito il discorso di misericordia di Es 34,6, venendo così a determinare un *equilibrio* che colloca a fianco dell'ira divina anche la sua calma e pazienza.

1,7 sottolinea ulteriormente questa caratteristica con l'espressione: «giusto è Yhwh» (cf. anche Sal 100,5). *Bontà e impegno per ciò che è positivo*: queste le caratteristiche distintive del Dio biblico, anche là dove altri elementi sembrano dominanti, rispetto alla sua capacità di imporsi. La bontà di Dio, in particolare, può essere sperimentata da coloro che hanno fiducia in lui, con i quali egli intrattiene un rapporto personale («conoscere», anche in 1,7).

* * *

Fin dall'inizio del libro alcune domande sottolineano l'*impossibilità di resistere* a Dio: «davanti alla sua collera, chi potrà resistere? E chi può sopportare il calore della sua ira?». Queste espressioni in 1,6 lasciano intendere che nessun uomo può fermare Dio quanto al suo impegno appassionato per la giustizia. E 1,9 rimanda all'inutilità di qualunque tipo di resistenza nei suoi confronti commentando: «che cosa pensate/pianificate voi contro Yhwh?». Sempre nel medesimo versetto con l'espressione «egli porrà loro fine», riferita a empi e malvagi, si esprime il fatto che non si verificherà più una situazione di bisogno. In ogni caso, la modalità con cui Naum descrive Dio è consolante: egli non solo è «buono» (ovvero: paziente e conciliante), ma è anche e soprattutto colui che aiuta in maniera decisiva, impegnandosi a far trionfare il bene e la giustizia.

11. «IL MIO SANTO» – DIO NEL LIBRO DI ABACUC

Anche nell'antico Israele gli uomini elaboravano pensieri *sull'ingiustizia e la violenza*, di cui avevano fatto ripetutamente esperienza nel corso della loro storia. Nel libro del profeta Abacuc si fa esplicitamente riferimento a queste riflessioni nella forma di interrogativi indirizzati a Dio (Ab 1,2-4; 1,12-2,1).

Il secondo di questi inizia con la seguente domanda: «non sei forse tu dagli inizi dei tempi Yhwh, il mio Dio, il *mio* santo?» (1,12). Quest'ultimo appellativo di Dio, scelto per il titolo, è unico nell'AT e definisce la caratteristica principale dell'essenza divina in una relazione personale con colui che così gli si rivolge.

Nella preghiera di Abacuc compare nuovamente la definizione di Dio come «santo» (3,3) e, ancor prima, come caratteristica che indica il pregio della sua dimora (2,20: «santo palazzo»).

Il contrasto tra «santità» e «ingiustizia» lascia presagire che Abacuc offrirà una soluzione, la quale viene effettivamente presentata sotto forma di *affermazioni*, che dovranno essere trascritte come «visioni» (2,2-3, con 1,1). L'esperienza personale, posta sullo sfondo della formulazione «il mio santo», trova nel libro un'espressione particolare nella *preghiera* del profeta, che occupa il terzo e ultimo capitolo.

11.1. Risposte a interrogativi

In Abacuc, Dio viene messo a confronto con una serie di *gravi obiezioni*: prima di tutto, gli viene rimproverato di rimanere come un osservatore inerte di fronte alla piena anarchia verso cui la società sta scivolando, di non essere in grado di salvare e di lasciare soffrire i giusti sotto l'oppressione dei malvagi (1,2-4). L'accusa di stare a guardare l'ingiustizia è in chiaro contrasto con Na 1,2-6, dove invece viene sottolineato l'impegno divino nel perseguire la giustizia. A questa dura serie di interrogativi, *Dio risponde* in Ab 1,5-11, mostrando come egli stia attuando il suo giudizio sulla terra attraverso l'impero neobabilonense, usato da lui come uno strumento (1,6 nomina i Caldei che sono il gruppo etnico più importante nell'esercito babilonense). La conclusione della risposta in 1,11, attraverso l'impiego del termine «colpevole», unitamente alla percezione della propria forza come divina, lascia intendere già accenti critici rispetto a questo strumento di giudizio. La seconda obiezione riconosce i Caldei come strumento di giudizio (1,12), ma *incrementa le accuse* rivolte a Dio, che egli veda con chiarezza le opere degli impostori e, nonostante questo, rimanga in silenzio e che gli empì inghiottano altri uomini più giusti di loro (1,13). L'opera che Dio svolge mediante i Caldei non suscita così la giustizia, ma conduce piuttosto a un'altra forma d'ingiustizia (1,14-17).

Il profeta nel suo ruolo di esploratore e vedetta attende in tensione ciò che Dio potrà rispondere a questi taglienti rimproveri.

Di nuovo, Dio *non si sottrae alle domande e offre risposte* (a partire da 2,2), nelle quali egli fa riferimento a un tempo futuro, che certamente giungerà ed è necessario attendere (v. 3), assicurando che i giusti, a motivo della loro fedeltà/integrità, conserveranno la loro vita (v. 4b). Al contrario, gli infedeli, gli empi e gli orgogliosi faranno esperienza dell'insaziabilità degli inferi e della morte (v. 5).

Una *serie di «guai»* continua la descrizione della reazione di Dio davanti alle domande che gli erano state poste in precedenza (vv. 6-19). Mediante questi «guai» il libro di Abacuc chiarisce che tutte queste forme di falsità e ingiustizia non si verificheranno più, proprio grazie all'opera di Dio. È infatti merito suo se quelle città costruite sul sangue innocente saranno date alle fiamme e non saranno più ricostruite (vv. 12-13). Chi fa ubriacare altre persone e le svergogna, egli stesso sperimenterà punizioni simili da parte di Dio (vv. 15-16) ecc. Dio non tollera di rimanere inerte di fronte al male; per questo ha «occhi (troppo) puri», come esprime questo singolare sintagma in 1,13. La sua correttezza e irreprensibilità non sopportano falsità e meschinità.

11.2. «*Nell'agitazione ricordati di avere misericordia!*»

Questa preghiera del profeta (3,2) è unica nella Bibbia. Dove l'ingiustizia e la violenza generano timore, rimane la *speranza in Dio, nel suo ricordo e nella sua misericordia* (Es 34,6). L'orante che trema ed è sconvolto nel corpo (Ab 3,16) può fare esperienza di come la sua disperazione sarà trasformata in giubilo e in fiducia (3,18-19); Dio stesso conduce, a partire da uno stato di paura, a ottenere nuova forza e a risollevarlo lo spirito: questa è una sua caratteristica.

Il riconoscimento dell'azione di Dio e la lode, espresse nella forma di una preghiera, erano già state preparate nel capitolo precedente. «La terra è piena della conoscenza della gloria di Yhwh, così come l'acqua ricopre il mare» (2,14): questo l'effetto del giudizio divino presentato nei versetti precedenti. Immediatamente prima della preghiera la richiesta del profeta in 2,20 – «(stia in) silenzio davanti a lui, tutta la terra!» – crea un'atmosfera adatta per la lode di Dio, che si svilupperà di seguito.

La preghiera di Abacuc è *una conclusione adatta* al libro e alle domande che in esso sono presentate ma, allo stesso tempo, è anche un momento in cui il discorso su Dio si fa particolarmente intenso e chiaro (MARKL, *Zittern*). Il profeta prega che Yhwh realizzi ciò che ha annunciato (3,2 con riferimento all'annuncio in 2,3): se fino a questo momento gli empi avevano agito liberamente, ora Dio distrugge la loro casa (3,13). La lamentela iniziale, che portava in primo piano la mancanza di aiuto da parte di Dio (1,2), si trasforma nella confessione della salvezza ricevuta da lui (3,13-15).

Oltre a ciò, l'ultimo capitolo spicca anche per un'*ampia descrizione della teofania*. 3,3 allude all'arrivo di Yhwh da Sud (Teman; la catena montuosa del Paran, cf. anche Dt 33,2): lo accompagnano fenomeni luminosi (Ab 3,4.11), i quali rappresentano una sorta di cornice per 3,3-12. Dio appare così come il Signore della natura e del cosmo, un sovrano senza limiti, a cui non è possibile resistere. Questa forza indomabile è impiegata per aiutare il suo popolo nella necessità (v. 13), suscitando così in mezzo alle difficoltà (vv. 16-17) una rinnovata fiducia (vv. 18-19).

* * *

Per il modo con cui parla di Dio, il libro di Abacuc è una perla. Di fronte alle accuse che gli sono mosse, Yhwh si *giustifica per il suo modo di agire* e avvia una discussione prendendo

in seria considerazione le domande degli uomini. La sua santità non riesce a tollerare il dominio della violenza e dell'ingiustizia. Pieno di misericordia, infonde nuovamente coraggio agli uomini tremanti e in difficoltà, donando loro una gioia ancora più grande (2,2-4; 3,18-19).

12. «EGLI RIMANE IN SILENZIO NEL SUO AMORE» –
DIO NEL LIBRO DI SOFONIA

La singolare espressione scelta per il titolo si trova nella conclusione del libro di Sofonia (3,17) dove Dio, afferrato nel profondo dalla possibilità di un nuovo affetto nei confronti del suo popolo, *si gode senza parole questa felicità*. Non c'è più necessità di parlare, perché la vicinanza e i sentimenti intimi sono soverchianti e irresistibili. In questo modo, il libro che si era aperto con toni estremamente cupi giunge a una conclusione positiva.

12.1. *Un giudizio universale*

Il libro inizia presentando l'intenzione divina di «annientare tutto» (1,2). Ancor peggio che nel momento del diluvio universale in Gen 6–8, in questa distruzione vengono colpiti persino i pesci (Sof 1,3) ed è Dio stesso a mettere in atto *l'opera di distruzione*, come chiaramente evidenziato dall'impiego diffuso dell'«io» riferito a lui. La causa dell'azione divina è identificata con gli «empi» (v. 3) e con l'idolatria nei confronti di altre divinità (vv. 4-6).

La realizzazione di questo giudizio è messa in relazione con il motivo del «giorno di Yhwh» (a partire da 1,7 ricorre con frequenza), al quale si invita a fare attenzione con il comando «silenzio davanti al Signore Yhwh!» (cf. anche Ab 2,20). Il giorno del giudizio è messo in relazione anche con l'immagine

dell'«olocausto» (Sof 1,7-8), del bisogno, della difficoltà, della miseria, del buio e della lotta (1,15-16), così come con l'idea dell'ira divina (1,18; 2,2; 3,8).

L'*arrivo* di questo giorno è imminente; esso è «vicino» (1,7.14), ma ancora c'è una possibilità di evitarlo: l'espressione «prima di», ripetuta tre volte in 2,2, rappresenta una forte motivazione per prendere sul serio la richiesta di radunarsi avanzata nel versetto precedente (2,1). Nell'ultima occorrenza in 3,8, ormai l'unica cosa da fare è «attendere» il giorno di Yhwh. Nel versetto seguente, il giudizio contro le nazioni (cf. anche 2,4-15) si trasforma in salvezza anche per altri popoli, i quali – nonostante l'azione di Yhwh nei loro confronti – arrivano ad adorarlo (3,9; cf. anche 2,11).

Che cosa spinge Dio a muovere un attacco così massiccio contro l'uomo? Oltre all'idolatria già menzionata, in Sofonia uno dei motivi principali è la «*superbia*» nelle sue diverse forme. Moab e Ammon per esempio hanno schernito il popolo di Dio, beffandosi di lui (2,8.10); Ninive, la capitale assira, si considera come l'unica cosa al mondo davvero importante, come viene chiaramente messo in evidenza dalla citazione del suo pensiero: «io e altrimenti/fuori di me nessuna!» (2,15). Ma anche all'interno della comunità ci sono uomini arroganti e altezzosi (3,11), i quali però non avranno alcun futuro. Un simile atteggiamento è presente anche nella menzione di quegli uomini che «ingrassano seduti sul loro lievito» (in 1,12 vengono indicati in questo modo coloro che si sentono troppo sicuri) e pensano: «dato che Yhwh non conclude nulla di buono, non è nemmeno in grado di provocare la sventura». *Distanza e disinteresse* nei confronti di Dio vengono espressi anche altrove nel libro (1,6: non cercare e non domandare; 3,2: non ascoltare e non accogliere la correzione; 3,13: ingiustizia [a differenza di Dio dove non si trova alcuna ingiustizia: 3,5] e menzogna) e danno adito a menzogna e violenza (1,9: «violenza e imbroglio»; 3,3-4: fallimento delle guide della comunità). Il «giorno di Yhwh» è la risposta a questo stato di corruzione.

12.2. *Il Dio degli umili*

Dio non solo distrugge, ma anche crea cose nuove; in contrasto con la superbia osservata ripetutamente, egli costruisce un «popolo umile e povero» (3,12). In tal modo Dio riprende una parola chiave tratta dalle richieste centrali del libro, dove si afferma: «cercate Yhwh voi tutti umili/poveri della terra, che amate il suo diritto! Cercate giustizia! Cercate umiltà!» (2,3). Quello che da una parte gli uomini devono ricercare da soli, dall'altra viene portato a compimento per loro da Dio stesso.

Il fatto che Dio tenga in grande considerazione e stimi ciò che di solito è considerato misero, è visibile anche in altri motivi letterari presenti all'interno del libro. La sua attenzione e i suoi gesti si indirizzano a un «resto» (2,7.9), che egli stesso «lascia sopravvivere» (3,12), al cui interno vi sono anche «lo zoppo» e «lo sviato»; a costoro Dio dona «gloria e fama» (alla lettera: «un nome», 3,19-20). In questo modo dona un vero e proprio «cambiamento delle sorti» (2,7; 3,20, con riferimento a Dt 30,3 e a Geremia).

Ma Dio non si limita ad agire in favore di questi uomini: egli sta anche *in mezzo a loro*; l'espressione «in mezzo a te» caratterizza, con le sue quattro occorrenze, la parte finale del libro. Prima di tutto vengono così eliminati dalla comunità i superbi (Sof 3,11); nel versetto seguente resta solo al suo interno un popolo umile (v. 12); in questa comunità così trasformata Dio può essere presente come «re di Israele» (v. 15) e come «eroe che salva» (v. 17; le due apposizioni si trovano unite solo in Ger 14,9).

* * *

Con Sof 3,17 abbiamo di nuovo preso in considerazione il versetto che ha offerto l'ispirazione per il titolo di questo paragrafo, un versetto singolare anche per la Bibbia ebraica, dal

momento che parla *della gioia di Dio nella maniera più intensa descritta nella Bibbia ebraica*. Ben quattro parole vengono utilizzate per esprimere una tale gioia: «egli *gioisce* di te con *gioia*, tace nel suo amore, *esulta* di te con *esultanza*» (3,17). In precedenza, l'invito pressante a esultare e gioire era stato rivolto a Sion/Gerusalemme (3,14), adesso è Dio a lasciarsi andare alla gioia, con una profonda e incomparabile soddisfazione per la relazione con il suo popolo che adesso si rinnova.

13. «A PARTIRE DA QUESTO GIORNO IO TI BENEDICO» – DIO NEL LIBRO DI AGGEO

Nella Gerusalemme distrutta e desolata dopo l'esilio, intorno al 520 a.C. si forma un movimento che si impegna per la *ricostruzione* del tempio. Il libro di Aggeo ha lo scopo di incentivare a svolgere questo compito senza posa, anche attraverso parole di conforto come quelle scelte per il titolo (Ag 2,19). È necessario e fondamentale agire contro una diffusa propensione a ritardare questa impresa (1,2). Il giorno a partire dal quale la benedizione divina si rinnova è il ventiquattresimo del nono mese del secondo anno del re persiano Dario (2,18); in quel giorno si iniziò ufficialmente a costruire il tempio. Come accade in Ez 47 e altrove, il nuovo tempio viene descritto come una fonte di grande benedizione.

13.1. *Dio fa pressione*

Il comportamento egoista di un membro all'interno di una coppia rende pesante la relazione. A Gerusalemme si è raggiunto un certo livello di benessere, come mostrato con chiarezza dalle loro case «rivestite di legno» (Ag 1,4), ma non sono pronti

a mettere mano alla costruzione della «casa di Dio». A partire da questa *contraddizione*, Dio prende lo spunto per evidenziare al suo popolo anche altre incoerenze, come per esempio la grande differenza tra l'impegno e i risultati che si ottengono (1,6.9).

La *causa* di questa discrepanza tra lo sforzo profuso e il successo dell'opera, che invece non si realizza, viene identificata da Dio nell'attività del popolo unicamente concentrata nella ricerca del proprio benessere, un popolo che si occupa esclusivamente dei propri interessi, trascurando i desideri di Dio (1,9). Questo costringe Dio a far fare al popolo l'esperienza di siccità e carestia (1,9-11; 2,17 più volte il pronome personale «io» in riferimento a Dio), per mostrare come la comunità faccia uso di due pesi e due misure, rendendosi così colpevole nei suoi confronti.

13.2. *Il sostegno divino*

Dio non soltanto rimprovera aspramente e mediante una riduzione del benessere, ma assicura anche il suo *sostegno* (1,13), *aiutando concretamente* a realizzare il suo progetto. Per questo invia Aggeo come suo profeta, il quale viene ascoltato da Zorobabele (il governatore, in 2,2 riceve lui stesso un particolare messaggio di conferma), dal «sommo sacerdote» Giosuè e dal popolo (1,12). È lui a risvegliare in tutti costoro lo «spirito» (1,4), lui a spingere a impegnarsi per realizzare il loro progetto, infondendo loro coraggio (2,4). Questo si rende necessario in seguito ai primi deboli tentativi di iniziare la ricostruzione del tempio (cf. per esempio la domanda in 2,3: «forse questo è come un niente...?»). *Dio invece resta fedele* alla promessa fatta nell'esodo e continua a essere presente con il suo spirito all'interno della comunità (2,5). Si preoccupa persino che i materiali più preziosi vengano portati da tutto il mondo, affinché lo sfarzo e lo splendore del nuovo tempio superino quello del

precedente (2,7-9). In questo è certamente facilitato dal fatto che tutto gli appartiene, anche i metalli più preziosi (v. 8).

* * *

In Aggeo *Dio si mostra molto legato alla sua «casa»*: egli combatte per la sua ricostruzione e prova piacere in essa (1,8), si occupa del suo rinnovo e abbellimento (2,7), promettendo benedizione per il futuro (2,19). Così anche l'uomo che s'impegna in questa attività riceverà una ricompensa adeguata. Al contrario, essere avaro nei suoi confronti non paga, come mostrano le conseguenze sperimentate dall'uomo nella forma di un'emergenza e un raccolto scarso, benché questi eventi non siano sempre facilmente riconoscibili e interpretabili.

14. UN MURO DI FUOCO INTORNO A GERUSALEMME – DIO NEL LIBRO DI ZACCARIA

Il destino di Giuda e Gerusalemme è spesso così opprimente che nel primo capitolo del libro di Zaccaria lo stesso messaggero divino domanda a Yhwh: «Yhwh delle schiere, fino a quando non avrai misericordia di Gerusalemme e delle città di Giuda?» (Zc 1,12). Immediatamente, a partire dal versetto seguente, Dio offre una *serie di promesse di consolazione* in risposta a questa domanda (1,13-17).

Su questa linea, va letta anche un'altra promessa di Dio a Gerusalemme: «io sarò per essa... un muro di fuoco intorno a lei e per la onore/gloria io sarò in mezzo ad essa» (2,9). Questa *funzione di protezione* da parte di Dio nei confronti della sua città è necessaria anche perché essa, nonostante il gran numero di uomini e animali, è una «città aperta» (2,8). Analogamente, anche 9,8 descrive come Dio si «accampi» nelle vicinanze della

sua città, abbracciando e proteggendo il suo tempio circondato da oppressori e nemici. Anche 9,15 e 12,8 evidenziano la sua protezione, mediante l'immagine dello scudo in difesa degli abitanti di Gerusalemme.

Il motivo del fuoco, impiegato da Dio in 2,9 per descrivere la sua potente protezione, all'interno del libro riveste anche un'altra funzione. Da una parte, le guide del popolo sono paragonate al fuoco «che divora tutto ciò che c'è attorno», mentre Gerusalemme potrà rimanere nel luogo (sicuro) dove si trova (12,6; cf. anche 14,10-11). Dall'altra, Dio impiega il «fuoco» per *purificare il suo popolo*, consentendo così una nuova affermazione di appartenenza reciproca (13,9).

L'attenzione per Gerusalemme presentata nel titolo di questo paragrafo caratterizza l'intero libro, nonché l'agire divino al suo interno: in molti passi viene sottolineata la posizione particolare di questa città. Dio la sceglie (1,17; 2,16; 3,2), ne fa il luogo della sua dimora (8,3), la rende come una «coppa inebriante», come una «soglia d'inciampo» o come un «macigno pesante», tutti ruoli straordinari che hanno un significato anche per altre nazioni (12,2-3), dove egli porta a compimento la sua opera (cap. 14).

14.1. Riconoscimento internazionale

«Ogni carne stia in silenzio davanti a Yhwh!»: questo è l'invito pressante rivolto in 2,17 (similmente anche Ab 2,20). Il Dio biblico, che interviene con forza, deve *essere rispettato da tutti con un comportamento consono*, addirittura, come viene affermato subito dopo, dal «satana», il nemico del «sommo sacerdote» Giosuè (Zc 3,1-2).

Queste dimensioni universalistiche riferite a Dio vengono nominate spesso anche in altri passi, come, per esempio, in

6,5, dove i «quattro venti/spiriti del cielo» *restano fermi davanti a lui* quasi come per *servire*, prima di uscire verso la terra. La conclusione perfetta di questo aspetto è costituita da 14,9, dove si annuncia che Yhwh «sarà re su tutta la terra» e che egli e il suo stesso «nome», cioè la sua reputazione e la sua fama, saranno riconosciute come «uniche/singolari». In maniera simile, anche 9,10 parla del suo regno universale e salvifico.

Questo è il risultato di un lungo processo, a cui Zaccaria dedica una particolare attenzione: si tratta del *rapporto con i popoli*, che ripetutamente e in modalità differenti viene affrontato a partire da 1,15. In questo testo, si presenta la «grande ira divina contro le nazioni che si sentono sicure», evidenziando una critica e un giudizio che spesso torneranno nel libro, in particolare nel momento in cui i popoli si pongono contro Gerusalemme o contrastano il culto di Yhwh (per esempio, in 12,2-3.6; 14,17-19; cf. a riguardo BILIĆ, 282-327). D'altra parte, in Zaccaria è presente un movimento che conduce uomini di altri popoli in pellegrinaggio verso Gerusalemme, alla ricerca di un contatto e di una relazione con i fedeli di Yhwh (8,20-23; 14,16).

La forza di Dio si mostra anche nel suo *atteggiamento riguardo alle guerre*: da una parte, egli distrugge le armi del suo popolo (9,10: carri, cavallo, arco); dall'altra, impiega la sua comunità come un «arco» e come una «spada» nel contesto della sanguinosa battaglia per la sua salvezza (9,13-16; cf. anche 10,3-4).

Anche 14,2-3 è ricco di contrasti: anzitutto, Dio fa sì che altre nazioni entrino in guerra contro Gerusalemme; poi è egli stesso a combattere contro di loro. In questa visione troviamo un riflesso della storia universale e, in particolare, del destino di questa città dalla sua distruzione nel 587 a.C. fino agli sviluppi successivi durante l'impero neobabilonese.

Come Dio è sovrano nel rapporto con gli uomini e le potenze militari, allo stesso modo lo è anche nei confronti della *natura*. Quest'ultimo aspetto è chiaramente percepibile, per esempio,

in relazione alla «pioggia», che è indispensabile per la fertilità e quindi per la sopravvivenza di tutti gli esseri viventi. Se lo si prega, egli ne fa dono (10,1); al contrario, la mancanza di riconoscimento nei suoi confronti, resa visibile dall'allontanamento e dalla mancata partecipazione alla festa delle Capanne, fa sì che la pioggia non arrivi (14,17-19).

14.2. Spirito e verità

Lo «*spirito*» di Dio ha un ruolo fondamentale nell'azione divina: per esempio, esso deve riempire e muovere il governatore Zorobabele, più di qualsiasi altra «forza» (4,6); dopo essersi diffuso su tutta la terra, lo spirito di Dio trova riposo «nella terra del Nord» (6,8): WILLI-PLEIN interpreta questo passo come un «risanamento» del regno del Nord (p. 144), mentre LUX lo ritiene un'espressione del «cambiamento interiore di Yhwh, dall'ira verso la misericordia» (pp. 220-221). Con ogni probabilità, si tratta di un accenno alla fine dei grandi mutamenti politici sulla scena internazionale, legati alla Mesopotamia.

Una dimensione totalmente diversa è, invece, portata in primo piano da 12,1, nel momento in cui si presenta Dio come colui che «ha steso i cieli, posto le fondamenta della terra e ha plasmato lo spirito dell'uomo nel suo intimo». Questa singolare formulazione lascia intendere come Dio doni allo stesso modo, a ogni singolo individuo personalmente, *il suo principio vitale e, con ciò, il dono di una relazione con lui*. Poco dopo, Dio promette anche di riversare in abbondanza «lo spirito di grazia e consolazione» sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme (12,10).

Allo spirito di Yhwh vengono legati anche diversi atteggiamenti descritti in alcuni passi di Zaccaria; in 7,9-10 le *richieste*

di Dio mettono in evidenza le sue aspettative: l'esercizio retto della giustizia da parte degli uomini, la comunione, la misericordia, non opprimere i gruppi socialmente più deboli, così come l'abbandono di qualsiasi progetto o pensiero negativo nei confronti del prossimo (similmente anche 8,16-17).

In questo passo, come anche in 8,3.8.19, ricorre il termine ebraico *'emet* (verità, fedeltà), ripetuto come una parola chiave. Un'onestà di fondo, così come la costanza nelle relazioni stanno a cuore a Dio e sono segni della presenza del suo spirito.

* * *

La descrizione della teologia di Zaccaria risulterebbe incompleta senza la menzione di quel passo unico, singolare ed enigmatico, dove Dio dice di sé: «guarderanno a me, colui che hanno trafitto» (12,10; per l'interpretazione teologica di questo passaggio, cf. STIGLMAIR; nonché BILIĆ, 328-358). Molto chiaramente in questo passo si fa riferimento a una *ferita molto profonda e grave*, inferta a Dio da parte dei suoi fedeli. Tutto il passo è pervaso dalla speranza che la visione di una tale ferita susciti in loro una profonda tristezza. Quello che può essere di fatto paragonato a un attacco nemico nei confronti di Dio da parte degli uomini conduce così a una conversione interiore, a una relazione rinnovata e più profonda con lui.

Ferito nel profondo e allo stesso tempo signore dell'universo: questa la tensione che caratterizza il discorso su Dio in Zaccaria. Insieme al suo orientamento verso la verità, la giustizia e la fedeltà, risulta anche chiaro come egli non *ricerchi potere*, ma desideri «salvezza» e pace per tutti, come lascia intendere anche la ripetizione di *šālôm* in 8,12.16.19; 9,10. Egli stesso si dichiara pronto a soffrire per percorrere il cammino che ad essa conduce.

15. TRA DISPREGIO E RISPETTO –
DIO NEL LIBRO DI MALACHIA

Il libro di Malachia si presenta come un *fnale incandescente*, sia nella Bibbia ebraica, dove conclude la seconda parte del canone (quella dei profeti) sia nella Bibbia cristiana, dove è immediatamente seguito dal Vangelo di Matteo ed è, dunque, collocato subito prima del passaggio al NT.

Attraverso domande critiche, dialoghi pungenti e una focalizzazione sulle conseguenze del rapporto con Dio, il libro gode di un'attualità che dura fino a oggi. L'affermazione e la domanda retorica in Ml 3,14 («è inutile servire Dio. E qual è il guadagno, se noi rispettiamo i suoi decreti?») testimoniano l'atteggiamento di chi, andando in cerca del maggior profitto possibile, sceglie e consiglia una *presa di distanza nei confronti di Dio*, mettendo in discussione la possibilità che la relazione con lui possa portare agli uomini qualche vantaggio. Se già in precedenza (v. 13) Dio aveva qualificato questa espressione come «forte/provocante», il suo prosieguito al v. 15 mostra l'attrattiva che questa presa di posizione suscita anche su altri: «noi vogliamo lodare gli insolenti... pur sfidando Dio, hanno potuto salvarsi».

Una tale *mancaza di rispetto* nei confronti di Dio è presente addirittura in coloro che dovrebbero rappresentarlo: nei *sacerdoti*. Apostrofandoli come «coloro che dispregiano il mio nome», Dio rimprovera la loro mancaza di rispetto, deferenza, devozione e attenzione nei suoi confronti (1,6). Essi lo trattano come uno che si possa ingannare senza alcuna difficoltà, presentando offerte di scarso valore (1,8.13-14), come uno i cui precetti possano essere tranquillamente violati (2,8-9). Ma Dio reagisce minacciando gravi conseguenze per il loro comportamento perfido (2,2-3.9).

La distanza critica rispetto a Dio ha *radici profonde*. 2,17 cita – enfatizzandole – le convinzioni perverse di alcuni uomini: «chiunque compie malvagità è buono agli occhi di Yhwh ed egli si compiace in lui»; nonché la loro domanda: «dov'è il Dio del giudizio?». Dal momento che nessuno, fino a questo momento, ha sperimentato le conseguenze del loro agire negativo, essi pensano che Dio si limiti a guardare e – almeno finora, magari più a lungo e forse anche per sempre – non chiami più in giudizio il trasgressore, facendogli pagare la responsabilità della propria colpa.

Ma il terzo capitolo, che inizia nel versetto seguente, offre una risposta: di certo Dio giudicherà. Nel giorno del giudizio, egli arriverà (3,1-2), purificherà anche i sacerdoti (v. 3) e si scaglierà contro numerosi gruppi di malfattori (v. 5). Il suo intervento farà sì che di nuovo *si riconosca la differenza* tra i giusti, che lo servono, e gli empi, che rifiutano di adorarlo (3,18). Per i primi, sorgerà il «sole di giustizia», un'immagine unica per indicare la ricostruzione di un giusto equilibrio, unitamente all'inizio di un nuovo tempo e di una nuova vita.

15.1. *Il grande re, rispettato dalle nazioni*

La reazione di Dio non giunge inattesa nel libro: già in 1,5 coloro che vedono l'attuazione del suo giudizio su Edom (1,3-4; cf. anche Abdia) affermano: «Yhwh è grande anche al di fuori della regione di Israele!». Ancora più duro suona Ml 1,11, dove Dio ripete: «grande è il mio nome tra le nazioni», facendo riferimento alla venerazione e alle offerte che in tutto il mondo sono destinate a lui. In 1,14, si raggiunge il culmine attraverso le espressioni «io sono un grande re... e il mio nome è temuto tra le nazioni». La *venerazione universale*, presentata come con-

sequenza dell'azione divina, si lega a termini come «temere», «nome», due parole chiave in Malachia.

Il «nome» rappresenta la *reputazione di Dio* che viene messa in discussione: da una parte, si rimproverano i sacerdoti di disprezzarlo e di non dargli adeguatamente gloria (1,6; 2,2); al contrario, il timore dovrebbe essere la cifra distintiva dell'atteggiamento che ci si aspetta da loro (2,5). Dall'altra, Dio ottiene il riconoscimento da parte di tutti i popoli, addirittura al di fuori dei confini di Israele, come mettono in evidenza le citazioni nel capoverso precedente.

Un'importanza ancora maggiore viene data al «timore»: in 1,14 esso è ciò che Dio si aspetta dai sacerdoti, a motivo della sua alleanza con Levi; a questo si fa riferimento per due volte in 2,5 (come nome e come verbo). Egli si rivolge con *particolare attenzione* (3,16) a tutti gli uomini che lo onorano in questo modo: per loro sarà scritto un «libro dei ricordi» (ancora in 3,16) e viene preannunciata per «voi che temete il mio nome» (3,20) un'alba di giustizia. In 3,16 vengono messi in parallelo «coloro che temono Yhwh» e «coloro che rispettano il suo nome» (una formulazione singolare): questi non devono temere la venuta del «grande e terribile giorno di Yhwh» (3,23, come già anche Gl 3,4); al contrario, poiché sono giusti e servi di Yhwh, essi potranno vedere la differenza rispetto a quanti hanno orientato la loro vita in un'altra direzione (Ml 3,17).

In 3,2 si era già parlato del *giorno della venuta di Dio*, mettendo a tema la questione di chi potrà resistere (cf. Gl 2,11). Per gli uni questo giorno sarà «come fuoco e... come soda», «come un forno» (Ml 3,2.19), che riuscirà a purificarli oppure li distruggerà definitivamente. Per gli altri, al contrario, si compirà la promessa di Dio pronunciata in Es 19,5: essi saranno per lui una «proprietà particolare», faranno esperienza della sua cura misericordiosa e attenta, paragonata a quella dei genitori nei confronti del loro bambino (Ml 3,17).

15.2. *Il padre di tutti*

Il libro di Isaia, che normalmente viene messo al primo posto dei profeti scrittori, aveva già fatto riferimento al *ruolo di genitore* assunto da Dio nei confronti del popolo, in particolare con un'accusa che aveva evidenziato la *mancanza di rispetto* nei suoi confronti (Is 1,2-3).

Una simile questione è messa a tema anche all'inizio dell'ultimo libro dei profeti scrittori, in Ml 1,6, dove Dio dichiara: «un figlio deve onorare suo padre ed essere un servo del suo Signore. Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta? E se io sono il Signore, dov'è il rispetto nei miei confronti?». Il dialogo conclusivo chiarisce, grazie alle risposte di Dio, che le offerte d'infimo valore indicano una mancanza di rispetto nei suoi confronti (1,6-8.12-14). Invece di ricevere l'onore a lui dovuto come «padre», Dio rivela come sia stato liquidato con offerte difettose, venendo così a essere «oltraggiato» (così subito dopo il titolo).

La paternità di Dio assume una funzione decisiva al centro del libro: la domanda retorica in 2,10, «non abbiamo tutti un padre comune?», vuole provocare una risposta positiva. In chi è convinto di ciò, questa comune appartenenza provoca domande: «perché ci prendiamo gioco gli uni degli altri?» (2,10). L'esperienza di Dio come padre comune è il punto di partenza in virtù del quale *tutti possono* e devono *sentirsi uniti tra loro*; al contrario, si fa esperienza di infedeltà e menzogna (in questo caso anche riferita ai matrimoni con donne straniere, dopo la separazione nei matrimoni precedenti: 2,11.14). 2,15 riprende con forza il tema della fedeltà nel matrimonio impiegando anche termini come «uno» e «carne», in riferimento a Gen 2,24 (anche se viene usato un altro termine ebraico per «carne»). Il versetto seguente sottolinea ulteriormente questo aspetto attraverso la negazione del contrario, con l'espressione pronunciata da Dio: «(io) odio la separazione» (Ml 2,16). Yhwh chiede *una*

fedeltà stabile tra gli sposi. Ancora in 2,15 si descrive, mediante un'espressione singolare, ciò che gli sposi così uniti possono aspettarsi: «discendenza di Dio», vale a dire figli che provengono da lui e che pertanto sono allo stesso modo un dono.

Il motivo della paternità divina era già stato descritto sopra in relazione a 3,17, come *relazione di appartenenza familiare e di cura* da parte di Dio nei confronti di quanti lo temono. Così si giunge a un'importante affermazione, in risposta alla critica rivolta a Dio e alla sua dichiarazione d'amore, da parte di un gruppo con la domanda: «in che modo ci hai amato?» (1,2). In questo contesto, Dio ricorda la sua predilezione di Giacobbe rispetto a Esaù; per indicare il rifiuto di quest'ultimo si impiega il termine «odiare», che in seguito sarà messo in relazione con il giudizio di Dio nei confronti di Edom (1,3-4; cf. anche in Abdia) e in questo modo giustificato.

Il rapporto tra genitori e figli ritorna anche alla fine del libro, in Ml 3,24, il versetto conclusivo: uno dei compiti di Elia che ritorna sarà precisamente quello di fare rivolgere di nuovo il cuore dei genitori verso i figli e viceversa. Questa riconciliazione che ha valore, prima di tutto, sul piano umano, può anche acquistare – sullo sfondo di – un preciso significato sul piano della relazione tra Dio e la sua comunità. Uno degli obiettivi di Malachia è sicuramente la sottolineatura di un *affetto rinnovato, accorato e reciproco* tra Yhwh e il suo popolo, tra i genitori e i loro figli. L'interpretazione cristiana della Bibbia non avrebbe potuto trovare un versetto più appropriato per il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento.

15.3. Amore e cura per il suo santuario

Con questo tema, Malachia si inserisce perfettamente nel contesto dei due libri profetici che lo precedono, quelli di

Aggeo e di Zaccaria, i quali avevano preso decisamente posizione in favore del nuovo tempio a Gerusalemme e del suo culto. La sottolineatura dell'*interesse di Dio per un'offerta corretta e per l'altare* tornano ripetutamente a partire da 1,7, in contrapposizione con coloro – anche sacerdoti – che considerano questi aspetti del tutto irrilevanti. Il rimprovero più grave a questo riguardo viene rivolto in 2,11: «Giuda ha dissacrato il santuario di Yhwh».

In conseguenza di questo gesto e anche di altre infedeltà, in 2,12-13 Dio non mostra alcuna reazione nemmeno di fronte alle offerte che gli vengono destinate. Solo dopo una purificazione, è *nuovamente pronto ad accoglierle* (3,3-4), anche perché adesso sono presentate «nella giustizia». Ciò nonostante, poco dopo in 3,8 si parla di uomini che «derubano Dio della decima e delle offerte di innalzamento», cioè non presentano le offerte che ci si aspetterebbe da loro. Come già Ag 1,6-11; 2,15-19, Ml 3,10-11 insiste affinché venga raccolto il necessario per il sostentamento del tempio e dei sacerdoti. Con ogni probabilità anche il «rispetto del suo precetto/ordine/obbligo» in 3,14 è da interpretare in questa direzione.

La particolare *attenzione nei confronti dei sacerdoti* diventa chiara anche in riferimento all'ampiezza e alla durezza dell'accusa mossa da Dio contro i suoi rappresentanti. Le accuse cominciano in 1,6-10, proseguono in 1,12-14 e 2,1-9 per giungere a una conclusione conciliante con la purificazione dei «figli di Levi» in 3,3. La posizione di spicco dei sacerdoti è evidente anche in 2,7, nella definizione singolare che li presenta come «messaggeri di Yhwh degli eserciti». Il loro importante compito consiste nel «trasmettere indicazioni di verità/fedeltà» e condurre alla conversione (2,6).

Tutti questi motivi, caratteristici del libro, torneranno anche in seguito. 2,7-9 riprende la parola chiave «*istruzione/torah*», che torna nuovamente in 3,22 contenuta nell'invito a «ricor-

darsi della Torah di Mosè, mio servo». Il ruolo di «*messaggero*» compare anche nel nome ebraico *Malachia* (che significa «mio messaggero»); dopo l'attestazione posta all'inizio del libro in 1,1, torna nuovamente in 3,1, come colui che prepara il cammino per l'arrivo di Dio e ancora nello stesso versetto, con una variazione, nell'espressione singolare «messaggero dell'alleanza». Anche il tema della *conversione/ritorno* caratterizza l'intero capitolo conclusivo, con la richiesta e la promessa contenute in 3,7 – dove si nota una ripresa di Zc 1,3 – e con il riferimento all'opera di Elia che ritorna, il quale farà «tornare» nuovamente gli uni verso gli altri i cuori delle diverse generazioni (Ml 3,24).

La menzione di *Mosè e di Elia* in 3,22-24, alla fine della seconda parte del canone della Bibbia ebraica, sottolinea come la «Legge» (Torah, Mosè) e i «Profeti» (Elia) mantengano anche in seguito la loro validità. Ambedue si accordano armonicamente con l'attenzione che Dio rivolge nel libro di Malachia a *rappresentanti particolari*, come i sacerdoti e il messaggero. In Malachia, Dio si serve in particolare di tali inviati per trasmettere le sue intenzioni.

* * *

Il modo con cui in Malachia si parla di Dio rappresenta una *conclusione drammatica* di tutta la profezia. I temi a cui si fa riferimento nelle dispute pongono domande critiche a Yhwh, ma anche alla relazione che il popolo e i sacerdoti intrattengono con lui.

Proprio su questo sfondo di contestazione, Dio si mostra assolutamente stabile: egli è «*il Signore*», come afferma 1,6 mediante l'impiego unico in ebraico della forma plurale «*'ādōnîm*» con un significato singolare. Egli agisce con potenza nel suo tempo per attuare la purificazione e il giudizio (3,1); in tutto il mondo, egli viene riconosciuto come il «grande re» (1,14), dovunque

adorato (1,11). Contrariamente all'atteggiamento di alcuni, che non fanno i conti con il suo giudizio (2,17) e non sono nemmeno pronti a fare qualcosa per lui (3,14), Dio si mostra *giusto e fedele* nel momento in cui si prende cura di coloro che lo onorano, rendendo di nuovo visibile la differenza tra questi ultimi e gli empi.

16. CONCLUSIONE

Quindici libri e quale *varietà di sfumature!* In nessun'altra parte del canone della Bibbia ebraica troviamo un modo così ricco e differenziato di parlare di Dio, al punto che risulta essere persino divergente: in Giona gli abitanti di Ninive si convertono in maniera esemplare, e Dio in conseguenza di questo li risparmia; in Naum invece egli si schiera contro questa «città sanguinaria», provocandone la distruzione. In numerosi oracoli contro le nazioni, Dio annuncia il giudizio contro popoli stranieri (Is 13–23; Ger 46–51 ecc.); d'altro canto, Mi 4,1–3 annuncia il pellegrinaggio dei popoli verso il tempio di Yhwh a Gerusalemme, dove tutti si lasceranno istruire da lui, accetteranno il suo giudizio e rinunceranno alle inimicizie presenti fino a questo momento. Nei profeti scrittori le differenze tra le varie «teologie» divengono particolarmente evidenti.

Un'altra caratteristica che emerge con più forza rispetto al solito è la *crescente messa in discussione* di Dio: egli deve «accettare la discussione», come accade, tra gli altri, in Abacuc, Aggeo, Malachia. In ciò si riflette il dibattito intorno alla fede in Yhwh, della quale è necessario rendere ragione di fronte ad altre visioni e atteggiamenti. Anche questo aspetto contribuisce alla vitalità di questi scritti, donando loro un'attualità ininterrotta, dal momento che allo stesso modo Dio e la relazione con lui sono messi in questione e attaccati ancora oggi.

Tuttavia, rispetto a tutte le differenze possibili tra i singoli scritti profetici, si percepisce *nel profondo una convergenza di base*: tutti questi testi riconoscono in Yhwh la stessa propensione per caratteristiche specifiche, in particolare «comunione/grazia/benevolenza» e «fedeltà/verità» (Os 6,6; Mi 6,8 ecc.), le quali in seguito ritorneranno con frequenza soprattutto nei salmi. Diritto, costante lealtà e coerenza caratterizzano sempre il Dio biblico, anche quando i ritratti offerti dai singoli scritti ne mettono in evidenza altre peculiarità.

Come gli scritti storici più recenti dell'Antico Testamento parlano di Dio

I profeti anteriori avevano un profilo proprio: essi hanno messo in evidenza come Dio nella fase dell'indipendenza di Israele apparisse *sempre più come incomparabile e unico* e questo proprio nel cammino che ha portato alla distruzione. Hanno descritto più di mezzo millennio di storia sostanzialmente in maniera coerente, presentando importanti avvenimenti per giungere infine alla distruzione di Gerusalemme nel 587 a.C. Anche gli scritti che tratteremo in questo capitolo presenteranno una «storia», ma una storia diversa. Tranne un'unica eccezione, si descrive un'epoca successiva al 587 a.C., un *tempo di dipendenza*, per giungere fino alla fine del II secolo a.C. con i libri dei Maccabei che descrivono la nascita e lo sviluppo della dinastia asmonea, presentando così una nuova fase di indipendenza. In questo modo, si concludono i libri storici dell'Antico Testamento.

Il *secondo tempio*, costruito tra il 520 e il 515 a.C. al posto di quello fatto edificare da Salomone e distrutto nel corso della conquista di Gerusalemme da parte dei Babilonesi, contraddistingue molti di questi scritti, così come il periodo preso in considerazione al loro interno. Questo centrale luogo di culto del Dio biblico è il motivo principale in 1-2 Cronache, influenza notevolmente i libri di Esdra e Neemia, offre motivazioni per la resistenza contro l'invasore agli abitanti di Betulia e a Giuditta, nel libro che porta il suo nome, così come ai Maccabei nei libri che prendono

nome da loro. Tuttavia, il «tempio» non è solo un edificio, ma ha anche a che fare con un certo comportamento religioso, così come con una particolare organizzazione della società. Ancora: questa «casa» di Yhwh a Gerusalemme è il luogo dove si forma la fede nel Dio biblico. La Torah e molti altri libri dell'Antico Testamento nascono in questo contesto e *il santuario di Dio, al pari di Sion, vi giocano un ruolo fondamentale* (per esempio, in Isaia o in Ezechiele). Più fortemente religioso della maggior parte degli scritti storici tardi, si differenzia in maniera radicale da quello dei profeti anteriori. Se la dinamica di questi ultimi era diretta chiaramente verso un fallimento, impossibile da fermare persino per lo stesso Dio, in questi scritti più recenti la situazione è diametralmente opposta. Nonostante il popolo sperimenti la sofferenza, la sottomissione, il pericolo e altre difficoltà, rimane sempre unito a Dio; il tono complessivo è decisamente più ricco di *fiducia*. Tutto ha una conclusione positiva, a più riprese si fa esperienza della salvezza e spesso viene messa a tema la gioia (per esempio, in Neemia e in Ester, alla fine).

Questi scritti storici tardi rivelano anche *un carattere più marcatamente teologico*: le numerose preghiere in Tobia e in Giuditta, la revisione greca di Ester e il linguaggio religioso di 2 Maccabei, per esempio, testimoniano come Dio sia vicino agli uomini responsabili di questi scritti, cui egli ha donato motivazioni totalmente nuove. Certo, troviamo anche elementi che si muovono in una direzione esattamente contraria: è il caso, per esempio, dell'uso di un *linguaggio religioso misurato*, quasi reticente, nella versione ebraica di Ester o in 1 Maccabei.

Se i profeti anteriori erano decisamente sobri, riservando poco spazio ai racconti di miracoli, come accade per esempio con Elia ed Eliseo, questa *inclinazione tipica alla leggenda* aumenta ora notevolmente nei singoli libri, caratterizzandoli quasi totalmente. È quanto accade, per esempio, per i libri di Tobia e di Giuditta, dove Dio guida verso un lieto fine mediante interventi miracolosi.

Per quanto riguarda il periodo storico cui si fa riferimento, l'eccezione menzionata in precedenza, si riscontra in *1-2 Cronache*: iniziano con Adamo (1Cr 1,1) e, nell'ultimo capitolo del secondo libro (2Cr 36 // 2Re 25), descrivono la distruzione di Gerusalemme nel 587 a.C. Seguono però due versetti con la prospettiva positiva del re Ciro che nel 539 a.C. permette e spinge gli esiliati a ritornare in Giudea e a ricostruire il tempio (2Cr 36,22-23).

In 1-2 Cronache viene prodotta una «rivisitazione storica di terza mano». A differenza di 1-2 Samuele o di 1-2 Re, non si fa riferimento ad avvenimenti storici o a documenti, ma si adatta e si elabora – a partire da descrizioni preesistenti – una nuova presentazione della storia (nel caso di 1-2 Cronache si utilizzano i libri biblici da Genesi a 2 Re). Essi, quindi, costituiscono una *risrittura successiva* degli scritti precedenti, accompagnata da numerose correzioni e dall'inserimento di forti accenti teologici.

Nella presentazione dei libri, in questo volume si seguirà la *sequenza* della Bibbia ebraica dove Esdra e Neemia sono collocati prima di 1-2 Cronache; a seguire Rut (posizionato dopo Giudici nelle moderne edizioni della Bibbia) ed Ester che, come rotolo da leggersi durante una festa, fa parte di questa raccolta di Scritti; infine, i quattro libri attestati solo nella versione dei Settanta: Tobia, Giuditta, e 1-2 Maccabei.

1. COLUI CHE MUOVE IL CUORE DEL RE – DIO NEL LIBRO DI ESDRA

Il libro di Esdra inizia con la descrizione di Yhwh che si rivolge allo spirito del re Ciro, suggerendo di lasciar ricostruire il tempio in Gerusalemme (Esd 1,1-2, in parallelo con 2Cr 36,22-23). Questi *suggerimenti e influssi di Dio nei confronti di governanti stranieri* ritornano anche in altre parti del libro: Esd 6,22 descrive una gioiosa celebrazione della festa di Pasqua,

resa possibile grazie a Yhwh che «ha fatto volgere verso di loro il cuore del re di Assiria». Questa benevola accoglienza da parte delle maggiori autorità profane, conduce in 7,27 a una lode singolare per Yhwh, che «ha messo tali cose nel cuore del re». Poco dopo, in una preghiera, il sacerdote Esdra loda Dio per il trattamento misericordioso nei confronti della sua comunità, che egli ha ispirato nei re persiani (9,9).

1.1. L'occhio e la mano di Dio

La protezione di Dio trova in Esdra anche altre forme di espressione: in 7,6, l'annuncio che il re ha esaudito tutti i desideri di Esdra viene accompagnato dalla motivazione che «la *mano di Yhwh è sopra* di lui», cioè Esdra. Espressioni simili ritornano spesso (in 7,9 con l'aggiunta dell'aggettivo «buona»; ancora in 8,18; cf. anche 8,22.31). Questo modo di parlare mostra l'accompagnamento offerto e l'impegno concreto da parte della divinità per le domande e preoccupazioni di coloro che sono tornati dall'esilio.

In Esdra, la preposizione «sopra» segnala anche altrove la vicinanza divina: sacerdoti e leviti lodano Dio per la sua bontà e perché la «sua comunione resta sempre sopra Israele» (3,11; cf. anche Sal 100,5). Esd 5,1 collega la profezia di Aggeo e di Zaccaria con il fatto che «il nome del Dio di Israele era sopra di loro». Pochi versetti dopo, durante un conflitto con influenti funzionari, gli anziani di Giuda hanno la possibilità di resistere poiché «*l'occhio di Dio era sopra*» di loro (5,5).

Nella preghiera di Esdra questi motivi ritornano con alcune variazioni. Si ringrazia Dio perché non ha abbandonato i rimpatriati alla loro condizione di dipendenza (alla lettera: schiavitù), donando «una nuova vita/sopravvivenza», così come un «muro di pietra», espressione che di certo si riferisce alle nuove mura di Gerusalemme (9,9). Nel versetto precedente, Esdra

aveva parlato di Dio che «illumina i nostri occhi», cioè li ha resi chiari (9,8). *Aiuto premuroso, dinamico e che si prende cura*: questa una delle caratteristiche di Yhwh nel libro di Esdra.

1.2. Il «Dio del cielo»

La «mano» di Dio e il suo «occhio» mostrano allo stesso tempo che egli vigila sui suoi e che agisce per loro con potenza: egli può fare questo, dal momento che supera di gran lunga tutto ciò che è terreno. La denominazione «*Dio del cielo*» ritorna diverse volte nel libro di Esdra (già in 1,2; quindi in 5,12; 6,9-10; 7,12...) ed esprime con chiarezza il concetto: proprio per la sua relazione con il cielo che ricopre il mondo, Dio può essere facilmente «sopra» gli uomini.

Tuttavia, non solo è estremamente «superiore» a loro, ma allo stesso tempo è anche loro *intimamente unito*; altre denominazioni impiegate per identificarlo rispecchiano la sua relazione con gli uomini. Esd 5,11 amplia questo appellativo tipico in: «Dio del cielo e della terra» (per la prima volta ricorre già con Abramo: Gen 24,3). Lui è allo stesso tempo il «Dio di Israele» (Esd 3,2; 4,3), il «Dio dei padri» (7,27; 10,11) e risiede a Gerusalemme (7,19). Anche se Yhwh è un «Dio del cielo», non rimane lontano, ma si abbassa, compromettendosi con gli uomini e con il loro mondo.

Addirittura un importante governatore di un re straniero lo chiama «Dio grande» (5,8). La connessione tra la dimensione terrestre e quella celeste è una caratteristica di Dio e compare in *altri momenti chiave* nel libro. A lui si devono rispetto e adorazione, che trovano la loro espressione concreta in una «casa» per lui adeguata.

Il *tempio di Yhwh* è un elemento fondamentale a partire dall'inizio del libro, con la menzione dell'incarico di ricostruirlo dato dal re persiano Ciro (1,2). Questo motivo è ampiamente sviluppato in seguito, sia attraverso il sostegno offerto da molti

per la sua realizzazione (cf. 1,5-6; 2,68; anche in 7,15 e 8,25), sia mediante la restituzione degli utensili per il culto del tempio (1,7-11). La ricostruzione dell'altare per gli olocausti (3,2-3) e la posa della prima pietra del tempio (3,10) rappresentano altri momenti significativi. Prima che la festa per la nuova dedicazione del tempio possa essere celebrata (6,16-17: con ogni probabilità nel 515 a.C.), è necessario superare alcuni conflitti (4,1-6,13). La menzione dei due profeti Aggeo e Zaccaria in 5,1, per i quali il ruolo del tempio era fondamentale, si colloca perfettamente in questo importante orizzonte tematico del libro di Esdra.

1.3. *La Torah e la volontà di Dio*

A partire da Esd 7, legato alla presentazione del sacerdote e dottore della legge Esdra, viene messa in risalto la *torah di Yhwh*; identificata con la Legge data a Mosè (7,6), essa consente l'istruzione della comunità per quanto riguarda il diritto (7,10). Intorno a essa si concentra gran parte delle disposizioni del re persiano Artaserse (con ogni probabilità Artaserse II, che regnò a partire dal 404 a.C.; 7,11-26), il quale vede nella Torah una sapienza divina (v. 25): così egli la stabilisce obbligatoriamente come criterio e misura di giudizio per i provvedimenti presi a Gerusalemme (7,14.21-26). Nel suo decreto, il re fa riferimento anche al «volere» di Dio (7,18); nella stessa direzione si muove l'invito che Esdra rivolge al popolo di fare «*ciò che è gradito*» a Dio (10,11). I comandi di Dio hanno il valore di un obbligo e rappresentano una norma di orientamento per la sua comunità. Chi lo abbandona o si pone contro il suo insegnamento deve fare i conti con ira e distruzione (8,22; cf. anche 5,12; 6,12; 10,14). Attorno a Esdra si raccolgono uomini che «tremano» di fronte alle parole di Yhwh, ossia che tengono esse in grandissima considerazione al pari di Dio (9,4; 10,3).

Esdra collega il suo richiamo a compiere ciò che è gradito a Dio con la «*separazione*», con la quale in concreto si fa riferimento al ripudio delle donne straniere (10,10-11.19). Senza una visione più precisa delle circostanze di allora è davvero difficile esprimere un giudizio; ciò nonostante, sembra che in questo caso una certa comprensione della fede in Yhwh sia stata legata a particolari interessi all'interno della società del tempo (cf. a riguardo, quindi, anche l'altra posizione nel libro di Rut). Qualcosa di simile vale anche per 4,3, dove il sostegno per la costruzione del tempio (con ogni probabilità da parte di circoli samaritani) viene rifiutato con la scusa di volere fare da soli.

* * *

La lunga preghiera di Esd 9 costituisce il momento culminante del libro ed è stata già ripetutamente presa in considerazione. L'orante loda Dio perché ha donato la salvezza e si è mostrato ancora misericordioso nonostante la grande colpa del popolo (9,6-7). Questa reazione positiva viene riassunta nell'espressione singolare e unica «tu ti sei trattenuto al di sotto della nostra colpa» (v. 13), che *mette in risalto la mitezza senza paragone di Yhwh*. Ciò nondimeno, Dio è «giusto» e ha donato ai suoi fedeli ripetutamente gioia (3,12-13; 6,22), cosicché i loro occhi possano brillare (9,8).

2. COLUI CHE TRASFORMA LA MALEDIZIONE IN BENEDIZIONE – DIO NEL LIBRO DI NEEMIA

Nell'ultimo capitolo del libro di Neemia si racconta di una lettura della Torah, che richiama gli avvenimenti narrati a proposito di Balaam (Nm 23-24): si ricorda come Dio abbia cambiato in benedizione la maledizione che il re di Moab si augurava (Ne 13,2).

Una tale svolta verso la *protezione, la salvezza e la vita* è tipica di Dio, ed è oltretutto rafforzata dal fatto che egli capovolge nel suo contrario il desiderio ripetutamente espresso da parte di un uomo potente e influente (Balak in Nm 23,11; 24,10). Similmente, egli ha «rotto» vale a dire ha «reso inoffensivi» i tentativi di coloro che si opponevano alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Ne 4,9). In questo modo il libro di Neemia alla fine offre la spiegazione corretta di un motivo che già da tempo si era potuto osservare, soprattutto a partire dal libro di Esdra che nella Bibbia ebraica costituisce *un'unità* con l'opera di Neemia.

Oltre che dalla trasformazione della sventura in salvezza, i due libri sono collegati da *altri motivi letterari*: per esempio, nel libro di Neemia prosegue la descrizione della benevolenza del re che consente il ritorno degli esiliati nella loro terra (1,11-2,8), la denominazione di Yhwh come «Dio del cielo» (1,4-5; 2,4.20), come anche una serie di altri temi e formulazioni. Tuttavia, il libro di Neemia presenta anche temi che lo differenziano rispetto al libro di Esdra: per esempio in 9,6 la menzione della creazione dei cieli, con l'espressione al superlativo «cieli dei cieli» (riprendendo Dt 10,14), nonché la menzione del ricordo divino.

2.1. *Il Dio della gioia e del perdono*

Se già nel libro di Esdra sono attestate diverse preghiere (per esempio, in Esd 8,23; 9,5-10,1), la loro presenza si intensifica decisamente nel libro di Neemia (Ne 1,4-11; 2,4; 4,3; 5,13.19 e ancora più spesso soprattutto in 9,4-37). I fedeli *cercano un legame con Yhwh* nelle situazioni concrete della loro quotidianità ed egli dona loro forza e coraggio.

Un tale effetto positivo della preghiera è chiaramente visibile anche nella «scena modello» della lettura della Scrittura al cap. 8, accompagnata dalla preghiera (v. 6): se all'inizio tale lettura provoca commozione (v. 9: «tristezza, piangere»), successiva-

mente essa si trasforma in gioia: «*la gioia in Yhwh è la vostra forza!*» (v. 10). Il dono che Dio offre con la sua rivelazione è fonte di fiducia, di gioia e solidarietà (v. 12). La stessa esperienza viene descritta in modo ancora più intenso in 12,43, dove per tre volte si impiega la radice «gioia».

Il punto culminante della preghiera, e allo stesso tempo della teologia del libro di Neemia, è costituito dalla lunga confessione dei leviti al cap. 9. Mediante l'impiego del singolare epiteto «*Dio del perdono*» (v. 17, al plurale) si esprime uno dei messaggi centrali del testo: di fronte alla ripetuta infedeltà di Israele (vv. 16.18.26...), la misericordia e la benevolenza di Dio superano ogni aspettativa umana, benché queste ultime non siano destinate a coloro che ancora si rivolgono con inimicizia e sarcasmo ai fedeli di Yhwh (3,36-37).

2.2. *Il ricordarsi di Dio*

Il libro di Neemia è pervaso dal *motivo del ricordo*, a partire da 1,8 dove Neemia prega Dio di ricordarsi della parola data a Mosè. In 5,19 il protagonista del libro riprende questo tema, esprimendo con un'invocazione il desiderio che Dio mantenga in favore di Neemia il ricordo dell'impegno da lui assunto e portato avanti in favore del popolo.

Il capitolo conclusivo del libro sviluppa ancora questo motivo mediante tre occorrenze della medesima radice. La prima occorrenza si trova in 13,14, dove si chiede a Dio di fare memoria, seguito da una seconda richiesta che egli non «voglia spegnere le azioni di comunione, che io ho fatto per la casa del mio Dio e secondo la sua volontà». La seconda occorrenza al v. 22 non contiene più un riferimento alle proprie azioni, ma dopo avere chiesto a Dio di ricordarsi, lo supplica: «e abbi pietà di me secondo la grandezza della tua comunione». La terza e ultima attestazione

si trova alla fine del v. 31 e conclude il libro: Dio viene adorato come colui che *custodisce nella sua memoria l'agire buono* e, inoltre, come colui che dal profondo della sua intimità concede perdono. La triplice ripetizione, unitamente alla posizione conclusiva, sottolineano l'importanza di questa caratteristica divina. Ma non basta: Neemia desidera che anche coloro che hanno compiuto azioni malvagie possano rimanere nel ricordo di Dio (6,14); d'altra parte, che Dio sia ricordato dagli uomini buoni (4,8).

2.3. «Colui che mantiene l'alleanza e la comunione»

L'appellativo di Yhwh, conosciuto già a partire da Dt 7,9.12, ritorna due volte nel libro di Neemia: all'inizio della prima preghiera (Ne 1,5) e in un altro passo decisivo, all'inizio dell'ultima parte della grande preghiera penitenziale (9,32). La *fedeltà indistruttibile* di Dio è la ragione principale che determina la sopravvivenza di Israele nel corso della storia, come risulta con evidenza dalla menzione dei numerosi fallimenti del popolo nella retrospettiva storica di Ne 9.

L'amorevole attenzione da parte di Dio rimane anche in circostanze difficili: come una «buona mano», che suscita il consenso del re (2,8); come ispirazione nel cuore di Neemia (2,12; 7,5); come aiuto in battaglia (4,14); come incoraggiamento nell'azione (cf. la preghiera in 6,9) ecc. Queste sottolineature mostrano come l'attività liberatrice di Dio nel passato (cf. la lode di Neemia in 1,10) prosegue anche nel presente: egli ha realmente prestato «un orecchio e un occhio» attento al lamento del suo servo (1,6, e similmente in 1,11).

L'intervento in favore del suo popolo è possibile perché Yhwh *possiede forza*: la denominazione «El grande e ammirevole» (1,5; conosciuta già in Dt 7,21; il termine ebraico *nôvâ'* si può tradurre anche «glorioso/degno di gloria») ritorna in 4,8 e

in 9,32, con «signore» al posto di «El», ampliata mediante l'inserimento dell'aggettivo «forte», come in Dt 10,17. La forza di Dio si mostra nel successo (Ne 2,20) e nella capacità di portare a compimento tutto ciò che si è prefissato all'interno del libro, nonostante le molte resistenze e situazioni avverse. È sufficiente la minaccia di un intervento per giungere al successo (5,13). La profonda venerazione che gli è riservata è spesso una motivazione decisiva per compiere il bene (5,9.15; 7,2).

2.4. *Colui che muove all'azione*

Per tre volte, in precedenza si è fatto riferimento a Deuteronomio; oltre ai passi citati, anche 8,2 contiene un riferimento al «libro della Torah di Mosè».

Questa immagine di Dio oltre al riferimento ai suoi comandi non sono soltanto l'elemento centrale di 8–10, ma costituiscono anche lo *scopo ultimo dell'intero libro*. Ciò che Mosè ha comandato al popolo deve rimanere un'indicazione determinante anche per il presente.

Ciò comporta conseguenze gravose che, in parte, vanno anche al di là di quelle presentate nel libro di Esdra: anche in Neemia è necessario «separarsi» dalle altre nazioni (10,29; 13,3...), ma oltre a ciò si richiede l'osservanza di altre regole e prescrizioni, tra le quali assume un ruolo di primo piano *la tassa per il tempio* (10,32-40). La preoccupazione per la casa di Dio a Gerusalemme caratterizza anche i tre capitoli seguenti (11–13), unitamente all'attenzione data al rispetto del sabato (13,15-22; cf. già 10,32).

* * *

Nel libro di Neemia Dio risplende della luce più chiara nel cap. 9 dove, in aggiunta a tutto ciò che è già stato ricordato,

viene lodato come colui che «vivifica ogni cosa» (9,6), «che dà il suo spirito buono» (v. 20), che ripetutamente dona il perdono (v. 17 riferito al discorso di misericordia di Es 34, come anche i vv. 28.31), mostrandosi, inoltre, come colui che è giusto (Ne 9,33). Insieme a un tale Dio, *misericordioso e anche estremamente «paziente»* (v. 30), è possibile affrontare il futuro con fiducia.

3. «I SUOI OCCHI PERCORRONO IL MONDO INTERO» – DIO NEI LIBRI DELLE CRONACHE

L'espressione scelta come titolo è unica e viene pronunciata dal profeta Anani; egli si rivolge ad Asa re di Giuda, dichiarando come lo scopo di questa *continua attenzione da parte di Yhwh* sia dare forza a coloro il cui «cuore è tutto/indiviso con lui» (2Cr 16,9). In questa idea si ritrova il pensiero centrale di 1-2 Cronache: il desiderio di Dio è quello di ricompensare in maniera adeguata l'atteggiamento e il comportamento di ogni uomo. È questa la speranza con cui muore il profeta Zaccaria, fatto uccidere dal re Ioas (2Cr 24,22).

3.1. *Misericordioso, giusto*

Abbiamo sottolineato la combinazione di queste due caratteristiche di Dio a partire dal discorso di misericordia in Es 34, fino ad arrivare a Ne 9,31.33. In 1-2 Cronache questa percezione della divinità, ormai quasi standardizzata nella Bibbia, assume *nuovi accenti* sullo sfondo di un'idea della retribuzione piuttosto marcata e attraverso il suo sviluppo nel contesto della storia.

La questione della *giustizia* emerge fin da subito: Dio lascia morire immediatamente il «malvagio» Er (1Cr 2,3); la stessa sorte spetta anche a Saul, a motivo della sua rottura del patto di fedeltà con Yhwh (1Cr 10,13-14). Le mani insanguinate di Davide sono il motivo per cui Dio gli impedisce di costruire un tempio (1Cr 22,8). L'idea di una conformità tra un'azione e le sue conseguenze espressa chiaramente dal profeta Semaia in 2Cr 12,5 (cf. anche 15,2), con un'accusa da parte di Dio: «voi mi avete abbandonato e anche io, io vi ho abbandonati nelle mani di Sisak» (il faraone egiziano che intorno al 925 a.C. aveva intrapreso una campagna militare in Palestina). Ne consegue che i capi di Israele confessano: «Yhwh è giusto!» (2Cr 12,6).

L'irreprensibilità in riferimento al diritto torna anche in 2Cr 19,7, dove per tre volte viene negata la possibilità di influenzare Dio: in lui non si trovano né ingiustizia, né corruzione, né preferenze o pregiudizi. Gli stessi atteggiamenti devono contraddistinguere anche i giudici umani, istituiti dal re Giosafat (il cui nome significa «Dio giudica») ai quali viene indicata la loro responsabilità con queste parole: «voi giudicate non per gli uomini, ma per Yhwh» (così anche nel precedente v. 6). Ancora una volta Dio stesso e il suo comportamento diventano un metro di paragone per gli uomini.

Sullo sfondo di queste affermazioni, altre dichiarazioni acquistano un peso ancora maggiore: su incarico del re Ezechia vengono avanzate richieste di conversione ai credenti in tutto il paese, mediante un riferimento esplicito al discorso di misericordia (2Cr 30,9). Poco dopo, lo stesso re prega in favore di coloro che hanno mangiato la Pasqua benché impuri, affinché il Dio «buono/benevolo» li perdoni (alla lettera: «li copra», v. 18). Persino l'«empio» re Manasse (2Cr 33,2-9) viene esaudito da Dio, nel momento in cui si rivolge umilmente a lui (vv. 12-13). Proprio verso la fine appare sempre più chiaro come l'unico metro di misura per Dio non sia la giustizia, dal momento che

lascia *prevalere la misericordia, facendosi muovere a compassione dal cambiamento di condotta*. In 1Cr 21, dopo la descrizione della colpa di Davide a causa del censimento (legata, a differenza di quanto accade in 2Sam 24, all'opera del «satana», il nemico), a causa della conversione del re, Dio ordina la fine anticipata dell'epidemia, rispondendo così positivamente alla sua offerta di sacrifici. In quello stesso luogo, in seguito, sarà costruito anche il tempio (1Cr 21,26–22,1), che diventa così un ricordo tangibile della possibilità di essere risparmiati dalla distruzione. L'alleanza con Davide sarà nominata in 2Cr 21,7 come un ulteriore motivo in virtù del quale Dio risparmia il popolo.

3.2. *Sostegno e salvezza*

L'idea di essere-insieme-a-Dio incornicia l'ultimo libro della Bibbia ebraica: nel suo primo versetto, il narratore racconta che Salomone è divenuto potente e Yhwh «era con lui» (2Cr 1,1), una notazione che segnala contemporaneamente il compimento della promessa fatta da Davide a suo figlio in 1Cr 28,20. L'ultimo versetto del libro testimonia il desiderio del re persiano Ciro, che Yhwh possa accompagnare chiunque voglia fare ritorno in patria (2Cr 36,23 che corrisponde a Esd 1,3). *La presenza di Dio e il suo sostegno racchiudono così tutta la storia* di 2 Cronache; non solo: essa compare addirittura prima del suo inizio (oltre a questo cf. anche 1Cr 22,18-19), per continuare anche dopo la sua fine.

Il legame con il *comportamento dell'uomo* vale anche per l'accompagnamento divino: afferrato dallo spirito di Dio, Azaria si rivolge al re e al popolo: «Yhwh è con voi e voi siete con lui» (2Cr 15,2; alla fine di questo versetto si trova un'ammonizione nella direzione esattamente opposta, cui si è fatto riferimento

sopra in rapporto a 12,5). Il re Giosafat, che era stato già presentato positivamente, viene descritto mediante la stessa espressione utilizzata dal narratore per Salomone in 2Cr 1,1, con l'esplicitazione della motivazione: «poiché egli aveva camminato sui sentieri del suo antenato Davide» (2Cr 17,3). La vicinanza di Dio e il suo sostegno valgono in particolare per due gruppi: i re (1Cr 11,2-3; 26,32; 29,23...) e i profeti (per esempio 2Cr 20,20; 29,25; 36,12).

Il sostegno da parte di Dio si concretizza in *diverse modalità di aiuto*. In 1-2 Cronache, le battaglie assumono una particolare importanza: con l'aiuto di Dio le tribù della Transgiordania sconfiggono gli Agareni (1Cr 5,20), Davide e i suoi eroi riportano la vittoria contro i Filistei (1Cr 11,14), Abia con Giuda sconfigge Israele sotto Geroboamo (2Cr 13,15-16), Giosafat e Giuda combattono contro Ammoniti e Moabiti (2Cr 20,14-30), il re Ozia contro numerosi nemici (2Cr 26,7) ecc.

Ponendo l'accento sull'aiuto divino in occasione delle battaglie, 1-2 Cronache sottolineano come *Dio sia in grado di salvare persino di fronte a grandi pericoli e contro avversari potenti*. Il ruolo decisivo di Dio in battaglia si riflette anche nelle indicazioni date al re Amazia in 2Cr 25,7-8: se egli confiderà unicamente nella sua forza militare, Dio lo lascerà cadere, poiché egli è colui che ha il potere di determinare la vittoria o la sconfitta.

3.3. Tempio e lode

Un motivo dominante in 1-2 Cronache è la costruzione del *tempio a Gerusalemme con il culto* celebrato in esso. Fin da 1Cr 6,16, Davide si occupa dei cantori del tempio, benché non sia stato ancora costruito; in 1Cr 16,7-36, in occasione del trasferimento dell'arca dell'alleanza, troviamo la prima grande lode, costruita fondendo tre salmi precedenti e non attestata nel pas-

so parallelo di 2Sam 6. 1Cr 22 descrive nel dettaglio i preparativi di Davide per la costruzione del tempio; altri quattro capitoli si concentrano sugli addetti del tempio (1Cr 23–26); a questo tema sono dedicati anche gli ultimi due capitoli di 1 Cronache. In questo contesto si colloca l'invito a donare offerte per la realizzazione dell'opera, invito espresso attraverso la richiesta a «riempire oggi la propria mano per Yhwh» in 1Cr 29,5; poco dopo, Davide ringrazia Dio per la sua grande generosità (vv. 10-19, in una delle tante preghiere presenti in 1-2 Cronache; cf. G. FISCHER – BACKHAUS, *Preghiera*, 44-47).

A questa enfasi corrisponde da parte di Dio un coinvolgimento decisamente superiore a quello attestato nella *Vorlage* di 1 Re. Dopo aver portato l'arca nel tempio, Dio lo riempie con la sua gloria (2Cr 5,14 // 1Re 8,11). Troviamo poi la grande preghiera di Salomone e a seguire in 2Cr 7,1-3, senza corrispondenza alcuna con 1 Re, il triplice riferimento alla *gloria di Dio*, chiaro segno della sua presenza, alla quale il popolo intero risponde con l'adorazione. Il collegamento stretto tra Dio e il santuario appare con chiarezza anche nelle espressioni parallele di 1Cr 24,5 (con «principi») e 2Cr 29,6.

* * *

1-2 Cronache accentuano anche altri elementi, come per esempio, il ruolo decisivo svolto dal volere divino (1Cr 13,2), la stabilità della sua parola (2Cr 1,9) e il suo compimento (2Cr 29,15; 36,21 ecc.). Gli *occhi di Dio, che seguono attentamente, accompagnano le azioni dell'uomo* e la sua presenza (cf. anche 2Cr 13,12: «Dio è con noi») non hanno fine, come esprimono le ultime parole della Bibbia ebraica con il desiderio di Ciro: «Yhwh, il suo Dio, sia con lui! Che salga!» (2Cr 36,23). Con questa ferma speranza coloro che credono in Dio sono in grado di affrontare ogni impresa.

4. COLUI CHE DONA – DIO NEL LIBRO DI RUT

Il nome di Yhwh ricorre nel libro di Rut diciotto volte, delle quali cinque in collegamento con il verbo ebraico *nātan* («dare»): Dio «dà» di nuovo pane/nutritimento al suo popolo (Rt 1,6), può *concedere* di trovare «pace» alle nuore di Noemi (1,9), cosa che nel caso di Rut si realizza grazie al matrimonio con Booz.

Il nesso di questi termini torna ancora in 4,11-13, per tre volte: nel contesto di un augurio («Yhwh *renda* [*dia a*] questa donna... come Rachele e Lia»: v. 11), in relazione alla discendenza («Yhwh *voglia concedere* a questa giovane donna»: v. 12), e ancora nell'unico passo in cui il narratore impiega il nome di Yhwh in una formulazione singolare: «e Yhwh le *diede* una gravidanza» (v. 13).

Così, alla fine del libro il desiderio di Noemi, espresso in 1,9, trova il suo compimento, e di pari passo cambia il modo in cui ella parla di Dio (cf. le sue affermazioni negative in 1,13.21). Egli dona generosamente, trasformando così le situazioni di grave necessità.

4.1. *Un Dio affascinante*

Per quattro volte nel libro la descrizione delle caratteristiche di Dio è legata a Rut, la protagonista femminile: oltre a 1,15 e alla duplice occorrenza in 2,12, incontriamo in 1,16 la sua confessione singolare: «*il tuo Dio è il mio Dio*». La moabita Rut deve essere stata così fortemente attratta dal Dio di Noemi, sua suocera, conosciuto durante il periodo di vita trascorso insieme, che – al contrario dell'altra nuora Orpa – decide di assumerne la fede, pronta anche ad accettare le estreme conseguenze di questa sua decisione, tra le quali l'abbandono della propria patria.

Questa azione di Rut viene tenuta in grande considerazione da Booz, il quale le augura che Yhwh possa ricompensarla (2,12), proseguendo poi con una proposizione relativa, dove il Dio di Israele viene definito come colui «*sotto le cui ali tu sei venuta a cercare rifugio*». Questo linguaggio metaforico, che descrive la protezione divina, contiene senza dubbio un riferimento a Es 19,4 e ritorna, in maniera molto simile, in Sal 36,8 e 91,4.

Nel libro di Rut troviamo altre due proposizioni relative riferite a Dio: la prima nella risposta di Noemi a Rut in 2,20: «sia lodato/benedetto lui [= Booz] da Yhwh, che *non ha privato né i vivi, né i morti della sua comunione*». Con questa espressione, vengono riprese e ampliate le parole del servo di Abramo in Gen 24,27 con un esplicito riferimento ai morti: Dio si mostra solidale con tutti, anche con coloro che non vivono più, come Elimelec, il marito di Noemi, ma anche Maclon e Chilion, i suoi figli. Ciò che Noemi in 1,8 augura alla nuora (la comunione con Dio) sarà sperimentato anche da lei.

Anche la terza e ultima relativa, contenente il nome divino, è una benedizione pronunciata, questa volta, dalle donne che stanno con Noemi. In 4,14, l'espressione «sia lodato/benedetto Yhwh, che *non ti ha fatto mancare uno che ti ha riscattato oggi!*» esprime, mediante una formulazione unica, come Dio si sia preso cura di lei in maniera meravigliosa nel momento del suo bisogno, unendo – per l'unica volta nella Bibbia ebraica – la combinazione e l'interpretazione delle normative per il riscatto (Lv 25) e per il levirato (Dt 25,5-10).

* * *

Una particolarità della teologia del libro di Rut è che, fatta eccezione per le osservazioni del narratore in 4,13, tutte le altre occorrenze del nome di Dio ricorrono all'interno di discorsi diretti pronunciati da *persone che partecipano all'azione*. Nel par-

lare di lui, nel confessarlo e nel lodarlo, gli uomini testimoniano il suo rapporto con lui; questo crea un'atmosfera di fiducia, come chiaramente visibile nel dialogo di Booz con i suoi servi in 2,4. A Dio non si deve solo credere; bisogna anche parlare di lui e a lui.

5. COLUI CHE TUTTO VEDE – DIO NEL LIBRO DI ESTER

Del libro di Ester esistono versioni differenti. Nella *Bibbia ebraica* Ester appartiene ai cinque *megillot* (in ebraico, al femminile): ultimo di questi rotoli per i giorni di festa, contiene la descrizione eziologica della festa ebraica di Purim (Est 9,19; questa festa viene celebrata il 14-15 del mese di Adar, ovvero nel corso del dodicesimo mese del calendario ebraico, un mese esatto prima della celebrazione della Pasqua). La versione ebraica non nomina né il nome proprio di Dio né il termine «Dio»; solo una volta Mardocheo (in ebraico *Mordokay*) fa riferimento a un «aiuto, che arriverà da un altro luogo» (4,14) nel caso in cui sua cugina, la regina Ester, non voglia impegnarsi a sostegno del suo popolo oppresso.

Nella *Bibbia greca* abbiamo due versioni greche del racconto: la prima è tramandata nella Settanta, la seconda è conservata in alcuni manoscritti medievali. Qui si terrà quale testo di riferimento la più antica versione della Settanta. Come i Giudei siano stati salvati dallo sterminio progettato da Aman è narrato dalle due versioni greche in modo decisamente diverso se confrontato con il testo ebraico. Le versioni greche sono decisamente più ampie, contengono una serie di preghiere e *fanno esplicitamente «teologia»*, al contrario del «silenzio su Dio» che si incontra nella versione ebraica. Prima della sua decisiva visita al re, che comportava anche il pericolo di essere messa a morte, Ester si rivolge a Dio e lo invoca come colui che è «lo scrutatore di tutto» (5,1a). Una tale comprensione della divinità si trova, ampliata, anche

nel bando di Artaserse, dove Dio è descritto come colui «che sempre esplora tutto» (8,12d). L'attenzione di Dio, che scruta ogni cosa fino nei minimi dettagli, è una caratteristica fondamentale della teologia della versione greca di Ester.

5.1. «L'universo in tuo potere»

Se, da una parte, il pericolo porta all'azione, come accade per Mardocheo in 4,1-17, dall'altra esso conduce anche alla preghiera: subito dopo egli implora Dio e con grande fiducia afferma come egli *in completa libertà possa disporre di tutto il mondo* (cf. il titolo di questo paragrafo), senza che nessuno possa opporgli resistenza (4,17b). Questa *superiorità di Dio* torna nella preghiera di Ester, dove quest'ultima lo definisce «re degli dèi e Signore di ogni potenza», così come alla fine quando lo confessa come «colui che ha potere su tutto» (4,17r.z). Tutto questo è confermato da parte di Artaserse nel suo editto, dove definisce i Giudei «figli dell'altissimo, grandissimo Dio vivente», il quale «è sovrano su tutto» (8,12q.r.t).

5.2. L'unico aiuto

Il fatto che la situazione, dal punto di vista umano, sia senza speranza spinge Ester all'inizio della sua preghiera a rivolgersi intensamente a Dio per ottenere salvezza: «aiuta me, che sono sola e non ho nessun aiuto tranne te» (4,17l). Non solo Dio è l'unico che può salvarla, ma anche la sua unica gioia (4,17y), per molti aspetti il suo *unico punto di riferimento*.

Alla fine del libro Mardocheo può proclamare con gratitudine l'azione salvifica di Dio: coloro che si sono rivolti a lui hanno ricevuto salvezza; così egli afferma: «il Signore ci ha redenti da

questo male» (10,3f). La speranza nel suo aiuto non è stata disattesa; anzi, è stata *pienamente esaudita*. In questo Dio si rivela anche profondamente giusto (4,17n e 10,3i).

5.3. Una svolta

Ciò che determina il passaggio dalla minaccia mortale alla salvezza è una serie di «svolte» che rappresentano un motivo chiave all'interno del libro. Il testo ebraico mette in evidenza il motivo (9,1 «accadde una svolta»), che viene così a configurarsi come una caratteristica distintiva *dell'azione divina* tanto nelle aspettative dei protagonisti del libro, che si trovano in pericolo, quanto nella modalità con cui concretamente si realizza.

Alla fine della sua preghiera, Mardocheo supplica Dio affinché «trasformi la nostra tristezza in un banchetto di festa» (4,17h). Di seguito, sua cugina chiede che egli diriga le intenzioni malvagie dei nemici contro loro stessi, volgendo il cuore del re all'odio contro i nemici (4,17q.s). Quest'ultimo desiderio si realizza però, per lo meno al principio, in maniera differente; come descrive il narratore: «Dio trasformò lo spirito del re in dolcezza» (5,1e). Alla fine l'aspettativa di Mardocheo si realizza in pienezza; secondo l'affermazione di Artaserse, per cui Dio «invece della distruzione del popolo eletto ha realizzato per loro un'esultanza» (8,12t), l'ultimo versetto del libro narra diffusamente di questa *gioia duratura* (10,3k).

* * *

L'atteggiamento che si cela dietro le affermazioni della versione greca del libro di Ester è ben attestato nella preghiera di Mardocheo. A giustificazione del rifiuto di prostrarsi davanti ad Aman, egli sostiene di non avere voluto «porre la gloria di un uomo al

di sopra *della gloria di Dio*» (4,17e). La giusta gloria da tributare a Dio è per lui un elemento fondamentale, per il quale è anche disposto ad accettare persecuzione e inconvenienti personali, senza neppure prendere in considerazione il fatto che questo potrebbe mettere in pericolo il suo stesso popolo. L'*orientamento verso la gloria di Dio* ritorna alla fine della sua preghiera, in un'espressione singolare: «... affinché noi, vivi, lodiamo il tuo nome e non faccia perire la bocca di coloro che ti lodano!» (4,17h).

La rielaborazione greca della versione ebraica del libro di Ester mette in evidenza due *punti di vista estremamente differenti*: secondo il messaggio del testo ebraico, quando inaspettatamente accade la salvezza, essa può essere semplicemente accolta, senza ulteriori riflessioni; ma è anche possibile, secondo la prospettiva espressa dalle versioni greche, leggere in essa l'opera di Dio, secondo la prospettiva delineata già da altri scritti biblici, dove Dio è rappresentato come quell'aiuto che può trasformare la sofferenza in bene. Da una parte, si coglie una visione "laica" degli avvenimenti; dall'altra, invece, viene sviluppata una visione teologica legata a una visione più tradizionale degli eventi.

Ambedue questi aspetti sono attestati nella nostra Bibbia, dove rappresentano due diverse «teologie», la prima più riservata, quasi timida, la seconda invece, decisamente assertiva, riconosce l'importanza di Dio proprio nel momento in cui ne parla. Per chi le guarda nel loro complesso è possibile percepire bene le loro differenze e gli atteggiamenti di fondo che le caratterizzano.

6. COLUI CHE INVIA UN ANGELO – DIO NEL LIBRO DI TOBIA

Il libro di Tobia ci è giunto secondo due *tradizioni testuali assai diverse tra loro*, le quali si distinguono chiaramente anche per il modo in cui parlano di Dio; qui di seguito saranno indi-

cate con la lettera «B» (sigla del codice Vaticano che viene seguito dal codice Alessandrino e anche dalla nostra interpretazione in questo volume) e con «S» (sigla del codice Sinaitico).

Dopo il buon esito del viaggio come accompagnatore del giovane Tobia, in Tb 12 il *messaggero di Yhwh* si rivela: «Dio mi ha inviato a guarire te e la tua nuora. Io sono Raffaele, uno dei sei (santi) angeli... » (vv. 14-15). Davanti allo spavento di Tobit e Tobia, egli precisa di non essere arrivato di sua volontà, ma in obbedienza al volere divino (v. 18).

Così alla fine si scopre che le parole con cui Tobit aveva salutato la partenza del figlio (5,17) – «che Dio accompagni lui e il suo compagno Azaria (= Yhwh aiuta)» – hanno trovato compimento nel loro più vero significato. Colui che fa sì che il percorso di Tobia si realizzi, conducendolo mediante la sua guida, e che sembra essere un *amico che accompagna*, alla fine si rivela come l'angelo inviato da Dio, che libera sia Sara che Tobit dalla loro malattia (6,8-9 con 8,2-3 e 11,7-8.11-13), secondo il significato del nome simbolico che porta, Raffaele: «Dio guarisce».

6.1. *Trasformazioni e cambiamenti in bene*

Prima della notte di nozze con Tobia, Edna – la madre di Sara – consola sua figlia, che ha già perso sette mariti, augurandole: «il Signore del cielo ti doni gioia invece della tua tristezza!» (7,17). Un tale *cambiamento in direzione della salvezza* ricorre spesso nel libro: dopo la sua guarigione, Tobit confessa di essere stato provato da Dio, ma di sperimentare adesso la sua misericordia (11,14.16). Egli ripete questa sua affermazione anche in 13,2, dove viene adattata alla comunità che, dopo essere stata dispersa tra i popoli (v. 13), fa ora esperienza di essere nuovamente radunata.

Questo è possibile in virtù della *forza illimitata di Dio che si estende in ogni direzione*. Egli dona ogni bene (4,19B; secon-

do S «un buon consiglio») e può abbassare chi vuole – così afferma Tobit nell'istruzione rivolta a suo figlio. Ancora prima aveva confessato in una preghiera che il giudizio divino nei suoi confronti è giusto (alla lettera, «vero»: 3,5) a causa dei suoi peccati e di quelli dei suoi antenati. Per la sua esperienza, a partire dal cap. 11, egli può parlare della nuova salvezza che gli è stata donata e, perfino sul letto di morte, dà ancora testimonianza di questa forza divina trasformante: anche se Gerusalemme e il tempio saranno distrutti, il tempo della ricostruzione giungerà (14,4-5).

6.2. *L'Altissimo, Dio pieno di misericordia*

L'appellativo «Altissimo» (Gen 14,19-20), detto di Dio da parte di Melchisedek, trova un'esplicitazione nei libri greci della Bibbia. In questo modo Tobit rende ragione della benevolenza trovata presso il re Salmanassar (su questo motivo cf. anche Esd 7,28; 9,9; Ne 2,4-6). Questo Dio è allo stesso tempo signore, «*re del cielo*» (Tb 7,17; 13,9B) e santo (12,12.15B, come anche il suo nome: 3,11; 8,5B).

Nonostante sia «eterno» e un «grande re» (13,7.16), egli si volge ai sofferenti, offrendo loro ripetutamente la sua misericordia (cf. sopra e anche 3,2, oltre a questo anche 6,18B; 7,12B «il dio misericordioso»). In 3,2 si confessa che Dio è *giusto* e che tutte le sue opere e i suoi sentieri sono «*misericordie e verità*» (con ogni probabilità con un riferimento all'endiadi ebraica «comunione e fedeltà/verità», che ricorre spesso a partire da Gen 24,27.49)

* * *

L'ultima espressione è così ampia che nessun avvenimento ricade più al di fuori della grazia divina e della sua giustizia.

Partendo da qui si può capire come si giunga al *successo*, a *una conclusione positiva* (richiesta nella preghiera in Tb 4,19 e realizzata nell'intero libro): per questo ancora oggi Dio invia i suoi messaggeri.

7. IL SALVATORE DI CHI È SENZA SPERANZA – DIO NEL LIBRO DI GIUDITTA

Spesso situazioni estreme portano a nuove esperienze e, di conseguenza, a modalità espressive fino a quel momento sconosciute. È quanto accade con il libro di Giuditta, che descrive il pericolo mortale in cui si trovano gli abitanti di Betulia a causa dell'assedio mosso da Oloferne, il condottiero inviato da Nabucodonosor. In questa situazione senza via d'uscita la vedova Giuditta invoca «il Dio dei miseri, aiuto dei piccoli, sostegno dei deboli, protettore degli esclusi, salvatore dei disperati» (Gdt 9,11). Queste cinque espressioni che caratterizzano il Dio biblico come *aiuto di tutti gli oppressi e derelitti* sono uniche e contraddistinguono il suo agire nel libro.

La situazione disperata degli abitanti di Betulia sotto assedio conosce una svolta sorprendente: Dio dona successo al piano di Giuditta, che riesce a uccidere il comandante nemico (cap. 13).

Ma prima di giungere a questo momento *il dramma diventa sempre più acuto*: dal momento in cui Dio ascolta il grido del suo popolo e vede la sua necessità (4,13) fino al tempo effettivo della salvezza trascorrono ancora alcuni giorni. Questo fa nascere conflitti interni (a partire da 7,23; cf. a riguardo l'accusa di Mosè e Aronne in Es 5,21), offrendo allo stesso tempo la possibilità di offrire un insegnamento teologico mediante Giuditta (Gdt 8,11-27).

7.1. *Il Dio che mette alla prova*

Il popolo crede di essere stato «venduto» ai nemici da Dio (7,25); inoltre Ozia, una delle guide della comunità, dà a Dio un ultimatum di cinque giorni per salvarli (7,30-31). Giuditta si scaglia contro ambedue le affermazioni: non è lecito porre condizioni a Dio, per «metterlo alla prova» (8,11-13), né gli uomini sono in grado di cogliere i pensieri dell'«Onnipotente» (8,13-14). Per questo non gli si possono dettare condizioni, ma si deve *solamente attendere il suo aiuto* (8,16-17).

C'è un motivo particolare per aspettare con pazienza: gli uomini, che restano fedeli a Dio e che non commettono colpe, possono *fare affidamento sulla salvezza che verrà da lui* (8,20; cf. anche la testimonianza di Achior in 5,17.21, così come l'argomentazione di Giuditta stessa in 11,11-15). Sulla base di ciò e sulla base dell'affermazione di Giuditta in 8,18, secondo cui non sono state adorate altre divinità, c'è da aspettarsi che l'aiuto divino sia imminente.

Così Giuditta interpreta la necessità presente come una *prova da parte di Dio* (8,25), paragonandola con la prova di Abramo e Giacobbe (v. 26; cf. Gen 22; 29-31). Lo sguardo alla tradizione insegna a vedere in essa non una punizione divina, e aiuta a riconoscerci un insegnamento per quanti hanno la possibilità di «avvicinarsi» a lui (Gdt 8,27). Dio mette alla prova gli uomini e in questo li fa crescere; al contrario gli uomini non possono «mettere alla prova» Dio: ciò non spetta a loro.

Altri elementi all'interno del libro sottolineano l'intenzionalità positiva di Dio che mette alla prova. Ripetutamente torna il tema della *misericordia* divina (6,19; 7,30; 13,14), anche alla fine in 16,15; il discorso di Achior, già menzionato in precedenza, descrive Dio come colui che «*odia l'ingiustizia*» (5,17). Le sue prove, quindi, non sono mai contro la giustizia; al contrario, contribuiscono sempre più alla sua realizzazione: è quanto

sottolinea la dinamica del libro che si conclude con la completa liberazione e con la vittoria degli abitanti di Betulia (cap. 15).

7.2. «Dio di ogni forza e potenza»

La preghiera di Giuditta prima della sua partenza per il campo nemico introduce, oltre a quella usata come titolo per questo paragrafo, anche altre formulazioni particolari per definire Dio. Il titolo riprende il versetto chiave 9,14; immediatamente dopo, e in conseguenza di ciò, Dio viene caratterizzato come l'unico che è uno *scudo di protezione* al di sopra del popolo di Israele; poco prima viene chiamato «signore/sovrano del cielo e della terra» e «creatore delle acque» (v. 12).

Tutte queste espressioni sottolineano la *potenza generalizzata* di Dio: essa racchiude il passato, il presente e il futuro e, allo stesso tempo, la realizzazione dei suoi piani (9,5). Dio non solo è insuperabile, ma nel suo parlare è anche irresistibile (16,13-14). Come già nel libro di Neemia (2,20 ecc.), egli è in grado di portare a compimento e di realizzare con facilità tutto ciò che vuole; ripetutamente il libro di Giuditta fa riferimento ai suoi successi (10,8; 11,6; 12,4; 13,5; 14,10).

Sullo sfondo di questa caratterizzazione divina è da considerare anche l'appellativo «onnipotente» (*pantokrátōr*, già in 8,13, successivamente ripetuto in 15,10 e 16,5), un titolo che riprende una tradizione della Bibbia greca (cf. anche Bar 3,1.4) e trova il suo corrispondente nella definizione ebraica di Dio come *šadday* o *š'bā'ôt*. Egli è in grado di realizzare i suoi desideri *senza alcun limite*.

Questo si rivela nell'espressione che lo definisce come colui che «*distrugge le guerre*» (Gdt 9,7; 16,2 in questo modo solo qui; similmente anche in Sal 46,10; 76,4), oltre tutto grazie all'«intervento di una donna» (Gdt 9,10; 13,15; 16,5). La superiorità di

Dio in guerra nei confronti dei nemici è già visibile in Es 14–15, la vittoria al mare dei Giunchi, un'impresa questa che gli conferisce l'epiteto di «uomo di guerra» (Es 15,3). Anche nel libro di Giuditta Dio mette improvvisamente fine all'assedio e alla minaccia dei nemici, ma questo accade in modo del tutto differente.

* * *

Come ciò accade non è facilmente accettabile per lettori devoti: al fine di portare a compimento il suo piano, Giuditta si avvale di trucchi, imbrogli, usa un linguaggio bugiardo e ingannevole. La scelta di questi *metodi scorretti* viene giustificata all'interno di una preghiera (cf. Gdt 9,13) e anche i suoi sotterfugi vengono accettati facendo riferimento alla disposizione positiva da parte di Dio (11,5-19; 12,4.6; 13,3), al punto che persino l'omicidio segue a una preghiera (13,4-8).

Proprio il collegamento con le frequenti preghiere di Giuditta mette in evidenza come in tutti gli avvenimenti il *vero attore protagonista* sia Dio. Da lui dipende il successo e senza il suo aiuto Giuditta, così come la sua comunità, sarebbero state perdute. In una situazione totalmente priva di speranza, egli offre una via d'uscita inaspettata e si rivela come il «salvatore dei disperati», confermando così l'invocazione in 9,11. Questo è l'aiuto che viene offerto – sia nel caso di Betulia, ma anche in altri casi – a coloro che sono oppressi da una situazione di bisogno e che perciò necessitano della protezione divina.

8. «SALVATORE DI ISRAELE» –
DIO NEL PRIMO LIBRO DEI MACCABEI

A differenza del secondo, il primo libro dei Maccabei parla *molto poco* di Dio; una delle rare espressioni al riguardo la si

incontra nella preghiera di Giuda, il quale, prima della battaglia contro Lisia (1Mac 4,30), lo invoca come «salvatore di Israele». È interessante notare come la stessa espressione venga utilizzata per Giuda dopo la sua morte (alla lettera, «il potente, colui che salva Israele»: 9,21).

L'impiego di tali espressioni in riferimento agli uomini prosegue anche per i *Maccabei che gli succederanno*. In seguito alla morte di Gionata, i popoli vicini dichiarano: «non hanno più una guida e un aiuto» (12,53); poco dopo, il popolo prega Simone di assumere questo ruolo (13,8) ed egli riesce a liberarlo dal dominio straniero (13,41).

Nonostante l'ambivalenza delle espressioni, alla fine risulta chiaro che *l'aiuto decisivo viene da Dio*. In 5,62 si commenta la morte di Giuseppe e Azaria con l'affermazione «a loro non era stata data nelle mani la salvezza di Israele». E nella lettera agli Spartani il sommo sacerdote Gionata fa riferimento al «sostegno del cielo», grazie al quale finora il suo popolo era stato risparmiato dai nemici (12,15). Parlare del «cielo» invece che di «Dio» è un tratto tipico di 1 Maccabei, dove ricorre per esempio in 3,18-19.60; 4,10.24.40.

8.1. Tradizioni religiose

La ritrosia nel nominare la divinità si incontra però in riferimento ad altri elementi della fede: per esempio, si parla del «patto santo» (1,15), del «patto dei nostri padri» (2,50), ma soprattutto del *santuario* (a partire da 1,21), la cui dissacrazione è uno dei motivi che conduce alla rivolta dei Maccabei. La sua riconquista e la sua dedicazione festosa nel 164 a.C. (a partire da 4,41-59) segnalano un cambiamento all'interno del libro.

Il padre Mattatia si attiene alla *fede tramandata* e al patto (2,19-20; in greco *latreía*, ovvero «adorazione, servizio divi-

no, religione»), opponendosi a quanti vi hanno rinunciato, aderendo ad altre divinità (1,43-50). Tra questi elementi della fede, ricordiamo anche il ruolo fondamentale degli scritti («libri della legge» o «dell'alleanza», 1,56-57), dati alle fiamme durante la prima persecuzione, ma che rimangono fonte permanente di fiducia: «noi abbiamo i libri sacri come nostra consolazione, che sono nelle nostre mani» (12,9).

Oltre al santuario, al patto di alleanza, alla fede e ai rotoli scritti bisogna prendere in considerazione anche le *preghiere*. Oltre a quella di Giuda, ricordata all'inizio, altre due preghiere ricorrono al cap. 7: i sacerdoti lodano Dio (vv. 37-38) per l'elezione del tempio a «casa di preghiera e di implorazione» e, con un riferimento a Is 56,7, ci si rivolge a lui per richiedere la punizione di Nicanore, il comandante delle truppe nemiche. Poco dopo, prima dello scontro successivo con questo condottiero, Giuda prega che Dio lo «giudichi» secondo la sua malvagità come già aveva fatto con i nemici di un tempo, quando le truppe di Sennacherib assediavano Gerusalemme (1Mac 7,41-42, con un riferimento a 2Re 19,35).

* * *

Con la preghiera per il giudizio di Dio, la fiducia nella sua salvezza e la fedeltà alla religione giudaica 1 Maccabei segue la linea della tradizione. Contemporaneamente, il linguaggio diverso che viene impiegato rivela una certa *ritrosia a nominare «direttamente» Dio*: su di lui, 1 Maccabei ha complessivamente poco da dire. Il fatto che ci si rivolga a lui con il termine «cielo» rivela una certa distanza rispetto a lui; così, l'azione umana, spesso caratterizzata da attività belliche, ha il sopravvento. Un libro come quello di Giuditta sostiene a questo riguardo una posizione del tutto diversa.

9. L'ALLEATO – DIO NEL SECONDO LIBRO DEI MACCABEI

Il secondo libro dei Maccabei è una riproposizione abbreviata della descrizione storica più ampia offerta da Giasone di Cirene. Siamo di fronte a un'opera autonoma, diversa da 1 Maccabei, del quale non rappresenta la continuazione. Nonostante alcune somiglianze con quest'ultimo, per esempio nel momento in cui si parla del «cielo» (qualche volta anche in 2Mac 3,15; 7,11; 8,20), 2 Maccabei se ne discosta *decisamente dal punto di vista teologico*: non solo si parla di Dio molto di più, ma spesso lo si fa in modo nuovo. In quattro differenti attestazioni Dio viene chiamato con l'appellativo di *symmáchos*, «alleato, colui che combatte insieme, compagno di alleanza» (8,24; 10,16; 11,10; 12,36), una denominazione singolare per la Bibbia. La prima e la terza occorrenza ricorrono nella narrazione, mentre le altre due compaiono in preghiere pronunciate prima di importanti battaglie. Il narratore ci presenta l'esaudimento di ciò che i Maccabei e i loro compagni implorano da Dio. La possibilità di considerare Dio come un alleato, sicuri di saperlo *al proprio fianco durante la battaglia*, è una caratteristica essenziale della teologia di 2 Maccabei, come appare anche in altri passi chiave del libro.

9.1. «Aiuto di Dio»

Questa formula viene usata da Giuda Maccabeo prima di una battaglia contro Nicanore (8,23). La salvezza divina permea 2 Maccabei dall'inizio (per esempio, 1,11) fino alla sua conclusione (15,35); preparata da una lunga storia (8,19-20), essa è *il motivo decisivo* grazie al quale i Maccabei non vengono sconfitti, riuscendo così a resistere (12,11; 13,13.17).

Ripetutamente essi pregano Dio per ottenere il suo appoggio (8,14; 10,25 ecc.) e per due volte si sottolinea la presenza

dell'aiuto divino proveniente dal cielo (8,19-20; 15,7-8). La richiesta di una tale salvezza può avere il carattere di un'*urgenza estrema* (per esempio 13,10 in riferimento a momenti precedenti; 14,15: «fino all'eternità... mediante l'apparizione»); se da una parte essa è comprensibile a causa della gravità della situazione, dall'altra essa non lascia a Dio la libertà che gli spetta.

9.2. «La vittoria di Dio»

Prima di un altro scontro, questa volta contro Antioco Eupatore, Giuda si esprime con espressioni simili a quelle utilizzate in precedenza (13,15). Con il termine «vittoria», che si sostituisce ad «aiuto», viene sottolineato il motivo *della vittoria in battaglia*. La seconda parte del libro, in particolare, è piena di racconti di campagne militari e battaglie (a partire dal cap. 8), nelle quali i Maccabei rivestono spesso il ruolo dei vincitori, fatto quest'ultimo che non sorprende dal momento che Dio combatte con loro come «alleato».

In numerosi passi si fa esplicito riferimento a questo sostegno dall'alto (8,24.36). Nell'ultimo versetto Nicanore, ormai sconfitto, definisce il Dio biblico come «*difensore*» (così altrove solo in 14,34) del suo popolo; questo il motivo per cui i Giudei sono «invulnerabili». Sulla stessa linea, la convinzione espressa da Lisia, l'altro condottiero seleucide, che considera gli ebrei «invincibili» a motivo del Dio che combatte con loro (11,13).

Le vittorie dei Maccabei sono «*doni di Dio*»: ecco che gli Israeliti lo lodano dopo la conquista della fortezza di Geser, poiché egli ha «donato da solo la vittoria» (10,38), concessa da lui a coloro che sono considerati degni (15,21), secondo quanto afferma Giuda di fronte alla supremazia dei nemici. È quanto accade in 12,28, nel momento in cui si prende possesso della città di Efron: i fedeli hanno fiducia che Dio «con forza

riuscirà a distruggere le fortificazioni di difesa dei nemici». Gli uomini devono combattere le loro guerre; tuttavia la possibilità di sopravvivere ad esse è esclusivamente nelle mani di Dio.

9.3. *Titoli ed espressioni particolari*

La prima lunga preghiera inizia, dopo l'accensione miracolosa del fuoco per bruciare l'offerta in 1,24-25, con una *lunga serie d'invocazioni*: «Signore, Signore, Dio, creatore di tutto, che provoca timore, forte, giusto e misericordioso, il solo re e solo buono, il solo maestro del coro, il solo giusto, onnipotente ed eterno...». Questa serie di epiteti è unica, benché riprenda elementi già attestati in altri passi.

Tra i *nuovi motivi*, ricordiamo per esempio «creatore di tutto» (il parallelo più vicino ricorre in Sir 24,8; simile è anche 7,23 con «creatore del mondo») e «maestro del coro», una denominazione singolare per Dio nella Bibbia. Si tratta di un compito molto importante, che implica che ci si assuma la responsabilità dei costi per l'attrezzatura, per gli esercizi, le prove e per tutto ciò che è necessario per un coro, danzatori compresi; tale epiteto lascia così intendere l'*incredibile e incommensurabile generosità* di Dio, così come la sua disponibilità a donare. La triplice ripetizione di «solo/unico» sottolinea, inoltre, che nessuno può essere paragonato a Dio (cf. anche 7,37: «lui solo è Dio»).

Non più così concentrate, ma disseminate lungo tutto il libro si incontrano altre *espressioni singolari e addirittura uniche* per Dio: il «Signore degli spiriti e di tutte le potenze» (3,24; cf. anche Nm 27,16), con la sua apparizione potente scatena il panico in Eliodoro e nei suoi; egli si rivela così come «custode e aiuto di quel luogo» (2Mac 3,39; naturalmente si fa riferimento al tempio di Gerusalemme). La denominazione «giusto giudice» (12,6, cf. Ger 11,20; Sal 9,5) ritorna – unendo in maniera

singolare le due espressioni in un'unica parola – in 2Mac 12,41, ampliata con il riferimento al fatto che egli può «rivelare ciò che è nascosto». Tra le due espressioni, in 12,15 Dio viene denominato «grande Signore del mondo», che «vede e controlla tutto» (12,22; 15,2; similmente 9,5 con un riferimento personale in 7,6). Egli è il «re dei re» (13,4, l'espressione viene impiegata solo in questo passo in riferimento a Dio; in Ez 26,7 è riferita a Nabucodonosor e in Esd 7,12 ad Artaserse), «santo signore di tutte le santità» (2Mac 14,36, anche in questo caso un'espressione singolare e unica) e allo stesso tempo è «colui che comanda sulla vita e sul respiro» (14,46). In 2 Maccabei si percepisce uno sforzo creativo di elaborare un pensiero teologico, attraverso un nuovo linguaggio religioso, preciso e ricco.

Gli accenti sottolineati tornano anche in altro modo all'interno del libro: la *santità* di Dio si mostra parimenti nella sua «conoscenza santa» (6,30) e nel «santo libro» composto da lui (8,23). La sua *estesa potenza* si rivela nell'impossibilità che qualcuno possa sfuggirgli (6,26), nel suo potere di risuscitare i morti, nel fatto che riesca a risvegliare la vita dopo la morte (7,14.23; 14,46, espresso con questa chiarezza, si tratta di un concetto totalmente nuovo per l'AT) e nell'aver fatto il mondo non partendo da entità (già) esistenti (7,28 anche questa idea è singolare e unica). Inoltre, Dio è *misericordioso e pieno di perdono* (spesso, da 2,7.18 in poi); addirittura, in 6,12-17 l'autore indica come egli punisca rapidamente eventuali mancanze quale «segno di grande generosità» (v. 13). Di nuovo, 2 Maccabei si dimostra estremamente innovativo dal punto di vista teologico.

* * *

Il terreno per questa vivacità nel modo in cui si parla di Dio in 2 Maccabei si può riconoscere in una *profonda conoscenza e stima delle Scritture*: il «libro santo» non serve solo a Giu-

da Maccabeo come fonte di ispirazione e di forza in 8,23, ma anche all'autore del libro, il quale sa bene che – come nel libro di Tobia – Dio può inviare i suoi messaggeri (11,6; 15,22-23), può compiere miracoli (15,21, come tra gli altri in Es 15,11), giudicare con giustizia (vedi sopra), vedere tutto (questa espressione ritorna anche nel libro greco di Ester), essere misericordioso e aiutare. 2 Maccabei risulta essere così uno scritto composto da un dottore della Legge intorno al 100 a.C., il quale dal «suo tesoro estrae materiale nuovo, utilizzando però anche materiale antico» (Mt 13,52). In questo modo, egli riesce ad avvicinarsi all'agire divino, che a partire dalla sua santità è la fonte stessa del santo (2Mac 14,36).

10. CONCLUSIONE

Tre tratti di Dio ritornano praticamente in tutti gli scritti presentati fino a questo momento: la sua incommensurabile potenza, la sua bontà e benevolenza, il suo accompagnamento finché non si raggiunga un esito positivo. È interessante notare come in questo modo si sviluppino contrasti nel comportamento e nella situazione di coloro che credono in lui.

10.1. *La potenza incommensurabile di Yhwh*

Si possono trovare esempi della sua influenza anche nei confronti di re stranieri, così come nella sua denominazione quale «Dio del cielo» (in Esdra e Neemia), nella sua capacità decisionale per ogni cosa (Ester greco), la quale affonda le sue radici della sua caratterizzazione come creatore del mondo (2 Maccabei) ecc. Poiché tutto è soggetto a lui, egli può anche favorire un cambiamento per il bene (Neemia, Tobia, Giuditta, Ester),

donando la vittoria (2 Maccabei). Questa forza superiore di Dio si pone in netto contrasto con la *debolezza degli uomini che credono in lui*. Per tutto il periodo storico descritto nei libri presentati in questo capitolo, il popolo vive una situazione di dipendenza politica. Nel libro di Giuditta si tratta di gente che vive una situazione disperata, senza più alcuna via d'uscita; in 1-2 Maccabei gli eserciti dei nemici sono praticamente invincibili e molto più potenti. Di fronte a una tale debolezza Dio si rivela come colui che genera la salvezza.

Un altro elemento di contrasto con la forza di Yhwh, che si estende su ogni cosa e su tutto l'universo, è *la ristrettezza di vedute e talvolta anche il razzismo*, come descritto per esempio alla fine dei libri di Esdra e Neemia. Per quanto si possano riconoscere esperienze negative che stanno alla base di tali concezioni, è difficile metterle in relazione con l'ampiezza e l'universalità del Dio biblico. Il libro di Rut costituisce a riguardo un esempio piacevolmente contrario, che presenta un'apertura che permette l'ingresso anche di una donna moabita nella comunità di Israele.

10.2. La bontà divina

Nella sua preghiera (Esd 9) Esdra sottolinea la mitezza di Dio rispetto alla colpa della comunità. Allo stesso modo, nella preghiera penitenziale di Ne 9 i leviti sottolineano l'estrema pazienza di Dio, la sua misericordia e il suo ripetuto perdono; nonostante il rifiuto da parte del popolo, egli «mantiene l'alleanza e la comunione» (v. 32). La fedeltà duratura di Dio è uno dei temi principali anche nel libro di Rut. La sua misericordia viene lodata anche da Tobia nel suo canto di lode (Tb 13). Infine il titolo singolare riferito a Yhwh, identificato come «*maestro del coro*», ne sottolinea in 2 Maccabei la smisurata generosità. In questo contesto si può riconoscere anche qualche contra-

sto: le descrizioni delle battaglie in 1-2 Maccabei sono piene di violenza; alla fine del libro di Ester i Giudei si vendicano dei nemici rifacendosi su di loro e Giuditta fa uso di mezzi illeciti per raggiungere il suo scopo. Dio viene presentato come mite e buono, contrariamente al *comportamento degli uomini che invece si allontanano totalmente da lui*.

Un altro contrasto è quello tra la *colpa* del singolo e della comunità: la misericordia divina e il suo perdono sono necessari a motivo del fallimento dell'uomo e libri come Esdra, Neemia, Tobia, e 2 Maccabei lo testimoniano in maniera inequivocabile. Al contrario, Giuditta, Ester e 1 Maccabei non mostrano praticamente alcuna mancanza all'interno del proprio popolo, considerando questa «innocenza» come il motivo principale per la salvezza offerta da Dio.

10.3. L'accompagnamento divino

L'esempio più bello a questo proposito è offerto dal libro di Tobia con l'accompagnamento da parte di Raffaele, il messaggero divino. Ma anche 2 Maccabei con il titolo «alleato», impiegato per identificare Dio, accentua fortemente questo aspetto. Parlare dell'«occhio» e della «mano» di Dio (in Esdra e in 1-2 Cronache) mostra *un'attenzione personale* e visibile da parte di Dio. D'altro canto, vi sono libri come Ester (nella versione ebraica), 1 Maccabei o Rut, che non fanno quasi mai riferimento a essa, o che non la percepiscono. Indipendentemente dall'attenzione degli uomini per la sua presenza, è lui stesso a essere continuamente vicino, aiutando e guidando verso il bene, come ampiamente testimoniato dagli scritti storici tardi.



Come gli Scritti e la letteratura sapienziale parlano di Dio

Con gli ultimi libri dell'AT, benché si tratti di opere eterogenee per loro natura, si nota un cambiamento complessivo nel loro carattere letterario. Rispetto ai libri storici, che li precedono, mostrano i tratti di una *marcata rielaborazione* e di una *dimensione più riflessiva*. Gli scritti che prenderemo adesso in considerazione trattano la storia dal punto di vista dei problemi e delle domande che essa pone, mettendo la divinità in relazione diretta con questi ultimi (per esempio, Lamentazioni e Daniele).

Anche rispetto ai libri profetici si registrano alcune differenze. Questi ultimi, infatti, avevano la pretesa di parlare in nome di Dio, mettendo i singoli e intere comunità di fronte al suo messaggio, spesso caratterizzato da critiche e richieste, talvolta in riferimento a una situazione ben precisa. Al contrario, gli scritti dell'AT che saranno ora analizzati, cercano di comprendere in generale, sulla base della tradizione e della fede, *cosa ha a che fare Dio con la vita dell'uomo*, arrivando fin dentro le questioni che riguardano la quotidianità (cf. per esempio Proverbi o Qoelet).

La forza di questi scritti sta proprio nel prendere in considerazione esperienze concrete e domande pressanti come quelle sull'amore, sul dolore, l'inimicizia, la gioia ecc. A partire dalla prospettiva divina, si prova a mostrare *come la vita sulla terra acquisti profondità, valore e compimento grazie al rapporto con lui*. Tra questa descrizione di Dio e la comprensione dell'esistenza umana c'è

una connessione molto stretta, che le undici opere che saranno discusse qui di seguito presentano ciascuna a suo modo.

All'inizio, però, è necessario spendere una parola sull'*ordine* di questi libri, all'interno del quale spiccano soprattutto il libro di Giobbe e il Salterio: il primo, perché costituisce un esempio emblematico in riferimento al tema cui è dedicato questo volume; il secondo, perché contiene una sorta di compendio di differenti teologie, attestate in una straordinaria molteplicità (cf. MILLER, 214). Per questo motivo, e contemporaneamente per la loro lunghezza, vengono presentati come una cornice, il libro di *Giobbe* all'inizio e il *Salterio* come conclusione.

A motivo dell'accento posto sul tema del dolore, a Giobbe segue *Lamentazioni*. Lo sguardo critico sui fenomeni della vita in relazione a Dio (per esempio il «timore» di lui) è ciò che unisce *Proverbi* a *Qoelet*. Grazie alla descrizione della gioia di vivere donata da Dio, unitamente alla considerazione positiva del rapporto tra uomo e donna (Qo 9,7-9), quest'ultimo si lega a *Cantico dei Cantici*, prima della conclusione rappresentata da *Daniele*, posto come ultimo libro dell'AT ebraico (fatta eccezione per il Salterio, nell'ordine presentato).

Seguono poi le opere in greco: se Dn 7 aveva descritto il dominio eterno di Dio, *Baruc* gli conferisce addirittura il titolo «l'Eterno» (Bar 4,10). La *Lettera di Geremia*, solitamente legata a questo scritto, segue anche nel nostro caso *Baruc*. Infine, verranno trattati *Siracide* e, prima del Salterio, il libro più recente dell'AT, *Sapienza*.

1. TEOLOGIE IN CONFLITTO – DIO CHE PARLA NEL LIBRO DI GIOBBE

In riferimento al nostro tema, il libro di Giobbe rappresenta un *caso speciale*: se, da una parte, vengono sviluppati al suo

interno numerosi punti di vista umani riguardo a Dio (quello di Giobbe stesso, dei suoi tre amici e di Eliu), dall'altra Dio stesso parla a lungo di sé. Fatta eccezione per i testi legislativi, per esempio in Es 25–31 non c'è un'altra parte dell'AT in cui Dio parli più a lungo che in Gb 38–41. Questo dato assegna al libro di Giobbe una rilevanza particolare in riferimento alle teologie dell'AT, mostrando chiaramente come non solo nell'intera Bibbia, ma anche all'interno di un suo singolo libro, si possano osservare le più diverse rappresentazioni di Dio.

Per introdurre questo *confitto fondamentale* che percorre tutto il libro, ci possono essere utili due citazioni. Con «il mio occhio piange verso Dio; garantisca lui il diritto tra un uomo e Dio» (16,20-21), Giobbe presenta la tensione tra un Dio nel quale egli ripone la sua speranza (= prima occorrenza di Dio al v. 20 e l'aspettativa di ricevere grazie a lui giustizia al v. 21) e l'esperienza di un Dio che egli considera ingiusto («... e Dio»: v. 21). Sulla stessa linea, in 27,2 Giobbe giura: «com'è vero Dio, che mi ha negato il mio diritto...». Il fatto di pronunciare un giuramento, avvalendosi di Dio come garante, lascia intendere come quest'ultimo venga considerato e riconosciuto un'autorità integerrima; ma la frase relativa immediatamente seguente contraddice questa posizione. Emerge dunque la necessità di chiarire chi e cosa si debba intendere quando si usa il termine «Dio». Il confronto tra «Dio (come colui nel quale si pone fiducia)» e «Dio (che viene accusato di essere ingiusto)» caratterizza l'intero libro di Giobbe e tutti i dialoghi al suo interno. Siamo di fronte a una «teologia in forma di disputa» (così il titolo della dissertazione di ENGLJÄHRINGER, *Theologie im Streitgespräch*, che coglie la dinamica dei dialoghi nel libro e le concezioni di Dio che le parole dei singoli riflettono).

Nella presentazione che segue saranno presi in considerazione tutti i *personaggi principali* del libro a partire da ciò

che dicono. Solo il satana, che «provoca» Dio affinché agisca contro Giobbe (cf. a riguardo KRÜGER, «Einheit», 23), rinfacciandogli di comprarsi la sua devozione – che dunque non sarebbe gratuita, ma una sorta di scambio calcolato, una ricompensa dovuta per la particolare protezione divina – e la moglie di Giobbe, che gli intima di «benedire» (termine usato sarcasticamente per implicare l'esatto contrario: 2,9) Dio prima della sua fine che sembra vicina, non verranno trattati singolarmente. Una particolare attenzione sarà dedicata alla differenza tra Giobbe e le altre persone: mentre queste, infatti, rimangono ferme sulle loro posizioni nel corso di tutto il libro, con Giobbe si assiste a un *mutamento*. Il modo in cui egli parla di Dio cambia radicalmente, testimoniando così un processo di maturazione nella sua fede e nella sua visione teologica.

1.1. Crescere fino a «vedere» Dio – Il cammino di Giobbe

1.1.1. All'inizio, l'accettazione completa

Dopo la notizia iniziale sulla irreprensibile giustizia di Giobbe e sulla sua incommensurabile ricchezza (1,1-5), comincia *la fase dei «colpi del destino»* (1,13–2,10). Di fronte alla perdita dei beni e dei suoi figli, queste parole esprimono la reazione di Giobbe: «Yhwh ha dato, Yhwh ha tolto, il nome di Yhwh sia lodato!» (1,21). Quando poi egli stesso, già colpito dalla malattia, è provocato dalla moglie, si esprime in questi termini: «riceviamo da Dio anche ciò che è bene e non dovremmo accettare ciò che è male?» (2,10).

Si coglie sullo sfondo una percezione di Dio che, mediante i due poli «dare-togliere» e «bene-male», attribuisce a lui *ogni azione*. Così si è pronti ad accogliere ogni cosa e a lodare per questo.

1.1.2. *La vita donata da Dio come un peso*

Nel seguente cap. 3 Giobbe si lascia andare al *lamento*. Il desiderio di non essere neppure nato e il compianto sulla propria esistenza sono essenziali nella domanda: «perché egli dà la luce all'infelice e la vita a chi ha l'anima nell'amarezza?» (3,20). Dopo una fase di silenzio e trauma durante l'esperienza concreta delle sventure che si abbattano su di lui – in questo modo si potrebbe interpretare la reazione descritta in 1.1.1. – si esprime ora tutto quanto il dolore e la disperazione come un'accusa rivolta a Dio, che mediante i suoi «doni» (luce e *vita*), *non fa altro che aumentare il dolore dell'uomo*.

1.1.3. *Il «custode dell'uomo» dominante, ingiusto e ostile – Le riflessioni di Giobbe nella prima serie di discorsi (6–7; 9–10; 12–14)*

La risposta di Giobbe a Elifaz inizia con le parole: «le frecce di Šadday sono dentro di me; il mio spirito beve il loro veleno» (6,4), e verso la fine afferma che Dio lo sta usando come un «bersaglio» (7,20). Giobbe vive il comportamento divino come l'*aggressione di un nemico* e il rimprovero per questo si protrarrà per tutto il libro, fino al suo ultimo discorso (per esempio, nella denominazione «crucele» in 30,21). Colui che fino a questo momento lo «metteva al riparo con uno steccato» (in 1,10 compreso come «protezione» e in 3,23 invece come «costrizione») adesso lo aggredisce senza alcun motivo. Dio ora è un nemico e Giobbe deve cercare di comprendere questo nuovo ruolo di Yhwh per farsene una ragione.

Questa dimensione viene accentuata ulteriormente mediante la presentazione della disparità delle forze in gioco: Dio è *totalmente onnipotente*, mentre l'uomo non ha alcuna possibilità contro di lui. La risposta a Bildad in 9–10 presenta in questo senso una molteplicità di espressioni su diversi piani: nessuno è capace di resistere a Dio in dialogo con lui (9,3-4); Dio agisce

potentemente e meravigliosamente nella natura (9,5-10); egli è il giudice supremo, che non può essere accusato ed è sempre nella posizione del giusto (9,15.32-33 ecc.). Davanti a una tale divinità l'uomo non può nutrire alcuna speranza.

Ma questa descrizione non è ancora abbastanza: questo Dio sembra essere anche *ingiusto*. 9,20-24 offre l'immagine di lui come di uno che travisa il diritto, che non fa differenza tra il colpevole e l'innocente, uno che nel frattempo prende in giro, spingendo oltretutto i giudici a giudicare in maniera scorretta. Una tale accusa di ingiustizia ricorre con toni simili anche nel seguito del libro; molto chiaro in proposito è 27,2, già ricordato in precedenza, dove Dio è descritto come colui che «mi ha negato il diritto».

L'appellativo «custode dell'uomo/degli uomini» rivolto a Dio in 7,20 è ambivalente: un custode, infatti, può avere intenzioni positive; ma il contesto di 7,19, dove si afferma «non distogliere lo sguardo... fintanto che non ho ingoiato la mia saliva», così come la ripresa in 10,14 (anche se per «custodire» viene usato un altro termine ebraico; in contrasto con l'attività creatrice e di cura descritta in precedenza nei vv. 10-12) rendono chiaro come il custodire indichi in questo caso un *controllo spiacevole e fastidioso*. Dio non lascia all'uomo nessuno spazio libero, percepisce chiaramente ogni sua debolezza e ogni suo errore. Nella sua sofferenza Giobbe fa esperienza di Dio come di un sadico che si diverte a perseguitare, che prende in giro in maniera sarcastica e colpisce alle spalle.

Ciò nonostante si nota una strana tensione con altri momenti. Negli stessi discorsi dove Giobbe si lamenta di Dio, esprime anche *speranza e attese* nei suoi confronti. «Se allora... Dio mi desse la mia speranza!» (6,8): questa espressione si trova pochi versetti dopo l'accusa di essere colpito da frecce velenose in 6,4. In 13,22 Giobbe esprime il desiderio di poter dialogare apertamente con Dio, due versi dopo gli rimprovera di osser-

varlo come un nemico (13,24). Giobbe descrive l'azione di Dio come quella di chi può nascondarlo di fronte alla sua ira, fino al momento in cui si ricorderà di lui, desiderando con nostalgia l'opera delle sue mani (14,13.15). Ma poco dopo egli si esprime così: «ma tu fai perire la speranza di un uomo» (14,19).

Questa *distanza* tra l'aspettativa nei confronti di Dio e la disillusione se non addirittura l'esperienza di Dio come di un nemico potente e ingiusto è fondamentale nei discorsi di Giobbe, dove torna ripetutamente anche nella seconda e nella terza serie dei suoi interventi, come a significare l'incertezza di Giobbe in riferimento alla sua comprensione di Dio, la quale si prolunga durante tutto il dialogo con i suoi amici.

1.1.4. «Testimone, garante, riscattatore» – *Semi di speranza crescono nella seconda serie dei discorsi di Giobbe (16–17; 19; 21)*

I rimproveri a Dio continuano (cf. per esempio l'accusa di spezzare le reni e aprire ferite in 16,13-14), ma si può osservare un cambiamento: con molta più fiducia di prima, Giobbe ripone sempre più *aspettative precise* in Dio. Anche se quest'ultimo è sembrato a Giobbe (Gb 9) come un essere estremamente ingiusto, egli spera che possa essere per lui un «testimone», che possa stare dalla sua parte, spera di potersi rivolgere a lui piangendo (16,19-20). Poco dopo lo prega addirittura di farsi suo garante (17,3); come un buon amico dovrebbe garantire per lui, aiutandolo così a uscire da una situazione di necessità. Questi nuovi ruoli di Dio sono segni di una grande vicinanza e si pongono in netto contrasto con le accuse a lui rivolte in precedenza.

Nella seconda risposta a Bildad, mediante l'espressione «*il mio riscattatore*» (19,25) Giobbe riprende una visione divina propria della tradizione (Es 6,6; Is 43,1; 63,16 ecc.) e la riferisce personalmente a se stesso, utilizzando un'espressione che ritorna altrove solo in Sal 19,15. Giobbe ha fiducia che Dio, anche dopo la sua morte, proprio come un parente stretto, si

impegni per lui garantendo il suo diritto. Oltre a ciò desidera ardentemente ed è convinto di riuscire a incontrare Dio («vedere lui»: 19,26-27), di farne esperienza non come di un essere «estraneo», distante, lontano. Di nuovo, è percepibile un primo contrasto con le precedenti rappresentazioni di Dio, che lo descrivono come un nemico ostile (19,6-13), anche un ulteriore contrasto tra la mitezza di Dio e la punizione che raggiunge l'empio solo a distanza di tempo (21,9.19).

1.1.5. Enigmatico, sovrastante e il solo sapiente – La conoscenza di Dio nella terza serie di discorsi di Giobbe (23–24; 26; 27–28; 29–31)

La conclusione delle dispute con gli amici mostra uno sviluppo strabiliante. Questi ultimi hanno *sempre meno da dire*: Elifaz si esprime per tutto il capitolo 22, Bildad parla nel 25 solo per cinque versetti, Sofar rimane addirittura in silenzio. Le nuove introduzioni al discorso in 27,1 e 29,1 rivelano come Giobbe sia rimasto pensieroso in silenzio, offrendo a ciascuno degli amici la possibilità di rispondergli, senza che questi ne approfittino.

Al contrario, Giobbe tanto nel modo in cui parla di Dio, quanto nella fiducia che dimostra, *acquista sempre più spazio*. La sua situazione non è ancora cambiata e fa ancora esperienza della divinità come di un avversario ingiusto (per esempio, 23,16; 24,12; 27,2; 30,18-22). Ciò nonostante, risuonano nuovi accenti, la tonalità del discorso diviene più pacata e aumentano le affermazioni positive nei confronti di Dio.

Giobbe vuole «trovare» questo Dio, ma non ci riesce (23,3.8-9); un desiderio che egli ha espresso fin dall'inizio (a partire da 7,7) rivolgendosi direttamente a lui, e che ha ripetuto agli amici, interrompendo le loro parole con *una sorta di preghiera* (la lista di tutti i brani con la loro spiegazione si trova in ENGLJÄHRINGER, 98-128). Ripetutamente Giobbe chiede che Dio accetti

la sua proposta e che inizi a dialogare con lui (13,3.22; 14,15; 31,35); il suo desiderio viene infine esaudito nel momento in cui, a partire da 38, Dio inizia a rispondergli.

Ciò che Giobbe osserva e attribuisce a Dio gli appare come un *enigma*: se quest'ultimo conosce il suo (retto) cammino, perché allora non cambia il suo comportamento (23,10-13)? Come può Dio restare a guardare l'oppressione di chi soffre e conduce una vita colma di tristezza (24,1-12)? Che cosa ha spinto Dio a trasformare il suo sostegno precedente e la sua vicinanza (29,2-5) in inimicizia (30,11.18-23)? Giobbe ha molte domande, ma nessuna risposta.

L'opera di Dio nella creazione suscita un'altra forma di stupore: gli inferi sono scoperti davanti a lui, egli può appendere la terra sopra il nulla e comanda con facilità tutti gli elementi (26,6-13). Giobbe riconosce che Dio si trova molto al di là della possibile comprensione umana ed è superiore a ogni cosa, come rende chiaro il confronto con il sussurro e il rumore del tuono (26,14).

Un ruolo particolare è assunto dal cap. 28, il poemetto sulla sapienza: la vana ricerca della sapienza sulla terra conduce a Dio che la conosce, l'ha vista, l'ha contata, definita e su cui ha indagato (28,23.27). Nessuno è in grado di competere con lui in questo e tuttavia nella sua generosità ha permesso che l'uomo, nel suo timore, potesse averne parte (28,28). In questo modo Giobbe riconosce che ogni tipo di comprensione umana è parziale e *solo Dio comprende realmente ogni cosa e ha una conoscenza profonda*. Questo trova una conferma nei discorsi divini in 38-41.

1.1.6. «Ora il mio occhio ti ha visto... e io resto consolato» – *L'incontro con Dio come redenzione del dolore e dello smarrimento di Giobbe (42,1-6)*

A differenza di 40,1-5, nel cap. 42 Giobbe risponde senza che gli venga chiesto. Egli confessa l'estesa potenza di Dio e la sua capacità di portare a compimento i piani più difficili (42,2). La

trasformazione della sua idea di Dio è prodotta da un cambiamento della sua capacità di comprensione che passa dal sentito dire («ascoltare, orecchie»: v. 5a) alla vista (v. 5b). *L'incontro personale* che Dio gli ha offerto è ciò che cambia per Giobbe ogni cosa. Egli «rigetta» (i suoi rimproveri e proteste precedenti, con ogni probabilità l'oggetto sottointeso del v. 6) e, benché ancora «sulla cenere e nella polvere», si scopre consolato (così KRÜGER, «Did Job Repent?», 224; più pertinente che «pentito»).

1.1.7. Sguardo retrospettivo sul cammino di Giobbe nei suoi discorsi su Dio

Nel corso del libro che porta il suo nome Giobbe cresce nella conoscenza di Dio e nell'atteggiamento nei suoi confronti. In questo senso, egli ha percorso un cammino verso una chiarezza sempre maggiore, già nei dialoghi coi suoi amici, ma ancora di più e in modo più deciso nei dialoghi con Dio. Soprattutto nel modo con cui si riferisce a lui (cf., per esempio, le sue preghiere discusse nel punto 1.1.5.), così come nelle sue risposte, si aprono nuovi orizzonti. La chiave per un corretto discorso su Dio si trova *nel rapporto personale con lui* (in 1.1.6. «vedere»): questo è un dono divino per chi si rivolge a lui.

Un aspetto forte della “teologia” di Giobbe è che la sua esperienza non viene sfumata, ma rimane fedele alla verità, anche quando le sue interpretazioni si sono mosse in una direzione sbagliata. Con la sua lotta interiore, Giobbe ha percorso una *spirale nella sua conoscenza*: l'accoglienza iniziale di Dio (1.1.1.) torna in maniera simile anche alla fine (1.1.6.), ma a un livello più alto. Se all'inizio si trattava di un'attitudine istintiva, come una sorta di riflesso a fronte di un dolore troppo grosso, alla fine Giobbe accoglie con piena consapevolezza questo Dio che gli si è mostrato fino all'ultimo nella sua incomprensibilità.

In questo modo, si ripara lo scontro e si ricuce lo strappo che nel frattempo si erano creati (da 1.1.2 a 1.1.4., ma anche

1.1.5.); il “duplice” Dio descritto in precedenza (pp. 216-217) viene di nuovo ricomposto. Giobbe si rende conto che il punto di vista umano da solo non basta per comprendere Dio in pienezza: ogni prospettiva umana rimane parziale, oscura, ambigua. Solo Dio è in grado di risolvere questa limitatezza e di concedere *mediante la sua rivelazione* una comprensione adeguata che consente di poter parlare di lui.

1.2. Dio ha sempre ragione – La teologia degli amici di Giobbe

Chi viene da lontano con lo scopo di consolare una persona in una situazione di sofferenza e resiste per sette giorni al suo fianco senza dire una parola (2,11-13), può essere definito a buon diritto un vero amico. Questo vale per Elifaz, Bildad e Sofar, che aspettano che sia Giobbe a iniziare a parlare e cercano, a partire dalla loro comprensione di Dio, di rispondergli con l'intento di aiutarlo. La precomprensione mai messa in discussione da loro, che guida il loro discorso, è *l'idea di retribuzione* secondo cui la giustizia divina è direttamente collegata all'agire umano e alle conseguenze che necessariamente ne derivano. Tutti e tre gli amici però vanno oltre e, considerando i fatti, ovvero la sfortunata situazione di Giobbe, ipotizzano una sua colpa precedente. Per questo comune tratto distintivo, le posizioni dei tre amici verranno presentate e discusse insieme in questo paragrafo sotto un unico titolo, per essere in seguito riprese separatamente, in relazione alla modalità di sviluppo del pensiero di ciascuno.

Data la brevità di questo paragrafo, ci concentreremo solo su alcuni aspetti. Ci sarebbe da dire molto di più sui singoli personaggi, i quali si trasformano leggermente, portando le loro posizioni ad avvicinarsi le une alle altre. In questa sede intendiamo evidenziare esclusivamente alcuni accenti, dai quali poter riconoscere le differenze tra loro.

1.2.1. «*Felice l'uomo che Dio castiga*» – *I punti di vista di Elifaz su Dio*

La citazione è tratta dal primo discorso di Elifaz (5,17; cf. anche Pr 3,12 e Sal 94,12) e ha lo scopo di chiarire a Giobbe come l'educazione di Dio possa avere anche una dimensione spiacevole, ma che questa, in ogni caso, è una vera e propria benedizione per l'uomo. Nel versetto immediatamente seguente, invece, si parla di Dio mettendo in evidenza caratteristiche esattamente contrarie: «poiché egli prepara dolori e cura mediante bendaggi; egli colpisce e le sue mani guariscono» (Gb 5,18; cf. anche Dt 32,39). Confidando nel fatto che *l'azione divina dopo la sofferenza solleverà* Giobbe, Elifaz vuole infondere all'amico nuovo coraggio. Tuttavia colui che viene ingiustamente colpito, anche se da Dio stesso, di certo non è contento, come chiaramente percepito dallo stesso Elifaz, il quale chiede a Giobbe se «le consolazioni di Dio sono poco per lui» (Gb 15,11).

Un altro importante motivo nel discorso di Elifaz è l'*aiuto di Dio per i deboli*. «Egli salvò i miseri dalla mano del forte e dalla spada della sua bocca» (5,15; cf. anche v. 11). Questa espressione viene presentata in 5,19-20 come un'assicurazione personale per Giobbe, a cui viene prospettata la protezione divina anche nel caso di sette situazioni di bisogno, delle quali nessuna potrà colpirlo; tutto questo, però, è in netto contrasto con la sua situazione reale.

Con una domanda retorica all'inizio del suo terzo discorso Elifaz mette l'accento su un'altra questione: gli uomini non sono di alcuna utilità per Dio, neanche quando la loro condotta è perfettamente integra (22,2-23). Mediante questa separazione tra la dimensione divina e il comportamento retto dell'uomo, Elifaz vuole sottolineare che Dio è *così superiore e così giusto* che non dipende da nulla, al punto tale che nessun uomo gli può fornire qualcosa di utile. Per Elifaz Dio si ritrova a vivere in un mondo isolato.

1.2.2. «Forse Dio può distorcere il diritto?» – Il discorso su Dio di Bildad

Con questa domanda retorica (8,3) il secondo amico di Giobbe continua il discorso. Fin dall'inizio dichiara apertamente la sua *convinzione di fondo che sia impossibile dubitare della giustizia divina* (cf. anche 8,11-13; 18,5). È impensabile che Dio rigetti un uomo retto e integro (in ebraico si utilizza il termine *tām*, che significa anche «completo, realizzato»); pertanto, se Giobbe vive in maniera integra e pura, Dio ritornerà a splendere su di lui (8,6). Nel suo ultimo intervento, tuttavia, mette in discussione la possibilità per un uomo di essere giusto nei confronti della divinità (25,4). L'affermazione suona come una sorta di giustificazione generalizzata: Dio può avere sempre un motivo per punire.

Nel suo discorso conclusivo, emerge ancora un'altra contraddizione: il desiderio di mostrare la grandezza divina gli fa descrivere Dio da una parte come «signore del terrore» e immediatamente dopo come colui nel quale si trova «salvezza/pace (*šālôm*)» e «luce» (25,2-3); tuttavia, non si indica con chiarezza quando Dio sia nell'una o nell'altra situazione e perché. Di fatto, gli uomini si ritrovano impotenti, praticamente in balia di un *Dio imponderabile e arbitrario*, davanti al quale gli esseri umani non sono che larve e vermi; con questa espressione Bildad chiude il suo discorso in 25,6. La svalutazione dell'uomo, insieme a un suo ritratto negativo gli servono come sfondo per presentare la superiorità della grandezza di Dio.

1.2.3. «Dio si dimentica della tua empietà» – Le convinzioni di Sofar riguardo a Dio

Per il terzo amico il fatto che Giobbe abbia peccato è fuori di dubbio; egli vuole spingere Giobbe a riconoscere e accettare la *grande indulgenza* con la quale Dio si volge alle sue mancanze (11,6). Nella sua conoscenza e nella sua perfezione questo Dio

supera di gran lunga tutte le dimensioni, siano esse quelle del cielo, degli inferi, della terra o del mare (11,8-9). Non lo si può trattenerne ed egli riconosce senza alcuno sforzo la vuotezza e la falsità dell'uomo (11,10-11). Proprio per questo Giobbe deve riconoscere ancora di più la generosa mitezza divina nei suoi confronti, per la quale deve rallegrarsi ed essere riconoscente.

Un altro elemento importante per Sofar emerge nel suo secondo discorso (cap. 20), dove si descrive *l'azione divina contro i malvagi* (cf. in particolare vv. 15.23.29), sottolineando così la sua giustizia. In 20,15 nell'espressione «una ricchezza ingoiata e rivomitata» è possibile leggere un riferimento indiretto a Giobbe, che ha perso la sua grande ricchezza. La risposta critica di Giobbe, presentata nel capitolo seguente (21), mostra però che solo raramente gli empi ricevono davvero la punizione meritata per il loro comportamento; questo sottolinea come di fatto la posizione espressa da Sofar sia solo un pio desiderio e un'illusione.

1.2.4. *Il Dio grande e giusto – Affinità e problemi nelle teologie degli amici di Giobbe*

Nei loro discorsi, Elifaz, Bildad e Sofar mettono in luce accenti peculiari; allo stesso tempo, si possono riconoscere anche elementi comuni. Tutti sono convinti – al pari di Giobbe – che Dio sia infinitamente superiore all'uomo e *alla sua creazione*; allo stesso tempo, tutti e tre gli amici sostengono *un'immagine della giustizia divina che può essere compresa a partire dal mondo e che può essere riconosciuta al suo interno*. Egli combatte attivamente contro il male e ciò che accade sulla terra – compreso ciò che è successo a Giobbe – ne è chiara testimonianza.

L'idea di fondo, che sta alla base delle teologie degli amici, porta necessariamente a *incongruenze e a contraddizioni*: a) l'esperienza della sofferenza innocente di Giobbe così come «l'ingiustizia» non hanno spazio alcuno in questa concezione della giustizia

divina. Gli amici devono negare la realtà, o per lo meno nascondersela, per poter continuare a credere nel loro «sistema». b) C'è una tensione irrisolta tra la concezione di un Dio che agisce e opera direttamente sulla terra e il suo isolamento, la sua distanza, la sua grandezza superiore grazie alla quale si «eleva» al di sopra di tutti gli uomini (cf. 22,2-3).

Nel complesso, nelle teologie degli amici emerge una forma di pensiero sapienziale che, cercando di considerare Dio come comprensibile, ritiene di essere in grado di spiegare ogni cosa. Si tende a superare aspetti controversi, a trascurare domande aperte, esperienze contrarie e punti critici, finendo per ridurre una realtà complessa, talvolta anche contrastante, a elementi già noti. Al contrario, *Dio resta sempre altro, grande e, a modo suo, anche giusto*.

Un altro elemento centrale delle teologie degli amici è il consiglio dato a Giobbe di rivolgersi a Dio (Elifaz in 5,8 e 22,21; Bildad in 8,5; Sofar in 11,13-14 ecc.), benché, secondo quanto emerge nel libro di Giobbe, essi stessi non lo facciano. Questo certamente non esclude che essi avrebbero potuto farlo ugualmente; cf. al riguardo l'ambiguità dell'ultimo discorso di Dio in 42,7-8 (cf. *infra*, pp. 240-241). Anche Eliu dà gli stessi consigli (33,26), senza che si possa ritrovare nel testo una preghiera da parte sua; gli amici sanno *quanta forza possa avere la preghiera* e la consigliano ma, di fatto, non la praticano. La discrepanza tra i consigli e l'azione personale si coglie anche nel modo in cui parlano di Dio. Una teologia che dà buoni consigli, senza praticarli, perde la sua credibilità.

1.3. «Chi è come Lui un maestro?» – Eliu: un giovane teologo all'attacco

Il fallimento dei tre amici nella loro disputa con Giobbe è insopportabile per Eliu, descritto finora come il più giovane,

come una persona non particolarmente coinvolta e relativamente poco vicina al sofferente. Egli, quindi, si sente in dovere di completare con la sua posizione la *teologia* presentata dai tre che hanno parlato finora, una visione che egli ritiene *insufficiente*. Eliu vuole *presentare aspetti non ancora presi in considerazione o poco sottolineati*: il confronto sul modo di parlare di Dio continua – anche se in altre forme – fino a oggi. Dal punto di vista umano, l'intervento di Eliu finisce in un vicolo cieco: egli, infatti, nonostante quattro lunghi discorsi non ottiene alcuna risposta e neppure uno degli altri tre amici prenderà più la parola.

Eliu pronuncia espressioni che nella loro *esatta espressione linguistica sono nuove*. Tra queste ricordiamo le differenti forme di rivelazione divina (sogno; dolore nel letto; messaggero e mediatore, intercessore in 33,14-24), la domanda citata nel titolo (in 36,22) o la lode di Dio che si rivela nella natura (in particolare, a partire da 36,26). Se si osserva attentamente, si nota come molti di questi motivi contengano riprese di elementi presenti in precedenza: già Elifaz aveva fatto riferimento a una particolare rivelazione notturna (4,12-15) e aveva considerato l'attività educatrice da parte di Dio (5,17), benché non così esplicitamente come Eliu, il quale vi inserisce anche la sottolineatura singolare della sua incomparabilità. Similmente, anche Sofar e Bildad avevano già fatto riferimento alla superiorità di Dio nei confronti della natura (11,7-10; 25,2-3.5). Su questo tema, però, Eliu va decisamente più avanti alla fine del suo intervento e fornisce – senza saperlo – un collegamento con il discorso divino che seguirà e, a partire dal cap. 38, parlerà diffusamente della creazione.

Nel complesso tuttavia i suoi argomenti principali sono *paralleli a quelli degli amici*: egli descrive allo stesso modo la giustizia divina, la sua superiorità e la sua grandezza, come anche la sua libertà nei confronti del mondo e degli uomini (tra gli altri cf. 34,10; 37,23; 33,12; 35,6-8 – su quest'ultimo

passaggio cf. anche il discorso di Elifaz in 22,2-3). Ma i problemi di Giobbe non vengono risolti in questo modo: sofferente, egli si sente trattato ingiustamente e considerato da Dio come un nemico. Mentre Eliu loda l'attenzione da parte di Dio come una grazia particolare (33,26-30), Giobbe considera la creazione dell'uomo come un atto caratterizzato da un'intenzione maligna; anche il fatto che Dio osservi l'uomo e si preoccupi per lui viene visto come un'azione di controllo inutile e pressante (10,8-22; 7,17-21).

A partire da questi esempi, si vede chiaramente che anche la *teologia apparentemente «nuova» proposta da Eliu non produce affatto alcun progresso*. Un motivo decisivo è con ogni probabilità il fatto che egli non riesce a prendere davvero sul serio il dolore, la sofferenza e i sentimenti di Giobbe. La realtà – indipendentemente da come questa venga a realizzarsi – viene compresa e giudicata secondo categorie prestabilite. Eliu è, come gli amici, incapace di dare valore alle altre esperienze di Giobbe e di metterle in relazione con il suo modo di parlare di Dio. Una “teologia” di questo tipo aumenta solo le parole, senza tuttavia rendere giustizia alla figura divina, e termina nell'isolamento.

1.4. Colui che incontra il sofferente – La rivelazione del sé di Dio come «la teologia più alta»

1.4.1. Nota previa alla presentazione di Dio

Il libro di Giobbe è particolarmente importante poiché Dio al suo interno si presenta spesso «in prima persona» e verso la fine parla a lungo e ripetutamente. Questa descrizione di Dio tanto nelle sue azioni quanto nel suo parlare è mediata da un *narratore*. Il suo compito e il suo scopo sono quelli di conferire alla posizione di Dio, presentata con un discorso in prima persona, un'importanza fondamentale, proponendola in

questo modo come autentica e allo stesso tempo sommamente autorevole.

1.4.2. *Differenti denominazioni per la divinità*

Nel libro di Giobbe si trovano *differenti denominazioni* per Dio. Nella cosiddetta cornice (1-2 e 42,7-17) domina il nome proprio Yhwh: questo rende chiaro che Egli è il Dio biblico di cui si parla. Oltre a ciò, Giobbe stesso impiega il nome Yhwh una volta in un suo intervento: «chi è che non sa in tutto questo, che la mano di Yhwh ha fatto questo?» (12,9). Il nome di Dio ritorna, infine, all'interno del libro nelle introduzioni ai suoi monologhi (38,1; 40,1.6). Proprio per questa intelaiatura, è impossibile separare il Dio della cornice da quello dei dialoghi.

Nei discorsi delle persone si incontrano soprattutto altri termini per identificare la divinità, tra gli altri quelli normali per la lingua ebraica *'elôhim* (1,1.6; 5,8b ecc.) ed *'elôh* (tra gli altri in 6,4c; 40,2b). Tra le particolarità del libro di Giobbe si nota anche l'uso frequente di *šadday* ed *'el* (in parallelo per esempio in 8,5; il primo termine anche in un'autodefinizione divina in 40,2a). Le differenze nelle denominazioni per Dio rispecchiano la *fatica per riuscire a parlare di lui in maniera consona*. Il fatto che né uno dei tre amici né Eliu impieghino, nei loro interventi, il nome di Yhwh può essere considerato un altro piccolo indizio che la loro comprensione è con ogni probabilità distante da quella del vero Dio.

1.4.3. *La «fede» di Dio negli uomini*

Nessun altro libro della Bibbia osa descrivere un *patto di Dio con il satana*, come per due volte succede in 1,7-11 e 2,2-6. Quest'ultimo fa parte dei «figli di Dio», è chiaramente una creatura divina e dipende da lui (1,6). Il suo nome ebraico significa «accusatore, nemico» e indica così il suo ruolo. Egli è l'«avversario» e all'interno del libro ricopre il compito di lasciar emergere

ancora più intensamente la discussione su quale comprensione della divinità sia da considerare corretta.

Introducendo il satana come figura, il libro di Giobbe diventa un *esempio paradigmatico* del confronto critico con Dio e, allo stesso tempo, del modo in cui si parla di lui. Quando il satana, come «l'accusatore supremo», non ottiene ragione, la posizione divina viene a essere ancor più fondata e meglio testimoniata. Il libro di Giobbe mostra il fallimento del satana da una parte, rispetto al fermo attaccamento di Giobbe al suo rapporto con Dio; dall'altra, per il fatto che, con l'eccezione della parte iniziale, egli non ritorna più in tutto il prosieguo del libro.

Due contenuti centrali caratterizzano l'accordo tra Dio e il satana. Il primo è il fatto che la devozione e la fede *non portano alcun vantaggio e sono totalmente gratuiti*. La risposta del satana a Dio: «forse Giobbe ti teme senza motivo?» (1,9) mette in discussione il comportamento di Giobbe, accusandolo di essere attaccato a Dio solo per un suo vantaggio personale. Al contrario, Dio «crede» a Giobbe e alla possibilità che gli uomini con sincere intenzioni e senza ricercare alcun privilegio vogliano mantenere un rapporto con lui.

In secondo luogo, si intuisce la strada per la quale tale questione può essere dibattuta e chiarita. In due momenti il satana mette alla *prova* Giobbe con *un dolore molto intenso*: prima attraverso gravi perdite (1,10-11), poi mettendo in pericolo la sua vita a causa di una malattia dolorosa che comporta l'isolamento (2,4-5). Altro dolore deriva dal fatto che l'atteggiamento di Giobbe non viene compreso: si generano così incomprensioni e nel corso dei dialoghi egli viene ripetutamente accusato. La prova della stabilità e della certezza del suo timore di Dio sta nel fatto che un uomo, anche nelle esperienze più amare e nel bisogno, riesca a restare fedele a Dio. Una caratteristica della "teologia" del libro di Giobbe è *l'opinione così positiva dell'uomo* da parte di Dio, per il quale è possibile superare una tale prova.

E alla fine gli viene data ragione, come la vicenda di Giobbe mostra con chiarezza. Ma per giungere a questa conclusione sono necessari quaranta capitoli.

1.4.4. *L'incontro personale come esaudimento e soluzione*

Il *passo decisivo* per proseguire e per giungere a una fine positiva viene compiuto *da Dio*. Dopo che gli amici di Giobbe non hanno più nulla da rispondere e dopo che l'intervento di Eliu non ha contribuito a una soluzione positiva della situazione, la teologia sviluppata dall'uomo e i suoi tentativi di soluzione si trovano in un vicolo cieco. Solo l'intervento diretto di Dio al cap. 38 riesce a mostrare un cammino che conduce fuori da questa situazione senza via d'uscita.

«E Yhwh rispose a Giobbe dalla tempesta e disse...». Per due volte viene utilizzata questa espressione in 38,1 e in 40,6. La ripetizione sottolinea che Dio esaudisce il desiderio di Giobbe, il quale a lungo aveva cercato un dialogo con lui (cf. 1.4.3.), e allo stesso tempo che Dio *si avvicina personalmente a colui che soffre enormemente* (cf. anche VAN OORSCHOT, 200), mostrandosi pronto a rispondere punto per punto alle richieste e alle critiche che gli erano state mosse. Dio si avvicina agli uomini nel bisogno, non prova timidezza, non mostra distanza nei confronti del mondo, come, per esempio, avevano detto Elifaz e Eliu. Oltre a ciò, egli parla con colui che in precedenza gli si era ripetutamente rivolto (alla fine rimprovera anche Elifaz in 42,7-8) e, nel libro di Giobbe, lo fa molto più a lungo che in qualunque altro libro.

Allo stesso tempo, l'avvicinamento di Dio ne sottolinea la distanza: la ripetizione per due volte dell'espressione «dalla tempesta» evidenzia come i piani di Dio e dell'uomo siano molto differenti. La tempesta, come elemento che accompagna l'arrivo della divinità, mostra (Ez 1,4; Ger 30,23, cf. anche 1Re 19,11) che *egli è potente e signore della natura*. Quando Yhwh

parla con Giobbe in questo modo, gli fa percepire anche la distanza esistente tra loro due.

1.4.5. *Il modo in cui Dio parla in Gb 38–41*

Molte domande caratterizzano fin dal loro inizio (38,2.4-6 ecc.) questi quattro capitoli, che contengono anche descrizioni e riferimenti a processi inerenti al mondo della natura. Dio quindi parla non mediante affermazioni definite, ma in maniera maieutica, come un maestro che ha molta esperienza (36,22), che richiede una comprensione e una valutazione delle osservazioni da parte degli altri. Benché egli sia estremamente potente (cf. l'espressione già citata in precedenza «dalla tempesta»), *non si impone ma si tiene in secondo piano e lascia liberi*.

In questo caso, si nota anche come egli *parli poco di sé*. Una delle espressioni più rare riguardo alla sua persona ricorre in 38,4: «quando io ho fondato la terra», un'espressione che lo fa riconoscere come il creatore del mondo. Al di là di alcune eccezioni, il discorso di Dio si concentra sul cosmo e sul mondo animale, non su di sé. In questo senso, si può quindi parlare di una “teologia indiretta” che, a partire dai fenomeni naturali, lascia intravedere colui che ne è l'origine.

A questo si lega anche il fatto che Dio non *fornisce alcuna risposta diretta* alla domanda circa il senso del dolore, non spiegando nemmeno come mai nel mondo si possa osservare e fare esperienza di così tanta ingiustizia. Questi problemi rimangono aperti per l'uomo, lasciati volutamente così da Dio. Tuttavia, alcune delle espressioni da lui impiegate (cf. 1.4.6.) forniscono indizi utili per una comprensione più profonda di queste domande.

Un'altra caratteristica del parlare divino è costituita dall'*ironia*. Per due volte Dio vuole interrogare Giobbe, chiedendogli apparentemente di essere istruito da lui (38,3 // 40,7). In 40,14 promette di lodarlo, nel caso in cui quest'ultimo sia in grado

di realizzare le opere di cui aveva parlato poco prima. L'ironia può ferire, ma può rappresentare anche una grande sfida, come si mostra con chiarezza nelle reazioni di Giobbe in 42,2-6, così da poter riconoscere i propri limiti, ritornando sul piano della realtà. Mediante queste sue provocazioni, Dio riesce a «convertire» Giobbe.

1.4.6. *Contenuti del discorso divino in Gb 38–41*

Come si è già indicato, Dio parla soprattutto della *creazione*, di cui si definisce responsabile fin dal principio (38,4). Egli la descrive in parte con tratti innici e poetici (per esempio, 38,7-9), che ne mettono in risalto gli aspetti meravigliosi e di spicco. Un'attenzione particolare viene data anche ai misteri del cosmo (per esempio, in 38,16-33), ai misteri del mondo animale (a partire da 38,36), così come – nel secondo lungo discorso di Dio – ai due animali simbolici che vengono descritti (a partire rispettivamente da 40,15 e 41,4, si tratta con ogni probabilità di una descrizione enfaticizzata dell'ippopotamo e del coccodrillo).

A partire da questi aspetti centrali e da queste sottolineature, è possibile riconoscere una direzione comune volta a descrivere ciò che nel mondo è *misterioso ed enigmatico*. Nei suoi discorsi, Dio fa riferimento a fenomeni difficili da spiegare e da comprendere per gli uomini, rendendo in questo modo chiaro che la creazione è decisamente più complessa e sfaccettata di come Giobbe se l'era immaginata. Anche i paradossi tornano ripetutamente nei discorsi di Dio (per esempio, l'acqua che è come pietra in 38,30, o la steppa come «casa» per l'asino selvatico in 39,6 ecc.).

Questa concentrazione su aspetti che vanno al di là del mondo umano tradizionale serve anche a un altro scopo. Ciò che è singolare e straordinario prepara lo sfondo per l'inserimento del discorso sugli «empi» (così in 38,15; 40,12), con il quale Dio indirettamente si ricollega alle tematiche presentate nei capitoli precedenti come quella dell'ingiustizia e della giustizia. Su que-

sto sfondo, gli uomini *malvagi* vengono ridotti a una sorta di *fenomeno periferico* che, all'interno dell'ampia visione del mondo da parte di Dio, occupa un posto limitato e fondamentalmente transitorio. A partire da questa prospettiva globale, non è per nulla necessario continuare a confrontarsi con loro. Dio sa che ci sono, conosce cosa pensano e la loro fine arriverà al momento giusto.

1.4.7. *Riconoscimento reciproco*

Se, dopo il primo lungo discorso di Dio in 38–39, Giobbe non aveva dato la risposta che Dio si aspettava e, solo dopo un'ulteriore richiesta (40,2), aveva confessato il suo essere «troppo piccolo» (40,4-5), dopo il secondo discorso si comporta in modo diverso. Rivolgendosi a Dio egli confessa spontaneamente: «io so che tu puoi tutto e che nessun piano ti è impossibile...» (42,2). La «teologia» di Dio (trasmessa nei discorsi precedenti in 38–41) e la sua apparizione (che in 42,5 viene identificata con un «vedere») hanno provocato in lui questo *cambiamento radicale*, che gli permette di riconoscere l'insufficienza delle sue precedenti parole e di conseguenza di ritirarle («rigettarle»).

D'altra parte però anche Dio mostra il suo rispetto nei confronti di Giobbe: esso trova espressione nel titolo «*mio servo*», che, dopo 1,8 e 2,3, viene ripetuto quattro volte in 42,7-8 e nel giudizio che Dio dà sui suoi discorsi (si veda in proposito l'ultimo paragrafo conclusivo). La fiducia che Dio ha riposto in Giobbe (cf. 1.4.3.) non è stata da lui disattesa: egli rimane nel giusto di fronte al satana e la sua concezione positiva della religiosità dell'uomo viene confermata. Dio vuole e può riconoscere il bene che un uomo fa.

1.4.8. *Orientato al perdono*

Se già le risposte di Dio a Giobbe potevano essere considerate come il segno che egli voleva ricostruire con il suo servo un rap-

porto nuovo, libero dai suoi smarrimenti e dalle sue insicurezze, ora un ulteriore indizio conferma *l'interesse di Dio per una nuova comprensione*, non solo con sé, ma anche da un punto di vista umano. Nel dialogo con Elifaz, Dio gli chiede di andare, insieme agli altri due amici, a cercare Giobbe, affinché questi innalzi per loro preghiere di intercessione (42,8). In questo modo, da una parte i tre amici dichiarano con i loro discorsi di essere stati ingiusti; dall'altra – nella prospettiva di Giobbe – si mostra come egli non nutra nei loro confronti rancore e prega per quanti gli hanno provocato un dolore aggiuntivo. Con saggezza, Dio riesce a guarire il rapporto tra gli amici e Giobbe, che si era rovinato.

1.4.9. *Il cambiamento come ristabilimento della giustizia*

L'“ingiustizia” che Giobbe ha dovuto sopportare senza motivo, che gli ha fatto perdere i suoi possedimenti e i suoi figli, facendolo anche ammalare, necessita di una soluzione. 42,10 collega la nuova situazione di felicità di Giobbe a una preghiera d'intercessione e, di conseguenza, alla sua disponibilità a perdonare la colpa dei suoi amici. L'altro passaggio che racconta come Dio *raddoppi* la ricchezza incommensurabile di Giobbe può essere letto, a partire da Es 22,6.8 (la duplice riconsegna della perdita), come la ricompensa per il danno subito. In modo indiretto, Dio fa capire che contro Giobbe è stata commessa un'ingiustizia, rispetto alla quale egli si attiene al diritto proclamato nella Torah.

Un'altra forma di ristabilimento della giustizia per ciò che Giobbe ha subito compare in 42,12. La *benedizione ancora moltiplicata* da Dio è segno, in forma addirittura accresciuta, del rapporto di benevolenza. Con questa azione Dio cerca di ricompensare Giobbe e di sostituire ciò che lui ha perso in modo ancora più ricco (l'unica eccezione è il numero dei figli che resta uguale a quello precedente: 42,13 e 1,2, tuttavia si vedano i nuovi nomi dati alle figlie).

1.4.10. Il discorso di Dio come conclusione delle teologie del libro di Giobbe

Numerosi fattori lasciano intendere l'insufficienza *della parola umana su Dio*: né Giobbe, né i suoi amici, né Eliu raggiungono una soluzione accettabile. I loro discorsi acutizzano le incomprensioni e i contrasti; di conseguenza, conducono a monologhi sempre più lunghi (Giobbe nei suoi tre discorsi consecutivi in 26–31; Eliu con i suoi quattro discorsi in 32–37) e al silenzio degli altri. Il contrasto tra le differenti posizioni teologiche, dal punto di vista degli uomini, termina con un'incomprensione reciproca.

Mentre tutte queste visioni teologiche falliscono, rivelando il loro limite, nei *discorsi divini la situazione è completamente diversa*. Dio parla per ultimo e, quindi, ha l'ultima parola; egli parla chiaramente in maniera diversa, sia dal punto di vista del contenuto, sia per il modo della sua comunicazione. Egli chiede e richiede e trova una risposta, che a partire dal cap. 26 non era più stata data. Questa posizione espressa alla fine, con i diversi momenti a essa legati e il riconoscimento esplicito di Giobbe, mostrano come i discorsi divini in 38–41 siano un esempio di *teologia riuscita* e valgano come metro di confronto. Il fatto che si tratti di una teologia indiretta (cf. 1.4.5.), così come l'ampio spazio dedicato all'attenzione per la creazione (cf. 1.4.6.) sono elementi fondamentali per il discorso su Dio.

Posizioni distorte, estreme e portate fino all'eccesso sono rappresentate da una parte dalla teologia negativa, che non ha la possibilità di trasmettere nulla in riferimento alla divinità; dall'altra, da una teologia naturale, la quale non considera seriamente la stessa rivelazione di Dio. Tuttavia, *il rispetto e l'attenzione* nel parlare di Dio, così come il particolare *ruolo della natura* (cf. già in Genesi) sono di grande importanza per ogni tipo di teologia.

* * *

Nella sua poliedricità, nella complessità dello sviluppo e nell'eleganza della sua organizzazione letteraria e artistica il libro di Giobbe rappresenta un'*espressione particolarmente riuscita ed elevata* della teologia dell'AT, per la quale riveste un *significato straordinario* per diversi motivi. Da una parte, essa contiene differenti posizioni in contrasto tra loro; inoltre, mostra uno sviluppo nella descrizione del protagonista, che può essere considerato come un cammino di maturazione nella fede e nella conoscenza di Dio. Infine, Dio stesso parla a lungo e anche in maniera decisa; in 42,7-8, nel suo discorso rivolto a Elifaz egli dà un giudizio teologico: «poiché voi non avete parlato di me/a me in modo giusto come il mio servo Giobbe». Quest'ultima espressione sottolineata dalla sua ripetizione e dalla posizione finale nel discorso di Dio mette in risalto questo giudizio.

Ci si può dunque chiedere come questo giudizio divino su Giobbe debba essere compreso, alla luce del fatto che Dio in 38-41 lo ha decisamente criticato e, di fatto, lo ha messo a tacere. Le espressioni impiegate da Dio sono doppiamente ambivalenti (una terza possibilità interpretativa che riferirebbe l'essere «non giusto» alla figura di Giobbe, a motivo del «come», non è verosimile a motivo del contesto). Nel tradurre l'espressione ebraica *'elay* si può optare per «di me», nel senso di «parlare riguardo a Dio», ma anche per «a me», nel senso del destinatario di un discorso, di una *preghiera*. In questa seconda accezione, Giobbe sarebbe l'unica figura che davvero si rivolge a Dio in preghiera.

Una seconda ambiguità si trova nel giudizio espresso in riferimento al discorso di Giobbe, definito «giusto», se si segue la resa con «riguardo a me». Una risposta la si trova qualora si tengano presenti le differenti posizioni su Dio espresse dagli amici: essi, infatti, tacciono il lato oscuro, rifiutandosi di considerarlo

con serietà; manca di fatto una visione delle incongruenze e delle contraddizioni. Questa mancanza è ciò che porta alla costruzione di un Dio che possa adattarsi al proprio schema. Dall'altra parte, si trova Giobbe, il quale prende sul serio l'esperienza della realtà e, con la sua *decisione di prendere in considerazione i contrasti, ciò che è irrisolto e lasciato aperto*, riesce con decisione ad avvicinarsi al discorso di Dio, che allo stesso modo contempla e mette in luce i paradossi, gli enigmi e i misteri.

2. «NON AFFLIGGE A MOTIVO DEL SUO CUORE» –
DIO NEL LIBRO DELLE LAMENTAZIONI

La caduta di Gerusalemme nel 587 a.C., vissuta come una catastrofe con tutte le conseguenze del caso, mette i credenti in Yhwh di fronte alla domanda su come Dio abbia potuto permettere una cosa simile. Lamentazioni cerca di dare una risposta a questo interrogativo. Da una parte, mostra chiaramente come questo giudizio sia assolutamente meritato, dall'altra arriva alla conclusione che questa “*punizione*” non era il desiderio più profondo di Dio. Il titolo scelto, tratto da 3,33, rende chiaro che Yhwh ha causato questo dolore al popolo contro la sua volontà.

La *possibilità di una tale distanza* tra il comportamento esterno nei confronti della comunità e la disposizione interiore di Yhwh è una chiave interpretativa per la comprensione del Dio biblico. Il destino dell'uomo e l'approvazione o la riprovazione da parte di Dio non sono necessariamente tra loro correlati, come l'esempio di Giobbe ha mostrato con chiarezza. Nel dolore Dio può essere compassionevole e condividere, mentre nel successo può essere totalmente distante. 3,33 sottolinea come Dio nel suo intimo più profondo non sia solo rivolto al giudizio, ma provi anche empatia qualora il giudizio si sia reso

necessario. Così rimane sempre una speranza anche quando si fa esperienza di una grande difficoltà.

2.1. «Yhwh li ha afflitti per la quantità dei loro misfatti» (1,5)

Questa è la prima *affermazione* fatta su Dio all'interno del libro, che sin dall'inizio chiarisce come la punizione divina fosse meritata. Poco dopo, in 1,18 viene affermato esplicitamente: «egli è giusto, Yhwh!». In questo modo, Israele riconosce che a ragione deve sopportare le conseguenze delle proprie mancanze; dunque, non può accusare Dio per questo. Il riconoscimento della propria colpa attraversa tutto Lamentazioni (cf. anche 3,42) e risponde di fatto al tentativo di discolpare Dio dall'accusa di essere egli stesso responsabile per la caduta di Gerusalemme.

2.2. «Guarda, Yhwh, la mia miseria!» (1,9)

La *seconda osservazione* su Dio in Lamentazioni si muove in un'altra direzione: bisogna che Dio si renda conto del dramma che è capitato al suo popolo. La preghiera affinché egli presti attenzione torna ripetutamente (1,11.20; 2,20; 5,1; cf. anche 3,36.50 e, in contrasto, anche 4,16) ed esprime il desiderio di essere nuovamente al centro dell'attenzione di Dio e, di conseguenza, di fare esperienza di un cambiamento del proprio destino.

2.3. Dio come orso e come leone (3,10)

Entrambe le immagini utilizzate per descrivere Yhwh sono già conosciute in Osea (Os 13,7-8 e 11,10). In Lam 3,10 l'appostamento e il nascondimento presentano il momento della

sorpresa per un attacco pianificato. Nel contesto dell'impiego del linguaggio metaforico, questo da una parte aumenta la pericolosità; dall'altra, comporta anche problemi, nel momento in cui si attribuisce a Dio l'atteggiamento di stare in agguato, implicato dall'immagine.

Comunque, rimane l'esperienza di Dio come un «*nemico*». Per mettere in atto il suo giudizio egli può incaricare altri (1,17); a loro volta, però, questi dovranno ricevere in cambio da Dio, secondo il desiderio espresso dall'«io» che parla, lo stesso male che hanno commesso (1,21-22; 3,64). L'aspetto più controverso però risiede nel fatto che *Dio stesso* si muove contro i suoi fedeli (1,14; 2,4.17.21-22; 3,12-13.16-17 ecc.).

Forti emozioni lo muovono: spesso si parla di «ira» (1,12; 2,21-22; 3,1 «rabbia») e ripetutamente, come in una specie di ritornello, ritorna l'espressione «senza pietà» (2,2.17.21; 3,43; questi testi fanno di 2-3 il testo più denso di tutta la Bibbia al riguardo; in ebraico, la formulazione contiene un verbo: «lui/tu non ha/hai avuto pietà»), cosa che mostra in Dio una ferita profonda. Se si mette questo aspetto in rapporto con l'espressione utilizzata come titolo di questo capitolo su Lamentazioni, si riesce a intravedere quale tensione e quale lacerazione Dio debba sopportare. Il chiudersi, il rifiutare, il nascondersi, il dimenticare e il disprezzare (3,8.17.44; 5,20.22) sono espressione di un allontanamento limitato nel tempo.

L'aspetto particolare è che l'azione di Dio contro il suo popolo *tocca anche i propri interessi*. Con la caduta di Gerusalemme è stato distrutto anche il tempio di Yhwh e 2,1.6-7 parla di quest'ultimo come «sgabello dei suoi piedi, la sua casa, il suo altare, il suo santuario»; allo stesso modo, è venuta meno anche la possibilità di celebrare i giorni di festa e il sabato. In questo diviene evidente la totale mancanza di compromesso: Dio è pronto ad accettare per sé sia problemi che svantaggi, se la giustizia lo rende necessario (cf. 2.1.).

2.4. *«I sentimenti di comunione di Yhwh fanno sì che noi non siamo alla fine» (3,22)*

Poco prima, nella lamentazione centrale, nel momento in cui Yhwh viene nominato per la prima volta ci si imbatte nell'espressione: «e io ho pensato/detto: "Il mio splendore e la mia speranza in Yhwh sono andate perdute"» (3,18). Poco dopo l'espressione «per questo voglio sperare» (v. 21b) introduce un cambiamento e l'atmosfera nel v. 22 appare totalmente cambiata. La traduzione il più possibile letterale lascia intravedere nella preposizione principale mediante l'utilizzo del plurale, che la *solidarietà costante di Dio è l'unico motivo che garantisce davvero la sopravvivenza*. La proposizione secondaria afferma, quindi, che altrimenti si sarebbe stati totalmente distrutti. Con un parallelismo torna ancora nel v. 22 l'espressione «... poiché non sono terminate le sue misericordie».

I versetti che seguono *sviluppano le espressioni precedenti, lasciando sbocciare un senso di fiducia ulteriore*. La cura di Dio nei confronti del popolo si rinnova ogni giorno e la sua fedeltà è «grande» (v. 23); per questo l'io dell'orante pone in essa la sua fiducia (v. 24). Se in 1,18 si era detto che Yhwh è giusto, ora egli viene lodato anche perché rimane «buono/benevolo per coloro che lo cercano» (3,25); allo stesso modo anche la speranza silenziosa nel suo aiuto viene considerata «buona» (v. 26).

Tutto ciò è una preparazione alla strofa centrale dell'intero libro (3,31-33) che inizia con la lettera ebraica *kaf* (il cap. 3 è una composizione di sessantasei versetti ordinata secondo l'alfabeto; la lettera *kaf* è l'undicesima di ventidue lettere e, così, costituisce in 3,31-33 il centro letterario del libro:

«Sì/Poiché il Signore non rifiuta per sempre.

Sì/Poiché quando egli ha fatto soffrire, allora ha misericordia secondo la grandezza dei suoi sentimenti di comunione;

Sì/Poiché egli non umilia volentieri e affligge i figli dell'uomo».

La riga finale, impiegata in forma abbreviata come titolo di questo paragrafo, costituisce il *centro esatto del libro*. La ripresa di espressioni come «soffrire» (da 1,5) e «misericordia, sentimenti di comunione, grande» (da 3,22-23 in v. 32) consente di riconoscere il centro teologico del libro.

* * *

Con l'espressione «sperare contro ogni speranza» Paolo cercherà di descrivere l'atteggiamento di Abramo (Rm 4,18). Un atteggiamento simile può essere visto anche in quei passi di Lamentazioni appena presentati, così come in altri passi (Lam 3,18 ↔ 3,21-26.31-33). *Nella prospettiva divina nessuna situazione è senza speranza*. Anche nel momento in cui sperimenta la distruzione, Israele può avere fiducia che egli, nel suo intimo, rimane profondamente fedele.

Così termina anche quella fase dove sembra che Dio non ascolti più neanche le *preghiere* (2,18-19 con 3,8.44): durante il tempo che segue, Dio *risponde di nuovo e salva* coloro che dal profondo del loro cuore gridano il proprio dolore rivolgendosi al cielo (3,41.55-58). Una tale preghiera si accompagna al proposito collettivo di conversione (3,40) e si rivolge a Dio chiedendo il suo aiuto (5,21: il penultimo versetto del libro).

«Non escono insieme dalla bocca dell'Altissimo il male e il bene?» (3,38, cf. anche Gb 1,21; 2,10): di fronte a Dio, che abbraccia il mondo con i suoi lati luminosi e oscuri, i fedeli fanno esperienze ambigue. Tuttavia proprio perché conosce il male e il dolore, Yhwh rimane *l'unica speranza*.

3. «UNA TORRE DI FORZA» – DIO NEL LIBRO DEI PROVERBI

«Una torre di forza è il nome di Yhwh, a lui (ri)corre il giusto ed è protetto» (Pr 18,10): queste parole riassumono un tema

fondamentale della teologia del libro. Questa «torre salda» fa riferimento a un racconto precedente, Gdc 9,50-54, dove Abimelec attacca gli abitanti di Tebes e muore. La stessa espressione ricorre anche in Sal 61,4: in questo caso l'orante confessa la *sicurezza* che ha trovato in Dio. Una tale sicurezza, secondo ciò che viene detto in Pr 18,10, è già garantita semplicemente dal nome di Yhwh, cioè dalla sua essenza che viene descritta e così espressa sinteticamente.

Proverbi sviluppa ripetutamente il tema della *fiducia fondata su Dio*, per esempio, in 3,26, dove Yhwh protegge dalle trappole, e anche alla fine in 29,25: «chi ha fiducia in Yhwh sarà saziato». In 16,20 chi fa affidamento su Yhwh è detto addirittura «beato». La fiducia in Dio è un fondamento certo di fronte alla tentazione di confidare nella propria forza o nella propria capacità di comprensione (3,5).

Proverbi parla di Dio con espressioni brevi, quasi mai collegate tra loro, sparse nel libro e connesse ad altri temi. Tuttavia si possono evidenziare *elementi caratteristici e aspetti particolari*, tra i quali tre meritano di essere sviluppati.

3.1. *Colui che dona in maniera generosa*

La prima frase con Yhwh come soggetto nel libro è: «poiché Yhwh dona sapienza, dalla sua bocca [escono] sapere e intelligenza» (2,6). Conoscenza e intelligenza sono doni di Dio. Un *dono divino simile* a questo, che può colmare l'uomo *interiormente*, è la «risposta della lingua» (16,1, cf. anche Mc 13,11). Da Dio vengono anche salvezza e protezione (Pr 2,7: alla lettera in questo passaggio «aiuto e scudo»; si tratta della seconda espressione con Yhwh come soggetto, che ricorre nel libro).

Accanto a un tale dono “spirituale” si nominano anche doni concreti: l'espressione «la benedizione di Yhwh rende ricchi»

(10,22; cf. anche 22,4) chiarisce quale sia l'origine del benessere materiale. Inoltre in 19,14 si trova l'affermazione secondo la quale «casa e patrimonio sono eredità dei genitori, da Yhwh invece [proviene] una moglie comprensiva»: trovare una compagna buona e adatta è un dono che supera di molto la percezione dell'uomo e i suoi progetti.

Lo stesso vale per il *cammino della vita*. «Da Yhwh [provengono] i passi dell'uomo [forte]; ma l'uomo come può comprendere il suo cammino?» (20,24), parole che lasciano intendere come anche gli eroi abbiano bisogno di una guida da parte di Yhwh. L'ultimo versetto del capitolo seguente sottolinea ancora una volta questo punto: «il cavallo viene equipaggiato per il giorno della guerra, ma da Yhwh [provengono] aiuto/salvezza/vittoria» (21,31). Sia nella quotidianità che nel tempo del conflitto c'è bisogno dell'aiuto divino, se si vogliono affrontare questi momenti e superarli.

Forse l'espressione più bella, in ogni caso quella più singolare, di questo *essere destinatario del dono di Dio*, si trova tra i due passi appena citati. «Una lampada/lucerna di Yhwh è il respiro dell'uomo» (20,27), un'espressione quest'ultima che lascia intendere come la luce divina ci attraversi (cf. similmente Fox, *Proverbs 10–31*, 676–677, che riprende un'idea di R. Clifford). A partire da Gen 2,7, dove Dio aveva dato il «soffio di vita», il suo splendore riempie ogni respiro dell'uomo. Il seguito del testo, «colui che mette alla prova/che scruta tutti i recessi del corpo», mette in evidenza come addirittura la parte più interna del corpo sia illuminata da lui.

3.2. *Propenso alla giustizia*

La terza affermazione riguardo all'azione divina in Proverbi sottolinea il suo legame con la giustizia. La frase «per proteggere

i sentieri della giustizia» (Pr 2,8) continua il versetto precedente, esprimendo così fin dall'inizio del libro un nuovo importante elemento. L'orientamento per la giustizia evidenzia come quest'ultima abbia *la precedenza anche rispetto alla pratica esteriore di atti religiosi*; fare la giustizia ed esercitare il diritto: questo è ciò che Yhwh preferisce, rispetto a qualunque offerta (21,3).

È, dunque, chiaro che *Dio rivolge un'attenzione particolare al «giusto»*, a colui che nel suo agire concreto mette in pratica questa priorità. Dio «non lascia morire di fame» la sua anima, sazia il suo desiderio (10,3). I giusti, a differenza degli empi, fanno esperienza della benedizione che può provenire solo da lui (10,6).

Ma l'impegno divino per la giustizia va ancora oltre e si mostra nella *valutazione delle azioni buone*. Chi presta agli altri in maniera generosa, per esempio, può sperare che Dio lo ricompensi (19,17); così chi si trattiene dalla vendetta viene ricompensato con la promessa di un aiuto divino (20,22). Ancora: chi offre al nemico da mangiare e da bere può essere sicuro che Yhwh lo ricompenserà (25,22).

Essere favorevoli alla giustizia significa, d'altra parte, essere *nemici di ciò che è sbagliato e falso*, un aspetto quest'ultimo ampiamente sviluppato in Proverbi. Gli uomini malvagi sono un «abominio» per Yhwh (3,32); lo stesso vale per una «bilancia menzognera» (11,1), per i giudizi falsi (17,15). 6,16-19 definisce il disprezzo divino addirittura come «odio», nominando altri sette atteggiamenti e attività, che nel loro complesso sono riferibili all'empietà nelle relazioni. Un tale comportamento non è riprovato solo da Dio; l'orgoglio nominato per la prima volta in 6,17 torna anche in 15,25 dove Yhwh abbatte la casa degli orgogliosi.

Al contrario, coloro che agiscono con giustizia ricevono la *benevolenza divina* (per esempio, in 11,1; 12,2), che può addirittura far trovare una buona moglie (18,22; cf. anche sopra 19,14). Così si estende nell'ambito umano ciò che la sapienza, personificata in 8,30.35, dice del proprio rapporto con Dio: è stata la «sua

amata» (il significato dell'espressione ebraica non è definitivamente chiaro), la sua delizia all'inizio della creazione. La versione greca detta dei Settanta e altre versioni in 22,11 fanno di nuovo riferimento all'amore di Dio che si rivolge a coloro che sono «puri di cuore» (cf. Mt 5,8).

3.3. *Il creatore dei deboli e dei nemici*

L'espressione «chi opprime uno dei piccoli, si oppone a colui che lo ha fatto; invece lo onora colui che è misericordioso verso i poveri» (14,31) definisce un *rapporto stretto tra lo stile dei rapporti interpersonali e il rapporto con Dio*. In maniera ancora più diretta questo viene espresso da 19,17: «chi prova pietà per uno dei deboli, presta a Yhwh». Una tale comparazione ritorna anche in diverse espressioni utilizzate da Gesù (Mc 9,37; Mt 25,40), così come la preoccupazione specifica per i poveri ritorna anche in altre parti del libro (per esempio, in Pr 22,23).

Dio ha *fatto ogni cosa secondo un piano prestabilito* (16,4, come già anche in 8,22), anche tutto ciò che il mondo percepisce come diverso o addirittura contrastante: occhi e orecchio (20,12), ricchi e poveri (22,2), i suoi occhi guardano il malvagio e il buono (15,3) ed egli fa splendere sia gli occhi dei poveri che quelli degli oppressi (29,13). A partire da questa polarità si arriva anche a comprendere la sua *disposizione riconciliante anche nei confronti dei nemici*, così come espressa in 16,7; 24,17 e soprattutto in 25,21-22 (cf. *supra*).

* * *

Verso la fine del libro, l'espressione di Agur in 30,5: «ogni parola di Dio è provata dal fuoco, egli è scudo per coloro che si rifugiano in lui» riassume ancora una volta alcuni elementi

fondamentali. Si parla relativamente poco di Yhwh, facendo piuttosto riferimento al suo *intervento* nella storia degli uomini, sperimentato nella sua protezione, nella fiducia e nell'affidarsi a lui. Per questo motivo, si può parlare di Proverbi come di un'opera orientata a una teologia pratica. Insieme a questo tratto caratteristico, è necessario anche considerare l'accento posto sul «timore di Yhwh», come segnalano le numerose occorrenze del termine nel corso di tutto il libro (1,29; 31,30). Si tratta della risposta dell'uomo alla ricchezza dei doni di Yhwh, dei quali si fa una ricca e multiforme esperienza nella quotidianità.

4. LA GIOIA DIVINA NEGLI UOMINI E PER GLI UOMINI – DIO NEL LIBRO DI QOELET

A causa della sottolineatura del termine «vanità, soffio», fin dall'inizio (Qo 1,2), Qoelet è stato spesso considerato come un libro pessimista; esso, invece, mostra elementi che vanno in una direzione contraria. Ripetutamente si presenta Dio come *generoso e benevolo* verso gli uomini, una visione quest'ultima confermata dai punti fondamentali del libro e dalla sua dinamica.

4.1. *Il Dio che dona*

La prima affermazione sui doni di Dio appare estremamente negativa: «è davvero un'occupazione penosa quella che Dio ha dato ai figli dell'uomo, affinché vi si affatichino» (1,13; cf. anche 3,10 senza l'aggettivo «penoso»). Ma già un capitolo dopo il testo suona decisamente diverso, nel momento in cui mangiare, bere e far vedere il bene alla propria anima, godendo della pro-

pria fatica, viene considerato un dono proveniente «*dalla mano de(l) Dio*» (2,24: il libro del Qoelet non usa mai Yhwh; tuttavia, distingue tra «Dio» senza articolo, che ricorre otto volte, e «Dio» con l'articolo, che ricorre trentadue volte e identifica il Dio di Israele; cf. in proposito VONACH, 19-24).

Le attività umane appena nominate vengono definite in 3,13 esplicitamente come «doni» di Dio (cf. a riguardo SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 75-77, il nome ritorna anche in 5,18). La *parola chiave* «*dare*» (cf. già nel libro di Rut) caratterizza con altre cinque occorrenze in Qoelet l'attività di Dio. Oltre a ciò che è già stato detto, egli dona:

- «sapienza, conoscenza/comprendione e gioia» a colui che è giusto di fronte a lui (2,26);
- «durata/eternità» nel cuore umano (3,11);
- «il numero dei giorni della sua vita» (5,17; similmente anche in 8,15);
- «ricchezza e prosperità» (5,18).

L'osservazione negativa dell'inizio (1,13) compare nella finzione che presenta Salomone come l'autore del libro. La sua attitudine, rivolta unicamente al piacere, viene superata a partire dal cap. 2 mediante un atteggiamento che considera la vita umana e molti dei suoi vantaggi *a partire da Dio, vedendoli come suoi doni*. In questo modo Qoelet presenta il Dio biblico come colui che dà «ogni dono buono» (cf. Gc 1,17).

4.2. «*Da molto tempo Dio si compiace delle tue azioni*»

Questa affermazione singolare si trova in 9,7 e riesce bene a liberare quei credenti che si sentono sotto pressione. Essi non hanno più bisogno di sentirsi pieni di preoccupazioni e di

insicurezze, cercando di fare sempre di più per essere accettati da Dio; egli già *ora ripone la sua gioia in coloro che sono buoni «davanti a lui»*, riversando su di loro i suoi doni e proteggendoli (cf. anche 2,26 [due volte]; 7,26).

Così liberati, gli uomini hanno la possibilità di godere felici del cibo, del vino, di vesti pulite e splendide, di un fresco profumo e di una vita con il coniuge (9,7-9), nella consapevolezza che queste cose vengono da Dio (2,24-25; cf. 4.1.). Allo stesso tempo, *Dio esprime la sua benevolenza come compiacimento nei loro confronti* (2,26; 3,12.22; 5,18; 8,15; 11,9). Similmente, anche la quotidianità, ogni momento e ogni occupazione possono essere vissuti come un dono divino e dunque apprezzati. «Trovare Dio in ogni cosa», un motto di Ignazio di Loyola, ha la sua radice nel messaggio del libro del Qoélet.

4.3. «Il tuo creatore»

Oltre a «dare», una seconda parola chiave che descrive l'azione divina in Qoélet è «fare»; se si considera anche il sostantivo «opera», costruito in ebraico con la stessa radice del verbo, si arriva a dieci occorrenze. Per la prima volta il termine viene impiegato in 3,11: «tutto ha fatto bene/bello a suo tempo». Poco dopo il v. 14 completa: «tutto ciò che il Dio ha fatto, sarà/durerà per sempre» e quindi anche «... il Dio ha fatto, cosicché si abbia timore di lui». L'attività creatrice di Dio in questo caso, ancora più che in Gen 1-2, viene considerata *motivo di gioia, cronologicamente appropriata, duratura e capace di muovere interiormente gli uomini*.

L'attività di Dio *supera la capacità di comprensione dell'uomo*, che non può «trovare» né il suo inizio né la sua fine (3,11; similmente anche in 8,17 e 11,5). Ancora meno egli può cambiare l'azione divina, come mostra chiaramente la seconda domanda

riferita a Dio all'interno del libro: «chi può raddrizzare ciò che egli ha piegato?» (7,13).

La superiorità divina compare anche in altri momenti. Spesso nel libro di Qoelet si parla di un «tutto» (1,2-3.7.14 ecc.). Il tempo perenne è in suo potere (3,11.14). Per quanto riguarda lo spazio, Dio è in cielo, distante dalla terra (5,1). È in grado di abbracciare gli estremi più distanti tra loro come la giustizia e l'ingiustizia (3,17), il giorno della gioia e quello della tristezza (7,14), percepisce e chiede conto di tutte le azioni dell'uomo, di quelle buone o di quelle empie, persino di quelle compiute di nascosto (12,14).

L'ultimo testo si riferisce a Dio nella sua funzione di *giudice*, come era stato descritto in precedenza all'interno del libro in 3,17. Questa idea con ogni probabilità è da comprendere anche sullo sfondo di 3,15: «Dio cerca ciò che è scomparso», un'espressione che indica come nulla sfugga alla sua attenzione. E con un collegamento felice tra la gioia e la consapevolezza della propria responsabilità, 11,9 formula l'invito pressante a godere della vita nella giovinezza, tenendo sempre presente il giudizio di Dio.

Alcuni versetti dopo, in 12,1 torna la definizione di Dio scelta come titolo di questo paragrafo. Utilizzando una differente terminologia questa espressione ritorna solo ancora in Is 43,1, dove fa riferimento alla comunità, che in questo caso viene definita «Giacobbe», e attribuisce gli aspetti del «fare» e della superiorità di Dio, che nel libro del Qoelet ritornano all'inizio del capitolo finale, a ogni singola persona. Colui che ha creato tutto e lo ha fatto per l'eternità, è allo stesso tempo il «*tuo creatore*», vale a dire è colui che si pone in un rapporto personale con l'uomo cui si rivolge durante tutto il libro, offrendogli – come si è visto sopra – ripetutamente i suoi buoni doni (KRÜGER, «Alles», 190, interpreta Qoelet come una «critica alle aspettative escatologiche ovvero apocalittiche di una nuova creazione»).

* * *

La reazione appropriata di fronte a questo Dio *generoso, benevolo, che chiede con responsabilità la gioia dell'uomo* è, secondo Qoelèt, il timore di fronte a lui. È quanto viene espresso già in Qo 3,14, dove viene realizzato da Dio stesso. Esso torna nuovamente al termine del secondo lungo passo che parla di lui, in 5,6, come sintesi del comportamento religioso auspicato, e di nuovo alla fine del libro con l'invito, che ha il valore di un'esortazione conclusiva: «temi il Dio e osserva i suoi comandi!» (12,13, penultimo versetto del libro). Un tale rispetto nei suoi confronti è allo stesso tempo una modalità con cui nella vita quotidiana è possibile apprezzare e cogliere la relazione con lui come un dono.

5. L'AMORE COME FUOCO DIVINO – DIO NEL LIBRO DEL CANTICO DEI CANTICI

Parlare di una “teologia” del Cantico dei Cantici può sembrare fuori luogo, se si considera il fatto che Dio *viene nominato una sola volta* all'interno del libro, e l'occorrenza è oltre tutto discussa. Si tratta di Ct 8,6 che è possibile tradurre in modi diversi:

«Sì, forte come la morte è l'amore, dura come gli inferi la passione,
le sue braci/frecce/scintille sono braci/frecce/scintille di fuoco
che [sono] una fiamma di Yah».

Se si considera la forma breve «Yah» nell'ultima riga come l'espressione di una forma ebraica di superlativo, nel senso di «la fiamma più grande», allora non rimarrebbe alcuna menzione esplicita di Dio all'interno del Cantico.

Tuttavia molti elementi consentono di leggere in 8,6 una *formulazione teologica intenzionale*, oltre tutto in una forma singolare. Tra i diversi motivi per leggere il testo in questo senso ricordiamo:

- il fatto che all'interno del libro solo in questo passo vengono fatte «riflessioni sull'essenza dell'amore» (ZAKOVITCH, 271);
- la posizione di questa espressione poco prima della fine del libro ne fa una specie di apicale;
- la densità del contenuto di questo breve passo (vv. 6b-7), che costituisce il nucleo centrale dell'intera composizione;
- la singolarità dell'espressione ebraica dove la particella relativa viene unita al nome Yah come prefisso;
- il contesto precedente all'interno del quale vengono nominate forze o potenze grandi e autorevoli;
- il contesto seguente che in 8,7 prosegue in questo modo:
 «Molte acque non hanno la capacità di spegnere l'amore
 e le correnti non lo inondano;
 anche se un uomo volesse dare l'intero possesso della sua casa per
 l'amore [come scambio/pagamento]
 lo si disprezzerebbe totalmente».

Tutte queste osservazioni insieme fanno pensare che l'ultima riga di 8,6 sia da intendere come un'espressione culminante. La formula *breve*, «*il vezzeggiativo*» del nome *Yhwh (Yah)* che fin dalla sua prima menzione in Es 15,2 viene messo in collegamento con il Dio di Esodo che meravigliosamente libera, lascia risuonare di nuovo questa risposta gioiosa e la relazione intima di un tempo.

La forma singolare che unisce il nome divino alla particella relativa può significare anche dal punto di vista formale e grafico *l'inscindibile legame tra questo fuoco d'amore e Dio*. Nella «fiamma» della profonda attrazione di due amanti che si

abbandonano l'uno all'altra, così come descritta nei capitoli precedenti del Cantico dei Cantici, Dio diviene vivo. Di conseguenza, si può giungere alla conclusione che una tale forma di amore infiammato, di cui gli uomini fanno esperienza, è anche una caratteristica di Dio (cf. anche 1Gv 4,7-5,3, tra l'altro con l'espressione «Dio è amore» nel v. 8). Anche lui è «acceso di passione» e la fa risplendere di noi.

Questa forza dell'amore divino sperimentata interiormente *può resistere di fronte a ogni cosa, che normalmente viene definita «forte»*; va al di là anche della morte, resta salda di fronte agli inferi, non soccombe né di fronte all'acqua né alle correnti e non la si può comprare. Si tratta della potenza più grande e sopporta ogni cosa (cf. anche 1Cor 13).

* * *

L'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici nel senso della comprensione dell'amore tra uomo e donna come metafora del rapporto di Dio e il suo popolo (ZAKOVITCH, 94-95), è giustificata se si parte da questa visione. Ma sarebbe sbagliato voler comprendere il Cantico solo dal punto di vista teologico; così come è troppo unilaterale voler comprendere l'attrazione di due amanti solo a livello umano, senza considerare questa *dimensione ulteriore del fuoco di Dio e della sua essenza che ad essa è donata*.

6. «COLUI CHE È VECCHIO DI GIORNI» – DIO NEL LIBRO DI DANIELE

La singolare descrizione di Dio in Dn 7,9 come un «vecchio, con l'abito bianco e i capelli come di lana pura» ha esercitato un influsso enorme nel corso dei secoli fino a essere recepita nelle usuali rappresentazioni di Dio disegnate dai bambini. In nessun

altro testo della Bibbia Dio viene descritto in questo modo. Il riferimento alla sua età lo fa percepire come una *persona stimata e rispettabile*, il vestito e gli abiti sviluppano la simbologia del colore bianco che indica *purezza e sincerità*.

Entrambi questi momenti, ma soprattutto il tempo, giocano in Daniele un ruolo fondamentale. Ripetutamente compare l'espressione «eterno» riferita a Dio: egli costruisce un «regno che non sarà distrutto in eterno» (2,44). Questa sua signoria su tutte le generazioni resta per sempre (3,100). Il (fittizio) re Nabucodonosor, dopo essere tornato capace di comprendere, loda Dio come «*colui che vive in eterno*» (4,31). Allo stesso modo, anche il (fittizio) re persiano Dario confessa: «egli è il Dio vivo che resta per l'eternità» (6,27). Questo aspetto continua a essere presente anche nel racconto greco di Susanna, dove questa giovane donna, accusata ingiustamente, invoca nella sua preghiera il «Dio eterno» (13,42 nella versione greca attribuita a Teodoziona [=Teo]). Nella stessa versione greca si leggono anche i racconti di «Daniele e Bel» e di «Daniele e il drago», nei quali per quattro volte torna l'espressione «il Dio vivente» (14,5-6.24-25 [Teo]). Più spesso che in ogni altro passo (ben quarantuno volte) il termine «eternità» ricorre nel cantico di Sadrac, Mesac e Abdenego (3,52-90, solo in greco). La lode di Dio non può avere fine, poiché anch'egli è eterno.

L'idea della «purezza» non torna più all'interno del libro allo stesso modo che in 7,9, ma l'affermazione che Dio è «*giusto*» (9,7.14) e «*buono*» (3,89, solo in greco), può essere interpretata in questo senso.

6.1. *Il Dio supremo e unico*

Alla comunicazione e interpretazione del suo sogno da parte di Daniele, il re Nabucodonosor reagisce in 2,47 affer-

mando: «in verità: il vostro Dio è il Dio degli dèi e il signore dei re». Nel capitolo successivo, dopo la prodigiosa salvezza di Sadrac, Mesac e Abdenego nella fornace, aggiunge ancora: «non c'è nessun altro Dio che salva in questo modo!» (3,96). La reazione del re babilonese di fronte a Daniele salvato dalla fossa dei leoni è simile e riprende l'affermazione precedente, facendola diventare un'affermazione assoluta: «... al di fuori di lui/di te non c'è nessun altro» (14,41). Anche Azaria in 3,45 [solo in greco] loda Dio: «tu solo sei Signore e Dio». Queste confessioni sulla bocca di un re straniero mostrano con chiarezza l'unanime percezione della *inattaccabile superiorità e dell'unicità del Dio biblico*.

Anche altre caratteristiche sottolineano questa visione. Il Dio di Daniele viene caratterizzato come l'«Altissimo» (4,14.21-22.31; 5,18; cf. anche l'espressione i «santi dell'Altissimo», che ricorre ripetutamente a partire da 7,18). Egli è il «Dio del cielo» (2,37.44 ecc.), dispone di ogni potere (2,20; 7,10.14), è in grado di operare «segni e prodigi» (3,43; 6,28), di deporre e insecuire un re (2,21; 4,14.22; 5,18.26, e ripetutamente nei racconti e nelle interpretazioni della storia) ecc. Anche le formulazioni al passivo, con l'espressione «sarà dato» in 7,14.27 (in relazione al «figlio dell'uomo» e al «popolo dei santi dell'Altissimo»), vanno comprese nel contesto dell'intero libro come modi di esprimere la partecipazione divina *alla sconfinata signoria del re*. La descrizione della potenza di Dio su tutta la creazione, fatta dai tre giovani nel canto di lode nella fornace (cf. 3,52-90), è particolarmente espressiva: nell'ultimo versetto ricorre ancora l'espressione «Dio degli dèi».

Nessuno può resistere a questo Dio altissimo, né mettere in discussione la sua opera; di fronte a lui gli uomini sono «come un niente» (4,32), dipendenti dal respiro che proviene da lui (5,23). Sullo sfondo di avvenimenti storici di grande portata, Daniele presenta un'immagine particolarmente significativa

nel momento in cui presenta l'*ineffabile grandezza di Dio*, che all'interno di questi avvenimenti si afferma sempre più come la salvezza per gli uomini buoni e fedeli.

6.2. *Libero di salvare*

Nabucodonosor minaccia i tre giovani che si rifiutano di adorare la sua statua con la morte nella fornace ardente e con la domanda: «e chi sarebbe il Dio che vi può salvare dalla mia mano?» (3,15). Egli stesso giungerà alla risposta (cf. sopra in 3,29, penultimo capoverso), ma immediatamente dopo avere posto la domanda la prima risposta gli giunge da parte di Sadrac, Mesac e Abdenego; essa si articola in due direzioni. Da una parte, i tre si dicono fiduciosi riguardo all'aiuto divino; d'altra parte sottolineano come *Dio sia totalmente libero* di intervenire a favore di qualcuno oppure no (3,17-18, cf. anche l'argomentazione di Giuditta in Gdt 8,11-16).

In effetti, in Daniele Dio libera ripetutamente e spesso lo fa *operando miracoli*. In 2,28 Daniele fa riferimento alla rivelazione divina, che gli ha comunicato il sogno di Nabucodonosor, grazie alla quale ha salvato dalla morte anche i sapienti di Babilonia. L'episodio della salvezza dalla fornace nel cap. 3 è già stato preso in considerazione. Anche la guarigione del re rientra nel piano dell'Altissimo (4,16-34). 6,1-29 e 14,31-42 descrivono come ci si senta protetti persino nella fossa con i leoni; 13,1-64, invece, presenta la salvezza dalla morte sicura di Susanna, ingiustamente accusata dai due vecchi.

Il lungo canto di lode di Sadrac, Mesac e Abdenego, nel suo svolgimento è proiettato verso le motivazioni riportate alla fine. Con la prima, in 3,88, si loda Dio per due volte per la salvezza *dalla morte e dal fuoco*. Nella versione greca, questo canto di lode viene pronunciato quando i tre giovani si trovano ancora

nel fuoco, da cui escono solo nel v. 93. Dio è in grado di liberare dai pericoli più terribili.

Nei testi in aramaico di Daniele per due volte la salvezza divina è messa in relazione con un *messaggero/angelo*. Nella fornace ardente si materializza una quarta figura che somiglia a un «figlio di Dio» (3,92). Lo stesso Nabucodonosor la interpreta in questa direzione: Dio ha inviato uno dei suoi messaggeri per salvare i suoi servi/adoratori (v. 95). Con un vocabolario simile, lo stesso profeta (6,23) esprime la motivazione per la quale è stato risparmiato dai leoni. Il libro è pieno di racconti di salvezze prodigiose come queste, operate da Dio o dai suoi messaggeri; anche i due capitoli in greco (13–14) si muovono in questa direzione. Il contesto di 13,55.59 è tuttavia differente: in entrambi i casi, infatti, Daniele annuncia la punizione dei due vecchi calunniatori attraverso l'intervento dell'angelo di Dio.

6.3. *Perdono e condiscendenza*

Una caratteristica divina nominata spesso in Daniele è la sua *misericordia*, a partire da 1,9, dove Dio concede al giovane Daniele di sperimentarla di fronte al maestro di corte. Il giovane Daniele e i suoi compagni implorano poi Dio affinché conceda loro misericordia (2,18); più tardi lo loda nella sua grande preghiera penitenziale, con una espressione singolare: «presso il Signore, nostro Dio, [ci sono] le misericordie e i perdoni» (9,9 entrambi i vocaboli appaiono al plurale; «i perdoni» ritornano solo ancora in Ne 9,17). Verso la fine della sua preghiera, ancora una volta riprende il termine «misericordie», sottolineandolo mediante l'aggiunta dell'aggettivo «molte/grandi» (9,18).

La comunità peccatrice sopravvive solo grazie alla misericordia da parte di Dio. Azaria lo prega perché sia *clemente* (3,42

in greco; di seguito ritorna l'espressione «pienezza della tua misericordia»; cf. già la medesima espressione che appare per la prima volta al v. 35, senza però il termine «pienezza»). Nella lode seguente, pronunciata insieme agli altri suoi due compagni, nomina la bontà divina e la sua «misericordia che dura in eterno» (3,89), come motivazione dell'eternità della sua gloria. Questa condiscendenza aiuta gli stessi uomini: in 4,24 Daniele mostra a Nabucodonosor un cammino per uscire dal suo peccato. Egli deve allontanarsi dalle sue azioni «con la giustizia e con la misericordia verso i poveri». Anche in questo caso, il comportamento di Dio viene presentato come un punto di riferimento verso il quale gli uomini si possono e si devono orientare.

* * *

Sia in ebraico, che in greco come in aramaico, il libro di Daniele comunica coerentemente il messaggio di *un Dio misericordioso, che è allo stesso tempo il Signore della storia, che salva coloro che hanno fiducia in lui*. Questo aspetto, però, non è così riconoscibile nella vita quotidiana; il libro di Daniele, l'unico di carattere apocalittico all'interno dell'AT, si rende conto di questa difficoltà e cerca di risolverla mediante il riferimento a una comprensione donata direttamente da Dio e al suo «spirito».

All'inizio, Dio dona a Daniele e ai suoi compagni una sapienza straordinaria (1,17), cosicché questi possano essere considerati pieni dello «spirito dei santi di Dio» (4,5-6; 5,11). Addirittura, Dio ha *accesso a ciò che è profondo e nascosto* e può renderlo manifesto a coloro che hanno fiducia in lui (2,22). In questo sta la salvezza per Susanna, che nella preghiera esprime la sua speranza (13,42 [Teo]). Tutto questo non accade invano: tre versetti dopo, infatti, Dio risveglia «lo spirito santo» in Daniele (v. 45), che per mezzo di un interrogatorio molto oculato riesce a smascherare la farsa.

7. L'ETERNO – DIO NEL LIBRO DI BARUC

Il termine «eterno», usato in senso assoluto, è una caratteristica della teologia di Baruc. Come soggetto, questo titolo ricorre in Bar 4,10.14 e anche in 4,20.22[due volte].24.35 e 5,2. La sua ricorrenza frequente contribuisce a sottolineare in particolare questo titolo, rispetto a tutte le altre formule che ricorrono in Baruc, caratterizzando contemporaneamente questo scritto rispetto a tutti gli altri libri dell'AT. Dio non ha *né un inizio né una fine*, la sua esistenza si separa da tutto ciò che è transitorio, non ha nulla a che vedere con il trascorrere del tempo.

Ciò nonostante, egli lascia *partecipare* a questa durata anche l'uomo (cf. anche Qo 3,11). Questo accade grazie all'«alleanza eterna» (2,35), alla gloria perenne, al nome che resta per sempre (5,1.4). Allo stesso modo, Dio ha costruito la terra «per un tempo eterno» (3,32). Ciò che il Dio eterno compie con questa intenzione non ha mai fine, resta per sempre, proprio come lui.

7.1. *Il cosmo, «la casa di Dio»*

Nella sua preghiera per la dedicazione del tempio Salomone aveva detto esplicitamente che il santuario da lui costruito non era in grado di contenere Yhwh (1Re 8,27). Baruc continua su questa stessa linea: il tempio concreto, infatti, ricopre un ruolo trascurabile (ritorna per una sola volta in una frase doppiamente subordinata in Bar 1,8); al suo posto *l'intera creazione diventa il luogo privilegiato della presenza divina*.

Dio ha creato la terra e l'ha popolata con animali (3,21; 4,7), comanda alla luce e alle stelle che ubbidiscono con gioia al loro creatore (3,33-35); egli è in grado di trasformare la natura e fare sì che questa si ponga al servizio dei suoi interessi (5,7). Dio è come un grande signore, che *liberamente e con facilità*

governa una regione infinitamente grande come si governa una «casa» (3,24-25). Il fatto che in 2,15 la sua signoria venga universalmente riconosciuta si combina alla perfezione con questa visione.

Due altre denominazioni utilizzate per Dio si adattano molto bene a questa dimensione. In 3,1.4 si parla di lui come «onnipotente», un titolo che ritorna anche in Gdt 16,5.17 e in 2Mac, e sottolinea il suo *illimitato potere giurisdizionale*. Bar 3,32 attribuisce a Dio anche l'epiteto di «colui che sa tutto», una caratteristica che ritorna altrove solo in Dn 13,35 (nella versione della Settanta) e in Dn 13,42 (nella versione di Teodoziona), nelle parole di Susanna. Per questo non è difficile per lui conoscere e comunicare il «cammino della conoscenza/della sapienza».

7.2. Israele, «l'amato» di Dio

Bar 3,37 definisce Israele come «colui che è amato da lui [= da Dio]»; nella seguente formulazione parallela si rivolge a Giacobbe, chiamandolo «suo servo». In virtù di questa *particolare definizione*, Dio gli dona anche la «via della conoscenza», che poco dopo sarà identificata con «il libro dei precetti di Dio e la legge che ha valore in eterno» (4,1). Un simile accostamento tra sapienza e *tôrâ* ritornerà anche in Sir 24,23.

Tuttavia, il rapporto del popolo con il suo Dio conosce anche un *passato molto problematico*. La comunità dichiara di avere peccato contro di lui, di avere disobbedito e di essersi così attirata la sua ira (Bar 1,13.18 ecc.), riconoscendo anche in questo che Dio è *giusto* (1,15 // 2,6; molto simile anche in Dn 9,7-8, con l'aggiunta de «la vergogna del volto» da parte dell'uomo).

Il riconoscimento della colpa e la preghiera intensa nei primi due capitoli conoscono una svolta mediante la *citazione* della

parola di Dio, tramite Mosè, in Bar 2,28-35 che richiama diversi momenti di speranza, tra i quali anche la promessa divina di concedere al popolo «un cuore e orecchie che ascoltino» (v. 31; facendo riferimento a Dt 29,3 e a 1Re 3,9). Poco dopo, Dio viene lodato per il fatto di avere dato «il timore di te nei nostri cuori» (Bar 3,7; cf. Qo 3,14). Dio stesso *rende possibile questo nuovo rapporto* (cf. anche Bar 2,35) ed egli stesso lo vive in prima persona, come «colui che nutre» la comunità (4,8), che si ricorda intensamente di essa (4,27; 5,5).

7.3. *La parola di Dio*

Già nell'ultimo capoverso si è fatto riferimento al *ruolo decisivo del parlare divino*. Questo aspetto lo si incontra anche in altri passi di Baruc. In 2,1 coloro che pregano dichiarano di capire che Dio ha attuato l'annuncio di giudizio pronunciato in precedenza. Allo stesso modo si trasmette parimenti la speranza, che egli in futuro realizzerà anche le promesse di salvezza (soprattutto a partire da 2,31). Per questo motivo, Baruc riprende con grande intensità le parole divine colme di speranza tratte da scritti più antichi (per esempio, Ezechiele, Geremia, Daniele), sottolineando attraverso una tale strategia letteraria questo contenuto.

Un ruolo decisivo viene svolto dalla *tôrâ*, già considerata in precedenza come la quintessenza della sapienza e del cammino che ad essa conduce (4,1). Essa fa scaturire una beatitudine unica e singolare, che trova espressione in 4,4: «beati siamo noi, Israele, perché noi sappiamo ciò che è gradito a Dio!». Il senso di familiarità con ciò che *procura gioia a Dio* e viene da lui accolto è un grande segno di riconoscimento e costituisce la base per poter vivere a lungo in armonia con lui, giungendo in questo modo alla salvezza.

Verso la fine di Baruc, per due volte ritorna l'espressione «radunati dall'inizio fino alla fine grazie alla parola del santo» (4,37; 5,5). La parola di Dio ha una forza, che apre ai dispersi la prospettiva di un *ritorno in patria*; essa è potente ed efficace nel passato (2,1), nel presente (4,1-4) e nel futuro (4,37; 5,5).

7.4. *L'unico*

Il titolo «l'Onnipotente» in 3,1.4 lascia già immaginare che *accanto a lui nessuno* può essere considerato alla stessa altezza. Nel medesimo capitolo si afferma esplicitamente: «questo è il nostro Dio, nessun altro viene riconosciuto al di fuori di lui» (3,36). In collegamento con l'unicità di Dio è possibile comprendere anche diverse azioni, opposte tra loro: portare alla distruzione, riuscire quindi a salvare per condurre a una gioia duratura (4,18.27.29).

7.5. *La gloria e la gioia*

La parola greca per definire «gloria, splendore» (*dóxa*) ricorre undici volte in Baruc, dove si accumula in particolare verso la fine del libro (in 4,24.37 e 5,1-2.4.6.7.9). Prima di tutto, essa identifica in modo particolare la figura di Dio (per esempio, in 4,37 e 5,2), ma egli stesso riveste di gloria la Gerusalemme trasformata (5,1), conferendole un quadruplice titolo onorifico – «*pace, salvezza, giustizia e gloria del timore di Dio*» (5,4) – all'interno del quale si esprime l'essenza della comunità, che vive a partire da Dio e dal suo timore. Dio è giusto e glorioso (cf. anche 3,7).

Il termine «gioia, allegrezza» (*euphrosýnē*) torna anch'esso per sette volte tra 2,23 e 5,9 (ultimo versetto del libro). Mentre nella prima occorrenza si descrive come la gioia venga porta-

ta via e svanisca (in accordo con Ger 7,34), le ultime quattro occorrenze trasmettono senza eccezione la *gioia donata da Dio* (Bar 4,23.29.36, 5,9; anche in 4,22, con l'impiego di un altro termine). In questo modo, Dio trasforma esteriormente e interiormente il destino dei suoi fedeli in maniera duratura (4,29: «una gioia eterna»), conducendolo verso il bene.

* * *

Baruc non riprende soltanto gli scritti profetici e Deuteronomio, ma una serie di motivi e tematiche lo legano anche a Lamentazioni, a Qoelet (per esempio, il dolore per Gerusalemme o l'accento che viene posto sulla gioia). Oltre a ciò Baruc testimonia anche il collegamento tra *perdono e giustizia* in Dio (2,27; 4,22 come anche 1,15; 2,6; 5,4), che è tipico per l'AT e conduce alla visione di speranza espressa nel versetto finale (5,9), dove i due concetti chiave di gloria e gioia sono uniti. Questi motivi, già conosciuti, vengono combinati da Baruc in maniera nuova: questo conferisce loro uno splendore particolare, e in parte singolare, proprio a partire *dall'elemento centrale dell'eternità di Dio*.

8. «DAVANTI A TE CI SI DEVE PROSTRARE, SIGNORE» –
DIO NELLA LETTERA DI GEREMIA

La Lettera di Geremia è uno scritto pseudepigrafo che, nella versione latina fu legato a Baruc; per questo motivo, nelle edizioni moderne della Bibbia cattolica viene considerata come il suo sesto capitolo (Bar 6). Tuttavia, si tratta di una composizione indipendente, con una *propria teologia*, che si distacca da quella di Baruc e sottolinea in particolare l'incommensurabile distanza tra il Dio biblico e le altre divinità rappresentate simbolicamente dalle loro statue.

8.1. *Adorare lui solo*

L'affermazione scelta come titolo di questo capitolo (6,5) rappresenta l'unico momento in cui ci si rivolge a Dio con la seconda persona singolare («tu») e offre allo stesso tempo una chiave di lettura per la comprensione dello scritto. Gli esiliati a Babilonia, cui si fa riferimento, devono ripetere questa frase nella loro mente (alla lettera: «nella loro ragione/pensiero/spirito», in greco *diánoia*), facendo così propria la posizione contraria di quanti adorano le divinità straniere e le loro immagini. *Prostrarsi per adorare è un gesto riservato solo a Dio.*

A differenza delle altre divinità, incapaci di una qualsiasi azione (6,7-58.62b-71), il *Dio biblico è efficace e ha autorità*, a partire dal titolo, dove si identifica «Geremia» come colui che ha ricevuto da lui un incarico. I peccati contro Dio sono la causa della deportazione (6,1), ma Dio personalmente, parlando in prima persona singolare, promette di condurre fuori da Babilonia gli esiliati (fine di 6,2); il suo angelo sarà con loro e «cercherà le loro anime» (vale a dire, proteggerà e si prenderà cura della loro vita: 6,6).

Non è solo «Geremia» a obbedire a Dio: anche *le forze della natura* seguono le sue indicazioni. In 6,59-62, il sole, la luna, le stelle, il lampo, il vento, le nuvole e il fuoco vengono descritti come elementi fedelmente sottomessi a lui. Il creato al completo, compreso l'angelo e «Geremia», lo riconoscono come Signore, dando così un esempio di quello che tutti gli uomini dovrebbero fare.

8.2. *Una conoscenza liberante*

La lunga descrizione dell'impotenza e della vanità delle divinità raffigurate nelle statue impiega ripetutamente, con varia-

zioni, due motivi. Con il primo, *si mette in discussione o si nega* che si tratti davvero di divinità (6,14a.39.44.50 ecc.): l'impossibilità di percepire, di agire o portare a compimento qualcosa, testimoniano con chiarezza che sono prive dell'essenza della divinità.

Il secondo motivo è uno sviluppo delle conseguenze del primo. Ripetutamente, come in un ritornello torna l'invito: «non abbiate timore di loro!» (6,14b.22.28.64.68). Rendersi conto della vanità, che si manifesta nel momento in cui si osservano le statue, *libera dalla paura*. Non si tratta di forze nascoste e incredibili, ma solo di apparenza e inganno. A differenza di queste, il vero Dio è realmente potente: egli rimane a fianco dei suoi fedeli, accompagnandoli e proteggendoli (v. 6).

* * *

Nel contesto della teologia dell'AT, la Lettera di Geremia offre preziose sottolineature: nessun altro libro della Bibbia definisce in maniera così *chiara, densa e decisa il contrasto fondamentale* tra l'unico-vero «Signore» (questa è l'unica denominazione utilizzata per indicare Dio in Bar 6) e tutti coloro che allo stesso modo dichiarano di essere «divinità». Il testo, nel secondo ritornello, mette in evidenza anche le conseguenze di questa presa di coscienza: chi crede nel Dio biblico non deve temere nulla e nessuno.

9. « EGLI È TUTTO » – DIO NEL LIBRO DEL SIRACIDE

Questa espressione, unica nell'AT, riferita a Dio compare in Sir 43,27 (le indicazioni dei testi seguono prima di tutto la versione ebraica, quindi quella greca, preferendo di norma

la versione più breve) e già da sola permette di riconoscere che la teologia del Siracide è *decisamente più ampia* rispetto a quella di altri libri (cf. a riguardo il volume curato da EGGER-WENZEL). In questa grande sintesi dell'inizio del II secolo a.C. si accumulano di nuovo temi essenziali del discorso su Dio nell'AT.

Siracide conosce Dio nella forma di un genitore: a lui ci si rivolge con l'espressione «*padre mio*» (51,1.10; cf. Ger 3,4.19). Egli è allo stesso tempo l'«*altissimo*» (per esempio, in Sir 12,6; 23,18; 42,18; 50,14, come anche in Gen 14,18-20; Dt 32,8), il «*re dell'universo*» (Sir 50,15 utilizzando un termine greco che appare una sola volta nella Bibbia; 51,1 «re» [solo in greco], come Es 15,18; Dt 33,5 ecc.) e addirittura il «re dei re dei re» (Sir 51,12, nella versione greca ampliata con una formulazione singolare). Alla base di queste denominazioni sta il riconoscimento che Dio sia il *creatore* (7,30; 10,12; 24,8 ecc. allo stesso modo Dt 32,6; Is 17,7; Os 8,14 ecc.; in proposito WITTE, 97) e come tale includa in sé anche aspetti tra loro contraddittori (Sir 11,12-19; 16,11; 33,7-15; 39,33-34; cf. 1Sam 2,4-7; Is 45,7). Dopo questa breve digressione, su elementi che accomunano Siracide ad altri libri, presentiamo adesso alcuni aspetti caratteristici della teologia di questo scritto.

9.1. *L'origine della sapienza*

«Ogni sapienza [viene] da Dio ed è con lui per sempre». Questa affermazione si trova all'inizio del libro (Sir 1,1) e condensa la sua visione fondamentale. *Il discernimento, le decisioni intelligenti e un ordine del cosmo sensato*: tutto ciò viene ricondotto all'attività di Dio, il creatore, che generosamente dona tutto questo alla sua creazione (1,9-10). Solo lui è saggio (v. 8); gli uomini, però, possono avere parte a questa saggezza con il

timore di Dio (spesso a partire da 1,11), che ne è principio, pienezza, corona e radice (1,14.16.18.20).

La sapienza stessa confessa questa sua origine divina: la vicinanza a lui e la sua durata eterna sono ribadite al centro del libro (24,2-3.9). A questa lode della Sapienza si lega anche *la Torah* (24,23, similmente anche in Bar 4,1, anche se in Baruc si arriva a una identificazione): nella «legge che Mosè ci ha comandato» la comunità dei fedeli può fare esperienza della benedizione proveniente dalla sapienza divina.

Nel passo che più esplicitamente di ogni altro considera le differenze, i contrasti e le somiglianze all'interno del mondo (33,7-15), il testo ebraico per due volte nomina la sapienza di Dio additandola come la loro causa (v. 8 e v. 11). L'intelligenza divina si manifesta non in una uniformità indifferenziata, ma in una *molteplicità voluta, composta da contrasti e da rapporti reciproci*.

Alla fine del cap. 42, l'autore vi fa nuovamente riferimento (soprattutto ai vv. 22-25, con la menzione della sapienza al v. 21, come anche della conoscenza divina ai vv. 18 e 20). Con questo testo (a partire da 42,15), inizia una visione della *gloria di Dio che si mostra nella creazione*; tale idea si sviluppa fino alla fine di Sir 43 e prende in considerazione i meravigliosi fenomeni del mondo della natura. Il «libro della legge del Dio altissimo» e il cosmo ordinato: in entrambi l'uomo può riconoscere e ammirare la sapienza divina.

9.2. *Il giudice giusto*

33,12 attribuisce a Dio la benedizione e la maledizione, l'innalzamento e la distruzione. Tali atteggiamenti opposti, però, non sono arbitrari ma si fondano sulla sua capacità di giudizio delle azioni degli uomini. Il passaggio più importante al riguardo è 35,14-26, dove si definisce Dio esplicitamente come

«*giudice giusto*» (v. 22). Le caratteristiche che permettono di riconoscerlo come tale sono:

- Dio è *incorruttibile* (v. 14). Il riferimento esplicito al contesto immediatamente precedente (vv. 1-13) rende chiaro che non si può comprare Dio con «offerte e sacrifici».
- Dio è *imparziale* (vv. 15-16), secondo il linguaggio biblico «non alza il suo volto» (per favorire qualcuno).
- Dio è particolarmente sensibile alla *causa dei poveri e dei deboli* (vv. 16-21). In questo contesto, vengono nominati esplicitamente i poveri e le vedove (v. 17).
- Dio non *aspetta a lungo*, incaricandosi egli stesso *della messa in atto e della realizzazione della giustizia* (vv. 22-25).

Per questa sua caratteristica, la denominazione «Dio della giustizia» (35,15; cf. ugualmente anche Is 30,18 e Mt 2,17) è *azzeccata*. Anche altri passi, come Sir 16,11-14 o 39,22-31, sottolineano la corretta misura del giudizio in relazione al comportamento e alla disposizione dell'uomo. 15,11-20, inoltre, rileva con chiarezza la distanza tra Dio e il peccato, il male e i violenti. Dio, senza compromessi, sta dalla parte del bene e della giustizia.

9.3. Sovrano e generoso

La frequenza più alta di espressioni teologiche nel libro si trova in 15–18, dove il testo si concentra sulle caratteristiche fondamentali del Dio biblico. In 15,18-19, oltre alla sapienza, viene attribuita a lui anche *forza e una percezione completa* della realtà (dell'«occhio» di Dio e del suo aiuto si era già parlato in 11,12-13).

16,17-23 sviluppa ulteriormente questo pensiero: è un errore credere di poter restare nascosti o passare inosservati, quando

persino il cielo e la terra, il mare e i monti vacillano e si scuotono davanti a lui, addirittura solo alla sua vista (vv. 18-19). È *totalmente fuorviante pensare di potersi sottrarre al suo sguardo*. In 17,15.19-20.22 si sottolinea ancora questa idea dell'attenzione e dell'interesse divino.

Uno dei momenti culminanti della teologia del Siracide è rappresentato da 18,1-14. Nella prima parte (vv. 1-7), si sviluppa soprattutto l'*incommensurabile grandezza di Dio* che supera di gran lunga quella degli uomini; in questa caratteristica, riecheggia la sua capacità di perdono (in v. 5b), che si mostrerà anche in seguito (vv. 8.14) nella sua *particolare dedizione*, come quella di un pastore, nei confronti degli uomini. A costoro, benché siano totalmente insignificanti (vv. 8-10), egli offre pazienza, riconciliazione, ma anche rimproveri e insegnamenti.

Altri passi del libro sottolineano questi *due aspetti della forza divina* e al contempo *della sua cura e del suo affetto*. 39,16-21 considera, in particolare, il suo dominio potente e meraviglioso. In relazione ad esso, 39,22-31 descrive la sua opera nei confronti dell'uomo in due direzioni: mentre i malvagi e i peccatori fanno esperienza della sventura, i buoni e i pii vivono la benedizione divina (v. 27). La grandezza sproporzionata di Dio è anche al centro di 43,28-33; alla fine del canto di lode sulla sua gloria nella creazione (a partire da 42,15), il testo mette in evidenza il dono della sapienza riservato a coloro che sono fedeli.

Queste brevi osservazioni su Sir 39 lasciano intendere come Dio sia in grado di agire per la salvezza, ma anche per la sventura. La possibilità che egli racchiuda in sé questi *due estremi* è ripetutamente sviluppata all'interno del libro del Siracide (cf. al riguardo ciò che è stato detto sopra, e anche gli aspetti che saranno evidenziati per il libro della Sapienza). «Bene e male, vita e morte, ricchezza e povertà – tutto viene da Yhwh», si afferma in 11,14. 16,11 parla della misericordia, ma anche della rabbia di Dio. Il lungo passo in 33,7-15 inserisce anche

benedizione e maledizione (v. 12), considerando poi le coppie di contrari come elementi creati insieme, appartenenti l'uno all'altro (vv. 14-15). Davanti a questa illimitata forza divina risulta comprensibile anche la formulazione singolare in 43,27, che attribuisce a Dio un titolo unico: «egli è tutto» (o anche «egli è il tutto»; la traduzione greca riporta questa frase con «il tutto è lui stesso»). Questa espressione non è da comprendere in senso panteistico, ma come la descrizione della presenza diffusa di Dio in tutta la realtà, e come l'attestazione della sua presenza all'interno di tutta la creazione (SKEHAN – DI LELLA, 495). La manifestazione della sua forza è un aspetto, accanto alla compassione nei confronti delle sue creature. Questo elemento sarà trattato qui di seguito, nel punto conclusivo.

9.4. Il «*misericordioso*»

Questa denominazione ricorre in 50,19 e, tanto in ebraico che in greco, ha caratteristiche particolari; *rahum* «misericordioso» viene impiegato nell'AT esclusivamente come attributo di Dio, in particolare come aggettivo (13 passi tra Es 34,6 e 2Cr 30,9; nella Settanta in Sir 50,19 viene impiegata una forma attributiva, costituita dal verbo «essere misericordioso», che ricorre nella Bibbia solo in questo testo). L'unica eccezione potrebbe essere rappresentata da Sal 112,4, dove la luce che risplende per i giusti viene definita «benevola, misericordiosa e giusta». Il termine a cui questi aggettivi fanno riferimento non viene esplicitato, ma nel contesto della Bibbia ebraica solo Dio può essere il referente sottinteso. Questo impiego, che può esprimere una sorta di titolo per Dio, ricorre anche in Sir 50,19, mostrando così giustamente una *caratteristica della divinità, un elemento fondamentale nell'economia del libro*. Proprio per l'incredibile grandezza di Dio, questo aspetto è importante e degno di considerazione. L'incom-

misurabile altezza, estensione e distanza di Dio non lo rendono insensibile verso le sue creature e neppure lo innalzano, relegandolo in spazi irraggiungibili, proprio perché egli *prova una grande misericordia verso di loro*. A partire da 2,7-11, ripetutamente si parla di essa. 2,18 combina, con un paragone, la grandezza di Dio e la sua misericordia (cf. anche 18,5). 17,29 loda anche la sua capacità di perdonare coloro che si convertono. 18,11.14, che abbiamo presentato nel paragrafo precedente, è il testo più intenso sulla misericordia divina all'interno del libro. A motivo della sua compassione per la piccolezza e per il destino delle sue creature, Dio moltiplica la sua misericordia; mentre in precedenza era rivolta solo a chi stava vicino, Dio la estende a tutto il genere umano (alla lettera: «ogni carne», v. 13).

L'esperienza concreta di questo affetto divino, che si traduce in *aiuto e protezione*, è descritto da 51,1-12 con particolare intensità, concludendo così il libro con un deciso accento su questo aspetto. Dopo avere riconosciuto come la situazione non abbia praticamente via d'uscita, come non ci si possa attendere da alcun'altra parte (v. 7) sostegno e aiuto, la chiave di volta sta nel ricordare le «misericordie di Yhwh» (v. 8). Questo fa sì che ci si rivolga a Yhwh e che si possa così fare esperienza della sua salvezza (vv. 9-12). Similmente, anche 11,12-13 mostra il sostegno straordinario da parte di Dio e il sostegno offerto a chi è rimasto senza forza. Un motivo particolare è quello presentato in 38,1-15, dove Dio – lavorando insieme a un medico – dona salvezza dalla malattia.

* * *

«Felice l'anima/la vita di coloro che temono il Signore!» (34,17): questo è l'inizio di un breve passo, dove si presenta la *benedizione divina* per coloro che lo amano. Il Dio descritto qui è «scudo della signoria e sostegno potente, protezione dal caldo vento e protezione dal calore del mezzogiorno, difesa dall'inciam-

po e aiuto quando si cade, colui che rimette in piedi l'anima e colui che fa splendere gli occhi, che dona guarigione, vita e benedizione» (34,19-20). Oltre agli aspetti sottolineati sopra, in questa concentrazione di espressioni riferite alla divinità, si mostra come Siracide percepisca Dio in maniera completa, riferendo a lui attributi che sottolineano come egli venga in aiuto all'uomo in tutte le situazioni di difficoltà e di pericolo per liberarlo.

10. «AMANTE DELLA VITA» – DIO NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

Il titolo di questo paragrafo è tratto da Sap 11,26; si tratta di un'espressione unica per caratterizzare Dio, all'interno della Bibbia in greco. Egli è «*amico della vita*» in tutte le sue forme e «ama ogni entità», se la odiasse infatti non l'avrebbe creata (11,24). Questa espressione universale e decisamente positiva affonda la sua radice nella concezione di Dio come il *creatore benevolo* dell'intero cosmo e attraversa l'intero libro. Dio riempie con il suo spirito tutta la terra (1,7). Mediante la sua parola ha fatto ogni cosa (9,1). La creazione è tutta al servizio di colui che l'ha fatta. Al suo interno, il creatore opera punendo l'ingiusto e presentandosi benevolo nei confronti di colui che invece ha fiducia in lui (16,24).

Fiducia e attenzione a una dimensione universalistica: queste le caratteristiche fondamentali della teologia di Sapienza, come apparirà chiaramente nel prosieguo della trattazione.

10.1. L'amore e l'attività educatrice di un genitore

Il rapporto tra Dio e i suoi fedeli spesso, in Sapienza, viene presentato con le caratteristiche e la forma del rapporto tra un

padre e i suoi figli (2,16.18; 5,5; 11,10; 14,3 ecc.). Nel dono della manna si rivela la «dolcezza» di Dio per i suoi figli (16,21). Gli Egiziani parlano del popolo di Israele, anche dopo la morte dei loro primogeniti, come «popolo di Dio» (18,13).

Per quanto riguarda il ruolo svolto da Dio, il libro sottolinea in particolare la sua attività educativa. Spesso egli viene presentato come un *saggio maestro*, che con molta pazienza, ma anche con decisione, conduce nella giusta direzione. Già in 1,5 viene menzionato «lo spirito santo dell'istruzione». In 11,10 si parla di Dio come del padre che ammonisce il suo popolo santo. 12,2 prosegue su questa linea: l'educazione e il rimprovero mirano ad allontanare dal male e a fare crescere (in modo sempre maggiore) la fiducia in Dio. Anche la punizione, se necessaria, è sempre moderata (12,2.16.18). Lo scopo di questo suo atteggiamento paziente e mite è la conversione (11,23; 12,10.19). Tuttavia contro i governanti che distorcono la legge a loro piacimento, Dio garantisce un giudizio rapido e severo.

10.2. La «guida della sapienza»

All'interno del libro, la *sapienza* assume un ruolo prominente, soprattutto nella grande lode fatta a partire da 6,22, ma anche nell'introduzione a questa pericope in 6,12-21. Fin dall'inizio, essa viene definita come «spirito che ama l'uomo» (1,6); è con Dio ed egli la può inviare a Salomone (personaggio fittizio) che la chiede dal «cielo santo» nella preghiera (9,9-10; 7,7).

La superiorità di Dio trova un'espressione singolare nel titolo di questo paragrafo: l'epiteto è tratto da 7,15, dove il termine «guida» è da intendere nel senso di «*colui che indica il cammino*». In parallelismo con questa espressione, Dio è definito come colui «che fa migliorare» il saggio. La forza divina si esprime dunque nella sapienza (7,25-26), che dipende interamente

da lui. Solo lui la può donare (8,21) e per suo mezzo gli uomini possono giungere all'*amicizia con Dio* (7,14). Vivere in comunione con la sapienza è ciò che Dio ama (7,28).

10.3. *Il «salvatore di tutto»*

Questo appellativo per Dio ricorre in 16,7 e il seguente v. 8 porta in primo piano il riconoscimento da parte dei nemici: «tu sei colui che riscatta dal male». In 11,23-26 si pone il fondamento di questa affermazione, in due direzioni. Da una parte, Dio è in grado di fare ogni cosa, ha una *forza universale*. D'altra parte, egli prova misericordia *per ogni cosa* (cf. in questo senso anche il titolo a lui dato in 9,1: «Signore del perdono»). Dio tratta tutto con attenzione poiché tutto è sua proprietà. Questa connessione di forza e mitezza è un tratto distintivo del discorso su Dio nel libro (12,16).

Spesso i due diversi accenti servono a spiegare il *differente trattamento* riservato al popolo di Dio e agli empi, i quali, soprattutto nella terza parte del libro (a partire da 11,2), vengono presentati in maniera paradigmatica nel contesto della rilettura in forma innica dei differenti destini del popolo di Israele e dell'Egitto nell'evento dell'esodo.

Molte espressioni di Sapienza, utilizzando il termine «tutti», generalizzano gli effetti e l'attività della giustizia divina (5,18). Egli, infatti, si mostra un «re duro» nei confronti degli empi (11,10), ma allo stesso tempo *cura, mitezza e desiderio di risparmiare* si rivelano come caratteristiche fondamentali della sua indole. Poiché egli «ha creato il piccolo e il grande», si prende cura allo stesso modo di tutti (6,7), rivelandosi in questo come l'unico Dio (12,13). Persino i primi abitanti della terra promessa fanno esperienza della sua mitezza che li risparmia (12,8). In 19,22, il versetto finale riassume questo straordinario

affetto divino nei confronti del suo popolo, ricordando che «in ogni tempo e in ogni luogo gli è stato accanto» e continuerà ad essergli accanto. Questo porta a compimento la condizione, posta dai nemici del giusto in 2,18, per poter riconoscere se veramente questi è «figlio di Dio».

10.4. *L'«origine della bellezza»*

Questo titolo singolare, riferito a Dio, è tratto da 13,3, dove è impiegato nel contesto della falsa adorazione del creato. La bellezza degli elementi come il fuoco, l'aria, l'acqua, i corpi celesti ecc. può sviare l'uomo e spingerlo ad adorare questi ultimi come se fossero divinità. L'autore, al contrario, invita a riconoscere e a adorare *colui dal quale ha origine tutta questa attrazione e tutto questo fascino* (16,28; 19,9). Naturalmente questa è anche una caratteristica della sapienza (8,2), la quale dona ai giusti, come ricompensa, anche il «diadema della bellezza» (5,16).

La sapienza ha fiducia nel fatto che l'uomo, per analogia con la bellezza del creato, riesca a vedere la bellezza del *creatore* (13,5, con il termine utilizzato per identificare il «creatore», che in greco è singolare). Egli non solo ha creato l'universo, ma conosce in anticipo anche il futuro (19,1); la sua provvidenza guida le navi nel mare (14,3). Il libro più recente dell'AT testimonia così un Dio che, abbracciando l'intera creazione dal suo inizio fino alla sua fine, la tiene nelle sue mani (cf. anche 7,16), riuscendo a conoscere l'uomo fino nelle sue profondità (1,6). È perciò chiaro che il suo «nome», ovvero la sua essenza, «non può essere condivisa con quella di nessun altro» (14,21, con una formulazione singolare nella Bibbia); il libro vuole evidenziare questo mediante l'utilizzo di titoli unici per definire Dio.

* * *

La visione particolarmente positiva di Dio presentata in Sapienza tocca anche la *problematica della morte*, con espressioni mirate, considerandone anche l'ambivalenza (cf. KOLARCİK). Morire da giovani può indicare che si è graditi a Dio (4,7.10.14); la «morte» vera e propria, infatti, consiste in una vita e in un pensiero distorto e confuso (16,13). Dio ha creato l'«uomo per l'eternità e l'ha fatto come immagine della sua essenza» (2,23). In questo modo, si riprende Gen 1,26-27, creando una sorta di cornice tra il primo e l'ultimo libro dell'AT. L'inizio di Sap 15 approfondisce questo pensiero. Il Dio benevolo, vero, generoso e misericordioso vuole incoraggiare gli uomini a non peccare. Conoscere lui e la sua forza aiuta a giungere a una «giustizia completa» ed è la «*radice dell'immortalità*» (15,1-3). Nel momento in cui si guarda a Dio, egli ci dona di essere parte di sé e di divenire simili a lui.

11. SALVATORE, GIUDICE, RE, ROCCIA... –
LE TEOLOGIE NEL LIBRO DEI SALMI

Il desiderio di presentare il modo in cui ogni testo dell'AT parla di Dio, nel caso dei 150 salmi si scontra con un limite oggettivo, rappresentato dallo spazio di questo volume. Ci troviamo di fronte a così *diverse poesie e preghiere* che non è possibile pensare a una trattazione dei singoli testi.

Al suo posto offriremo una presentazione articolata in due modi diversi. Da una parte, alcuni salmi si caratterizzano per un *profilo molto specifico*, con espressioni a volte uniche, pregnanti o particolari, oppure anche per una densità particolare in riferimento al modo in cui parlano di Dio o a Dio. Alcuni di questi saranno presentati in una prima parte (11.1.), dopo una

breve introduzione ai primi tre salmi. Dall'altra, ci sono aspetti che ritornano e accenti che compaiono in diversi salmi: questo rende possibile una trattazione comune a partire da «*temi ricorrenti*», che occuperà la seconda parte (11.2.).

Com'è possibile accostare le teologie dei salmi? Il modo migliore è offerto dal Salterio stesso, attraverso quei salmi che, posti all'inizio, offrono come un'indicazione per la lettura (WEBER, *Werkbuch*, 2). Sal 1 orienta verso la *Torah* di Yhwh, la quale ha un ruolo fondamentale anche in altri salmi (19 e 119). Sal 2, invece, parla di attacchi contro Yhwh e il suo Unto, di fronte ai quali Dio con ogni tranquillità impone la *sua universale signoria* (cf. 33,10), adoperandosi per sostenere suo «figlio». Sal 3 è il primo salmo di Davide ed è allo stesso tempo la prima preghiera nel Salterio che descrive una situazione di estrema difficoltà; Yhwh ha la capacità di *salvare anche di fronte a situazioni che sembrano senza uscita*. Le istruzioni divine nei primi libri della Bibbia, il suo potere inattaccabile e la sua forza salvatrice rappresentano le tre chiavi interpretative poste all'inizio del Salterio. Questi motivi caratterizzano l'intera raccolta.

11.1. *Salmi scelti*

11.1.1. *Gioia dinanzi al volto di Dio – Sal 4*

«Innalza su di noi la luce del tuo volto», così prega il salmista in 4,7. Il motivo abituale del «volto» di Dio, espressione della sua dedizione, viene qui unito alla «luce» (cf. a riguardo la benedizione sacerdotale di Aronne in Nm 6,25). *L'incontro personale e diretto* con Dio illumina i suoi fedeli devoti (Sal 4,4); anche il termine chiave «volto» torna spesso in passi decisivi del Salterio (16,11; 17,15; 42,6.12; 43,5; 80,4.8.20; 89,16 ecc.).

4,8 confessa: «tu hai dato gioia al mio cuore, più che nel tempo in cui abbondano il loro grano e il loro mosto». Queste

parole testimoniano la *pienezza interiore donata da Dio*, che supera di molto l'appagamento e la sazietà esteriore. Di una tale profonda gioia, la cui conseguenza è il giubilo, si parla spesso (cf. 16,9; 43,4; 53,7; 89,17; 92,5...).

Il versetto finale si concentra sulla possibilità di addormentarsi tranquillamente, mettendola in relazione a Dio: «poiché tu solo, Yhwh, mi lasci vivere in sicurezza» (4,9). Dio è presentato come *fonte della sicurezza e del fiducioso abbandono, sua logica conseguenza*. Questa consente di superare e affrontare senza alcuna preoccupazione anche le fasi in cui non si è protetti (durante il sonno), così come le notti e i momenti in cui si presta scarsa attenzione. *Solo lui* può donare tutto ciò.

11.1.2. Il giusto giudice dei popoli – Sal 7

Il *campo semantico del giudizio* domina il salmo: Dio ha «ordinato il giudizio» e deve presentarsi per effettuarlo (v. 7), «giudicare i popoli», «giudicami secondo la mia giustizia» (v. 9, nel senso di «fammi giustizia»); egli è «giusto» e anche «giusto giudice» (vv. 10.12), riceve lodi per la «sua giustizia» (v. 18). Anche altre parole e immagini (per esempio, ingiustizia, empio al v. 4 o il giudizio che colpisce i malvagi ai vv. 16-17) sottolineano l'importanza decisiva di questi elementi nel salmo. Anche l'espressione «colui che mette alla prova cuori e reni», al v. 10, testimonia come Dio non arrivi a pronunciare un giudizio in maniera superficiale.

Questa comprensione di Yhwh come un *giudice attento, competente, universale e totalmente corretto*, accanto a quella di Yhwh come un salvatore, è centrale nel discorso biblico su Dio. Di conseguenza, torna con frequenza anche nei salmi (per esempio, 9,5-6.8-9.17; 33,5; 58,12; 75; 82; 96-97...). Davanti alle numerose e multiformi ingiustizie che si possono osservare nel mondo, questa è una profonda consolazione.

11.1.3. *Aiuto dei poveri – Sal 10*

«A te si affida il povero, per l'orfano tu sei divenuto un aiuto»: così testimonia il v. 14. Per designare il «povero», i vv. 8.10.14 impiegano un termine ebraico che appare solo in questo salmo. Se si considera la formazione della parola, ma anche il suo suono, la si può comprendere come «*il tuo esercito*», quasi a dire come questi uomini siano l'esercito di Dio.

L'attenzione, la cura e l'impegno di Dio in favore dei più deboli, della cui giustizia nessuno si occupa, sono temi ricorrenti nella Bibbia, e anche nel Salterio (9,10; 12,6; 22,25; 34,7; 35,10; 113,7-8 ecc.). Le situazioni di difficoltà possono essere molto differenti, dall'oppressione fino a una sofferenza interiore.

Tuttavia, la reazione divina si presenta come una risposta alla *minaccia degli empi* (vv. 2-11). Il loro pensiero – Dio dimentica e non vede (v. 11) – viene totalmente ribaltato nella seconda parte del salmo, come accade per esempio nella preghiera a lui rivolta affinché non dimentichi (v. 12), così come nell'assicurazione: «tu lo hai visto» (v. 14). Nel momento in cui interviene contro di loro, Dio si rivela come «re» per sempre (v. 16; cf. anche Sal 99).

11.1.4. *Dove vive Dio? – Sal 11*

«Yhwh è nel suo santo tempio/palazzo, Yhwh, in cielo è il suo trono», canta 11,4. La seconda affermazione contiene una chiara indicazione di luogo, mentre la prima resta aperta. Il parallelismo nel testo ebraico consente di identificare il *tempio/palazzo* con il *cielo*, benché sia anche possibile sottintendere il suo *santuario* a Gerusalemme. Questo può servire come luogo di rifugio per l'orante perseguitato.

I due luoghi vengono nominati spesso in relazione a Dio: il «cielo», come domicilio divino o come luogo dove egli opera, appare in 2,4; 18,14; 113,5-6 (il v. 6 amplia l'idea sottolineando come Dio guardi «giù» verso il cielo); 123,1 ecc. Per il

tempio di Gerusalemme si impiegano molte altre espressioni: si parla di «Sion» (9,12; 87), «tenda» e «monte santo» (15,1), del «santo luogo» di Dio (24,3) ecc. Chiaramente si fa riferimento a una sorta di «*doppia presenza*»: di fatto Dio «risiede» in cielo o anche al di sopra di esso, ma con la sua attenzione, il suo fascino e la sua forza è presente anche nel tempio (cf., per esempio, la preghiera di Salomone in 1Re 8,27-30).

11.1.5. «*La mia gioia! Non c'è nulla che ti supera!*» – Sal 16

Il titolo scelto per questo paragrafo è una confessione singolare e unica (Sal 16,2). Essa esprime il *singolare e altrimenti irraggiungibile esaudimento* del desiderio dell'orante che consiste in Dio come proprio «bene» («mio bene/mia gioia» ricorre solo qui all'interno della Bibbia; cf. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 315-316). L'orientamento decisivo verso Dio, come il principio più alto che regola l'intera vita, viene sviluppato nella continuazione del salmo:

- libera dall'adorazione falsa e dalle sue dolorose conseguenze (v. 4);
- conduce a un'eredità che piace (vv. 5-6);
- il consiglio di Dio e l'attenzione a tenerlo continuamente davanti a sé evitano che si vacilli (vv. 7-8);
- gioia e sicurezza ritornano (vv. 9.11b; cf. anche 4,7-8);
- invece degli «inferi e tomba», i «tuoi pii/fedeli» possiederanno il «cammino di vita», così come «dolcezza» dalla mano di Dio (vv. 10-11).

Yhwh è la gioia completa per quanti danno a lui la precedenza su ogni cosa. 16,5 si spinge addirittura a definire Dio stesso come «parte della mia eredità e mio calice» (una formulazione singolare), come a dire che Dio è *qualcosa/qualcuno che mi appartiene per sempre e che spegne la mia sete*. Sullo sfondo della

definizione di Yhwh come «eredità» stanno le assicurazioni ai leviti in Nm 18,20 e Dt 10,9.

11.1.6. «Mia roccia e mia roccaforte» – Sal 18

Il salmo riprende il canto di ringraziamento che Davide pronuncia verso la fine della sua vita in 2Sam 22. Fin dall'inizio, nei vv. 2-3, si esprime per dieci volte (!) chi è Yhwh per lui mediante l'impiego di termini come *forza – protezione – aiuto*. L'intensità di queste espressioni è unica e ha lo scopo di affermare come Dio sia stato per il re (cf. l'utilizzo del pronome possessivo «mio») un rifugio sicuro durante tutta la sua vita.

Il salmo sviluppa questa idea in *diverse direzioni*, ponendo spesso questa percezione di Dio in contrapposizione alle minacce dei nemici. In una grandiosa teofania Dio li attacca (vv. 8-16), salvando coloro che erano già vicini alla morte (vv. 5-6), anche in generale «il popolo povero» (v. 28). Inoltre, la lampada di Dio splende e rischiarava il buio dell'orante (v. 29), lo sostiene e gli dona forza (v. 30, e ripetutamente a partire dal v. 33). Si rivelano così nella vita di Davide gli attributi di Dio evidenziati all'inizio del salmo, la sua forza e la sua capacità di salvare.

L'invocazione a Dio come «roccia» è attestata già in Dt 32. In Sal 18,2-3 vengono utilizzati due termini differenti: quello più comune ricorre anche ai vv. 32 e 47, nel primo all'interno di una duplice domanda retorica: «sì, chi è Dio oltre a Yhwh? E chi è roccia oltre al nostro Dio?», con la quale si mostra l'*unicità e la singolare affidabilità* del Dio biblico. Il sostantivo «roccia» per identificare Dio ricorre anche in 19,15; 28,1; 31,3-4; 42,10; 62,7-8; 73,26; 94,22. Una tale frequenza testimonia come e quante persone abbiano riconosciuto in Dio un appoggio sicuro.

Molto più raramente si impiega il termine «roccaforte». 31,4 e 71,3 riprendono con ogni probabilità l'espressione dal Sal 18 (oltre a questi passi, il termine viene impiegato anche in 91,2 e

144,2 e, al plurale, in 31,3). Queste roccaforti elevate sulle cime di monti sono servite ripetutamente a Davide nel corso della sua vita come luoghi di rifugio (1Sam 22,4 e 2Sam 5,9.17); il trasferimento di questo luogo nell'immaginario divino sottolinea la *protezione sicura* che l'orante può trovare in lui.

11.1.7. *Lontano o salvatore?* – Sal 22

Il grido implorante che ritorna durante la passione di Gesù, «mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34), è tratto dall'inizio del Sal 22. Parallelamente a questo grido, al v. 2 risuona per bocca dell'orante il rimprovero rivolto a Dio *di tenersi lontano*. La sottolineatura della distanza divina ritorna anche ai vv. 12.20. In entrambi i casi, si tratta di preghiere che cercano di evitare questo allontanamento, proprio nelle circostanze di una minaccia mortale.

In contrasto con queste implorazioni si trovano *espressioni di lode* nei confronti di Dio. Egli è «santo, siede (sulle) lodi di Israele» (v. 4) e già in passato non ha deluso le aspettative e la fiducia (vv. 5-6), come anche il salmista ha sperimentato: Dio lo «ha tratto dal grembo materno e gli ha insegnato la fiducia quando ancora era attaccato al seno materno» (v. 10). Una sottolineatura particolare viene data all'attenzione divina nei confronti dei poveri e della loro condizione: Dio «non abbandona e non ricopre di scherno la miseria dei miseri e non ha nascosto il suo volto davanti a loro» (v. 25). Questo conduce a una spirale di lode, proiettata verso il futuro, che coinvolge tutti gli uomini, anche chi sta morendo, o è già morto (vv. 28-32; cf. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 352-354).

Il contrasto tra la distanza di Dio, lamentata nel momento di una grande e pericolosa difficoltà, e la speranza che interverrà con un'azione salvifica è un tema che torna anche in altri salmi (per esempio, 44; 60; 77-78; 80). Spesso si mostra la *tensione tra il dolore presente e l'aiuto che ci si aspetta*. Il motivo di questa

attesa spesso, come accade nel Sal 22, è il modo con cui Dio si è rivelato nel passato, entrando così nella fede di Israele.

11.1.8. «Sentimento di comunione e fedeltà/verità» – Sal 25

L'espressione pronunciata dal servo di Abramo (Gen 24,27), che ritorna nel discorso di misericordia (Es 34,6) e che viene qui impiegato come titolo di questo paragrafo, manifesta una caratteristica di Dio ricorrente nei salmi (cf. anche Sal 40,11-12; 57,4; 61,8; 115,1; 138,2). Con una frequenza ancora maggiore, i due termini sono attestati da soli. Con queste parole si vuole comunicare come Dio viva una relazione interpersonale in modo *totalmente fedele, corretto e coinvolgente*. Il Sal 25 sottolinea ulteriormente questo aspetto mediante ripetizioni ed espressioni sinonimiche. «Sentimento di comunione» (così si può tradurre l'ebraico *hesed*, come fa anche KRAUS, 52; altre possibili traduzioni sono «bontà, grazia, fedeltà») ricorre già al v. 6, al plurale e in parallelo con «misericordie», nonché al v. 7, dove si parla della bontà divina, e al v. 8 dove si definisce Dio «buono e retto».

L'orante vuole orientare se stesso verso questo Dio. La preghiera per essere *istruito e guidato* nei vv. 4-5 rappresenta una specie di incipit; questi temi torneranno di nuovo nei vv. 8-9 e 12. Il motivo del «cammino» domina i vv. 4-12, ed è collegato nel v. 9a al «diritto». L'insegnamento divino viene cercato, apprezzato e, dunque, ricevuto in 27,11; 32,8; 39,5; 71,17; 86,11 ecc. 94,12 lega ad esso addirittura una beatitudine.

11.1.9. Luce e salvezza – Sal 27

Il pregnante inizio pone l'accento su questi due elementi, il secondo dei quali sarà sviluppato più ampiamente nel corpo del salmo. La conclusione del v. 9 parla del «Dio della mia salvezza»; la *salvezza* e *l'aiuto* risultano essere i due motivi dominanti. Il sostegno divino rende l'orante intrepido e senza paura (v. 1), anche

se si trova in guerra e sotto la minaccia di attacchi che mettono a repentaglio la sua vita (vv. 2-3). Anche in questa situazione si rivela la bontà di Yhwh (v. 4).

La descrizione della protezione di Dio è arricchita da ulteriori aspetti a partire dal v. 5, dove si parla della possibilità di *essere nascosti* nel tempio. Nel v. 6 Dio *solleva* il capo dell'orante sui suoi nemici. Singolare è anche l'espressione del v. 10: «se mio padre e mia madre mi abbandonano, Yhwh mi accoglie» (in ebraico oltretutto con un gioco di parole tra i due verbi). Ancor più dei propri genitori, *Dio si rivela pieno di cure*, accanto a coloro che lo cercano (vv. 4,8) e hanno fiducia in lui (vv. 3,14).

Il motivo della «luce», che non viene sviluppato esplicitamente (cf. *supra*, 11.1.1.), restando per così dire sullo sfondo, è presente lungo tutto il salmo, dal momento che l'aiuto divino e la sua protezione sono ammantati di questo fulgore. Siamo di fronte all'unica occorrenza del termine «mia luce» nell'AT, benché vi siano numerosi passi che si avvicinano ad esso, mettendo in relazione Dio con «luce» o con verbi che significano «rendere chiaro, illuminare». Nel Salterio si tratta soprattutto di 18,29; 36,10; 43,3; 76,5; 118,27; 139,12 (in rapporto al volto divino una tale similitudine è già presente in 31,17). *Luminosità, splendore e visibilità* appartengono in modo particolare a Yhwh.

11.1.10. Nella mano di Dio – Sal 31

«Alla tua mano affido il mio spirito»: questa è l'ultima frase di Gesù sulla croce in Lc 23,46 ed è tratta da Sal 31,6. La fiducia dell'orante in 31,16 si spinge ancora oltre: «nella tua mano ci sono i miei tempi; salvami dalla mano dei miei nemici e di coloro che mi perseguitano!» Il contrasto tra la *mano di Dio che protegge* e la mano degli avversari, associata a violenza e minaccia (anche in v. 9), si conclude in maniera positiva (cf. la fine del salmo a partire da v. 23c).

Il Sal 31 *combina* numerosi elementi per parlare di e a Dio: tra gli altri tornano ancora roccia e roccaforte (vv. 3-4), comunione (vv. 8.17.22), illuminare e volto (vv. 17.21; cf. anche 4,7), bontà (31,20), la doppia occorrenza della radice «nascondersi» (v. 21, come già in 27,5), come anche la singolare locuzione «El della fedeltà/verità» (31,6). In ciò si rivela il desiderio di presentare Dio con una pienezza di caratteristiche a lui proprie, tra le quali spiccano la protezione e la sicurezza che si trovano presso di lui.

11.1.11. «Nostro scudo» – Sal 33

La vera salvezza non arriva grazie a un forte esercito, a una grande forza o ai cavalli (33,16-17), ma mediante la cura di Yhwh («occhio» v. 18; cf. anche vv. 13-14) e il suo intervento (v. 19), nel quale egli si rivela come «nostro aiuto e nostro scudo» (v. 20). Quest'*arma di difesa* viene spesso collegata a Dio (3,4; 5,13; 28,7; 35,2; 84,12 ecc.; anche Ef 6,16), riferita, come in questo caso, a una comunità («noi») la si incontra altrove solo in Sal 59,12 e 89,19.

La protezione divina di fronte agli attacchi del nemico lascia intendere anche la beatitudine espressa nei confronti della nazione che ha Yhwh come Dio e che egli ha scelto come sua eredità (v. 12; cf. anche 144,15). Questa si basa anche sulle affermazioni precedenti, come, per esempio, nei vv. 1-4 dove se ne riprendono diversi aspetti con una particolare attenzione alla *creazione*, così come alla sua capacità di portare a compimento i suoi progetti, anche contro i piani di coloro che mirano ad altri scopi. Il v. 15 considera Dio in rapporto agli uomini, descrivendolo in modo singolare con l'espressione: «colui che ha formato insieme/con il loro cuore». Tra le caratteristiche di Dio ci sono una parola retta, l'amore per il diritto, una potenza creatrice capace di abbracciare tutta la realtà; inoltre, un'attenzione personale fatta di cura, protezione ed elezione. I fedeli possono davvero essere felici con un tale Dio.

11.1.12. «Vicino a coloro che hanno il cuore infranto» – Sal 34

Molte persone hanno il cuore infranto, si sentono sole e totalmente a terra. In Is 61,1, a costoro Dio invia il suo Unto, per fasciare le loro ferite. In Sal 147,3 questa attività è svolta da Dio stesso e 34,19 ricorda che Dio è *vicino a queste persone* e «aiuta coloro che hanno uno spirito distrutto» (cf. anche 51,19). La medesima cura è espressa anche in precedenza, dove si ricorda l'ascolto del grido del povero (34,7).

La richiesta «gustate e vedete come buono è Yhwh!» (34,9) è entrata nella liturgia, sotto forma di parole da recitarsi durante la comunione. «Bontà/benevolenza» è spesso presentata come una qualità di Dio nel Salterio (già in 25,8; e poi anche in 73,1; 86,5; 100,5; 106,1; 119,68 ecc.); al contrario, l'invito a gustare di lui è unico all'interno della Bibbia. L'attenzione al comportamento divino, così come gustare in profondità le sue "qualità", possono far nascere ancora oggi, come già all'inizio del salmo, una lode di ringraziamento (34,2-3).

11.1.13. «Fonte della vita» – Sal 36

Nel salmo *l'incredibile affetto* di Dio (nel v. 6 in parallelismo con fedeltà/verità; cf. *supra*, 11.1.8.) che supera tutte le dimensioni del mondo è motivo di meraviglia (v. 8) e di preghiera (v. 11). Allo stesso modo, la giustizia divina supera l'usuale ambito degli uomini (v. 7). Nonostante la distanza infinita l'uomo può fare esperienza della sua protezione – espressa con l'immagine delle «ali» (v. 8; cf. anche 17,8; 57,2; 61,5; 63,8 ecc.) e di un cibo squisito e capace di saziare – nel suo tempio («casa»: v. 9).

La motivazione di ciò è data al v. 10: «sì, presso di te è la fonte della vita; nella tua luce noi vediamo la luce». La prima metà del versetto si avvicina alle formulazioni di Ger 2,13; 17,13 (in entrambi i passi Geremia usa l'espressione «fonte di acqua viva»; l'epiteto «fonte della vita» riferito a Dio nel Sal 36 è singolare). Mentre in Geremia il contesto è in entrambi i casi accusatorio,

il Sal 36 loda Dio perché riconosce in lui l'*origine di ogni esistenza*. Il prosiegua è singolare e mette in evidenza una duplice connotazione della luce: la luce della gloria divina (primo livello) che dona vita è alla base della luce terrena (secondo livello), che permette ogni percezione sostenendola e sorreggendola (cf. anche il Sal 27).

11.1.14. «Egli agirà» – Sal 37

Di fronte alle opere dei malvagi spesso i giusti si chiedono come Dio possa rimanere a guardare. Il Sal 37, come anche altri salmi (per esempio, 11–14; 73), offre una risposta a questa problematica da una parte *collocando Dio dalla parte della giustizia* (37,6.17.28), dall'altra facendo riferimento alla fine degli empì, relativamente rapida (per esempio, 37,2.10.13; cf. anche 92,8; 94,23).

Questa interpretazione può consentire ai fedeli di sentirsi relativamente tranquilli. Dio esaudisce i desideri del loro cuore (37,4), si fa artefice del loro diritto (v. 6), sostiene, rinforza, rialza e protegge (vv. 17.23.34.39-40). È sufficiente che essi “rotolino” il loro cammino verso Dio, cioè *gli affidino ogni cosa*. Egli guiderà tutto (v. 5; su questo aspetto cf. anche 55,23), così che essi potranno stare totalmente tranquilli (37,7).

11.1.15. «Orecchie mi hai scavato» – Sal 40

La prodigiosa salvezza di Dio dalla cisterna e dal fango (v. 3; cf. anche Ger 38,6) chiede una risposta. Egli aiuta ripetutamente, da un lato mettendo «in bocca un canto nuovo» (Sal 40,4: un'espressione unica per parlare della grazia divina), dall'altro avendo «scavato» orecchie all'orante (v. 7, un'espressione ugualmente singolare), consentendogli così *di recepire e compiere ciò che è scritto nel rotolo, secondo quanto a Dio piace* (vv. 8-9). Questo produce gioia nell'orante, superando addirittura il valore dei sacrifici, che al v. 7 vengono descritti in quattro forme differenti. La grande attenzio-

ne e l'importanza data all'obbedienza e alla lode si pongono sulla stessa linea della critica profetica contro i sacrifici (per esempio, Ger 7,21-23), ed è presente in maniera eminente nei salmi (cf., per esempio Sal 50,7-15 e 51,18-19, che viene tuttavia limitata da 40,20-21; 69,31-32).

Già in precedenza l'orante, di fronte alla comunità, voleva confessare i miracoli descritti e i pensieri/piani di Dio (cf. anche 26,7; 72,18; 105,5...) ma non ne è capace poiché la loro quantità supera le sue possibilità (40,6). Dal momento che il sacrificio non rappresenta un cammino percorribile, per venire incontro a questa mancanza (v. 7), egli può solamente «*annunciare questa buona notizia*». Nei vv. 10-12 si trova addirittura in difficoltà nel tentativo di descrivere tutte le caratteristiche e le azioni divine: giustizia (due volte), stabilità e aiuto, comunione e fedeltà/verità (due volte insieme; cf. anche 11.1.8.), misericordie.

Diviene così nuovamente visibile ciò che il salmista aveva già riconosciuto al v. 6: «nessuno può essere paragonato a te!». *L'impossibilità di formulare paragoni adeguati per Dio* ritorna anche al centro del canto del mare dei Giunchi (Es 15,11), così come in altri salmi (per esempio, Sal 35,10 riferito al salvatore dei poveri; 86,8). Dal punto di vista del contenuto, ricorre in maniera simile anche in quelle affermazioni che identificano nel «solo» Yhwh l'autore di determinate azioni (cf. tra gli altri 4,9; 18,32; 72,18; 86,10; 136,4; 148,13).

11.1.16. Domande al Dio vivente – Sal 42–43

Uno splendido salmo doppio, attribuito al gruppo dei Corechiti, contrassegna l'inizio del secondo libro del Salterio. L'inizio singolare del salmo, dove si paragona il desiderio di Dio da parte dell'orante a quello di un animale per l'acqua fresca (42,2), sfocia nella domanda del v. 3: «quando potrò venire e vedere il volto di Dio?» (cf. le osservazioni *supra*, 11.1.1.). Poco dopo si formula *la domanda in maniera ancora più acuta*: «per-

ché mi hai dimenticato?» (v. 10) e, infine, in 43,2 addirittura: «perché mi hai rigettato?» (cf. a riguardo anche 44,10.25 con una discrepanza simile nei confronti delle positive azioni divine del passato).

Proprio perché sono così diretti, questi rimproveri sono decisamente più gravi di quelli a essi paragonabili presenti nel primo libro del Salterio; essi stanno in *forte tensione* con l'esperienza positiva di Dio descritto come un «El vivente» (42,3; altrimenti solo in Gs 3,10; Os 2,1 e Sal 84,3), nel cui tempio l'orante giunge con un atteggiamento di gioia e di comunione (42,5), considerando Dio come l'«El della mia vita», la «mia roccia» (vv. 9-10). Una tale incertezza si nota anche nel ritornello (vv. 6.12 e 43,5), con l'oscillazione tra la disperazione e la speranza. La dinamica che conduce all'«El gioia del mio giubilo» (43,4, formulazione unica) fa sì che le domande trovino una risposta e il desiderio trovi un compimento all'interno del doppio salmo. Il ritornello diviene così una preghiera con lo scopo di tranquillizzare il cuore, perché si attende con fiducia l'aiuto del volto di Dio.

11.1.17. «Colui che fa cessare le guerre» – Sal 46

In Es 15,3 si affermava: Dio è un «guerriero» (cf. anche Is 42,13); gli si chiede di combattere per quanti sono in difficoltà, di lottare e anche di patrocinare le loro cause giudiziarie (Sal 35,1; 43,1). In quest'ultimo caso, tuttavia, lo scopo di Dio è *quello di porre fine ai conflitti sulla terra e tra i popoli*, come esprime chiaramente la singolare espressione tratta da 46,10 e scelta come titolo (cf. anche Gdt 9,7; 16,2 e le espressioni simili dal punto di vista tematico in Mi 4,3 // Is 2,4). Nello stesso versetto egli distrugge arco, lancia e carri, vale a dire tre armi utilizzate in guerra. 76,4 metterà in relazione una tale azione con il tempio sul monte Sion e in aggiunta farà distruggere anche «scudo e spada».

11.1.18. *Una nuova creazione interiore – Sal 51*

In questo salmo penitenziale, Davide invoca Dio prima per essere purificato dal suo grave peccato (vv. 3-11). Poi, come se questo non bastasse, nei vv. 12-14, lo implora di *renderlo nuovo nel suo interno*. La prima preghiera in questo senso suona: «crea in me un cuore puro, o Dio!». Si tratta di un'espressione singolare e con cui si spera che Dio, come all'inizio della creazione, anche ora sia in grado di formare in modo totalmente nuovo e puro il pensiero, il sentire e il volere dell'uomo.

Per tre volte in questo contesto si fa riferimento allo «spirito», che deve essere «saldo» e «volonteroso». Queste due caratteristiche incorniciano l'espressione «il tuo santo spirito» (v. 13; nella Bibbia ebraica l'espressione «santo spirito» ritorna ancora solo in Is 63,10). Perdono e cambiamento interiore sembrano essere troppo poco di fronte all'abisso dei peccati dell'uomo. Solo una nuova creazione completa e una *relazione duratura con Dio mediante il suo spirito* consentono di trovare un rimedio. Questo conduce, tra l'altro, a una confessione di lode (vv. 16-17) e alla relativizzazione dei sacrifici, ai quali Dio preferisce un «cuore infranto» (vv. 18-19; cf. anche Sal 34 e 40).

11.1.19. *Il tuo otre per le mie lacrime – Sal 56*

Chi conta le lacrime dell'uomo, o chi conosce il suo dolore spesso nascosto? 56,9 parla in maniera singolare di Dio, attribuendogli la caratteristica di *conoscere il dolore dell'uomo e addirittura di conservarlo* (cf. anche l'implorazione di non passarlo sotto silenzio in 39,13). Yhwh è un Dio che conosce il dolore personale di così tanti uomini, che questo non lo lascia indifferente e lo vuole eliminare.

Nel salmo la tristezza ha la sua radice nell'attacco dei nemici. Contro di loro solo la fiducia in Dio (tre volte nei vv. 4-5.12) e la lode della sua «parola» (tre volte nei vv. 5.11) aiutano l'orante. La parola divina è assolutamente efficace (33,6; 147,15.18; 148,5)

e, come in questo caso, è ripetutamente una fonte di consolazione e forza (12,7; 18,31; 107,20; 147,19).

Per il fatto che «Dio *é per me*» (v. 10, come ugualmente 118,6-7 e anche in relazione a una comunità 124,1-2) è possibile riconoscere la sua attenzione particolare per l'oppresso. Sapere che egli affianca l'uomo anche nel corso di difficili conflitti cambia radicalmente la situazione. Il versetto chiave confessa addirittura la salvezza dalla morte (56,14; cf. anche 16,10; 30,4; 49,16 ecc.).

11.1.20. *Serenità solo presso Dio – Sal 62*

Già 4,9 aveva attribuito a Dio la possibilità di garantire un sonno tranquillo. Il Sal 62 allarga questa sottolineatura attribuendo tale qualità per quattro volte (vv. 2-3.6-7) «solo» a Dio. Solo lui è per l'anima, per la persona del salmista, che si rivolge a lui in prima persona, roccia, aiuto e anche roccaforte. Solo da lui provengono tranquillità, salvezza e speranza. Tra le variazioni presenti in questi versetti è significativo soprattutto lo spostamento che si riscontra da v. 2a a v. 6a. Nel primo passo si trova una dichiarazione, con la quale si afferma *di avere raggiunto la serenità presso Dio*. La ripresa di questa espressione al v. 6 trasforma il sostantivo «serenità» in un verbo all'imperativo, che diventa così una richiesta rivolta a se stesso, e un invito a cercare presso Dio l'«essere sereno» (similmente anche in 37,7). 65,2 combina in maniera singolare: «a te la serenità/il silenzio [è] lode, o Dio, in Sion». Chi riesce a raggiungere Dio nel silenzio, non ha poi bisogno di utilizzare molte altre parole.

11.1.21. «*La tua comunione è meglio della vita*» – Sal 63

Sia i deportati a Babilonia in Ger 8,3, che il profeta Giona (Gio 4,3.8) pensano di sapere che cosa sia meglio della vita: la morte. In maniera diametralmente opposta si esprime l'unico passo, dove il termine «vita» è inserito in un costrutto compara-

tivo (64,4). *La continuata lealtà e la vicinanza di Dio* superano addirittura il valore dell'esistenza fisica.

Questa valutazione ritorna spesso nel Sal 63, fin dal suo inizio. Il desiderio di Dio ha conquistato l'orante nel corpo e nell'anima ed egli ne ha desiderio, proprio come un uomo assetato in terra deserta (v. 2; cf. anche 42,2-3). Egli ha visto la «forza e la gloria» di Dio (63,3) e ha fatto esperienza del suo aiuto (v. 8), così come di una completa *sazietà* (v. 6; cf. anche 65,5; 81,17; 147,14). La comunione che viene lodata non è a senso unico, ma è reciproca, come esprime in maniera singolare 63,9. L'«attaccamento» dell'orante a Dio rimanda e riprende l'immagine di Dio che *sostiene con la sua destra* (il passo più vicino a questo è Is 41,10), proprio come i genitori conducono un bambino per mano. Tutto questo riempie di contenuto l'aspettativa circa il senso della comunione divina espresso in 63,4.

11.1.22. «Colui che ascolta la preghiera» – Sal 65

Il Sal 65 (sul suo inizio si veda ciò che è stato detto in relazione al Sal 62) contiene tre definizioni singolari di Dio, tutte e tre costruite in ebraico con una forma verbale al participio. L'espressione scelta come titolo di questo paragrafo ricorre al v. 3 e riprende l'invocazione ripetuta da Salomone nel corso della preghiera di dedicazione del tempio (1Re 8,28-29.45.49 ecc.) e la trasforma in un *titolo* per Dio. Egli ascolta la preghiera, l'implorazione degli uomini che si rivolgono a lui.

La seconda espressione participiale è: «colui che colloca le montagne con la sua forza» (Sal 65,7). Le nostre conoscenze geologiche sugli *spostamenti tettonici* che hanno portato alla formazione delle catene montuose suscitano stupore di fronte a queste forze che nel corso di milioni di anni hanno agito sulla crosta terrestre. Il salmo vede in esse un'opera di Dio e 95,4 indica le «cime dei monti» come sua proprietà. I monti tornano spesso all'interno dei salmi come un luogo privilegiato

dell'azione di Dio (più spesso nel Sal 104), i monti giubilano di fronte a lui (98,8-9) o saltano come arieti davanti alla sua opera liberatrice (114,4.6).

«Colui che acquieta il rumore dei mari»: questa è la terza denominazione singolare utilizzata per esprimere una caratteristica divina (65,8). Il seguito, «il rumore delle sue onde e lo strepito dei popoli», rende chiaro che non si tratta solo di tranquillizzare le onde del mare (cf. anche 107,29-30), ma in senso lato anche di ogni tipo di *liberazione dal caos e dallo scompiglio*. Lo splendore universale di Dio si mostra ancora per altre tre volte nel salmo (vv. 3.6.9).

Se la prima parte aveva collegato l'ascolto di Dio soprattutto con il tempio (fino al v. 5), l'ultima parte del salmo sviluppa ulteriormente l'*opera di Dio nella natura*, che era già stata descritta nella parte centrale. Con due serie di sette verbi si espongono le sue preoccupazioni per la terra così come le loro conseguenze. La trasformazione della terra in primavera assomiglia al vestito per una festa (natura e creazione sono temi relativamente frequenti: 8; 19; 29; 68,10; 77,18-19; 89,12-13; 93,4; 104; 135,6-7...).

11.1.23. «Colui che conduce attraverso il deserto» – Sal 68

Questo è forse il salmo più strano e caratteristico e colpisce anche a motivo dei particolari aspetti della sua teologia, decisamente ricca, che rielabora molti motivi conosciuti in un quadro complesso. Il Dio del Sinai (v. 9) ha *la sua casa sul monte* dove c'è il santuario (vv. 17-18, il riferimento è al monte Sion a Gerusalemme, v. 30; cf. *supra*, 11.1.4.) e da lì esercita la sua universale sovranità (vv. 15-16.32-33).

L'epiteto usato come titolo di questo paragrafo proviene dal v. 8 ed è una denominazione singolare per Dio che introduce *le profonde dimensioni* del salmo. Una volta l'espressione è riferita all'uscita dall'Egitto descritta in Esodo, quando Dio ha condotto il suo popolo attraverso il deserto fino a raggiungere

il Sinai (vv. 7-8). In maniera simbolica, il «deserto» può essere compreso come una situazione di conflitto, le cui caratteristiche nel salmo vengono descritte con dovizia di particolari: nemici (vv. 2-3.22-24), uomini in difficoltà (vv. 6-7.11), re avversari e monti (vv. 13.17). Dio riesce a superare tutto ciò, ottenendo così un riconoscimento generalizzato, che dalle processioni verso il santuario (v. 25) raggiunge addirittura il cielo (vv. 33-34).

Anche l'attività di Dio che «conduce» viene descritta per la prima volta con un riferimento ai suoi «carri» nel v. 18 (in ebraico viene utilizzata la stessa parola usata in Esodo), che sono innumerevoli e lasciano intendere sia la *sua facilità di movimento* sia la sua *infinita potenza*. La seconda volta, Dio non conduce attraverso il deserto come nel v. 8, ma sopra i «cieli dei cieli del tempo delle origini» (v. 34). Egli non è assolutamente limitato e può «viaggiare» attraverso tutto l'universo.

Il motivo principale della lode a Dio, che a partire da v. 25 diviene sempre più forte, va cercato nella sua opera di salvezza, nei confronti *di coloro che sono in una situazione di particolare necessità* (cf. anche Sal 10 e 145), salvezza che ha la capacità di affrontare e abbattere tutte le resistenze. Si spiega, quindi, come nel Sal 68, per la prima volta nel Salterio, appaia la forma abbreviata del nome di Dio: «Yah» (ai vv. 5 e 19), la cui prima occorrenza è attestata in Es 15,2, in occasione della liberazione e dell'attraversamento del mare dei Giunchi. In riferimento a ciò, si comprende anche il titolo singolare di «El degli aiuti» (Sal 68,21), come anche «fonte di Israele» (v. 27). Persino la possibilità di «scampare dalla [alla lettera: le uscite dalla] morte» (v. 21) è in suo potere.

11.1.24. «La roccia del mio cuore» – Sal 73

Il salmo, attribuito ad Asaf, apre il terzo libro del Salterio con l'espressione: «veramente/Solo buono per Israele è Dio, per coloro (con) un cuore puro» (v. 1; cf. anche 34,9). Alla fine si

legge «ma quanto a me, la vicinanza di Dio è buona per me» (73,28). La *bontà* divina incornicia così il salmo e vale sia per la comunità che per il singolo.

All'interno del salmo si descrive un processo di apprendimento a proposito della «fortuna degli empi» (v. 3). Vedere che questi stanno bene fa nascere nell'orante un'obiezione (vv. 2.13-22). La *conoscenza decisiva* viene donata da Dio nel suo santuario attraverso l'incontro con lui e riconoscendo il fallimento da lui stesso provocato (vv. 17-20). L'attenzione alla fine dell'empio chiarisce come Dio non lasci senza punizione un'azione malvagia (cf. già il Sal 37).

Con questa nuova visione si apre per l'orante la possibilità della *beatitudine con Dio* (a partire dal v. 23). Il salmista può stare sempre con lui, viene tenuto per mano (cf. anche 63,9), guidato e non è più spinto ad assimilarsi ai criteri di piacere del mondo (73,24-25). Questa fiducia è senza fine: «dopo» Dio stesso lo «prenderà» [con sé] (v. 24b già in 49,16, come Enoc in Gen 5,24). Anche se egli viene meno, Dio resta per sempre la roccia del suo cuore (73,26, un'espressione singolare nell'AT), cioè un appoggio sicuro e la sua eredità (come 16,5). In questo passo si esprime la fiducia di chi sperimenta come nell'intimità con Dio venga eliminato anche il limite della morte.

11.1.25. Forse Dio è cambiato? – Sal 77

Al centro del Sal 77 l'orante cita se stesso: «il mio tormento è questo: la destra dell'Altissimo si è trasformata» (v. 11). Nei vv. 8-10, questa espressione è preceduta da sei domande, che cercano di rendere ragione dell'*incomprensibile allontanamento* da parte di Dio (definito anche come «rifiuto» e «oblio», come nei Sal 42-44) e ancora prima, in 77,2-7, della confusione e dell'inquietudine dell'orante.

Nella distanza di Dio che il salmista sperimenta nel tempo presente egli percepisce *un contrasto con le sue azioni precedenti*.

In maniera simile, anche altri salmi descrivono il contrasto tra l'aiuto divino, riferito spesso al passato, e l'abbandono percepito momentaneamente (per esempio, nei Sal 44; 66; 69; 74; 78-80; 89...). Nella prima parte del Sal 77, la riflessione su questa discrepanza rimane senza contenuto e senza soluzione, ma il verbo «ricordare, rammentare», utilizzato per la terza volta al v. 12 (dopo i vv. 4.6 e al v. 12 ripetuto addirittura per la quarta volta), introduce il primo lungo ricordo dell'esodo nel Salterio (che si protrae fino alla fine del v. 21). Lo sguardo retrospettivo sull'attività passata di Dio salvatore (v. 16) è consolante e genera speranza.

In questa seconda parte sono presenti alcuni particolari momenti di consolazione. I «*miracoli*» di Dio (vv. 12.15, cf. sopra anche il Sal 40) lasciano pensare che anche adesso, in maniera del tutto sorprendente, egli potrà intervenire di nuovo nella storia. La settima domanda del salmo al v. 14 è allo stesso tempo un'invocazione: «chi è un Dio grande come [il] Dio?», del quale si sottolinea l'*incomparabilità* (cf. *supra*, 11.1.15.). Ciò che egli opera nella natura mostra la sua *incredibile potenza*, ma paradossalmente non si possono riconoscere nemmeno le sue «orme» (77,18-20). Dio agisce in maniera meravigliosa, anche attraverso uomini (v. 21), rimanendo in tutto ciò inafferrabile.

11.1.26. «Sole e scudo» – Sal 84

L'unico salmo che contiene tre beatitudini (vv. 5.6.13) descrive la *felicità presso Dio*. La dinamica parte dall'abitare presso di lui nel tempio (vv. 2-5), passando dall'essere in cammino (vv. 6-9), fino a raggiungere Dio stesso (vv. 10-13). Prima di tutto, per essere beati è necessario abitare nella casa di Dio (v. 5), poi è sufficiente trovare forza in Dio (v. 6) e addirittura avere semplicemente fiducia in lui (v. 13), anche se prima al v. 11 si era ancora parlato del cortile e della soglia del tempio.

Al contrario, rispetto a questa “riduzione” dell’attività da parte dell’uomo, si sviluppa in maniera sempre più intensa ciò che Dio è e fa. Dalla gioia praticamente immotivata e condivisa anche con il mondo animale di fronte al Dio vivente che è anche re (vv. 3-5) si procede con una forza sempre maggiore, nonostante «valli e lacrime» (questa traduzione è insicura; segue comunque le proposte di antiche tradizioni; ZENGER, *Psalmen 51–100*, 508-509, traduce il v. 7 con «valle della siccità [Bakavalle]» facendo derivare l’espressione dal termine *bk’*, che identifica un cespuglio balsamico), verso il Dio che ascolta le preghiere (vv. 7-9; cf. anche Sal 65). Infine, si mostra che *nulla è paragonabile a Dio*. Il rapporto di 1 a 1000 nel v. 11, reso ancora più grande dalla comparazione tra la soglia e la tenda, mostra come lo stare con Dio superi ogni altra cosa. L’identificazione di Yhwh con il «sole» (v. 12) è unica e segnala come la vita sia resa possibile soltanto attraverso di lui; egli è allo stesso tempo anche «scudo» (per questo appellativo cf. anche *supra*, 11.1.11.).

11.1.27. Una svolta dell’ira – Sal 85

Il *superamento dell’emotività di Dio* domina i primi versetti del Sal 85. Voglia ancora operare cambiamenti (vv. 5,7) colui che ha «cambiato la prigionia di Giacobbe» (v. 2; cf. anche 126,1.4) e si è fatto carico della colpa del suo popolo (v. 3; parimenti 32,5)! La capacità di trasformare le difficoltà in esperienze positive è un tratto tipico di Dio (cf. 30; 41,4; 53,7 e soprattutto 107).

Qui si unisce al verbo «*dare vita*» (v. 7). Un tale cambiamento in positivo è presente anche in 30,4; 33,19; 41,3; 71,20. Dio dona nuova vita. Nel Sal 85 questo è percepibile nel suo annuncio di *šālôm* (v. 9); una tale pace comporta allo stesso tempo salvezza (vv. 5.10) e sfocia in un incontro personale nei vv. 11-14, insieme con «comunione, fedeltà/verità e giustizia», dove il cielo e la terra si uniscono in armonia e colmi di benedizione.

11.1.28. *Di fronte all'eternità di Dio – Sal 90*

L'unico salmo che viene attribuito a Mosè apre il quarto libro del Salterio. Il contrasto tra l'*eternità di Dio* (vv. 2.4) e l'effimero dell'uomo (vv. 3.5-10; cf. anche 89,48) è una sua caratteristica distintiva (anche per il Sal 102). Ancora una volta, come in 84,11, ricorre il paragone di 1 a 1000, di nuovo accentuato dalla differenza dei due elementi paragonati. Questa volta si tratta dell'anno e del giorno, oltretutto del giorno passato. La potenza divina sul giorno e sulla notte, sugli astri (si fa con ogni probabilità riferimento alla luna) e sul sole, sull'estate e sull'inverno e di conseguenza su tutte le stagioni, era già stata presentata in 74,16.

Rispetto a una tale distanza nei confronti della divinità, l'unica possibilità che resta all'uomo è quella di pregarla, tra l'altro, affinché possa concedergli un giusto rapporto con il tempo a lui donato («contare i giorni»: v. 12), gli possa donare gioia (vv. 14-15) e «rafforzare l'opera delle nostre mani» (v. 17, ripetuto). In ciò si fa esperienza della sua «amicizia» (cf. anche 27,4) e, in tutta questa situazione di transizione, si comprende come egli stesso sia divenuto «abitazione» (già al v. 1; in collegamento con Dio ancora in 71,3 e 91,9), vale a dire *una casa che trasmette protezione, pace e sicurezza in mezzo alla mancanza di una patria che accompagna la vita terrena*.

11.1.29. *El, che riporta in equilibrio – Sal 94*

La denominazione divina scelta come titolo ricorre due volte nel versetto iniziale del Sal 94 (non ritornerà più). Si fa riferimento alla capacità di Yhwh di intervenire e *ristabilire la giustizia* nel momento in cui l'ordine della giustizia è stato sconvolto (la traduzione del termine ebraico *nāqām* con «vendetta» non è corretta quando il soggetto è Dio; anche l'espressione «ricompensa» nonostante l'accezione sia spesso positiva non esprime correttamente il significato della parola ebraica; cf. a riguardo le

spiegazioni in relazione a Dt 32,35 e a Na 1). La forma plurale «situazioni di equilibrio» è oltretutto rara (ritorna solo sette volte nella Bibbia ebraica), la si incontra in riferimento a Dio, ma anche nella preghiera di ringraziamento di Davide in 2Sam 22,48. L'intervento di fronte alle ingiustizie caratterizza il Sal 94 (in maniera particolare ai v. 13b.15-16, nella domanda retorica del v. 20 e nel versetto finale 23).

Per ristabilire una situazione di giustizia è fondamentale avere *una corretta percezione* della realtà. Al contrario dell'opinione dei malvagi, che pensano che «Dio non si renda conto delle loro malefatte» (v. 7; cf. anche 10,11), egli è «colui che ha impiantato l'orecchio» e «ha formato/costruito l'occhio» (v. 9), che ha chiaramente la capacità di udire e di vedere in maniera ancora più ampia. Il «giudice della terra» (v. 2; cf. *supra*, 11.1.2.) è addirittura in grado di riconoscere i «pensieri degli uomini», avendo così una base sicura per i suoi giudizi (v. 11; cf. anche 139,1-6).

Il popolo di Dio minacciato (94,5) approfitta ripetutamente di questo. Si definisce felice a motivo dell'educazione ricevuta grazie all'insegnamento della Torah (vv. 12-13; cf. anche v. 10). In situazioni critiche ha fatto esperienza del suo aiuto e della sua consolazione (vv. 17.19.22). Questo lo ha confermato nella speranza che Dio non lo rifiuterà (v. 14, riprendendo la promessa di 1Sam 12,22; cf. anche Sal 27; 37,28; 77). *Israele è in grado di sopravvivere soltanto perché Dio si pone al suo fianco* (94,17; cf. anche 124).

11.1.30. *Il re santo – Sal 99*

L'idea di Yhwh come il *Dio universale* di tutta la terra unisce tra loro una serie di salmi (per esempio, 93; 95–99; ma già anche 47–48). In questa visione, va anche ricordato che egli appare come il giudice del mondo, riconosciuto come tale addirittura dall'intera creazione (in maniera più evidente in 96,10-13; cf. anche 98,7-9).

Il Sal 99 mette al centro della riflessione il popolo e la storia di Dio con lui. Il fatto che vengano nominati insieme Mosè, Aronne e Samuele al v. 6 evidenzia la posizione di spicco di questi personaggi, ricordati come intercessori nella Torah e nei profeti anteriori. La ripetuta affermazione della risposta divina che a loro viene concessa (vv. 6.8) incornicia il v. 7, che descrive il dono della sua legge e dei suoi ordinamenti. La *rivelazione* di Dio viene così a essere fortemente sottolineata e fonte di meraviglia.

Ancor più marcata è la triplice ripetizione del termine «*santo*» riferito a Dio (cf. Is 6,3). Anche se nei primi due casi, ai vv. 3.5 avrebbe potuto anche essere riferito al suo nome e allo sgabello per i suoi piedi, il v. 9 rende chiaro che è Yhwh stesso a essere santo (cf. anche 22,4; 71,22; 78,41 e anche il v. 9 con l'espressione «monte del suo santuario»). Questa sua caratteristica illumina anche la fine del v. 8: da una parte, Dio è un «El che porta» i [peccati] degli uomini che gli sono vicini (traducendo così alla lettera un'espressione singolare che riprende il discorso sulla misericordia di Es 34,6, nel senso di colui che «perdona»; cf. anche Sal 85,3); dall'altra, è un Dio che vuole anche ristabilire una situazione di equilibrio (con ogni probabilità si fa riferimento in questo caso al fallimento di Mosè e Aronne descritto in Nm 20). La santità divina e la sua giustizia sono strettamente collegate tra loro.

11.1.31. *Il padre misericordioso – Sal 103*

Il titolo che spesso viene impiegato per indicare la parabola narrata in Lc 15,11-32 ha una radice nel 103, che paragona al v. 13 la *misericordia di Yhwh* a quella di un padre per i suoi figli. Questo motivo torna per altre due volte ai vv. 4.8 (in questo caso riprendendo il discorso di misericordia in Es 34,6, come anche in Sal 86,15; 145,8).

Sulla stessa linea si muovono anche il primo participio inico del v. 3 («colui che perdona») e le quattro negazioni dei

vv. 9-10, le quali riconoscono la generosità con cui Dio considera le colpe. I tre paragoni seguenti (vv. 11-13) sottolineano ulteriormente l'affetto divino (nominato ancora una volta ai vv. 4.8.17) e la sua misericordia per coloro che lo temono. La distanza tra il cielo e la terra, come anche la dimensione orizzontale e verticale descritta al v. 11, aggiungono l'idea di una distanza pressoché infinita: Dio è *misericordioso al di sopra di ogni possibile misura*.

Allo stesso modo, gli altri partecipi innici dei vv. 3-6 offrono una *sintesi delle azioni salvifiche da parte di Dio*:

- è un medico per tutte le malattie (v. 3b; Es 15,26);
- è in grado di liberare (v. 4a; cf. Is 41,14; 44,24; Sal 19,15; 78,35; 107,2...) anche dalla morte nella fossa (Is 38,17; Gio 2,7; cf. anche Sal 16 e 40, nonché 56,14);
- incorona gli uomini, come in Sal 5,13 (con lo scudo di benevolenza) e in 8,6 (con gloria e splendore), con «affetto e misericordia» (v. 4b; cf. anche i doni alla sposa in Os 2,21);
- sazia di beni/bontà (v. 5a; Ger 31,14; Sal 65,5; 104,28; 107,9), e come conseguenza di ciò la gioventù viene rinnovata (espressione singolare al v. 5b; tuttavia cf. il motivo del «dare vita» in Sal 85);
- ottiene giustizia (v. 6, espressione singolare con il sostantivo al plurale; al singolare per Dio in Gen 18,19; Ger 9,23 e Sal 99,4) soprattutto per gli oppressi (v. 6b; 146,7; cf. oltre a questo anche Sal 10).

Sullo sfondo della ricchezza di un tale affetto divino, anche *l'effimero dell'uomo viene a essere relativizzato* (vv. 15-16; cf. a riguardo il Sal 90). A partire dalla prospettiva dell'eternità dell'amore e della giustizia divina (103,17) e con la speranza che deriva dal v. 4a si può volgere lo sguardo alla lode universale di Dio (vv. 19-22); l'orante è invitato a unirsi al canto all'unisono.

11.1.32. «*Yhwh si rallegrì delle sue opere*» – Sal 104

L'augurio singolare del v. 31 scaturisce dall'osservazione meravigliata dell'*opera divina nella creazione dell'universo* e rappresenta il passo che conduce alla grande lode conclusiva (che prosegue fino al v. 35). Per la prima volta nel Salterio compare l'esclamazione «Alleluia». La descrizione inizia con l'apparizione solenne e potente di Dio nell'ambito celeste (vv. 1-4) e si concentra quindi a lungo sulla terra (vv. 5-24). Solo con i vv. 25-26 si prende brevemente in considerazione il terzo elemento del cosmo: il mare. Lunghi passi che descrivono il rapporto tra Dio e la sua natura tornano anche in altri salmi (tra gli altri Sal 8; 19; 24; 29...).

Dio agisce in maniera *totalmente sovrana* in tutte le parti del cosmo, comanda (vv. 4.8-10.20), costruisce (vv. 3.5), garantisce uno svolgimento ordinato dei numerosi processi con i loro diversi elementi (tra gli altri, vv. 14-15.19). In particolare, ai vv. 10-18 si tratta soprattutto di acqua e monti: nominati più volte, essi lasciano intendere il miracolo dell'irrigazione della terra promessa (cf. Dt 11,10-12 e anche Dt 8,7). L'esclamazione colma di stupore in Sal 104,24 per la quantità delle opere divine e la sapienza che viene da essa rivelata (cf. Ger 10,12; Sir 42,15-43,33) compare, con un po' di anticipo, ancora prima di giungere all'ultima sezione, dove Dio addirittura «gioca» con il mostro marino Leviatano (Sal 104,26, a differenza di Is 27,1 e di 74,14 dove questo viene ucciso).

Dio non solo ha creato il mondo in maniera meravigliosa e misteriosa, ma lo *cura e lo custodisce costantemente*, si tratti di uomini o di animali. Dio si prende cura del loro sostentamento (vv. 11.14-15.27-28, cf. anche 136,25; 145,15-16; 147,9), persino nel caso delle bestie feroci (v. 21). Così anche momenti oscuri, di difficoltà, non sono passati sotto silenzio, ma vengono inseriti in maniera armonica in un disegno più grande, pianificato armonicamente dalla divinità (cf. a riguardo il monologo

divino in Giobbe 38–41). In questa prospettiva, vanno considerate sia la morte che la creazione degli uomini ai vv. 29–30. Davvero, Dio ha motivo di rallegrarsi del suo mondo (v. 31), e allo stesso tempo anche l'orante si rallegra per la sua gioia (v. 34).

11.1.33. *Il Dio che trasforma – Sal 107*

Anche l'inizio del quinto libro del Salterio ha un carattere programmatico, come già in precedenza i Sal 1–3; 42–43; 73 e 90. I due salmi storici che si contrappongono l'uno all'altro alla fine del quarto libro (105–106) si concludono con la preghiera rivolta a Dio: «raccoglici dalle nazioni» (106,47, naturalmente si fa riferimento all'esilio). 107,2–3 guarda al «*raduno dei redenti*» (cf. *supra* 103,4) come a un avvenimento già compiuto nel passato, considerandolo nella sua completezza (cf. la menzione dei quattro punti cardinali). Siamo all'inizio di una nuova epoca, contrassegnata da una fiducia che influenza tutti i salmi seguenti fino alla fine.

Come signore della storia, Dio ha chiaramente la capacità di cambiare il suo corso, come già il Sal 85 aveva fatto intendere. Nel Sal 107 il *cambiamento in bene* assume un ruolo dominante. Si menziona un gran numero di situazioni di difficoltà e di pericolo: smarrimento, fame e sete, buio e prigionia, addirittura il pericolo di vita durante viaggi in mare (vv. 23–30 sono la descrizione più sviluppata all'interno dell'AT); oltre a questo si fa riferimento anche alle colpe degli uomini (vv. 11.17). In tutti questi casi Dio ha ascoltato il grido dell'uomo sofferente (vv. 6.13.19.28), procurandogli aiuto. Il capovolgimento di relazioni preesistenti viene descritto nei vv. 40–41; come anche in 1Sam 2,4–8; 113,7–8. Lc 1,52 sviluppa questa dinamica rispetto all'innalzamento dei poveri dalla loro miseria. A ragione, il Sal 107 nel suo ritornello chiede insistentemente ai vv. 8.15.21.31 di lodare la misericordia di Yhwh, di cercare di comprenderla (il termine appare nel v. 43 al plurale) con saggezza.

11.1.34. «Ricorda in eterno la sua alleanza» – Sal 111

Normalmente i salmi alfabetici intendono presentare un messaggio completo. Tra questi si ricordano tra gli altri i Sal 25; 34; 37 e anche il 111, breve ma teologicamente molto denso. Una caratteristica fondamentale è l'*azione divina che lascia stupiti*. Le sue opere sono «grandi» (v. 2), meravigliose (v. 3), piene di forza (v. 6) e del tutto vere e rette (v. 7). Lo stesso si può dire dei suoi ordinamenti, affidabili e per sempre validi (vv. 7-8). Soltanto questo basterebbe per spiegare le molteplici reazioni da parte dell'uomo, come lodare (vv. 1.10), indagare (v. 2), fare memoria dei prodigi (v. 4), il timore riverenziale davanti a Dio e compiere i suoi comandi (v. 10).

Ma Dio fa anche altro: i termini chiave «giustizia», «alleanza» e «salvezza» mettono in evidenza il *suo intervento salvifico*; essi sono tutti collegati tra loro mediante il termine «eterno» (vv. 3.5.9) o mediante l'impiego del termine «mio popolo» (vv. 6.9). Inoltre, il v. 4 riprende il discorso di misericordia di Es 34 e il v. 9 si lega molto strettamente a 99,3 mediante l'utilizzo degli attributi «santo» e «degnò di timore» riferiti al «nome» di Yhwh. L'espressione posta come titolo di questo paragrafo è tratta dal centro del salmo (v. 5) ed esprime l'eterna consapevolezza di Dio della relazione interpersonale che ha intrecciato con la sua comunità (cf. anche 105,8, anche se il verbo in questo caso è al perfetto). Questa sottolineatura rappresenta il centro teologico del salmo e costituisce allo stesso tempo un saldo punto di riferimento per la comunità, indipendentemente da ciò che accadrà.

11.1.35. La difesa «nel nome di Yhwh» – Sal 118

Per tre volte nei vv. 10-12 ritorna l'espressione «nel nome di Yhwh, sì, io li ho respinti»; si tratta di una formulazione singolare all'interno della Bibbia, la cui ripetizione trasmette *la certezza che questa difesa* avrà un esito positivo. La dinamica che

si sviluppa dal v. 10 al v. 12 mostra come l'accerchiamento da parte dei popoli si concluda con la loro distruzione.

La salvezza, in questo caso, giunge nel «nome» di Yhwh, un motivo diffuso nei salmi (cf. a riguardo 20,2.8; 25,11; 44,6.9.21; 48,11; 54,8; 66,2.4; 74,7.10.18.21...). Come una persona trova sostegno nel rapporto con chi gli è vicino e il pensiero di costui le dona forza, così accade anche per i fedeli nella loro relazione con Dio. Questo è espresso anche nei precedenti vv. 8-9, secondo i quali è meglio riporre la fiducia in Dio piuttosto che nelle autorità (cf. anche 146,3).

Il salmo si presenta pieno di provocazioni: difficoltà (v. 5), accerchiamento da parte dei popoli (vv. 10-12), colpi e spinte persino da parte di Dio (v. 13), nonché un'educazione/rimprovero da parte sua (v. 18), l'essere scartato come una «pietra» (v. 22, espressione che viene ripresa da Mc 12,10). Nel contesto di tutti questi pericoli, Yhwh si rivela *nella sua potenza* (cf. la menzione dei suoi «diritti» per tre volte in vv. 15-16), *un aiuto che sostiene* (vv. 7.13 e v. 14 che cita Es 15,2). La confessione conclusiva «El è Yhwh» (Sal 118,27) e «il mio Dio sei tu» (v. 28), nonché la cornice dove per cinque volte si ripete «sì, in eterno è la sua misericordia» nei vv. 1.4.29 (nel Sal 136 viene ripresa ben ventisei volte!), rivelano dunque tutta la loro plausibilità.

11.1.36. Buono e grande nella natura e nella storia – Sal 135

I salmi di pellegrinaggio (120–134) incoraggiano a cercare Yhwh nel suo tempio a Gerusalemme. Il salmo immediatamente seguente rende chiaro ciò che caratterizza il Dio biblico: egli è *buono* (v. 3; cf. *supra*, 11.1.12.), amico (sempre v. 3, che riferisce l'aggettivo al suo «nome/essenza»; cf. 27,4; 90,17) e «*grande*» (v. 5, più di tutti gli altri «dèi», una citazione dall'affermazione di Ietro in Es 18,11). La sua bontà si rivela nell'elezione di Giacobbe/Israele (Sal 135,4) e nella misericordia verso i suoi servi (v. 14).

Il motivo della grandezza divina è decisamente più sviluppato. In tutte e tre le parti del cosmo Dio è attivo secondo la sua benevolenza (v. 6). A questo proposito, il v. 7 cita un esempio tratto da Ger 10,13, dove si descrive il suo agire in relazione ai fenomeni dell'*atmosfera*. I vv. 8-12 presentano poi un *riassunto estremamente sintetico* della storia della liberazione del popolo dall'Egitto fino alla «presa di possesso della terra», nel quale ripetutamente si ricorda l'intervento di Yhwh contro i suoi nemici (aspetto che torna anche in 136,17-22). I vv. 13-14, che concludono questa parte, riprendono formulazioni di Es 3,15 e Dt 32,36, dove la rivelazione del nome divino di Es 3 viene comunicata alla seconda persona.

I vv. 15-18, che riprendono con alcune variazioni 115,4-8, hanno lo scopo di mostrare la *superiorità di Yhwh sugli «dèi»*: a differenza delle statue degli idoli che non sono in grado di fare nulla, Yhwh si rivela agile e attivo in ogni direzione. Mentre il Sal 135 tratta questa tematica in maniera polemica e non bilancia in alcun modo l'intervento divino contro gli altri, il salmo seguente, nonostante manifesti le medesime convinzioni (cf. 136,2-4), inserisce alcuni elementi di correzione e di sviluppo come accade, per esempio, nei vv. 23-25, mediante i termini «abbassamento, oppressori, cibo per ogni creatura».

11.1.37. *Sempre e dovunque presso Dio – Sal 139*

Quando l'«io» dell'orante dopo tre tentativi di sottrarsi all'attenzione di Dio arriva alla conclusione che «e [sempre] ancora io [sono] presso di te» (v. 18), allora qui, in questo percorso di riflessione, vengono scandagliati i due estremi. Sei versetti descrivono la profondità ininterrotta e la conoscenza di Dio che abbraccia tutto, giungendo fin nell'intimo dell'uomo (vv. 1-6), l'impossibilità di allontanarsi nello spazio da Dio (vv. 7-12) e la dipendenza biografica da lui, una relazione quest'ultima che va di gran lunga oltre l'esistenza del singolo (vv. 13-18). Con espres-

sioni più chiare rispetto a quelle presenti in qualunque altro libro biblico, il Sal 139 indica come sia impossibile *sfuggire a Dio o liberarsi da lui*; anzi, *egli ha un accesso continuo al nostro intimo e il legame con lui sussiste fin dall'inizio della nostra vita*, senza che vi sia possibilità alcuna di separazione (cf. anche 119,94).

Una tale visione presenta alcune conseguenze: l'orante si *schiera dalla parte di Dio* contro coloro che compiono crimini (v. 19), contro coloro che parlano e si elevano contro di lui, contro coloro che lo odiano (vv. 20-21; cf. anche la fine di Es 20,5). Per chi scopre chi è Dio e come è, il mondo cambia radicalmente ed egli può compiere nuove azioni.

11.1.38. *Il regno di Yhwh – Sal 145*

L'inizio (v. 1) e il centro (vv. 11-13) di questo salmo alfabetico, l'ultimo salmo di Davide prima dell'Hallel conclusivo, esaltano *la regalità di Dio e il suo regno* (per quattro volte in vv. 11-13; in nessun altro testo della Bibbia ebraica è presente una tale concentrazione di lessemi). Così come nel Sal 135, anche qui vengono lodate la sua grandezza (qui nei vv. 3-6, cf. anche la triplice formulazione con «gloria» nei vv. 5.12) e la sua bontà (vv. 7-9, con citazioni del discorso di misericordia di Es 34,6 nel v. 8), che costituiscono i fondamenti del suo regno eterno (v. 13).

Il regno di Yhwh consiste soprattutto nella sua *attenzione per i bisognosi*, come mostrano ampiamente i vv. 14-20. Essa abbraccia tutto, come risulta evidente dalle dieci occorrenze del termine «tutto» in questa parte. Dio sostiene chi sta cadendo e rialza coloro che erano piegati (v. 14). Riprendendo ampiamente 104,27-28, egli fornisce al momento giusto un ricco nutrimento (vv. 15-16). In particolare, chi è in relazione con lui può percepire la sua confidenza: egli è *vicino* a coloro che lo invocano (v. 18; cf. 34,19, nonché 119,151) e protegge coloro che lo amano (v. 20; cf. Sal 121).

11.2. *Temi ricorrenti*

La panoramica offerta attraverso le osservazioni su alcuni salmi scelti è naturalmente *limitata*. Non è stato possibile né offrire un quadro generale, né mostrare collegamenti più ampi, anche se di volta in volta sono state evidenziate connessioni con altri salmi. Inoltre, non si è potuto prendere in considerazione una serie di altri aspetti importanti. Vorremmo offrire una soluzione per queste mancanze, almeno in maniera abbozzata, in questa seconda parte. Tuttavia, per motivi di spazio, non è possibile sviluppare una trattazione approfondita.

11.2.1. *Il predominio di aiuto e salvezza*

Liberazione e sostegno in ogni forma possibile: queste le caratteristiche distintive dell'azione divina in tutto il Salterio. Già il primo salmo di Davide introduce in maniera marcata questo tema, creando un contrasto tra una citazione dei nemici – «non c'è salvezza per lui presso Dio!» – e l'espressione di fiducia alla fine: «presso Yhwh c'è salvezza» (3,3.9). Il tema rimane centrale fino all'Hallel finale, il cui primo salmo evidenzia un altro contrasto tra la fiducia mal riposta nell'aiuto umano e la beatitudine di colui che «fa dell'El di Giacobbe il suo aiuto!» (146,3.5).

Nessun'altra caratteristica di Dio è sviluppata maggiormente nel Salterio. La *salvezza di Dio e la sua protezione sono il tema centrale al suo interno*. L'aiuto di Dio è riconosciuto e lodato, come, per esempio, in 3,9 e 146,5; viene richiesto (3,8 ecc.) e atteso (40,2; 130,7). Yhwh è inscindibilmente legato alla liberazione e alla salvezza, in tutte le sue forme. Tutto ciò è in sintonia con la tradizione biblica fin dal suo inizio (nei primi due libri dell'AT), dove trova espressione nella confessione di Giacobbe in Gen 48,16 e nel canto del mare in Es 15.

Le diverse modalità di salvezza superano notevolmente quelle presentate nella prima parte (11.1.). Al riguardo la ricchezza

di idee del Salterio è praticamente senza limiti. Tre motivi, che non abbiamo ancora presentato meritano una maggiore attenzione. Dio si manifesta come *pastore* per il singolo e per tutta la comunità (23; 78,71-72; 80); egli *consola* comunicando così la sua vicinanza nella sofferenza (23,4; 86,17; 94,19). È una *roccia salda* e dunque una sicurezza in mezzo alle minacce (46,8; 71,3; 91,2; anche Sal 18).

In quest'ultimo aspetto si notano già i *presupposti* perché la salvezza divina abbia successo e sia costruttiva. Da una parte, egli ha il potere e la forza per portare a compimento i suoi piani, anche contro ogni resistenza (33,10-11; 35,10; 76,8; 135-136; 145); dall'altra, il suo aiuto è espressione della sua giustizia e santità (cf., per esempio, il Sal 7; e poi anche 82; 96-97; 99), le quali contribuiscono a un mondo più pacifico e benedetto (29,11; 67; 85,9-14).

La protezione e l'aiuto divino valgono soprattutto per i giusti (1,6; 11; 14,5...) e per i pii (16,10; 37,28; 50,5 ecc.), soprattutto per i *poveri e bisognosi*. L'endiadi «poveri e miseri» designa spesso gruppi di persone oggetto della sua salvezza (35,10; 40,18; 70,6 ecc.). Il suo intervento è a favore di persone che si trovano in difficoltà: prigionieri, coloro che stanno per morire (79,11), i caduti, gli oppressi, gli affamati (145,14-15), i ciechi, gli stranieri, gli orfani e le vedove (146,8-9). Nel Salterio – come anche nell'intera Bibbia – è assolutamente chiaro come Dio si ponga dalla parte dei deboli (cf. a riguardo anche 107,41; 109,31; 140,13).

11.2.2. *Problemi ed enigmi*

Se nel Salterio Dio parla così spesso, ciò non accade senza motivo. Ci sono, infatti, innumerevoli situazioni che necessitano del suo intervento, come in parte abbiamo già presentato nel paragrafo precedente. La difficoltà presentata con più frequenza è causata dalla presenza di «*nemici*», sia del singolo (3,2; 5,9; 6,11 ecc.), sia della comunità (tra gli altri, Sal 2; 59; 79).

Questo motivo è presentato con numerose sfaccettature (per esempio, nel discorso degli «empi») ed è uno dei motivi principali che spingono gli oranti a rivolgersi a Dio. L'esperienza delle ingiustizie e di attacchi immotivati (41,10; 55,13-15) fa sì che gli uomini spesso si sentano incapaci di reagire; questo offre l'occasione per cercare sostegno presso Dio.

Il modo in cui, in occasione di questi conflitti, la giustizia viene ristabilita, ha *tratti violenti*, così come talvolta richiesto dallo stesso orante. Fracassare recipienti di terracotta (l'immagine utilizzata in 2,9), rompere la mandibola e i denti (3,8) è solo l'inizio di una lunga serie di desideri e di immagini in questa direzione (59,12; 68,24; 137,9; 149,6-9). Qui si nota ancora un punto irrisolto, che tuttavia è superato in altri testi dell'Antico Testamento e anche in molti salmi, i quali presentano una relazione pacifica con le nazioni straniere (67; 87; 100 ecc.).

Un altro problema specifico è quello relativo alla *distruzione del santuario*, descritto in maniera particolarmente forte nel Sal 74, ma anche in 79,1; 102,14-15. Il fatto che Dio lasci andare in rovina il suo tempio sul monte Sion, nonostante egli stesso si sia scelto questo luogo (78,68; 87; 132,13), resta un enigma. Una consolazione è offerta dal fatto che egli stesso ha a cuore e cerca di organizzare la ricostruzione del santuario e di Gerusalemme (51,20; 102,17; 147).

Un'ulteriore situazione di difficoltà non si trova al di fuori, ma all'interno dell'orante stesso: sono le sue *colpe* contro Dio. Il peso dei peccati viene percepito come un fardello da portare (32,3-4; 130,1), da cui solo Dio può liberare mediante il suo perdono. Alcuni salmi offrono una bella testimonianza di questa esperienza (32,5-7; 51; 86...); così, Dio libera anche dai «nemici interiori», dalla propria infedeltà e falsità.

Un tema particolare all'interno del Salterio è rappresentato dalla *morte*. In alcuni testi sembra che questa separi da Dio (6,6; 30,10; 115,17 e in maniera particolarmente intensa nel

Sal 88); è chiaro, e del resto comunemente accettato, che l'uomo sia effimero (cf. *supra*, 11.1.28.; nonché 39,6-7; 89,48-49). D'altra parte, però, si registrano testimonianze di una così profonda comunione con Dio capace di superare anche i confini della morte, lasciando così intravedere la possibilità di una vicinanza eterna con lui (cf. 16,10-11; 73,23-26). In questo, risulta chiaro come Yhwh sia *indissolubilmente legato alla vita*: egli è l'«El vivente» (42,3; 84,3), colui che dona la vita (22,10; 139,13-16), che ripetutamente vivifica (85,7), che addirittura ridona la giovinezza (103,5); la comunione con lui supera addirittura i confini della vita stessa (63,4).

Tuttavia, questo Dio è anche *per diversi aspetti un enigma*: interviene contro i nemici del singolo e del popolo, ma in alcune situazioni si fa esperienza di lui come di *un nemico*. I rimproveri per avere dimenticato e rifiutato (per esempio, Sal 22 e 42-43) sono nulla se confrontati con quei passi dove si rimproverano a Dio azioni deliberatamente dannose (38,3: «le tue frecce»; 42,8: «i tuoi flutti mi sommergono»; 78,34: «uccidere» ecc.). Queste immagini indicano come vi siano comportamenti intollerabili per Dio e come, nel caso di trasgressioni, egli sia in grado di andare anche contro la sua stessa comunità. Questo porta a un processo di purificazione e di conoscenza più profonda.

Ripetutamente è possibile osservare anche *altre tensioni* nella descrizione della figura divina: Dio volge il suo volto (cf., per esempio, Sal 4), ma allo stesso tempo lo nasconde (30,8). 121,3-4 dichiara che egli non dorme, non è in dormiveglia; al contrario, 44,24 e 59,6 lo invitano a svegliarsi. Egli può sia ricordare la colpa, come anche dimenticarla (cf. al riguardo 99,8; ma anche 32; 130); può combattere ma anche impegnarsi perché ci sia pace (cf. *supra*, 11.1.17. e 11.1.27.) ecc. Dio viene descritto a partire da numerosi aspetti e a seconda della situazione può reagire in maniere differenti. Questa capacità di cambiamento è anche un segno che egli è reale e vivo, veglia ed

è giusto. Collocando la figura di Dio sullo sfondo di molteplici stati d'animo e diverse esperienze, il Salterio testimonia come la sua azione rimanga insuperabile.

Alcuni salmi lasciano intendere come la fiducia del credente nel suo Dio sia *messa alla prova*. L'espressione «fino a quando?» che ricorre in 13,2-3 lascia percepire una certa impazienza. L'invito impellente rivolto a Dio di «non restare in silenzio» (35,22; 83,2 e 109,1) lascia aspettare il suo intervento finale. Un'altra sfida è rappresentata da coloro che negano l'esistenza di Dio (14,1 // 53,2: «non c'è nessun Dio») o le sue qualità (10,11; 94,7). Non sempre si riesce a riconoscere l'attività di Dio nel mondo e il suo successo non è immediato; ciò nonostante, il tenore generale del Salterio testimonia che ci si può affidare al proprio salvatore (a riguardo, cf. 11.2.1.)

11.2.3. «L'ornamento della loro forza»

Questa singolare espressione tratta da 89,18 introduce l'ultimo paragrafo di questa lunga presentazione delle linee teologiche del Salterio, che ha lo scopo di considerare più da vicino lo splendore e la gloria di Dio. Mentre in Dt 26,19 il suo desiderio è che il popolo sia per lui come un «ornamento», nel Sal 89 l'orante afferma la stessa cosa di lui. *Bellezza ed elezione* si esprimono nella forza che unisce a Dio e che viene messa a disposizione del suo popolo.

Il Sal 89 rispecchia la profezia di 2Sam 7 destinata a Davide. In maniera simile altri salmi riprendono la storia passata, anche in maniera critica (78; 106, a differenza per esempio di 105). Al loro interno è chiaramente visibile come Dio, nonostante il ripetuto tradimento da parte del suo popolo, gli *resti fedele* (78,68-72; 106,43-47; cf. oltre a questi passi la dossologia in 89,51-53).

Un punto fondamentale della riflessione sull'azione di Dio nella storia è la ripresa dell'esperienza dell'*esodo* (cf. *supra* Sal 77;

inoltre 80; 81; 105; 106; 114; 135; 136; anche Sal 78, un salmo dal significato decisamente particolare: HOSSFELD – ZENGER 441-442, e WEBER, «Psalm 78», lo indicano come il centro del Salterio); inoltre, si pone marcatamente l'accento sulla sua *parola* (cf. *supra*, 11.1.19.). Il fatto che Dio abbia parlato, ciò che egli ha detto e come lo ha detto è spesso motivo di consolazione e di meraviglia, dà forza e orientamento. In questo contesto, si fa spesso riferimento alla purezza delle sue parole (12,7), alla completezza e all'affidabilità della sua Legge (19,8-10), con tutte le conseguenze positive (svilupcate al meglio nel Sal 119). Il Sal 29 afferma che la «voce» di Dio ha una forza in grado di dare forma al mondo e di cambiarlo.

Particolarmente impressionante nel Salterio è l'amore di Dio *per i piccoli*. Egli fa attenzione all'orante come alla «pupilla dell'occhio» (17,8), ascolta i poveri (Sal 10; 69,34 e altrove; cf. parimenti alla fine del Sal 1), si «fa piccolo» (così alla lettera in 113,6) per guardare giù al cielo e alla terra e aiutare in questo modo i sofferenti. Nonostante la sua grandezza incommensurabile, egli si accorge dei piccoli (138,6; cf. anche 136,23); non si compiace assolutamente nell'ostentare la sua forza (147,10-11). La sua dedizione nei confronti dei piccoli è fonte di stupore (8,4-5; 144,3).

Ma questo non è ancora abbastanza: il *dono di Dio è ancora più ricco*. 65,10-14 descrive come la sua bontà di anno in anno renda fertile la terra. Il Sal 67 e 115,12-13 parlano a più riprese di benedire. Il salmo alfabetico 111, come accade anche in altri salmi, sintetizza con i termini «alimento, alleanza, eredità, salvezza» la pienezza dei doni di Dio per coloro che gli appartengono. Ogni azione dell'uomo è portata avanti con la collaborazione di Dio (127,1-2).

Di fronte a un tale Dio il fatto che la dinamica di molti singoli salmi e del Salterio in generale sia rivolta alla *lode* di Yhwh appare non soltanto comprensibile, ma anche necessario (7,18;

8,2.10; 11,7... 144–150). Dal punto di vista umano, questa lode rispecchia la «*gloria*» di Dio, spesso indicata con espressioni sinonimiche (per esempio, 19,2; 24,8.10; 29,1-3.9; 63,3; 138,5; 145,5.11-12), dal momento che essa non si lascia descrivere completamente. Lo splendore di Dio, il suo amore per i deboli e la sua estesa opera di salvezza richiedono il coinvolgimento degli uomini, lasciandosi afferrare dal giubilo e dalla lode.

12. CONCLUSIONE

La riflessione contenuta nei libri più recenti dell'AT offre nuove sottolineature nel discorso su Dio, che ora devono essere considerate brevemente nel loro insieme. La considerazione di Dio come *creatore*, che ritorna nella maggior parte di questi scritti (con le eccezioni di Lamentazioni, Cantico e Daniele), ha chiaramente un ruolo fondamentale. È interessante notare come questi scritti recenti rimandino al primo libro della Bibbia, quello di Genesi.

Più che l'idea dell'inizio (Gen 1–2), un tema sviluppato anche in Isaia (cf. *supra*, p. 109), questi libri invitano a *meravigliarsi di fronte alla natura*. Gli strani fenomeni descritti in Gb 38–41, lo svolgimento grandioso e armonico delle attività del cosmo (Sir 42–43) testimoniano una sapienza perenne, che rivela come Dio sia il fondamento più profondo del mondo da lui riempito e formato. Questo vale anche in relazione allo svolgimento della storia (Daniele e i relativi salmi).

Se nei libri profetici Dio aveva fatto uso di queste figure per trasmettere il suo messaggio, in molti di questi scritti tardi l'accento si sposta con più forza verso il ruolo di *Dio stesso* e della sua azione. Questo è particolarmente visibile nel libro di Giobbe, dove l'apparizione di Dio alla fine offre anche la chiave decisiva per la soluzione del problema, sia in riferimento alla

dinamica del libro, sia in riferimento alla confessione finale da parte del protagonista (Gb 42,5).

L'auto-rivelarsi di Dio contempla *molteplici aspetti*. Egli può provocare un confronto come accade in Lamentazioni, può salvare da grandi pericoli, come in Daniele, può formare e educare, come in Proverbi e in Sapienza. Attraverso la sua parola gli uomini fanno esperienza della sua guida (Sal 19; 119; Bar 4; Sir 24...). Egli può anche agire in maniera nascosta, come il fuoco dell'amore, nel Cantico dei Cantici, o come colui che deve essere ringraziato per i doni del cibo, del bere e della gioia di vivere, come accade in Qoelet. Dio dona generosamente ogni cosa!

Le teologie di questi scritti tardi contengono numerosi *suggerimenti pratici*. Proverbi, Qoelet, Siracide e Sapienza sono pieni di indicazioni, su come la fede in Dio si debba confrontare e concretizzare nella quotidianità. Dal momento che Dio è dalla parte dei deboli, questi ultimi devono essere aiutati (Pr 22,22-23). Poiché egli ha provato piacere nei loro confronti, anche questi sono invitati a rallegrarsi e provare gioia (Qo 9,7). Poiché Dio è disposto favorevolmente verso l'uomo, anche i giusti sono chiamati a condividere tale posizione (Sap 12,19). Il discorso su Dio ha effetti concreti sul comportamento di coloro che lo adorano.

Bar 3,37 definisce Israele l'«amato» di Dio e Sap 11,26 dichiara che Dio ama la vita. Questa dedizione amorevole di Dio per il suo popolo e per tutto ciò che è vivo è una *fonte inesauribile di fiducia e tranquillità*. Essa libera dalla paura (Lettera di Geremia), offre sicurezza (Proverbi), fa sì che quanti si amano riescano a superare sia la morte sia gli inferi (Cantico). Le «misericordie» di Yhwh sono il motivo più profondo che consente l'esistenza (Lam 3,22). Il Dio biblico muove gli uomini e il mondo: il modo con cui gli ultimi scritti che fanno parte della Bibbia parlano di lui lo mostra in maniera molteplice e affascinante.

PARTE SECONDA

Visione conclusiva d'insieme

I numerosi libri dell'AT, per lo meno in parte, possono essere considerati opere indipendenti; d'altro canto, seppur in maniera differente nei canoni delle diverse confessioni, essi sono raggruppati in *unità più grandi*, per formare un tutto. Talvolta l'appartenenza a queste sezioni più grandi risulta un po' artificiale, dal momento che nella composizione della sacra Scrittura sono state unite tra loro opere che originariamente avevano poco in comune. Tuttavia, nella maggioranza dei casi, esiste una relazione chiara tra i diversi libri, come risulta dal significato dell'ordine dei libri della Torah, o dei profeti anteriori; il fatto che libri più tardi (come, per esempio, Isaia, Gioele, Zaccaria, 1-2 Cronache o Baruc) vi facciano riferimento, è un'ulteriore prova della loro significativa importanza.

Dopo avere preso in considerazione nel dettaglio le differenze tra i diversi scritti biblici, è giunto il momento di considerare le loro *somiglianze*, riservando uno spazio specifico a questo importante confronto. Le modalità con cui nell'AT si parla di Dio sono accomunate da molti elementi, i quali possono ora essere considerati nella loro correlazione. Rispetto alle tradizionali introduzioni alla teologia dell'AT, menzionate nel primo paragrafo dell'*Introduzione*, che di norma trattano diffusamente questo aspetto, la nostra presentazione sarà sintetica e farà riferimento ad altri studi.

Prima di cominciare, è necessario considerare altri due aspetti, che influenzano in maniera decisiva il discorso su Dio nell'AT. Esso può essere presentato, anzitutto, come una *costruzione* umana, attraverso la quale l'uomo cerca di presentare, mediante il linguaggio, diverse esperienze e intuizioni religiose. Talvolta, riesce a comunicare ciò di cui ha fatto esperienza, ma con più frequenza – anzi, nella maggior parte dei casi – il linguaggio risulta estremamente inadeguato a esprimere Dio. Siamo di fronte all'idea, formulata dalla tradizione del *Deus semper maior*, di un Dio che è sempre più grande e fundamentalmente altro rispetto alla capacità dell'uomo di esprimerlo. Così, ogni discorso su Dio rimane una descrizione insufficiente e spesso inesatta, di chi e di come egli realmente è, nonostante lo sforzo dell'uomo e la franchezza di coloro che, a partire da una profonda dimensione di fede, hanno cercato di testimoniare questo negli scritti biblici con grande impegno e capacità.

Non ci sono parole per lodare abbastanza l'energia e lo sforzo che *nel passato i credenti hanno profuso* affinché la parola di Dio giungesse fino a noi. La vita religiosa di molte persone e di intere comunità, la loro riflessione e la loro cura nei confronti della parola divina, l'attenta conservazione dei testi e la loro interpretazione accuratamente trasmessa, offrono a noi oggi la possibilità di recepire il modo multiforme in cui si parla di Dio e, di conseguenza, anche la sua autopresentazione.

Il secondo aspetto da sottolineare è che negli scritti dell'AT viene presentata la cosiddetta *religione ufficiale*, che si differenzia da altre forme di religiosità più private, che non sono state riconosciute né accettate ordinariamente. Un chiaro esempio al riguardo è costituito dalle figurine rappresentanti una divinità femminile, risalenti al periodo IIC dell'età del ferro (720/700-600 a.C.), ritrovate a centinaia nelle abitazioni private della Giudea (KEEL – UEHLINGER, 374-377; OTTO, 65-66). Questa

considerazione ha conseguenze importanti per l'interpretazione dei testi: si deve infatti tenere presente che il contenuto dei libri dell'AT è sempre determinato da una scelta operata da parte di gruppi influenti di credenti e, dunque, accolta e presentata come vincolante. In essa si rispecchiano sia gli interessi di questi gruppi, sia le diverse situazioni sociali, in particolare a partire dal periodo persiano. Da una parte, questa selezione è garanzia di qualità, dal momento che gli scritti scelti sono stati considerati come «veri e attendibili»; dall'altra, però, è necessario considerare criticamente questa scelta, dal momento che alcuni aspetti importanti sono stati passati sotto silenzio, mentre altri sono stati trasmessi in maniera solo parziale.

L'esempio più caratteristico al riguardo è senz'altro la collocazione del *Sitz im Leben* della maggioranza dei testi dell'AT nell'ambiente del *tempio di Gerusalemme*. Il ruolo di Gerusalemme è sotto diversi aspetti prominente, per esempio, in 1-2 Re, Isaia, Geremia, Zaccaria; il tempio, insieme al culto di Yhwh e al personale che ne era responsabile, è un elemento fondamentale in Ezechiele, Aggeo, Malachia, Esdra, Neemia, 1-2 Cronache e in molti salmi. È evidente che gli interessi di Gerusalemme e del tempio hanno una considerazione privilegiata; tutto questo deve essere valutato in maniera critica, dal momento che influenza decisamente la descrizione del Dio biblico. Quest'aspetto verrà considerato nel punto B.

La visione conclusiva di insieme che proponiamo è costituita da *tre capitoli*. Il primo si sofferma a considerare quelle *caratteristiche di Yhwh* che presentano tratti comuni, a partire dall'analisi dei numerosi libri dell'AT offerta in precedenza (I). È poi necessario considerare le domande e le problematiche che emergono a partire da questa analisi, un aspetto quest'ultimo che è trattato nella *Discussione e riflessione* (II). Infine (III), si considera almeno brevemente il rapporto tra le teologie dell'Antico Testamento con il Nuovo.



Le caratteristiche di Yhwh

Tra le numerose espressioni impiegate per descrivere Dio, è possibile identificare tre punti di vista privilegiati. In primo luogo, si incontrano alcune caratteristiche che ritornano spesso o sono più dettagliatamente sviluppate rispetto ad altre; queste possono essere considerate come delle costanti del Dio biblico, le quali – per dirla con un termine umano – rappresentano in un certo qual modo «*tratti del suo essere*» (1.). Oltre a ciò sorprende la grandissima *varietà* di titoli, qualità, azioni e comportamenti che vengono attribuiti a Yhwh: essi saranno presentati in un secondo momento (2.). Da ultimo, si farà riferimento a un'altra particolarità del Dio biblico, cioè al fatto che egli *presenta in sé anche contrasti* (3.). Nel contesto dell'analisi di questi tre punti, come preparazione al cap. III, si farà riferimento anche ai rapporti con il NT.

1. TRATTI DELL'ESSERE DI DIO

Con questo titolo si vuole fare riferimento alle *caratteristiche principali e stabili* che emergono in forme differenti quando si parla di Yhwh. A questo proposito, nella letteratura specializzata viene ripetutamente impiegato il termine «essere». Per evitare fraintendimenti, che considerano esclusivamente la dimensione

statica espressa da questo termine, esso viene collegato spesso ad altri aspetti complementari, così, per esempio, SPIECKERMANN – FELDMIEIER utilizzano il termine «agire» (p. 13); HARTENSTEIN lo completa con l'espressione: «in cambiamento» (p. 4).

La presentazione che segue può mettere a fuoco soltanto *alcuni accenti specifici*; ci soffermeremo ad analizzare esclusivamente alcuni elementi fondamentali, che a motivo della loro densità, della loro posizione o del loro significato, emergono più esplicitamente (a). Dove ci sarà la possibilità si farà riferimento a motivi simili presenti all'interno del NT (b). Infine, si cercherà di presentare alcuni elementi che relativizzano il quadro offerto o che presentano situazioni contrarie, così da offrire un'immagine complessivamente equilibrata (c).

1.1. Il Dio che parla e la sua parola

a) Un aspetto davvero dominante del Dio biblico è il fatto che egli *parla*. Fin dall'inizio, al momento della creazione con l'espressione «e Dio disse» di Gen 1,3, si apre una lunga serie di parole che «fanno essere» qualcosa. Poco dopo (Gen 1,5) il parlare divino viene definito come «nominare». Con la sua parola Dio coglie le qualità e le particolarità delle cose, mostrando la sua autorità nei loro confronti.

Dio non cessa di parlare e, a partire dagli ordini impartiti all'uomo in Gen 2,16, fino al «chiamare» in Gen 3,9, si arriva a una comunicazione diretta con le generazioni successive. Molti libri dell'AT *sono pieni dei discorsi di Dio*, che vengono riferiti in discorso diretto. Tra questi, troviamo i libri di Esodo, Levitico e Numeri, ma anche scritti profetici, come Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea... Altri scritti dell'AT fanno riferimento alla sua parola, citandola; è quanto accade, per esempio, per ampie parti di Deuteronomio, ma anche di 1-2 Samuele e 1-2 Re, nei

quali Mosè, Samuele o altri personaggi riportano le parole e il messaggio di Dio.

Solo pochissime, normalmente brevi, opere dell'AT non fanno alcun riferimento al parlare di Dio, per esempio, il libro di Rut, il Cantico dei Cantici, il libro di Ester. È tuttavia interessante notare come si tratti sempre di opere appartenenti alla terza parte del canone della Bibbia ebraica. Fatta eccezione per questi testi, in tutta la Bibbia ebraica, per lunghi tratti e fino agli ultimi versetti (2Cr 36,21-23), si incontrano continui *riferimenti al fatto che Dio si esprime parlando*. Il v. 21 fa riferimento «alla parola di Yhwh trasmessa mediante la bocca di Geremia» e nell'ultimo versetto (v. 23) Ciro dice di essere stato «incaricato» da Dio di ricostruire il tempio.

I modi con cui Dio parla sono tuttavia *estremamente differenti*. Spesso si impiegano i verbi «dire» e «parlare», ma anche «chiamare» (Es 3,4; Os 11,1-2 ecc.) e addirittura «gridare/ruggire» (Gl 4,16; Am 1,2) o anche «cantare» (così con ogni probabilità va compreso Ger 25,30, dove Dio intona un canto con il grido: «Hedad!»). Dio risponde a domande (cf. Abacuc) e si lascia sfidare in discussioni impegnative (come in Malachia). Ogni tentativo di mettere a tacere la sua voce, riducendola al silenzio, o di distruggerla è destinato al fallimento (Ger 11,18-23; 36).

La parola divina *non lascia indifferenti*, spinge a cambiamenti decisivi nella vita (così nel caso di Abramo in Gen 12; di Mosè in Es 3...). Nei testi giuridici offre un orientamento, indicando cammini che rendono possibile la costruzione e il funzionamento della comunità (Es 20-23; Lv 13-14, 19 ecc.), richiede sottomissione, addirittura da parte dei re stranieri (Es 5,1; Ger 27,1-11). La parola di Dio, e soprattutto la sua Legge, sono metro e misura perennemente validi. La parola agisce con potenza, realizza efficacemente ciò che annuncia (Is 55,10-11) e ha la forza del fuoco (Ger 5,14; 23,29).

b) L'insistenza sul parlare divino è *fondamentale anche all'interno del NT*. In occasione del battesimo di Gesù si rivela una «voce dal cielo» (Mc 1,11) e al momento della trasfigurazione se ne ascolta una simile «dalla nube» (Mc 9,7). Non è chiaro chi sia colui che parli, ma la voce deve essere con ogni probabilità riferita al Dio dell'AT, presentato nel ruolo di genitore di Gesù. Nel prologo del Vangelo di Giovanni, il motivo della parola divina viene messo in relazione sia con la sua esistenza sin dal principio presso Dio come anche con l'incarnazione di Gesù (Gv 1,1-2.14).

c) Il parlare divino *ha anche dei limiti*, a partire dal fatto che non sempre è riconosciuto come tale. Il giovane Samuele, per esempio, confonde la parola di Dio con quella del sacerdote Eli (1Sam 3; oltretutto si afferma che essa è divenuta rara: v. 1). Può anche essere un parlare silenzioso e il messaggio trasmesso può restare incompreso, persino dai profeti (per esempio, Elia in 1Re 19). Un altro profeta cerca addirittura di sfuggire all'incarico che gli viene trasmesso (Gio 1,1-3). Dio può anche tacere, guardare e attendere (Is 42,14; cf. anche l'invito a non comportarsi così in Sal 28,1) e questo silenzio può anche essere espressione del suo amore (Sof 3,17). Questi testi mostrano come Dio sia libero di parlare; la sua parola è frutto di una decisione libera e consapevole.

1.2. *Colui che dona l'esistenza e la vita*

a) La prima delle azioni che vede Dio come soggetto è «creare» (Gen 1,1). Il verbo *bārā'* utilizzato in questo caso è riservato esclusivamente a Dio. Altri termini come «fare» (Gen 1,7.16 ecc.), «formare/costruire» (Gen 2,7; Is 43,7.21) vanno nella stessa direzione: Dio è in grado di *donare l'esistenza alle cose e agli esseri viventi* e di dare loro la giusta forma, come è messo in

evidenza dal giudizio «molto buono» in Gen 1,31, o dal paragone con il vasaio in Ger 18,4-6.

Numerosi testi testimoniano anche altri aspetti dell'azione creatrice di Dio: essa non si riferisce solo ai singoli (per esempio, Sal 139,13-16; Qo 12,1), ma anche alla *comunità* («colui che ci dà forma»: Is 64,7) e al suo interno anche ai più deboli (Pr 14,31).

L'attività creatrice non termina nel momento in cui si chiama all'esistenza, ma si esprime anche nel *mantenimento* della vita e del suo ciclo (Sal 104; 145,16-17). I discorsi divini in Gb 38-41 lasciano trasparire la meraviglia nei confronti del *miracolo* della creazione e del suo misterioso enigma. Verso la fine dell'AT troviamo altre sottolineature, come, per esempio, l'aver creato «*tutto*» (2Mac 1,24; similmente anche 7,23 che parla del «mondo», come la formula di Sal 115,15; 121,2 ecc. «colui che ha fatto il cielo e la terra») e «*dal nulla*» (2Mac 7,28, alla lettera: «non a partire da entità»).

Anche la *trasmissione della vita umana* dipende direttamente da Dio: dopo lunghi anni di sterilità, è lui a donare una discendenza a Sara e a Rachele (Gen 21,1-2; 30,22-23). Un tale dono di vita si ripete numerose volte nel corso della storia (Gdc 13; 1Sam 1,19-20; Lc 1,24-25.57-58; anche senza che si faccia prima riferimento a una situazione di sterilità: Rut 4,13). L'affermazione secondo cui gli uomini sono «figli» di Dio risulta, quindi, perfettamente fondata (Dt 14,1).

Per B. LANG il *dono offerto da Dio* è un aspetto centrale per la comprensione del Dio biblico; riferendosi a G. Dumézil, lo descrive come «Signore dei tre doni: sapienza, vittoria e vita» (*Jahwe*, 10 e 13), come a dire che Dio non solo garantisce l'esistenza, ma anche tutto ciò che la rende piacevole, bella e possibile.

b) L'inno contenuto nella Lettera ai Colossesi lega l'attività creatrice di Dio a *Gesù Cristo*, definendo quest'ultimo come il

«primogenito dell'intera creazione» e mediante la triplice serie di preposizioni : «in lui... per mezzo di lui e in vista di lui è stato creato tutto» (Col 1,15-16). Con queste espressioni, la lettera deuteropaolina rappresenta una sorta di culmine nello sviluppo del motivo della creazione nel NT (cf. a riguardo le osservazioni di SPIECKERMANN – FELDMIEIER, 265-272, in particolare 270).

Anche il motivo della *vita* è molto presente nei testi del NT. Alcuni passi del Vangelo secondo Giovanni sono particolarmente indicativi al riguardo. Così, per esempio, Gv 4,14 con «vita eterna», Gv 10,10 con l'autodefinizione di Gesù «affinché abbiano vita e l'abbiano in pienezza» e Gv 14,6 con l'affermazione «io sono la via, la verità e la vita». Ciò che Dio dona nell'AT viene continuato da Gesù nel NT e colmato con un nuovo significato.

c) Dio stesso è vivo (Sal 42,3; cf. anche a p. 292) e dona vita (particolarmente bello è Dt 30,20: «egli è la tua vita»), ma la *può anche limitare o può addirittura riprenderla*. Il primo aspetto è esplicitato, per esempio, nella risposta di Dio alla quarta obiezione di Mosè in Es 4,10-11 o nel destino capitato a Giobbe. La possibilità di *riprendere* la vita trova espressione anche in testi più conosciuti come Dt 32,39 o 1Sam 2,6, dove si attribuisce a Dio anche la capacità di «uccidere» e di conseguenza una potenza estesa. Proprio il chiarimento del rapporto tra Dio e la morte o il mondo degli inferi è oggetto di un processo di riflessione che si estende per tutto il periodo della formazione dell'AT, testimoniato anche da affermazioni contraddittorie (fondamentale a riguardo EBERHARDT; una buona visione d'insieme emerge anche nel testo edito da BERLEJUNG – JANOWSKI, nonché in A. A. FISCHER; o SPIECKERMANN – FELDMIEIER, 384-396). Secondo Sal 6,6 non ci sono nel mondo dei morti né ricordo, né celebrazione; altri testi, invece, sono dell'idea che si possa contare su un rapporto con Dio che vada oltre la mor-

te (per esempio, Sal 16 e 73; sul rapporto di interscambio tra vita e morte nei salmi cf. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*). Nell'AT predomina il rapporto di Dio con la vita. Inoltre, alcuni testi manifestano la tendenza ad attribuirgli il controllo e il potere anche sullo *š'ôl* e sulle forze della morte.

1.3. Il Dio vicino, che dona comunità

a) Siamo di fronte a una *caratteristica davvero centrale e costante* di Yhwh. Fin dall'inizio con i primi uomini (Gen 1-4) e attraverso tutti i tempi, Dio cerca il contatto con gli uomini, si mostra loro e addirittura entra in relazione con loro mediante una serie di «*alleanze*» (Gen 9,8-17; 15,18-21; Es 19-24; Ger 31,31-34 ecc.). La sua dedizione è ancor più enigmatica se si considera come spesso si trovi di fronte al rifiuto e alla trasgressione (Gen 6,5-7; Es 32,1-10; Ger 31,32...). Guardando la storia nel suo sviluppo complessivo, ci si può solo stupire del fatto che Dio, nonostante tutto, desideri continuare a rapportarsi con l'umanità.

Una risposta possibile, anche se certamente parziale, è espressa da termini come *accompagnamento, vicinanza, perdono, fedeltà, comunione e amore*. Ciascuno di questi motivi viene ampiamente sviluppato sia in formulazioni singole, sia in narrazioni più ampie.

- *Accompagnamento*: si vedano a questo riguardo le espressioni di sostegno, come per esempio «io sono con te» e altre simili (Gen 26,3.24; 28,15; Gdc 6,12 ecc.). La penultima frase della Bibbia ebraica, estrapolata dal comando del re persiano Ciro, suona: «... e il suo Dio sia con lui!» (2Cr 36,23). Inoltre è necessario tenere presente il modo con cui Dio accompagna non solo Abra- mo, Giacobbe e la sua famiglia, ma anche il popolo d'Israele nel

- deserto dopo l'esodo e, da qui, all'interno della terra, o personaggi come Giosuè, Davide, Esdra, Tobia e molti altri.
- Vicinanza: la domanda retorica di Mosè in Dt 4,7 loda questa caratteristica di Yhwh come unica e singolare. Sal 145,18 conferma che essa viene offerta a tutti coloro che si rivolgono a lui e 73,28 ne tesse le lodi poiché è buona ed è il bene dell'orante.
 - Perdono: senza perdono delle colpe degli uomini non ci sarebbe alcuna possibilità di andare avanti. La parola ebraica che normalmente viene tradotta con «perdono» è utilizzata esclusivamente in relazione a Dio e mostra la sua disponibilità a donare un nuovo inizio (Nm 14,20; Is 55,7; Ger 31,34; 33,8; cinque volte nella preghiera per la dedicazione del tempio a partire da 1Re 8,30...).
 - Fedeltà: *'emet*, «fedeltà, verità», è un'espressione chiave per caratterizzare il Dio della Bibbia (cf. per esempio l'identificazione singola in Ger 10,10; Sal 31,6 e le sue molte altre occorrenze); essa trova conferma nella duratura relazione che si mantiene al di là del tempo.
 - Comunione: il termine ricorre più frequentemente del concetto precedente, benché spesso sia collegato a esso, come accade già nel discorso di misericordia in Es 34,6 (ripreso in Sal 25,10; 61,8; 85,11 ecc.). Il termine indica la lealtà infinita di Dio e la sua solidarietà, che resta per sempre (cf. anche Is 54,10 come trasformazione della profezia davidica di 2Sam 7,15 rivolta alla comunità).
 - Amore: a partire da Dt 4,37 molti testi e libri della Bibbia attribuiscono questa qualità a Dio. In modo particolare, sono da considerare l'amore che perdona (Os 3,1 e 14,5), l'amore che nasce dalla compassione per la bambina abbandonata (Ez 16,5-14), l'«amore eterno» (Ger 31,3), il silenzio di Dio a partire dal suo amore (Sof 3,17) ecc.

Queste brevi osservazioni sulle parole chiave utilizzate per descrivere Yhwh si muovono tutte chiaramente nella medesima direzione. Il Dio biblico *vive una relazione interpersonale intensa*

e – tenendo presenti le possibili problematiche che nascono quando vengono riferiti a Dio tratti umani – può essere compreso a partire dalla categoria di «*persona*» (a simili conclusioni giunge anche KREINER, 240 e a partire da 257: «personale» è uno dei termini fondamentali in relazione al discorso su Dio). A questa caratteristica si adattano molto bene i tratti di una relazione matrimoniale (per esempio, in Os 2 o in Is 54) o genitoriale (Os 11; Is 63,16; 66,13; Ger 3,19), impiegati per descrivere il suo rapporto nei confronti della comunità.

b) *Con Gesù* questi tratti distintivi della divinità proseguono in un nuovo tempo. Anche egli offre ai suoi discepoli la sua vicinanza (Mc 1,16-20; 3,13), assicurando loro il suo sostegno (Mt 28,20); è venuto per perdonare e in quest'opera di perdono vuole coinvolgere anche i fedeli (Mc 2,5-12; 14,24; Mt 6,12-15; 18,35; Gv 20,22-23). La comunione con lui dura anche al di là della morte, persino per quei discepoli che in precedenza lo avevano abbandonato o rinnegato (Lc 24,36-53; Gv 20,19-29); è mosso da un amore che non risparmia nemmeno la sua vita (Gv 15,9-13). Senza difficoltà alcuna, si riconosce come nella persona umana di Gesù continuano a essere presenti quelle caratteristiche che erano tipiche della figura di Yhwh.

c) Il ripetuto rifiuto da parte degli uomini non lascia Dio indifferente. Talvolta un tale rifiuto porta Dio ad abbandonare le caratteristiche che gli sono proprie e a *reagire ponendo una grande distanza* tra sé e gli uomini. A questo proposito, ricordiamo, per esempio, l'ira divina; passi come Is 54,7-10 dichiarano, tuttavia, che questo stato d'animo dura solo un attimo, mentre il suo profondo affetto dura per sempre (in relazione alla polarità presenza e assenza divina, cf. BURNETT).

A coloro che considerano una cosa normale la sua vicinanza Dio stesso rivolge la domanda retorica: «forse io sono [solo] un Dio da vicino, oracolo di Yhwh, e non [anche] un Dio da lontano?» (Ger 23,23). In questo modo si sottolinea come in

determinati momenti – in questo caso in relazione a profeti che senza essere autorizzati assumono *a priori* l'idea di un intimo rapporto con Dio – costui può anche *scegliere di allontanarsi* (FISCHER, *Jeremia 1–25*, 698-699).

Quando gli uomini continuamente lo feriscono, può accadere che la sua attitudine nei loro confronti si trasformi in *odio*. Questo accade solo in pochi passi, tra cui, per esempio, Os 9,15 («a motivo della loro grande malvagità») e Ger 12,8 (poiché la sua «eredità come un leone» gli si pone di fronte; con il termine «eredità» vengono identificati in questo caso i suoi fedeli). Il rifiuto si può rivolgere anche contro festività di carattere religioso e altre feste, qualora il diritto e la giustizia non vengano adeguatamente rispettati (Am 5,21-24). Tranne che in queste eccezioni, è chiaro come in Dio l'atteggiamento positivo di amore superi largamente quello negativo.

1.4. Salvatore, aiuto, redentore

a) L'attività di Dio che libera e salva dalle difficoltà più disparate non ha fine. Il giusto Noè viene salvato dal diluvio (Gen 6–8), il popolo viene liberato dall'Egitto (Es 3–15); durante l'esperienza del deserto, dove il popolo manca del necessario, Dio interviene ripetutamente aiutando (Es 15,22–17,16; a partire da Nm 11). Anche al momento dell'ingresso nella terra promessa, egli assiste il suo popolo (in Giosuè), così come accade anche negli scontri che seguono con le popolazioni indigene e con altri abitanti (in Giudici). *Nel corso di tutta la storia* il suo sostegno è *costante*, sia nei confronti dei singoli (Est 4,17-18), sia nei confronti della comunità (Sap 16,7; 19,22), nella misura in cui questa si mantiene in comunione con lui.

Per descrivere quest'azione di Dio, a partire da Es 6,6 viene impiegata anche la radice «redimere» (in ebraico *gā'al*, da cui

deriva il titolo *gō'el*: «redentore»). Con questo termine si indica anche l'*obbligo di parenti prossimi* di redimere/riscattare i propri familiari da una situazione di bisogno (Lv 25,25-55). Come una persona che si sente responsabile dei familiari, così Dio si sente responsabile del suo popolo; questo motivo trova un ampio sviluppo soprattutto in Isaia (Is 43,1.14; 48,17; 63,16 ecc.).

b) Gesù definisce *il suo compito* come «cercare e salvare coloro che si sono persi» (Lc 19,10 condivide la medesima idea di Gv 3,17, come anche l'azione divina nel ruolo di pastore descritta in Ez 34,16). Già prima della sua nascita, gli viene attribuito questo ruolo (Mt 1,21) e dopo la risurrezione simili dichiarazioni caratterizzano la testimonianza degli apostoli (At 4,12; 5,31). Anche il termine «redimere» viene utilizzato nel NT in relazione a Gesù, come accade, per esempio, nel dialogo con i discepoli di Emmaus (Lc 24,21), ma anche nel discorso di Stefano (At 7,35). L'azione salvifica di Dio nell'AT viene in questo modo continuata e si concretizza in maniera reale nella vita e nel sacrificio di Gesù.

c) Rispetto al gran numero di azioni che testimoniano l'aiuto divino, è chiaro per contrasto come *la mancanza di un tale aiuto* provochi stupore e domande. Esempi al riguardo si incontrano, per esempio, dopo la sconfitta contro gli uomini di Ai (Gs 7,4-9) e contro i Filistei (1Sam 4,3), benché in ciascuno dei due casi si faccia riferimento a precedenti trasgressioni da parte di Israele, le quali offrono una plausibile ragione del fatto che Dio non sia intervenuto a sostegno del suo popolo. La stessa idea viene formulata da Yhwh stesso in Gdc 10,10-14 e, in un contesto diverso, anche nella risposta seguente al rimprovero a lui rivolto di essere un eroe incapace in Ger 14,19-20. La richiesta di un perché in testi come Sal 74,11; 80,13, allo stesso tempo, rivela l'intensità con cui altrimenti viene presentata la sua costante attività di salvatore.

1.5. *Il giudice*

a) Strettamente unita al tema appena trattato è la dimensione del giudizio divino (cf. GAMPER). La radice ebraica *šāfaṭ* può significare sia «giudicare» che «aiutare a giungere a un giudizio corretto, salvare». Questa sfumatura risulta chiara anche a partire dalla considerazione delle figure dei «giudici» nel libro che ne porta il nome, i quali molto spesso, non ricoprivano una funzione prettamente giuridica. La domanda retorica di Abramo (Gen 18,25) attribuisce a Dio il singolare titolo di «*giudice della terra intera*», un aspetto quest'ultimo che gli viene attribuito decine di volte nell'AT (Es 5,21; 7,4; 1Sam 3,13; Mi 4,3; Ez 11,10-11; 18,30...), in particolare nel Salterio (Sal 7,9; 9,9.20; 43,1; 51,6 ecc.).

Per giungere a un giudizio corretto sono fondamentali la *libertà dai pregiudizi, l'incorruttibilità, l'imparzialità e la voglia di raggiungere la giustizia*. Numerosi testi ne parlano. Caratteristico a riguardo è Dt 10,17-18 dove si enuncia anche l'impegno divino in favore della triade di persone che per antonomasia si trovano in una situazione sociale svantaggiata (orfani, vedove, stranieri). La coppia di termini «diritto e giustizia» caratterizza continuamente il suo desiderio e la sua azione (Is 9,23; Os 2,21; Sal 97,2 ecc.); ripetutamente si dichiara che Dio è «giusto» (Is 45,21; Ger 12,1; Sof 3,5; Sal 7,12...). A loro volta, i profeti senza eccezione sottolineano come il rispetto del diritto sia una delle condizioni fondamentali per una giusta relazione con Dio (Am 5,7.15.24; Ez 18,5.19.21.27 ecc.)

b) Nel contesto di una diatriba per un'eredità Gesù *rifiuta* di ergersi a giudice (Lc 12,14); anche in altri momenti si vede chiaramente come egli cerchi di mantenere una certa distanza dal giudicare (Mt 7,1-2), dal momento che non considera una tale azione come uno dei suoi compiti fondamentali (Gv 3,17; 8,15;

12,47; ciò nonostante si incontrano anche alcune affermazioni come Gv 5,22.30; 8,16 che mettono Gesù in relazione con l'azione di «giudicare»). Nella visione escatologica della fine dei tempi, con l'avvento del Figlio dell'uomo (Mc 13,26 e passi paralleli) che riprende Dn 7,13-14, il giudizio assume un ruolo fondamentale (una tale concezione viene ripresa precisamente da Dn 7,9-12 e dalla visione immediatamente seguente dei vv. 22.26). Proprio alla luce del motivo del *giudizio*, si nota la chiara differenza tra il ruolo del «Figlio dell'uomo» e quello svolto dall'«uomo» Gesù.

c) La giustizia divina *viene messa in discussione* a partire da diversi punti di vista, già nell'AT dove si mettono in luce una serie di problemi. In Ab 1,2-4 si rimprovera Dio di essere stato a guardare l'ingiustizia per troppo tempo. Similmente anche in Ml 3 si evidenzia un ritardo: l'annuncio di un giudizio imminente del v. 5 rimane disatteso (v. 16); nel frattempo, per un periodo relativamente lungo, gli empi hanno successo grazie alle loro azioni malvagie (vv. 14-15). Ab 1,12-17 rincara l'accusa rinfacciando a Dio di avere fatto uso degli empi per esercitare il suo giudizio; Ez 20,25 rimprovera a Dio di avere dato a Israele leggi e ordinamenti «non buoni», mediante i quali «non si è in grado di vivere». Questa dimensione insolita e scioccante non è altro che il frutto di una reazione divina alla mancanza di rispetto della sua Legge, con la quale Dio desidera ricondurre il popolo a una presa di coscienza (cf., per esempio, GREENBERG, 431-433). Tutto ciò, però, fa nascere l'idea che Yhwh nel ruolo di giudice vada contro i principi del diritto.

Anche la comune traduzione del verbo *nqm* con «*vendicare*», anche quando Dio è soggetto della frase, provoca fraintendimenti, lasciando intendere che Dio nel prendere le sue decisioni non sia guidato da criteri obiettivi. Si tratta, però, di una traduzione inesatta: con *nqm* si fa sempre riferimento alla ricomposizione di una situazione di equilibrio e di giustizia. JANOWSKI

parla in proposito dell'«ardente amore» di Dio e del fatto che, mediante questo, Dio aiuti a «ricostruire una situazione di diritto» («Proprietà», 584; cf. sopra le osservazioni su Dt 32,35 e su Na 1,2 p. 152).

Un altro corollario dei problemi connessi alla comprensione della giustizia divina nell'AT è legato all'interpretazione della *parola chiave «ingiustizia»* e di altri motivi a essa connessi. L'osservazione nel canto di Mosè alla fine di Deuteronomio, secondo cui in Yhwh non c'è ingiustizia alcuna (Dt 32,4), è messa in discussione da Dio stesso (Ger 2,5), benché questo modo di agire non gli possa essere imputato. In seguito, il profeta Geremia gli rimprovererà addirittura di essere divenuto inaffidabile come un «torrente infido» (Ger 15,18). La risposta di Dio che ne segue (a partire dal v. 19) corregge criticamente questa impressione. Anche Giobbe mette in discussione che Yhwh eserciti il diritto (con grande intensità in Gb 9,1–10,17), benché alla fine debba però rendersi conto della sua stessa limitatezza e ritirare così la sua accusa (Gb 42,1-6).

Se le situazioni descritte sopra possono essere comprese e facilmente spiegate grazie al contesto in cui sono inserite (in Abacuc, per esempio, Dio risponde immediatamente), la *critica moderna* riconosce in altri passi problematiche di più difficile soluzione. Il fatto di prendere la terra ad altri popoli per «darla» a Israele è un aspetto che oggi viene considerato in maniera sempre più negativa. È difficile accordare con la concezione moderna di giustizia la morte del piccolo neonato di Betsabea e Davide come conseguenza del peccato del re (2Sam 12,14-19), ma anche il giudizio contro Edom, che si estende anche ad altri popoli, a discapito dei quali la casa di Giacobbe ottiene un vantaggio (Abd 15-20) e altre situazioni simili. In questi casi, giocano un ruolo importante i differenti contesti ermeneutici e talvolta anche gli interessi particolari mirati e limitati che vengono perseguiti in tali testi (cf. anche *infra*, p. 367).

1.6. *Compassionevole e misericordioso*

a) *La caratteristica divina per eccellenza è la sua misericordia.* In nessun altro testo della Bibbia essa viene evidenziata così esplicitamente come nella sua autopresentazione in Es 34,6-7, dove, subito dopo la rottura dell'alleanza da parte di Israele, Dio rivela a Mosè la sua essenza (G. FISCHER – BACKHAUS, *Espiazione*, 62-66). In questo «discorso di misericordia» Dio rivela il suo intimo in un modo che in tutto l'AT rimarrà insuperato, non sarà più né ritrattato né corretto. A buon diritto si può parlare in questo caso di una chiave di lettura per comprendere tutto l'AT (questo sostiene MICHEL, 119-121). Nessun'altra qualità caratterizza l'essere divino al pari di questa e nessun'altra ricopre un ruolo più decisivo per l'AT.

Es 34,6-7 esprime in maniera estremamente densa ciò che distingue Dio: *profonda misericordia e giustizia*. La prima caratteristica è quella principale: essa è decisamente più sviluppata e viene riferita a «migliaia» (Dt 7,9 esplicita questo aspetto nel senso di «migliaia di generazioni»). La misericordia divina contempla anche la pazienza, la coppia «comunione e fedeltà/verità» e la capacità di sopportare numerose mancanze umane, tra le quali vengono nominate esplicitamente le più importanti: empietà, ribellione e peccato. Ma la misericordia conosce anche un chiaro limite di fronte al peccato e all'odio nei confronti della divinità che si perpetua nel corso delle generazioni, come chiarisce la seconda parte di Es 34,7 (riprendendo Es 20,5): in questo caso, la condizione espressa lega la punizione del peccato al rifiuto ostinato di Dio («odiare») anche da parte delle generazioni successive.

La precedenza data al perdono divino rimane costante nell'intera Bibbia. Ripetutamente e sempre nel contesto di nuove situazioni, ma anche di fronte ad alcune gravi mancanze, Dio cerca di mantenere intatta la sua relazione con gli uomini. Per que-

sta disponibilità al perdono egli è unico (Mi 7,18-20). Questo atteggiamento si estende addirittura ai nemici, come accade per esempio con Ninive (Gn 3-4). Preghiere più recenti, come Esd 9, Ne 9 o Dn 9, vedono nella capacità di perdono da parte di Dio la ragione della sopravvivenza del popolo. Sal 103,3 colloca questa qualità all'inizio dell'inno: la compassione e partecipazione di Dio sono così grandi che addirittura tiene la contabilità delle lacrime dell'uomo (Sal 56,9). «Pienezza di perdono» è un'espressione che caratterizza Yhwh (Is 54,7; Sal 51,3). La Bibbia, e già l'AT, testimonia ininterrottamente la sua misericordia.

b) *La persona, le azioni e l'annuncio di Gesù* si collocano su questa stessa linea. Nella sua predicazione Gesù invita a rivolgersi a Dio come «padre misericordioso» (Lc 6,36) e dichiara beati coloro che hanno misericordia (Mt 5,7). Egli offre il perdono (Mc 2,5; Lc 7,47-48; Gv 8,2-11) e chiede lo stesso da parte dei suoi discepoli (cf. *supra*, p. 333). Si comporta con attenzione nei confronti dei disperati, malati e sofferenti e anche verso coloro che si trovano ai margini della società (ammalati e peccatori: Mc 1,40-45; 2,13-17; 7,31-37; 8,22-26; Lc 19,1-10). Un tale comportamento è in diretto rapporto con la definizione che Gesù dà di sé come «mite e umile di cuore», invitando anche gli altri a imparare da lui (Mt 11,28-30).

c) Alcuni rari passi sembrano mettere in discussione la misericordia di Dio. Tra questi menzioniamo Ger 13,14 dove egli dichiara per tre volte di non volere avere più misericordia degli uomini di Gerusalemme e di Giuda. Questo atteggiamento, tuttavia, va considerato sullo sfondo della malvagità e dell'orgoglio del popolo descritti in precedenza (Ger 13,1-11) e trova, soprattutto nella parte finale del libro, *una soluzione positiva* (Ger 30,18; 31,20.34; 33,8). Anche altri passi simili, come Dt 29,19 o Lam 3,42, che negano il perdono divino, hanno una

validità piuttosto limitata e si riferiscono a situazioni specifiche; non sono dunque per nessun motivo da generalizzare e neppure relativizzano la misericordia divina che rimane costante. Anche quando si parla ripetutamente di ira e rabbia (Es 4,14; Dt 3,26; 9,20 ecc.; su questo motivo cf. JEREMIAS, *Zorn*) non si vuole mettere in discussione la sua fondamentale capacità di perdonare e la sua misericordia paragonata all'affetto di un genitore (Is 49,15; Sal 103,13).

1.7. Altri tratti fondamentali e costanti di Yhwh

Le caratteristiche essenziali del Dio biblico non si esauriscono con quelle appena nominate. Molti altri elementi che emergono nelle pagine della Bibbia saranno almeno accennati nei paragrafi seguenti. Le immagini presentate finora costituiscono *una specie di nocciolo*, a cui questi altri motivi si possono collegare o da cui dipendono. Alcuni non appaiono molto spesso nel corso dell'AT, benché anch'essi siano decisivi per la comprensione di Dio ivi descritta.

1.7.1. Il Dio unico

A differenza delle divinità delle nazioni confinanti e delle loro confessioni di fede, Yhwh *non è paragonabile ad alcun'altra entità*. Nell'AT si parla di altre divinità (per esempio, Salomone in 1Re 11,4-8), ma queste non sono sul suo stesso piano. Quando si arriva a dispute e scontri tra Yhwh e le altre divinità, queste ultime finiscono sempre per avere la peggio (paradigmatiche sono le narrazioni in 1Sam 5 e 1Re 18).

Fin dal primo capitolo della Bibbia Yhwh è «*da solo*»; vale a dire: non c'è nessuno accanto a lui che gli possa essere paragonato, che sia al suo stesso livello e che sia in grado di intrattenere una relazione con lui su un piano di parità. Naturalmente, già

in Gen 1,26 e occasionalmente anche in altri passi si nota come Dio parli di sé alla prima persona plurale «noi» (cf. altri testi come per esempio Gen 18[-19], dove si nota un cambiamento tra i tre uomini e Yhwh, o quelle narrazioni dove appare il messaggero di Yhwh, subito sostituito da lui stesso [Es 3; Gdc 6,11-24]). Questo elemento spesso può essere riferito alla corte celeste e agli esseri che gli stanno sottomessi come i serafini di Is 6,2-3.

A partire dall'inizio dell'AT, si incontra la concezione che Yhwh sia un Dio particolare, unico, l'Altissimo e che meriti *un'adorazione riservata a lui*. Una tale concezione monolatrica nasce a partire da una dimensione politeistica, che – per lo meno dal punto di vista teorico – contempla la possibilità dell'esistenza di numerose divinità. Questa doppia visione, colma di tensione e difficilmente unificabile, attraversa la Bibbia giungendo fino ai libri più recenti dell'AT (Daniele, Lettera di Geremia, Sapienza), per comparire anche nel NT. Essa rispecchia una realtà in cui la fede in Yhwh deve affermarsi in un contesto popolato da altre pretese divine.

Ciò nonostante, si nota anche uno sviluppo in senso *monoteistico*, ovvero la convinzione che Yhwh sia l'unico Dio e che non ci sia «nessuno al di fuori di lui» (per esempio, Dt 4,35.39; Is 43,10; 45,5; sulla formula di esclusione cf. RECHENMACHER). Questi passi sembrano essere stati tutti composti nel periodo post-esilico e testimoniano come il confronto con altre forme di fede, anche in Egitto e in Mesopotamia, abbia contribuito a dare vita e a formulare la confessione sull'unicità di Yhwh (STOLZ, 184; su questa tematica cf. anche le opere editate da DIETRICH e da KRATZ – SPIECKERMANN, nonché diverse pubblicazioni di KEEL, oltre al recente volume edito da MELL).

Accanto a queste poche espressioni chiaramente monoteistiche si incontrano anche formulazioni che si avvicinano molto a una tale concezione. Tra queste menzioniamo il comandamento principale in Dt 6,4, con l'espressione «Yhwh è solo»,

e altre confessioni che affermano la sua *unicità e l'impossibilità di paragonarlo* ad altri. Tra queste spiccano la duplice domanda retorica, collocata al centro del canto del mare: «chi è come te...?» (Es 15,11), la triplice negazione all'inizio del canto di Anna in 1Sam 2,2: «nessuno è (come)...», nonché la cornice con l'espressione «nessuno è come te» nella risposta orante in Ger 10,6-7. Gli scritti della Bibbia guadagnano la loro coesione interna proprio grazie alla loro fede in Yhwh, come Dio singolo e unico.

1.7.2. *Eterno e universale*

Dopo avere stipulato un contratto con il re di Gerar, Abramo invoca Yhwh con il titolo di «*El eterno*» (Gen 21,33). L'essere divino è antecedente alla creazione in Gen 1; un principio, dal punto di vista temporale, non è mai nominato. In Is 43,10 Dio spiega che prima di lui non è stato formato nessun altro El e che dopo di lui non ci sarà nient'altro di divino. Dio è «da sempre» (Sal 90,2; 93,2) e agisce «da sempre» (Is 63,16; Ger 2,20).

Anche nella direzione opposta, cioè *verso il futuro*, Dio non conosce alcuna *limitazione*: il suo «nome» è senza fine (Es 3,15; Is 63,12), come anche la sua molteplice azione (colui che aiuta in Is 45,17, come luce in Is 60,19-20, come re in Ger 10,10, con il suo amore in Ger 31,3 ecc.). In questo modo, Dio abbraccia sia gli inizi del tempo sia ciò che verrà in futuro (Sal 90,2). Lo stesso si può dire per i sentimenti di comunione (Sal 103,17). Egli è il «primo e l'ultimo» (Is 44,6). A buon diritto, dunque, viene identificato con il titolo di «Dio eterno» (Is 40,28), «pietra delle eternità» (Is 26,4) e, in maniera assoluta, anche come «l'Eterno» (spesso in Baruc a partire da Bar 4,10).

La mancanza di confini nel tempo corrisponde anche a una *mancanza di limiti nello spazio*. Colui che nemmeno i «cieli dei cieli» riescono a contenere (1Re 8,27), colui per il quale il cosmo appena riesce a essere una casa (Bar 3,24), colui che chiama per

nome le stelle e a cui le stelle obbediscono (Is 40,26): per lui nessuna dimensione dell'universo è preclusa (Sal 139,6-12; Gb 38).

Questo aspetto influenza anche i suoi rapporti con gli uomini: egli è *aperto a tutti*. Fin da Gen 1–11 si mostra questa apertura universale di Dio: la sua prima alleanza con Noè vale per ogni essere vivente (Gen 9,12) e per sempre. Anche se alcuni libri dell'AT concentrano l'attenzione di Dio quasi esclusivamente su Israele o addirittura la vogliono limitare al popolo eletto, la disposizione universalistica di Yhwh e la sua volontà salvifica per tutti i popoli emergono ripetutamente (Mi 4,1-4; Is 25,6-8; Ger 1,5: «profeta per le nazioni»), continuando fino all'ultimo libro dell'Antico Testamento (Sap 11,23-26). L'universalità è una caratteristica centrale del Dio biblico.

1.7.3. *Santo*

La santità è un aspetto che viene attribuito in sommo grado a Yhwh, come testimoniato dalla triplice invocazione dei serafini in Is 6,3. Con la loro confessione, essi riprendono un motivo che Dio stesso, soprattutto in Levitico, aveva ripetutamente sottolineato con la motivazione «*poiché io sono santo*» (tra l'altro, Lv 11,44-45; 19,2; 20,26). In tutti questi casi alla santità di Dio è connessa anche la richiesta nei confronti del suo popolo di essere ugualmente «santo». Questo richiede da un lato il proprio sforzo (11,44-45), ma può essere ottenuto pienamente solo come conseguenza di un dono divino (20,8; 21,8).

In questo si vede come l'essere «santo» sia una *categoria propria e specifica*, che non è possibile dedurre e definire da semplici osservazioni sulle esperienze umane. Essa indica una qualità fondamentale di Dio, il suo essere altro, che lo distanzia radicalmente da ciò che è falso, negativo e sporco, separandolo infinitamente da tutto ciò che è terreno. Nessun uomo da solo può diventare santo per quanto si sforzi: solo Dio può renderlo partecipe della sua santità. Questo è ciò che egli desidera, come

l'offerta della sua alleanza mette chiaramente in evidenza, nel momento in cui si definisce il popolo come una «nazione santa» (Es 19,6). Solo a partire da lui e solo in senso traslato, la medesima categoria viene attribuita anche al tempio, alle offerte e ad altro. Non c'è di fatto nessun altro termine che indichi la fondamentale alterità di Dio rispetto al mondo in maniera migliore della «santità».

Isaia, con le sue ventisei occorrenze del titolo «*santo di Israele*», è caratteristico al riguardo. Questa è la denominazione più importante per Dio; essa indica il «desiderio e la capacità divina di purificare il suo popolo e di riunificarlo in vista di qualcosa di nuovo» (BEUKEN, 67 e 72). Il frequente riferimento a Israele mostra lo stretto rapporto e quindi anche la responsabilità della comunità nella testimonianza di Yhwh e essenza del suo essere.

1.7.4. *L'autorità e il potere sommo*

Nel «fascio dei predicati» (KREINER, 25) caratteristici del discorso su Dio vanno necessariamente inseriti anche i termini che appartengono al campo semantico della *forza, della potenza e dell'autorità che ne deriva*. Questo si riferisce a Yhwh in una misura ancora più elevata, come mostrano i titoli utilizzati per lui al superlativo: «Dio degli dèi», «signore dei signori» (entrambi in Dt 10,17) e «re dei re dei re» (Sir 51,12).

Dall'inizio della Bibbia fino alla sua fine, egli è colui che *decide*. Solo con la sua parola le cose cominciano a esistere (Gen 1); quando ordina qualcosa, egli si aspetta l'esecuzione del suo comando con obbedienza; quando ciò non accade si va incontro a difficoltà (Gen 3; Es 16,27-30; 32,1-10 ecc.). Dove ci sono problemi, conflitti o domande, egli rappresenta l'istanza decisionale superiore, addirittura in tutto il mondo (Nm 11-21; Sal 96-98).

Anche se gli uomini si mettono a più riprese contro di lui, non possono assolutamente sminuire la sua autorità: Dio vince

sempre contro ogni obiezione e inimicizia. Spesso viene invocato (per nome a partire da Gen 4,26) e in ogni tempo e presso gli uomini più diversi incontra *rispetto e adorazione* (Bar 6,5).

La regina Ester confessa che Dio ha potenza sopra ogni cosa (Est 4,17). Questa affermazione non va fraintesa, come se egli possa intervenire in maniera totalmente arbitraria, trattando gli uomini come pupazzi e trasgredendo, a suo piacimento, i processi da lui stesso stabiliti nella creazione. Come conseguenza di ciò, Dio sperimenta anche il *fallimento, l'impotenza e il dolore* (della sua impotenza parla anche GERSTENBERGER, 183). Benché si sia dedicato per secoli all'uomo con ogni attenzione, spesso egli fa esperienza del suo rifiuto (per esempio, Os 11). I continui moniti trasmessi attraverso i profeti non riescono a evitare la caduta di Israele, Giuda e Gerusalemme (2Re 17,13-23; 25; Ger 7,25-28; 25,3-11). Il dolore per questi avvenimenti colpisce Dio così profondamente che in Zc 12,10 egli si definisce come «trafitto», cioè come ferito gravemente e mortalmente.

Tali passi, che fanno riferimento alla limitatezza della potenza divina, sono importanti perché permettono di evitare una comprensione errata della sua onnipotenza. Allo stesso tempo, però, non sminuiscono la potenza divina radicalmente, ma solo in misura minima e in relazione a determinate circostanze. Al contrario, spesso si sottolinea l'altro estremo della sua potenza, ovvero la capacità di *far girare il destino*. L'espressione ebraica, che viene tradotta in questo modo, appare per la prima volta in Dt 30,3 e si concentra in Geremia (a partire da Ger 29,14). Essa descrive sempre il cambiamento di una situazione di disgrazia in salvezza, secondo una dinamica attestata anche in altri libri come Esdra, Neemia e Tobia. Dio è capace, ha la forza e anche il desiderio di fare cessare ogni forma di dolore, trasformandolo in qualcosa di positivo.

Dal punto di vista dello sviluppo della storia della religione, stupisce come Yhwh sia sopravvissuto pur essendo un *Dio dei*

«*perdenti*». Gli Assiri hanno conquistato il regno del Nord e distrutto Samaria, le truppe neobabilonesi di Nabucodonosor hanno conquistato Giuda e Gerusalemme e queste vittorie sono state attribuite alle rispettive divinità. Ciò nonostante, colui che si è affermato nella storia è stato Yhwh, mentre di Marduk, Bel, Astarte o Assur non vi è più traccia nelle religioni moderne. Le qualità di Yhwh e la sua forza non vanno ricercate in una dimensione esteriore, ma nelle caratteristiche appena descritte, che lo mostrano vincente di fronte a tutto ciò a cui viene attribuito il nome di «dio».

1.7.5. Senza immagine

L'assenza di una qualsiasi immagine è una caratteristica che *distingue nettamente* Yhwh nel contesto delle religioni del Vicino Oriente antico. Mentre altre divinità hanno le loro stele, statue fuse o scolpite, di Yhwh viene proibita qualsiasi rappresentazione, di qualunque tipo. L'importanza di questo assunto per la fede israelita appare chiaramente se si considera la sua posizione all'interno del Decalogo, la carta costituzionale della comunità (Es 30,4 // Dt 5,8; MARKL, *Dekalog*, 105-106), così come dal fatto che essa ritorna in tutte le altre raccolte legislative (DOHMEN, 110). Oltre a questo, Dt 4,15-20 trasmette con insistenza l'idea che all'Oreb/Sinai Yhwh si è comunicato con il fuoco e la parola, senza però assumere un'immagine visibile; egli non deve essere messo in relazione con alcuna immagine di qualcosa di creato.

Il divieto di farsi immagini è tipico della religione dell'AT ed è per questo *così particolare* che, anche solo per questo aspetto, Yhwh risulta differente dalle altre divinità del Vicino Oriente antico (PETRY, 257). Come questo precetto sia stato osservato nel periodo in cui Israele è stato una nazione indipendente è tuttavia oggetto di discussione. Mentre molti sono convinti che un tale divieto si possa già considerare reale

per il periodo della monarchia fino al 587 a.C. (per esempio, HOSSFELD), KÖCKERT («Kultbild», 389-390) è invece convinto che Dt 4,15-20 implichi la presenza di un'immagine per il culto di Yhwh nel tempio di Gerusalemme, cosa che tuttavia resta insicura.

Questa differenza rispetto alle altre divinità *dipende dalle sue caratteristiche*: la sua parola ha sin dall'inizio la priorità (Gen 1) e una chiara posizione preminente rispetto a tutti i tentativi di descrivere la sua esteriorità. Quando questo però accade, come, per esempio, in Es 24,10 o in Ez 1, il linguaggio non riesce ad andare al di là di paragoni, mostrando così con chiarezza che Yhwh può essere rappresentato solo in maniera mediata e insufficiente. La sua vicinanza personale è multiforme e può comprendere diverse tipologie di relazioni (cf. *supra*, p. 329-330 e *infra*, p. 352). La sua attività salvifica attraversa l'intera storia e consente di riconoscerlo come libero e mutevole nelle sue azioni; la sua attività di giudice può addirittura rivolgersi contro il suo popolo. Nel complesso, risulta chiaro come Yhwh riunisca in sé una serie di aspetti impossibili da definire e delimitare con precisione (cf. a questo riguardo anche le sue due risposte in Es 3,14 immediatamente prima della comunicazione del suo nome al v. 15, che mirano a preservare la sua libertà; G. FISCHER, *Jahwe*, 152-154). Qualunque immagine sarebbe una limitazione nei confronti di questa apertura (BERLEJUNG mostra in modo convincente questo aspetto a partire dall'analisi della principale divinità assira). A motivo dell'impossibilità di essere ridotto a un'immagine, Yhwh resta libero anche per il futuro.

La proibizione di farsi immagini non influisce direttamente sul parlare di Dio, il quale si avvale di rappresentazioni e paragoni che utilizzano immagini. A questo proposito, l'idea di un Dio *antropomorfo* ha ricevuto una grande attenzione e un significato particolare. Questo concetto appare in alcuni passi fondamen-

tali dell'AT, dove ripetutamente si menziona il «volto» di Dio, con orecchie e occhi, come anche le sue «mani». Anche in riferimento a questo aspetto, l'accento è posto principalmente sulla capacità comunicativa di Dio e sulla sua azione (A. WAGNER, 132); si riprendono così le caratteristiche della divinità descritte in precedenza.

1.7.6. *Vivo e ricco di emozioni*

La «vita» caratterizza il Dio biblico. In diverse composizioni ci si riferisce a Yhwh come al «*Dio vivente*» (Dt 5,26; Gs 3,10; Os 2,1; Sal 42,3; 84,3...). Non solo egli dona la vita (si veda sopra), ma è anche in possesso della «fonte della vita» (Sal 36,10) ed egli stesso ne è completamente ripieno. Questa caratteristica diviene evidente in modo particolare nel *contrasto con gli «idoli»*. Così, per esempio, Sal 115,4-8 descrive le loro statue: esse hanno bocca, occhi, orecchie, naso, mani e piedi, ma gli idoli non sono in grado di esercitare le capacità ad essi connesse. Altri testi come Is 44,9-20; 46,1-2, Bar 6; Dn 14 ecc. condividono questa polemica contro gli idoli, la cui funzione va ben al di là delle divinità simbolizzate dalle immagini, incapaci di realizzare alcunché (BONS, 26-27). In maniera particolarmente provocante, Ger 10,1-16, con un quadruplice cambiamento, mostra il contrasto tra loro e Yhwh.

In riferimento alla vitalità del Dio biblico è necessario ricordare anche la sua *emozionalità*. Un gran numero di pulsioni lo muove, tra cui: amore, odio, passione, ira, pentimento, compassione (cf. a riguardo HERRMANN che tratta dei due aspetti di Yhwh come «*colui che conserva*» e «*colui che viene temuto*»). In alcuni casi il suo intimo viene scosso da forti emozioni (Os 11,8-9; Ger 31,20). Esse non sono segno di incostanza o di inaffidabilità, ma espressione di attenzione e di una reazione adeguata a fronte delle situazioni che gli si presentano; tali emozioni sono così intense da spingerlo anche a piangere (Ger 9,9; 14,17).

1.7.7. *Colui che mira alla salvezza*

Fin dal primo racconto della creazione come un ritornello ritorna l'aggettivo: «buono... buono... buono... molto buono» (Gen 1,4-31). Ciò che Dio vuole raggiungere mediante la sua azione è la realizzazione di «*pensieri di salvezza/pace*» (Ger 29,11; in ebraico *šālôm*). Dio vuole «costruire e piantare» (Ger 31,28), anche se il cammino per raggiungere questo scopo è spesso caratterizzato da sofferenza ed esperienze dolorose. Questa intenzione non è perciò sempre riconoscibile immediatamente. Entrambi i passi di Geremia sono in relazione con grandi situazioni di necessità. Ger 29 si inserisce nel contesto dell'esilio sotto il re Ioiachin nel 597 a.C. e il rotolo della consolazione fa riferimento alla caduta di Gerusalemme (Ger 30,18).

L'orientamento allo *šālôm*, alla salvezza in senso lato, è sottolineato anche da un'altra parola chiave: *benedizione*. Questa radice ritorna ben 398 volte nella Bibbia ebraica, più spesso in Genesi (89 volte), nel Salterio (83 volte) e in Deuteronomio (51 volte; sulla tematica cf. la fondamentale trattazione di LEUENBERGER, *Segen*). Il termine indica la continuazione della vita mediante la generazione di figli, ma anche il successo inteso come dono di Dio, la fertilità, la gioia. Dio non invidia assolutamente la condizione dell'uomo; al contrario, desidera che egli abbia abbondanza di bellezza, preziosità e gioia.

1.7.8. *Preoccupazione per i deboli*

«Tu sei l'El che mi vede» confessa Agar, la *serva egiziana* di Sara, nella prima preghiera esplicita della Bibbia dopo che è stata salvata dalla morte nel deserto (Gen 16,13). Dio, mediante il suo inviato, aiuta una donna, una serva allontanata dalla sua padrona, una straniera, a sopravvivere e a trovare la forza per il suo difficile cammino. Questo è un esempio importante che, fin dall'inizio della Bibbia, sottolinea l'attenzione e l'impegno reale e concreto di Dio in favore di persone svantaggiate.

Una tale *dedizione per i miseri* è una caratteristica ricorrente del comportamento di Dio nella Bibbia, e si dipana come un filo rosso. Nel Codice dell'alleanza (Es 22,20-26) stranieri, vedove e orfani, la classica triade impiegata per indicare i poveri e i deboli, fanno esperienza della sua particolare protezione. In Dt 10,18 Mosè continua questo pensiero, ricordando come Yhwh li sostenga nel giudizio e menzionando il suo amore per gli stranieri.

L'obiettivo di Dio, però, non è solo avere da parte sua un'attenzione particolare per coloro che sono ai margini (cf. anche Pr 14,31; 19,17; 22,23); egli vuole che *il suo popolo si accetti secondo una dimensione di povertà interiore* (Sof 2,3; 3,12). Egli ascolta il grido dei poveri (Sal 34,7) ed è per loro un aiuto (Sal 10,14). È più che stupefacente che il solo, unico, universale potentissimo Dio biblico si prenda cura in questo modo dei deboli, abbia un cuore per loro e si impegni per loro in maniera costante.

* * *

Le caratteristiche di Yhwh appena ricordate sono *realmente «tratti essenziali»*, vale a dire aspetti che caratterizzano il Dio biblico, che ricorrono spesso e che non vengono mai messi radicalmente in discussione. Questi tratti gli appartengono totalmente e condizionano profondamente il discorso su Dio. In Mt 3,6 Dio spiega di non «essere cambiato», sottolineando così che queste caratteristiche sono permanenti. Quando l'orante di Sal 77,11 formula la sua impressione che «la destra dell'Altissimo sia cambiata», egli si riferisce solo all'azione divina, non a Dio stesso. Tali costanti rivelano un ritratto di Dio unico e inconfondibile: sotto numerosissimi aspetti non lo si può paragonare con nessuno e con nulla. Inoltre, si coglie in lui anche la prerogativa di essere l'unico che, a buon diritto, può essere chiamato «Dio».

Ciò nonostante, due aspetti presentano alcune *limitazioni* in riferimento alla sua invariabilità. L'*unicità* di Dio va chiaramente compresa nel contesto di uno sviluppo: l'idea che Yhwh sia davvero il solo Dio riflette una coscienza sviluppatasi nel corso di secoli. Con il periodo esilico, o a partire da esso, tali confessioni compaiono ripetutamente ed esplicitamente. L'altro aspetto è legato al rapporto di Dio con la *morte e gli inferi*. Anche in questo caso si può parlare di uno sviluppo, che parte da una grande distanza, soprattutto agli inizi, per giungere nei secoli seguenti a una più marcata apertura, grazie alla quale progressivamente Yhwh assume una competenza anche per temi originariamente distanti da lui. Con ogni probabilità questo cambiamento comincia ad attuarsi a partire dal IV o addirittura dal III secolo, senza tuttavia che altre posizioni vengano dichiarate superate (cf. Qo 3,18-22; 12,5-7). Le discussioni al riguardo durano fino al periodo del NT e anche dopo (cf. per esempio la differente posizione di sadducei e farisei in relazione alla risurrezione: Mc 12,18-27).

Tutto ciò che è stato scritto finora si concentra *sul nome di Yhwh*, che identifica il Dio biblico, lo caratterizza, e con cui Dio si lascia chiamare personalmente. Questo nome lo lega in maniera programmatica alla liberazione del popolo dalla schiavitù in Egitto (Es 3,15-22; 6,2-8). Il significato rilevante del nome divino è stato sottolineato in modo particolare da ZIMMERLI, che apre e fonda la sua descrizione di Dio con il primo paragrafo dal titolo «il nome rivelato di *Yhwh*». HARTENSTEIN lo considera il centro dell'AT (p. 10). Anche un teologo sistematico come WERBICK dedica, seguendo il suo approccio, il primo lungo capitolo della sua opera al nome di Dio (a partire da p. 19). Una buona visione d'insieme di tutte le differenti denominazioni del Dio biblico viene fornita da B. LANG, nell'appendice 1 (pp. 251-260).

Fin da Es 3 e 6 è chiaro che nel nome di Yhwh differenti tradizioni e gruppi in Israele trovano il loro *punto di riferimento*

comune. In esso, dunque, si riuniscono differenti espressioni ed esperienze di Dio. Anche se l'origine storica del tetragramma Yhwh, come anche la sua esatta pronuncia, restano avvolti nel buio (cf. i contributi di HARTENSTEIN e DE TROYER), non c'è nessun'altra parola che abbia avuto una così ampia risonanza e ricadute nella storia dell'umanità come questa.

2. UNA GRANDE VARIETÀ DI ESPRESSIONI, COMPITI E DENOMINAZIONI

Il discorso sul Dio biblico non si esaurisce con le caratteristiche essenziali descritte sopra. Al contrario: altre denominazioni, ruoli e attività, che ritornano solo occasionalmente e che sono state presentate in parte nel corso della trattazione delle teologie dei singoli libri, sono *ancora più ricche*. La presentazione offerta non poteva che essere incompleta, a motivo dei limiti imposti dalla struttura e dalla lunghezza del presente volume. Dal momento che ci siamo concentrati sui singoli testi dell'AT, è stato di conseguenza impossibile dedicare l'attenzione a contesti più ampi. Per questo motivo, ora è necessario dare almeno uno sguardo veloce ad altri aspetti riguardanti Yhwh.

2.1. Alcune azioni particolari

Inattesa e, di fatto, anche difficilmente comprensibile è la richiesta di Dio ad Abramo in Gen 22: il sacrificio del figlio Isacco; ciò nonostante, il verbo «mettere alla prova» nel v. 1 offre una chiave di lettura per la pericope. L'immagine di Dio che «*mette alla prova o testa*» torna in seguito ripetutamente: nel caso del popolo nel deserto (Es 15,25; 16,4; 20,20; cf. anche

Dt 8,2.16), nel caso della pietà senza secondi fini di Giobbe (Gb 1–2), nel caso dell'assedio di Betulia (cf. l'interpretazione di Giuditta in Gdt 8,25-27) ecc. Poiché Dio è colui che «mette alla prova cuore e reni» ed è quindi in grado di percepire anche i minimi cambiamenti nelle emozioni interiori, egli è «giudice giusto» (Ger 11,20). D'altra parte, anche gli uomini «mettono alla prova» Dio, come gli Israeliti a Massa e Meriba (Es 17,2.7), anche se non dovrebbero farlo (Gdt 8,12-14).

Molto spesso si afferma che Yhwh *invia il suo messaggero*. Già in Genesi, Agar, Lot, Abramo, Giacobbe e altri fanno esperienze di questo tipo, ovvero hanno tali apparizioni (Gen 16,7-11; 19,1; 22,11.15; 32,2), una caratteristica che continua nei libri seguenti (Es 3,2; Nm 22,22-35; Gdc 2,1-5 ecc.). Oltre a ciò, Yhwh si distingue per il fatto che ripetutamente incarica altri uomini (Mosè in Es 3–4; Gedeone in Gdc 6; Samuele in 1Sam 3; Ezechiele in Ez 1–3...), assegnando loro compiti di grande responsabilità. Egli ha interesse alla loro collaborazione e cerca una specie di cooperazione.

Una particolarità di Giosuè è che Dio «*dona tranquillità*»: in questo libro la tranquillità va compresa, in primo luogo, come la fine di un lungo periodo di peregrinazione con l'arrivo nella terra e quindi come il compimento delle promesse rivolte agli antenati. Tuttavia, la tranquillità ha anche un significato più profondo: attraverso di essa, più volte Dio esprime l'obiettivo di «venire incontro» agli uomini, donando loro un'esistenza pacifica e priva di preoccupazioni (Is 28,12; 30,15; 32,17-18; Ger 6,16; Sal 23,2). Questo trova la sua realizzazione migliore e più completa nella sua vicinanza (Sal 62).

Con la scelta di un nuovo re, Dio fa capire a Samuele che la sua *percezione, la sua attenzione e il suo metro di giudizio* è fondamentalmente diverso da quello dell'uomo (1Sam 16,7). Come uno che «osserva (con) il cuore» e non solo con gli occhi, cioè prestando attenzione all'esteriorità, egli si pone al di là del-

la limitatezza umana che si orienta secondo l'apparenza. Nulla sfugge allo sguardo di Dio (Dn 2,22; Est 5,1; 8,12), che non solo è in grado di vedere nei cuori, ma anche di muoverli (Esd 7,27), pronto ad ascoltare le preghiere che gli vengono rivolte (Gl 2,17-18; Sal 65,3; Lam 3,55-57, contro v. 44).

2.2. *Occupazioni e titoli particolari*

Molte altre attività vengono attribuite a Yhwh, alcune addirittura in maniera permanente, così che divengono un suo *ruolo* o addirittura una *professione*. La lingua ebraica utilizza spesso al riguardo una forma del participio: «il curante», che può essere reso con «medico»; il «pascolante» ovvero il «pastore» ecc. Alcune di queste forme verranno trattate in questo paragrafo.

Immediatamente dopo l'uscita dall'Egitto Dio si presenta a Israele come «il tuo *medico*» (Es 15,26). L'azione curativa da parte di Dio ritorna anche in forme differenti: come garanzia in Es 23,25, nell'intercessione di Mosè per Miriam in Nm 12,13-15, come preghiera di Geremia in Ger 17,14, in Osea essa non è riconosciuta dal popolo (Os 11,3) ecc. In Sal 103,3 è il secondo participio, che nell'inno segue immediatamente l'altro participio «colui che perdona», formando una coppia di termini che mettono in parallelo la guarigione interiore e quella esteriore, collegandole tra di loro. Come un «chirurgo», Dio è in grado di guarire i «cuori spezzati» (in senso traslato, si può pensare anche al ruolo di uno psicologo o di un terapeuta) e come dottore o infermiere medica le ferite (Sal 147,3). Nei testi più recenti dell'AT si giunge a presentare in maniera più equilibrata la collaborazione tra il ruolo di Dio e quello del medico, come in Sir 38,1-15.

Un altro ruolo importante di Dio è quello del *maestro e dell'educatore*. Mosè e Aronne ricevono la promessa di essere

istruiti da lui (Es 4,12.15); egli prevede per il popolo anche una Torah (= «insegnamento») scritta per istruirlo (Es 24,12). La pedagogia genitoriale di Dio comprende anche l'esperienza della privazione (Dt 8,2-3.5). Ripetutamente egli si presenta in Isaia come «il tuo maestro» (Is 30,20 [due volte], utilizzando un'altra radice in Is 48,17) che, di conseguenza, ha «discepoli», come per esempio il suo servo (Is 50,4), ma anche i figli della «signora» Sion trasformata (Is 54,13, testo ripreso in Gv 6,45). L'insuperabilità dei suoi insegnamenti viene lodata da Eliu (Gb 36,22; cf. in dettaglio G. FISCHER, «Wer ist»). Anche le istruzioni per la guerra fanno parte degli insegnamenti divini (2Sam 22,35; Sal 144,1). Sapienza offre descrizioni particolari sull'arte educativa di Yhwh, come la sua correzione e il suo ammonimento, la sua mitezza nella punizione, il fatto che risparmia il nemico a motivo della sua misericordia e del suo amore per ogni cosa (in particolare, Sap 11,15–12,27).

Nel contesto geografico della Bibbia e del Vicino Oriente antico non si può non considerare l'incarico del *pastore*. Con il suo prendersi cura degli animali a lui affidati, questa figura è il prototipo dell'uomo che ha responsabilità, capace di essere guida, che ha una visione completa del cammino da seguire e che, grazie a questa sua attività, garantisce i presupposti per la vita di molti. Si capisce bene, quindi, come una tale funzione sia immagine del ruolo di guida della comunità, come per esempio il re (in Is 44,28 per il re persiano Ciro), e sia utilizzata anche per Dio (in dettaglio HUNZIKER-RODEWALD). Ez 34,1-31 lega ambedue questi aspetti dell'immagine, impiegata sia per i responsabili umani che per Dio (cf. *supra*, pp. 127-128).

Altri testi riprendono questo linguaggio metaforico: Ger 23,1-4 si riferisce, anche se molto più sinteticamente, alla medesima dinamica espressa in Ez 34. Assai noto è l'inizio del Sal 23 dove Yhwh viene chiamato dall'orante «*mio pastore*». Ugualmente singolare è il titolo «pastore di Israele» riferito a

Dio in Sal 80,2. Si accordano con questa immagine anche quei passi che parlano del popolo come «gregge dei suoi/tuoi pascoli» (Sal 74,1; 79,13; 95,7; 100,3). I fedeli si possono attendere da Dio protezione e guida sicura; per ottenere tutto ciò lo pregano, come risulta evidente in modo particolare nella preghiera di Mi 7,14.

Molti altri titoli vengono impiegati per Dio. In particolare, 2 Maccabei, con espressioni come «alleato in battaglia, maestro del coro, signore di tutti gli spiriti» ecc., è ricco di denominazioni inusuali. Anche nel Salterio si incontrano appellativi singolari, come per esempio «gemma della loro forza» (Sal 89,18). Sulla stessa linea va compreso anche il titolo «autore della bellezza» in Sap 13,3. Queste e altre espressioni impiegate in riferimento a Dio mostrano il fascino e la pluralità con cui egli è stato percepito dagli uomini, evidenziando come questi hanno cercato di trasmettere in maniera creativa l'esperienza di essere stati afferrati da lui.

2.3. Immagini e paragoni

Le immagini e i paragoni sono numerosi al pari dei titoli e delle denominazioni per Dio. Soltanto *Osea* ne attesta moltissimi: Yhwh può disgregare come pus e marciume o come una tarma, ma può anche costruire, donare fertilità come la rugiada e come il ginepro (Os 5,12-13; 14,6.9). Leone, leopardo e orsa sottolineano la sua pericolosità (Os 13,7-8).

In Es 19,4; Rut 2,12; Sal 17,8 e anche in altri passi, si afferma che Dio ha «*ali*»; questi ultimi testi sottolineano il sostegno e la protezione che si può trovare presso di lui. Insieme ad altri passi, anche Mi 7,8; Is 60; Sal 27,1; 36,10; 139,11-12 mettono Dio in relazione con la «*luce*»; Sal 84,12 lo collega al sole. In questo paragone si fa riferimento non solo alla luce,

ma anche alla vita, al calore, alla fiducia e all'orientamento. Spesso Dio viene definito uno «*scudo*» (Sal 3,4; 5,13; 28,7; 59,12; 84,10.12), nella maggior parte dei casi in senso di difesa, come protezione contro attacchi dei nemici. Si trovano associazioni simili anche con i termini «*fortezza, rocca*» (Sal 9,10; 46,8.12; 48,4 ecc.) e soprattutto «*roccia*» (per esempio, in Dt 32), un termine quest'ultimo usato molto più spesso per Dio, con il quale si ribadisce come su di lui si possa assolutamente contare.

* * *

Questa breve sintesi di alcuni altri modi di parlare di Dio si potrebbe allungare a piacere. In questo paragrafo, oltre che esprimere i caratteri essenziali di Yhwh, si è voluto mostrare in parte la *molteplicità* dei termini e delle definizioni del Dio biblico, *che è difficile abbracciare con un unico sguardo*. Un gran numero di altri aspetti non ha trovato qui spazio. Tra questi ricordiamo il ruolo preminente dello spirito divino, lo splendore della gloria, il suo tendere alla gioia e alla festa... È quasi impossibile cogliere l'intero spettro delle teologie dell'AT in relazione alla loro molteplicità.

In questo egli si nasconde ancora di più. Se si può parlare di Yhwh in così tanti modi e in maniere così differenti, questo è già una comunicazione su di lui. Dio si rivela come colui che, *nella sua grande apertura, è in grado di integrare molti aspetti*. Il collegamento di differenti aspetti in Yhwh è stato osservato da molti autori (per esempio, ZWICKEL, 75-81; SCHMID, «Himmels-gott», e SPIECKERMANN, «Des Herrn», 300-301). La grande apertura di Dio era già stata presa in considerazione nella descrizione delle sue caratteristiche essenziali; tale dimensione emerge ancor di più nel paragrafo seguente, dove si pone particolare attenzione ai contrasti.

3. COLUI CHE ABBRACCIA ANCHE GLI OPPOSTI

I tratti tipici dell'essere divino, che rimangono fissi e prevalenti, come l'incredibile varietà del suo comportamento, le sue denominazioni e i ruoli che gli vengono attribuiti, costituiscono allo stesso tempo il fondamento di una particolare qualità di Yhwh: *egli unisce in sé ripetutamente poli opposti*. Contrasti, tensioni, paradossi lo caratterizzano di continuo.

- *Appare* agli uomini come ad Abramo, ma anche ad altri personaggi (Gen 12,7; 17,1), in modi difficilmente riconoscibili (Gen 18,1-2), o addirittura *si nasconde* (cf. ciò che si dice in Dt 31,18, nonché il rimprovero in Sal 89,47; al contrario invece Is 45,19). Mostrarsi e nascondersi costituiscono così due facce dell'unico e medesimo Dio. Normalmente fa attenzione a non essere visto e si nasconde, per esempio, al Sinai mediante una nube/fumo/buio (Es 19,9.18; 20,18.21; 24,15 ecc.). Es 33,20 esclude del tutto addirittura la possibilità che un uomo sopravviva alla visione divina, mentre Sal 63,3 parla della gioia che deriva da una tale visione.
- Dio può frenare la sua *misericordia* e non risparmiare più il popolo (Ger 13,14; Lam 2,21); ma altrove si rivolge nuovamente a lui e lo aiuta (Ml 3,17; 2Cr 36,15). WÖHRLE, 241, descrive con esattezza lo sfondo teologico di una tale tensione in riferimento a Lamentazioni: «il Dio il cui rifiuto e allontanamento, il suo nascondimento viene percepito come la causa scatenante della situazione di necessità, è anche il Dio da cui solo si può sperare che giunga la salvezza di fronte a questa situazione di necessità».
- Spesso si parla della sua *ira* e rabbia (Es 32,10; Nm 25,3-4; Dt 29,26); d'altra parte, si sottolineano anche la sua *pazienza* (in ebraico, alla lettera, «lungo in relazione al naso/all'arrabbiarsi», con una corrispondenza diretta con la *ḥ*, «naso, ira»; le occorrenze iniziano nel discorso di misericordia in Es 34,6) e il suo pentimento. Questi ultimi aspetti fanno sì che Dio spesso ritiri la sentenza di distruzione già stabilita, consentendo così un nuovo per-

- corso (si vedano a riguardo gli studi relativi al tema di JEREMIAS, DÖHLING e SONNET, che indicano il pentimento di Dio come una chiave fondamentale per comprendere la sua azione nella storia). La misericordia divina e il suo perdono superano di gran lunga la sua ira, sia dal punto di vista dell'estensione temporale (Is 54,7-10) sia anche complessivamente in tutto ciò che compie.
- Dio *parla* spesso (cf. *supra*, 1.1.), anche ad alta voce (Is 50,2; 65,13): al Sinai la sua voce risuona come un tuono (Es 20,18) e, allo stesso modo, si manifesta nella natura (Sal 29). D'altra parte, egli si rivela a Elia in modo silenzioso, tranquillo (1Re 19,12) e si rivolge a Samuele nella notte senza fare pressione, creando anche una possibile confusione (1Sam 3,4-11). Inoltre, può anche *restare in silenzio* (tra gli altri passi, Is 57,11; Sal 50,21).
 - In riferimento all'*intervento* di Dio, domande come «fino a quando...?» mostrano chiaramente l'impazienza dell'orante (Sal 6,4; 13,2-3; 74,10). In molti altri casi, al contrario, Dio agisce ancor prima che gli sia stato richiesto (Gen 24,15.45; Dn 9,20-23).
 - Nel suo essere più profondo Dio è misericordioso, *perdona* (Es 34,6) e ama la comunione (Os 6,6; Mi 6,8). Ma allo stesso tempo è anche colui che *mette in conto la colpa* (Es 34,7), ritira il suo sostegno e il suo affetto, provando anche odio nei confronti del suo stesso popolo (Ger 12,8).
 - Dio stesso è capace di *combattere* e di sconfiggere grandi eserciti (Es 14; 15,3: «uomo di guerra/guerriero»). Sostiene Davide nelle sue scorribande, insegna a utilizzare le armi e aiuta a superare gli scontri con i nemici (2Sam 22,18-20.30.34-43). Accanto a questa immagine si trova anche l'affermazione che Dio «*distrugge le guerre*» (Gdt 9,7; 16,2, cf. anche Sal 46,10; Mi 4,3).
 - Il *rapporto nei confronti di altri popoli* è molto diversificato. L'odio nei confronti di Esaù/Edom, da comprendere come una conseguenza della sua posizione contro Giacobbe/Israele (Ml 1,2-4), è un esempio tra i molti di un rapporto teso tra Yhwh e un'altra nazione. Al contrario, ripetutamente si incontrano espressioni di benevolenza nei confronti di nemici, come per esempio nel libro di Rut (per la protagonista moabita) o in Gn 3-4 (per la capitale

assira Ninive). In 2Re 5,1 Dio dona addirittura la vittoria agli Aramei, attraverso il loro generale Naaman.

- Questa *lista di contrasti* visibili in Yhwh potrebbe protrarsi ancora a lungo. Basterebbe considerare le ambivalenze presenti in Giudici, l'uccidere e donare la vita (si veda *supra*, p. 85 a proposito di 1-2 Samuele) o Is 45,7, che attribuisce a Dio luce e tenebre, salvezza e distruzione, come anche Ger 23,23 con i due poli «vicino e lontano». Oltre a questo, si possono considerare anche altri passi che attribuiscono a Yhwh sia il «ferire/colpire» come il «salvare/fasciare» (per esempio, Dt 32,39; Os 6,1; Ger 30,15.17; Gb 5,18). Nella percezione umana la presenza e l'assenza di Dio impregnano la comprensione della storia.

Ma come si possono spiegare tutti questi contrasti? Le ragioni sullo sfondo sono *numerose*: da una parte, essi nascono dallo sviluppo che il discorso su Dio ha conosciuto nel corso dei secoli, durante i quali gli scritti dell'AT si sono sviluppati. Si tratta di almeno cinque secoli, a partire dal 500 a.C. circa, per alcune parti della Torah e dei profeti anteriori, fino alla fine del I secolo per Sapienza. *Autori differenti* hanno riproposto le loro diverse visioni e posizioni. Tuttavia i testi ripresi sopra (da Is 45,7 a Gb 5,18), dove emerge con molta probabilità che sono stati composti da una sola persona, rendono chiaro che, come nel caso di Lam 3,38 e del più lungo passo di Sir 39,22-31, questa spiegazione da sola non basti. Il comprendere polarità opposte viene visto da diversi autori all'interno di alcuni libri come una caratteristica propria di Yhwh.

Uno dei motivi fondamentali di queste differenze è costituito dalle esperienze e, in particolare, dai *cambiamenti* cui la *società* israelita è andata incontro in questo arco temporale. Tale aspetto viene sottolineato in maniera particolare da GERSTENBERGER, 222. Da un punto di vista sistematico sia PANNENBERG, 174-175 e 202-203, sia WERBICK (a partire da p. 71) sottolineano la rela-

zione esistente tra il modo in cui si parla di Dio e l'esperienza del mondo con la sua conoscenza.

Inoltre, proprio nella fede in Yhwh potrebbero trovare un riflesso in misura maggiore i processi di *aggiunta, integrazione e identificazione* tipici della storia della religione. Una divinità responsabile del tempo atmosferico, proveniente con ogni probabilità dalla zona meridionale della terra promessa (Dt 33,2-3, Gdc 5,4-5; Ab 3,3) viene adorata da diversi altri gruppi, che vi aggiungono le tradizioni religiose loro proprie; questa immagine si mescola con tratti caratteristici delle divinità indigene (come El e Baal), assumendo elementi derivanti dai santuari locali (Silo, Bet-El, Gerusalemme...); la divinità si dimostra tale nell'accompagnare e nel guidare attraverso la storia l'intero popolo (per questi processi cf. tra gli altri MÜLLER; SPIECKERMANN, «Des Herrn»; KÖCKERT, «Wandlungen»; LEUENBERGER, *Gott*, 7-71; ZWICKEL, a partire da p. 60). Es 3,15 è un testo chiave al riguardo: solo in questo passo, infatti, Yhwh identifica se stesso, in un discorso diretto, esplicitamente con il Dio dei patriarchi e delle matriarche di Genesi (cf. *supra*, pp. 31 e 351-352). Questa identificazione si lega al programma che dovrà mettere in atto (Es 3,16-22), cioè la tradizione dell'uscita dall'Egitto, l'esperienza al Sinai e la presa di possesso della terra. Stupisce constatare come la figura di Yhwh sia riuscita a superare tutte queste nuove sfide, riunendo in sé anche le caratteristiche relative ad altre divinità (cf. a riguardo KRÜGER, «Einheit», 15-42 e 48; OEMING, «Wege», 102).

* * *

Questa panoramica sulle caratteristiche di Yhwh porta a numerose considerazioni conclusive. È possibile chiaramente evidenziare la presenza di un *nocciolo di caratteristiche che rimangono costanti* (gli elementi essenziali descritti nel punto 1.);

esse tornano ripetutamente e sono così dominanti da superare chiaramente anche quelle caratteristiche a loro contrarie (punto c) nel punto 1. La *ricchezza* delle denominazioni e della presentazione degli attributi del Dio biblico, *che sembra essere senza fine*, è quindi difficilmente percepibile in tutta la sua ampiezza (la «grande varietà di espressioni, compiti e denominazioni»: punto 2.). Una vitalità continua e inesauribile si rivela sia in relazione a Dio, sia in relazione agli uomini che hanno fede in lui. Infine, anche *il fatto che si abbraccino e si uniscano in sé contrasti e contraddizioni* (punto 3.) indica come Dio rimanga libero, senza limitazione alcuna persino di fronte a elementi costanti. Egli agisce secondo il suo arbitrio, in relazione alle diverse situazioni anche in maniera inaspettata o insolita; le sue possibilità di azione non conoscono confini, né temporali, né spaziali, né a motivo della forza o della potenza necessaria per portare avanti un'impresa. L'unico suo limite è l'impossibilità di compiere ingiustizie e malvagità, dal punto di vista della morale.



Discussione e riflessione

1. RIFLESSIONE SUL METODO DI ANALISI

Nella presentazione dei singoli libri dell'AT abbiamo messo in evidenza numerosi aspetti. Ogni libro ha un *profilo proprio*, in relazione al modo con cui parla di Dio. Anche libri collocati in un contesto simile, come Esodo, Levitico e Numeri (il soggiorno di Israele nel deserto) o 1-2 Samuele e 1-2 Re (con la figura di Davide e la monarchia), mostrano elementi caratteristici differenti. In questo senso, l'approccio metodologico, con cui ogni libro singolarmente è stato preso in considerazione, è di certo corretto e ha una sua giustificazione.

Anche la considerazione *dei libri come un tutto unitario* nella loro completezza, senza alcuna considerazione circa la possibile attribuzione di singoli testi o di particolari formulazioni a determinati strati compositivi o a redazioni, si è rivelato fruttuoso. Non avendo formulato o considerato le varie ipotesi sulla formazione letteraria dei testi, si è potuto offrire per ogni libro un quadro generale che, in numerosi casi, ha rivelato una sua coerenza in relazione al discorso su Dio. Per lo meno a livello della forma finale del testo e della sua redazione conclusiva le osservazioni fatte e i risultati ottenuti sono concordi.

Il *punto di partenza* è il testo biblico, non la storia della religione e nemmeno gli elementi che caratterizzano gli sviluppi

sociali o i processi storici. Questi ultimi stanno naturalmente sullo sfondo, spesso vengono considerati e devono naturalmente essere tenuti in considerazione; tuttavia, considerare la parola di Dio in sé ha un duplice vantaggio: i libri dell'AT sono testimonianze dirette di questo tempo antico e permettono un accesso diretto al pensiero e all'immaginario di questo tempo in maniera migliore rispetto ai diversi tentativi di ricostruire, secondo criteri letterari, i criteri della fede di allora. Inoltre, il discorso su Dio sembra essere per molti di questi libri la questione principale: ciò genera una grande vicinanza con lo scopo di questo libro.

Con quale diritto si può adattare il concetto di *teologia* ai libri dell'AT? Dal punto di vista etimologico, il termine deriva dal greco (alla lettera «dio – parola») e oggi identifica, nella maggioranza dei casi, un discorso sistematico su Dio. Nell'AT questo termine non appare mai e i libri e i testi in esso contenuti non corrispondono al genere letterario delle moderne trattazioni di teologia, le quali si soffermano su una trattazione sistematica dei differenti modi con cui si parla di Dio.

Ciò che è stato osservato fino a questo momento in relazione all'AT è caratterizzato da forme del linguaggio assai diverse rispetto alla riflessione sistematica tipica delle trattazioni moderne sul discorso religioso. Ciò nonostante, il parlare di Dio nell'AT può essere considerato e denominato «teologia» o meglio una *teologia narrativa, drammatica e confessionale*, che riflette le caratteristiche letterarie dei singoli testi e libri. L'idea di una teologia narrativa ritorna soprattutto in Genesi, Esodo, Numeri, nei profeti anteriori e nei libri storici più recenti. Una teologia drammatica è quella che caratterizza i libri profetici e una teologia confessionale trova espressione nelle preghiere e nei salmi.

L'impiego del termine «teologia», con lo sguardo rivolto ai singoli libri dell'AT, risulta dunque per diversi motivi adeguato.

In quasi tutte le opere contenute nell'AT abbiamo riscontrato *elementi caratteristici* dal punto di vista del contenuto e *concentrazione* di espressioni particolari, spesso anche *formulazioni uniche e singolari*. Oltre a questo, i passi con una maggiore valenza teologica hanno una *posizione e una funzione* centrale nei rispettivi libri. Tutto ciò indica come queste differenti forme del discorso su Dio non siano prodotti casuali, ma siano *modelli costruiti appositamente con tratti peculiari*. Così il messaggio e l'orientamento degli scritti dell'AT sono quasi sempre caratterizzati dall'immagine di Dio propria di ciascuno di questi testi, la quale viene evidenziata con forza.

2. SVILUPPO DELLE IMMAGINI DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

È chiaro che la fede in Yhwh *è cresciuta ed è andata incontro a numerosi cambiamenti* nel corso dei secoli (cf. *supra*, pp. 357-361 le diverse opere sullo sviluppo della religione israelita di ALBERTZ, DE MOOR, KEEL, ZWICKEL ecc.). Tuttavia, è possibile ricostruire questo processo solo in misura minima a partire unicamente dall'AT, poiché il momento in cui la tradizione religiosa è stata fissata, ed è divenuta vincolante, è relativamente recente (per la maggior parte dei testi, si tratta del V secolo a.C.).

Questo appare chiaro già nei *libri che sono posti all'inizio* dell'AT: la Torah e i profeti anteriori. Genesi inizia presentando Dio come il creatore dell'universo. Lo sguardo rivolto al mondo intero non è un aspetto originario o, dal punto di vista cronologico, primario; al contrario, implica l'esistenza di un pensiero che superi i confini nazionali, partendo dalla considerazione che l'intero cosmo sia una grandezza in sé coerente e unitaria. Allo stesso modo, l'idea di Dio creatore di tutto l'universo si è formata nel corso dei secoli. L'inizio della Bibbia è dun-

que caratterizzato da una comprensione di Dio estremamente matura e avanzata.

Tutto ciò vale anche per *il discorso su Dio in Esodo*. Yhwh che libera dalla schiavitù offre ed entra in «alleanza» con il popolo, donandogli successivamente una costituzione e un codice legislativo. In questo, secondo l'opinione di molti, si riflette l'esperienza vissuta sotto l'egemonia assira, babilonese e persiana, così come il confronto con le loro culture. Questo Dio dell'esodo e del Sinai costituisce la base sulla quale si formano altri testi e libri. In questo senso, va tenuto presente come già gli inizi della Bibbia, i primi due libri, siano testimonianze di un lungo cammino e di un ricco sviluppo pluralistico di teologie.

Ma l'AT non si è fermato qui. Nelle parti seguenti del canone sono ravvisabili *sviluppi ulteriori* nel discorso su Dio. In relazione alla molteplicità e alla ricchezza del discorso teologico, i profeti scrittori e soprattutto i salmi segnano un'ulteriore grande crescita. In molti casi, questo può essere considerato la prova di uno sviluppo più recente dal punto di vista cronologico. Lo stesso si può dire, per esempio, di Siracide e di altre opere in greco, come 2 Maccabei o Sapienza, dove si nota una vera e propria fioritura del discorso su Dio. Tutto questo, però, non vuole significare che Dio sia cambiato, ma solo che la sua comprensione da parte dell'uomo è divenuta più completa e, quindi, anche più corretta e adeguata.

Nell'AT troviamo alcuni libri che *riflettono in maniera più intensa* sulla rappresentazione di Dio. Tra questi, nella Torah ricordiamo in particolare Deuteronomio, tra i profeti Geremia, ma anche Abacuc e Malachia, a motivo delle dispute che sono contenute al loro interno; nella terza parte del canone – gli Scritti – ciò accade in maniera particolare e unica nel libro di Giobbe. In questi testi la disquisizione teologica assume le caratteristiche di un confronto aperto con posizioni o addirittura obiezioni già esistenti. Per questo motivo, essi si mostrano

particolarmente adatti per penetrare più in profondità il problema del discorso su Dio nell'AT. D'altra parte, essi testimoniano anche la necessità di un atteggiamento di analisi critica rispetto alla fede, la necessità di lasciarsi mettere in discussione e la sfida connessa con ogni nuovo tentativo di entrare in rapporto con Dio, di rifletterlo e di comunicarlo.

3. CAMBIAMENTI IN DIO?

«Poiché la natura divina non conosce alcun affetto di passione o di cambiamento, resta in ogni tempo immobile, immutata al culmine della sua bellezza», così scrive Origene nella sua omelia su Nm 23,1 in relazione all'offerta di Balak, re di Moab (citato in WERBICK, 380-381). L'idea che Dio sia *immobile*, sempre uguale, è diffusa nel pensiero teologico e filosofico. Naturalmente, si giustifica questa concezione con l'impossibilità di legare all'idea di Dio come essere altissimo e completissimo quei momenti che contemplanò sfiducia, scetticismo o instabilità. Questo vale naturalmente anche per il Dio biblico (cf. a riguardo la spiegazione in Ml 3,6).

Ciò nonostante, l'affermazione di Origene non è *assolutamente giustificabile* sulla base della visione trasmessa nella Bibbia. Yhwh stesso al Sinai si presenta come un «Dio passionale» (Es 20,5). Ripetutamente gli vengono attribuite emozioni, come ira o pentimento, ma anche altre emozioni come amore e, più raramente, odio. Os 11,8 e Ger 31,20 mostrano un'eccitazione interiore. Anche la possibilità di essere scosso fino alle lacrime è un aspetto di Dio che viene ripetutamente descritto. Accanto a Ger 9,9 e 14,17, si deve citare anche Ger 48,31-32 dove Dio si mostra partecipe del destino di Moab (con il titolo della sua raccolta *Dio in movimento*, LEUENBERGER coglie molto bene questo aspetto).

Dall'inizio, a partire dal suo atteggiamento mite e misericordioso nei confronti dei primi uomini in Gen 3–4, fino alla fine, l'AT testimonia che *Yhwh è un Dio che vive le relazioni interpersonali, un Dio sensibile, che si lascia scuotere interiormente e che reagisce con attenzione*. Se consideriamo come conclusione della Bibbia 2Cr 36, non si riscontra alcuna differenza: nel v. 15 Yhwh mostra la sua compassione. Se, secondo il canone cristiano, la fine è rappresentata da Mt 3, Yhwh si scaglia con energia contro un comportamento sbagliato, mettendo in guardia nell'ultimo versetto rispetto a un giudizio ancora più duro («messa al bando», v. 24).

4. ALCUNI PROBLEMI FONDAMENTALI

Fin dai primi libri, il lettore moderno della Bibbia è messo di fronte a *enormi difficoltà*. Come si può, per esempio, giustificare la violenza con cui Dio, con il diluvio, vuole distruggere ogni forma di vita sulla terra? Come si può collegare la sua pretesa di essere giusto con la chiara predilezione per alcuni personaggi rispetto ad altri e, in seguito, per il popolo d'Israele? Perché la fede in Yhwh è così intollerante, tanto che qualunque atto di culto nei confronti di altre divinità viene proibito, comandando addirittura la distruzione dei luoghi di culto (Es 23,24 ecc.)?

Di fronte al terrorismo che si fonda su motivazioni di ordine religioso o su scritti sacri, il *problema della violenza* è, nel nostro tempo, estremamente sentito. Nella Bibbia e anche nell'AT si possono estrapolare tre regole di base che rendono ragione della violenza esercitata dalla divinità. Queste relativizzano decisamente l'impressione che tali testi altrimenti provocano.

a) Dio *non inizia mai* un'azione violenta *di propria iniziativa*: la violenza è sempre una reazione a un'ingiustizia precedente o a una mancanza da parte dell'uomo. L'attenzione al contesto in

cui si svolgono determinate azioni aiuta a riconoscere tali connessioni. Così, per esempio, la cacciata dal paradiso terrestre è una risposta al peccato dei primi uomini (Gen 3).

b) Ciò che Dio compie con il suo intervento violento sta in un *rapporto fondamentalmente bilanciato* con ciò che altri hanno compiuto in precedenza e con le loro azioni malvagie. Di regola Dio si trattiene nella punizione, assumendo lo stesso metro di misura del peccato dell'uomo (cf. la mite reazione alla protesta e al non rispetto del sabato in Es 16, o il principio del *taglione* descritto in Es 21,24-26, che non può essere infranto nemmeno da lui).

c) Quando Dio fa uso della violenza, persegue sempre uno *scopo superiore*. Non è una semplice reazione per sfogarsi, né è causata dalla difesa di un particolare interesse personale; essa è piuttosto il tentativo di raggiungere un bene più grande. La dinamica che si osserva ripetutamente nei libri profetici e che conduce attraverso il giudizio e l'esilio a una purificazione della comunità (Am 9; Mi 7; Ez 20; Ger 33) ne è un esempio paradigmatico.

La *predilezione per Israele* si mostra ripetutamente. Fin dall'inizio, Dio dà la precedenza a Giacobbe, nonostante sia il più giovane, invece che a Esaù (Gen 25,23), e nonostante il suo fallimento gli conferma la fiducia (Gen 28,13-15). I suoi figli si moltiplicano abbondantemente (Es 1,7) e i loro discendenti ricevono la terra promessa (Giosuè), fino a quel momento abitata da altri popoli. Secondo le moderne ricerche, questa descrizione storica non è esatta: quella che normalmente viene definita come la presa di possesso della terra è stato invece un lungo processo di trasformazione della società all'interno della terra (FREVEL, 979-1003).

La *predilezione* continua anche nella scelta della dinastia davidica e nel ruolo privilegiato che viene dato a Gerusalemme e al tempio che vi si trova. Nei libri più recenti (Aggeo,

Zaccaria, Esdra, Neemia, 1-2 Cronache, Giuditta) il ruolo del tempio sembra acquisire ancora più significato; Ne 10,33-40, tra le altre cose, ne deve garantire la sussistenza.

In relazione a queste problematiche vanno considerati diversi punti di vista.

a) Una gran parte della letteratura dell'AT presenta e difende anche prospettive e interessi *umani* (cf. a riguardo il punto 5.). Naturalmente e comprensibilmente queste posizioni rispecchiano le preferenze, le convinzioni e i limiti degli autori, che nei loro scritti offrono visioni parziali e anche faziose.

b) Con l'idea di «elezione» di Israele (una chiave per la *teologia* di PREUß) si descrive in maniera esemplare come Yhwh desideri intraprendere in linea di principio un *rapporto d'amore con tutti gli uomini*. In questo senso, Israele viene descritto come il tipo di *partner* preferito di Dio, nei confronti del quale – sia dal punto di vista reale, ma allo stesso tempo in maniera metaforica e simbolica – trova espressione chiara ciò che lo muove. In questo senso, lo speciale affetto nei confronti del suo popolo è un segno di come Dio voglia donare a tutti i popoli la sua vita in pienezza. La posizione, il numero e la struttura dei testi che presentano una tale concezione universale (Gen 1-11; 12,3; Mi 4,1-4; Giona ecc.) confermano questa interpretazione.

c) Il dono di una vicinanza amorevole, se compreso correttamente, conduce non a un arrogante senso di superiorità, ma a *una realizzazione interiore, che si apre al dono verso gli altri, divenendo così fruttuosa per molti*. Questa dinamica è chiaramente visibile, per esempio, nella promessa di benedizione in Gen 22,18; 26,4-5; Ger 4,2 e Zc 8,23, così come nella costituzione di un popolo misero e umile in Sof 3,12, dove l'orgoglio precedente è trasformato (v. 11, cf. anche v. 9, con l'azione di Dio nei confronti dei popoli). Inoltre, la predilezione divina implica anche una responsabilità maggiore (cf. sopra in relazione ad Am 3,1-2).

Una terza problematica fondamentale della Bibbia è la sua *pretesa dell'adorazione esclusiva di Yhwh*. In questo contesto si deve distinguere tra a) quello che si riferisce direttamente al rapporto con Yhwh e b) le conseguenze che ne derivano per il comportamento successivo e che influiscono anche su altri.

a) La comunità di quanti credono in Yhwh sembra essere stata – se si considera la storia dell'umanità – la prima ad avere raggiunto la consapevolezza che *c'è un solo Dio*, e la prima ad avere formulato con chiarezza e ripetutamente questa visione, accogliendola su larga scala. Questa «convinzione» monoteista ha nel frattempo raggiunto un ampio consenso ed è oggi la base per molte religioni tra loro molto diverse come il giudaismo, il cristianesimo e l'islam.

La logica conseguenza di questa consapevolezza è che il Dio così riconosciuto sia *il solo da adorare*; ogni altra possibilità sarebbe un controsenso. La richiesta all'inizio del Decalogo (Es 20,3-5) è di conseguenza corretta e, nel contesto della fede di Israele in Yhwh, anche logica. Il suo scopo è quello di offrire un orientamento e una dedizione unica verso colui dal quale ogni vita deriva, colui verso il quale tende ogni cosa per tutta l'eternità.

b) Tutte le conclusioni, che a motivo dello zelo religioso, spingono a rivolgersi *contro altri*, non hanno tuttavia nulla a che vedere con questa visione. Si incontrano esempi di questo sia all'interno della comunità che al di fuori. Nel primo caso si hanno punizioni drastiche per il proprio popolo qualora i precetti non vengano rispettati (Es 22,17; 32,25-29; Nm 15,32-36; 25,1-9 ecc.); nel secondo caso, invece, si può pensare all'ordine del massacro rituale in Dt 7,1-5, che prevede la totale distruzione di quanti hanno un'altra fede, insieme alle loro forme di culto (cf. la trattazione di questo aspetto nel contesto della teologia di Deuteronomio con riferimento a BRAULIK).

Al fine di una corretta comprensione, è necessario *considerare* questi ordini sotto diversi aspetti. Si tratta, anzitutto, di testi che descrivono ciò che – secondo l'opinione dei loro autori – «dovrebbe essere» e non ciò che «è stato»; il fatto che la loro stesura scritta sia avvenuta alcuni secoli dopo gli avvenimenti narrati conferma questa tesi. Si tratta, inoltre, di testi nati dalla paura e dalla preoccupazione (Dt 7,4 è esplicito in questo senso), e non di testi che riflettono la consapevolezza della forza della propria fede, che si svilupperà nel corso del tempo anche senza una tale violenza (cf., per esempio, At 5,34-39). Inoltre, questi testi rivelano anche la tendenza di principio ad assegnare a Dio la precedenza su ogni altra cosa. Proteggere questo stato di cose diviene così lo scopo principale degli autori.

c) Un altro aspetto di questa problematica è *l'identificazione di questo Dio unico con Yhwh* e con le sue caratteristiche. La sua comunicazione a Israele e il legame alla sua storia specifica contiene – anche attraverso il motivo dell'elezione trattato in precedenza – aspetti, che rispecchiano solo marginalmente l'universalità e l'apertura dell'unico Dio verso tutti i popoli, le loro esperienze e i loro modi di vivere specifici. È, quindi, necessario considerare la limitatezza del linguaggio umano della Bibbia, soprattutto in relazione alla pretesa di questo Dio che vuole essere responsabile in linea di massima per tutti e per tutto; quest'ultimo aspetto dovrà essere analizzato più approfonditamente in seguito.

5. TRA RIVELAZIONE E IDEOLOGIA

Secondo ciò che il testo biblico comunica, è *Dio stesso che* al suo interno *prende la parola*, comunicandosi. La fede di molte comunità e le ricerche di teologia sistematica fanno un chiaro riferimento al carattere rivelativo della sacra Scrittura. Ripren-

dendo un pensiero di Karl Barth, PANNENBERG parla del «primato della realtà divina e della sua autorivelazione» (148). Anche KREINER sottolinea la rivelazione come «origine dell'idea di Dio» e, nel contempo, come «autodefinizione di Dio» (148-149). La conseguenza principale di una tale idea è l'autorità conferita alla Bibbia, la quale viene intesa come metro, orientamento, comunicazione di valori e questo nella misura più alta, poiché tutto deriva da Dio, che è l'assoluto.

L'autoconsapevolezza di alcuni libri della Bibbia e il significato delle confessioni di fede in essi trasmesse si fondano correttamente sul carattere di questi scritti. Paragonandoli con altri testi, formati nello stesso periodo, si colgono differenze sotto diversi aspetti; alcuni di loro, in particolare, mostrano una straordinaria capacità ancor oggi intatta nel costruire e nel condurre a un rapporto più stretto con Dio.

Questa particolarità dei testi biblici, quella cioè di essere ispirati in maniera particolare da Dio, è anche il *punto di partenza* per la riflessione teologica. Come anche nel caso degli uomini, dove una comunicazione personale in prima persona ha normalmente la precedenza nei confronti di una comunicazione effettuata dall'esterno, così anche nel caso di Yhwh il modo con cui egli stesso si rivela offre una via privilegiata per la sua comprensione. A partire da questa considerazione, la nostra analisi ha scelto di dare la precedenza a lui e alla sua parola.

Anche se si deve restare chiaramente convinti dell'origine divina della Bibbia, è tuttavia necessario continuare a riflettere sul fatto che essa *resta sempre un discorso su Dio secondo una prospettiva umana*, cosa che provoca le problematiche discusse in precedenza. Il rapporto tra l'autocomunicazione di Dio e la parzialità, la limitatezza di ogni tentativo di comprensione dell'uomo, necessita di un chiarimento. La distinzione di questi due aspetti della parola di Dio e della sua messa per iscritto è frequente anche nei manuali di dogmatica ed è fondamentale

per una sua comprensione adeguata (cf. le chiare osservazioni a riguardo di BREUNING, 223).

I libri biblici sono influenzati *dal loro tempo, dagli interessi degli uomini e dai loro desideri*. I fedeli hanno cercato di dare forma a ciò che essi hanno compreso di Dio, partendo dalla loro situazione presente e dalle loro domande. Processi di interpretazione e di attualizzazione accompagnano necessariamente questo processo. Correttamente KREINER definisce la rivelazione come la «sedimentizzazione di interpretazioni umane» (174).

Nel momento in cui si riporta l'autorivelazione divina, dunque, ritorna l'aggiunta di *alcuni elementi, dai quali è impossibile prescindere*, come per esempio l'espressione linguistica che indica l'ascoltare umano e il suo rivolgersi alla situazione della comunità. Così la realtà stessa di Dio viene almeno in parte estraniata e il discorso su di lui, per lo meno in certi casi, diventa una costruzione capace di descriverlo solo in maniera limitata.

Ciò nonostante, la considerazione della dimensione umana della rivelazione presenta anche aspetti positivi. Ogni pagina, ogni parola della Bibbia è *testimonianza* e riconoscimento del fatto che Dio si è rivolto all'uomo, gli ha comunicato alcuni valori e ha dato la sua disponibilità a impegnarsi per questi. Inoltre, si incontrano con frequenza diverse forme di risposta alla comunicazione divina, soprattutto sotto forma di preghiera e spesso anche di lode. Le reazioni dell'uomo sono esplicitamente incluse nei libri della Bibbia e appartengono ad essa indivisibilmente, pur nelle loro particolarità.

Questo non rappresenta un problema, almeno fino a che non tocca le caratteristiche essenziali di Yhwh, che talvolta *ven-gono messe in discussione*. Enumeriamo i seguenti casi:

- Gen 22 con la richiesta ad Abramo di sacrificare suo figlio (v. 2);
- Es 4,21, e anche altrove, con l'azione di «rendere duro» il cuore del faraone;

- Dt 7,2 con l'incitamento al massacro rituale;
- 2Sam 24,1 dove l'ira di Yhwh spinge Davide a fare un censimento;
- 1Re 22,19-23 con l'invio di uno spirito ingannevole che seduce i profeti di Acab; si veda anche l'utilizzo della medesima radice «deviare, sedurre» in relazione ai profeti in Ez 14,9 e in Ger 20,7;
- Ger 35,1-6 con l'istigazione dei Recabiti a bere vino anche contro la loro tradizione;
- Gb 1,6-21; 2,1-6 e il «patto/scommessa» di Dio con il satana...

In alcuni di questi passi i titoli, come «mettere alla prova» in Gen 22,1, o il contesto più ampio forniscono *indicazioni per comprendere correttamente* i testi; è il caso, per esempio, di 1Re 22 dove si fa riferimento ai falsi profeti o di Ger 35 con la sottolineatura dell'obbedienza esemplare di questo gruppo nel v. 7. Talvolta il problema è riconducibile alla lingua o alla traduzione, come per esempio nel caso del «rendere duro» (illuminante a riguardo KELLENBERGER, *Verstockung*, come anche G. FISCHER – MARKL, *Exodus*, soprattutto l'*excursus* alle pp. 73-75). Altri utili elementi interpretativi consistono nel prendere sul serio il modo di parlare dell'uomo, come anche nel riconoscere i motivi letterari tradizionali che vengono utilizzati: è il caso, per esempio, del «satana» che è avversario di Dio, o del «massacro rituale» che fa parte di una visione diffusa nel contesto del Vicino Oriente antico. Anche gli autori biblici non possono fare a meno di impiegare le forme di espressione caratteristiche del loro ambiente, anche se rischiano di creare fraintendimenti quando vengono attribuite a Dio.

In conseguenza di ciò, è necessario che i lettori della Bibbia *mantengano un atteggiamento critico nei confronti di questi testi*. Per comprenderli correttamente è necessario sapere chi è

Dio e anche comprendere ciò che realmente costituisce il suo essere (cf. sopra il paragrafo sulle sue caratteristiche). Quindi, espressioni ed elementi tra loro in contraddizione possono essere analizzati criticamente e così relativizzati. Un tale modo di procedere non mette in discussione l'autorità della Bibbia, ma permette al contrario di cogliere compiutamente, nuovamente e davvero liberamente il volto di Dio che in essa si comunica, liberando dalle difficoltà dovute a espressioni improprie, da espressioni errate dovute a una percezione unilaterale, da ideologie motivate da interessi personali, ben presenti, i quali rendono difficile la comprensione del vero Dio.

Una motivazione importante per un tale approccio alla Bibbia viene fornita *dalla Bibbia stessa*. I singoli libri e la molteplicità delle voci che si esprimono al loro interno testimoniano processi di confronto con altre concezioni e posizioni. La dinamica che conduce dall'ira divina e dal desiderio di distruzione espresso in Es 32,10, fino all'autocomunicazione di Dio in Es 34,6, pone chiaramente al centro la sua misericordia. Un libro come Rut difende nei confronti degli stranieri una posizione opposta a quella di Esdra e Neemia, correggendo sia Pr 31,10-31 (così in maniera convincente SQUANS), sia la visione di Deuteronomio. L'espressione del completo rifiuto di Israele in 2Re 17,20 viene ritrattata in Ger 31,37 e Ger 30,18.21 e sembra riprendere volutamente alcune espressioni di Dt 13 (vv. 14 e 17) sull'idolatria di una città con l'intento di correggerle nell'esatto contrario (G. FISCHER, *Jeremia* 26-52, 135 e 137). Questi e altri esempi testimoniano all'interno della Bibbia non solo la presenza, ma anche la necessità di una visione differenziata che distingua tra la rivelazione, con quelle espressioni che davvero corrispondono alla realtà di Dio, e le possibilità di una sua recezione limitata o di forme espressive influenzate da una certa ideologia.

6. YHWH – DIVERSO DAGLI «DÈI»

Le domande retoriche sull'incomparabile vicinanza di Yhwh e sulla giustizia delle sue leggi in Dt 4,7-8 non sono le uniche presenti in questo passo chiave per la teologia di Deuteronomio e dell'intera Bibbia. In Dt 4,34 incontriamo un'altra domanda: «ha forse un dio provato a venire e prendersi per sé una nazione dal mezzo di un'altra nazione mediante prove, mediante segni... e mediante grandi prodigi, come tutti quelli che ha fatto per voi Yhwh, vostro Dio, in Egitto, davanti ai vostri occhi?». Così Deuteronomio lega la peculiarità di Yhwh, rispetto agli altri dèi, *all'esodo*.

Il rapporto con la liberazione dall'Egitto è presente in modo indiretto anche sullo sfondo della domanda immediatamente precedente, che fa riferimento all'*incontro con lui al Sinai*, sottolineando come Dio parli di mezzo al fuoco rivolgendosi alla comunità (Dt 4,33; cf. anche *supra*, 1.1. il forte accento posto sul parlare di Dio). Anche in seguito Dio si è comunicato ripetutamente al popolo.

Su questo monte Yhwh è entrato in un'*alleanza* con Israele (Es 19-24). Un legame contrattuale di questo tipo tra un dio e un popolo sembra essere senza paralleli nel contesto del Vicino Oriente antico e rappresenta per la comunità un grandissimo onore. Nonostante le continue difficoltà che costantemente sopraggiungono da parte dell'uomo, Dio si attiene a questo patto, rinnovando anche l'alleanza (Es 34,10) e rendendola addirittura «eterna» (Ez 16,60; Ger 32,40).

In questo lungo *rapporto che permane attraverso i secoli* si cela un altro aspetto dell'unicità di Yhwh. Questa relazione, infatti, svela aspetti fondamentali della sua essenza, ovvero la sua «comunione e fedeltà», che spesso vengono lodate insieme (cf. Sal 25 ecc.). In nessun altro caso, una divinità dell'antichità ha stretto con i suoi fedeli un rapporto di questo tipo e di questa durata.

Mentre nelle altre culture dell'antichità la divinità entra normalmente in uno stretto rapporto con il sovrano, l'alleanza con un popolo intero costituisce un'ulteriore peculiarità di Yhwh. Egli si rivolge in maniera particolare ai *deboli e ai miseri*, come spesso è ricordato nei libri dell'AT (Dt 10; Sof 3; Sal 10 ecc.).

Dt 4 è il testo che più di ogni altro si dilunga a considerare l'impossibilità di ritrarre Yhwh. Il monito di Dt 4,15-20 presenta una descrizione completa, che resta ineguagliata, di tutto ciò che è inadeguato per rappresentare Yhwh, chiarendo così che niente può essere impiegato per raffigurarlo. La *mancaza di immagini* nel culto e nell'adorazione è una caratteristica di Yhwh, che lo distingue dagli altri «dèi» del Vicino Oriente antico, diventando così un motivo di polemica nei confronti di questi ultimi (cf. *supra*, pp. 308-309). Allo stesso modo, questo passo sottolinea con forza che Dio non può essere definito mediante l'appartenenza a un sesso. Così, anche la discussione, spesso ideologizzata, circa la parte femminile di Dio viene a essere ridimensionata. Yhwh non è neppure uomo, ma mostra caratteristiche appartenenti a entrambi i sessi (Is 63,16; 66,13). Inoltre, è chiaro che Dio non può essere messo in rapporto né con gli animali, né con la forma umana, anche se quest'ultima somiglianza è quella che gli si avvicina maggiormente (Gen 1,26; Ez 1,26; Sal 8,6 ecc.; A. WAGNER offre un'ampia riflessione sulla tematica della descrizione e rappresentazione antropomorfa di Dio).

Ciò che si è visto finora è solo una minima parte degli aspetti che differenziano Yhwh dalle altre divinità, rendendo chiaro dal punto di vista del contenuto perché i testi biblici lo descrivano come *incomparabile e unico* (cf. *supra*, pp. 341-342). Il riconoscimento della sua unicità, così come dei tratti distintivi del suo essere, è solo un piccolo passo verso il riconoscimento che solo lui è Dio.

Anche se l'uscita dall'Egitto è difficilmente dimostrabile dal punto di vista storico, la percezione di Yhwh come *Dio dell'esodo*

è radicata nell'esperienza storica e nella realtà. Nel ritrarre la sua unicità, descritta da Dt 4 sotto numerosi punti di vista, si esprime una profonda e vera conoscenza teologica. Questa comprende un cammino donato da Dio nella libertà, che include una relazione con lui, uno stile di vita e la felicità nella sua vicinanza e che si è dimostrato valido per più di duemila anni.

7. TRE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

a) Nel nostro percorso attraverso tutti gli scritti dell'AT si è visto qualcosa di particolare, ovvero il ruolo svolto dalle *preghiere* per lo sviluppo della sua teologia. Queste ritornano in numerosi libri (per una visione generale cf. G. FISCHER – BACKHAUS, *Preghiera*) e spesso costituiscono il culmine del parlare di Dio (Es 15; 1Sam 2; 2Sam 22; 1Re 8 ecc.). In queste preghiere emerge che il rapporto vissuto con Yhwh è il modo più profondo per comprendere chi lui sia. Oltre a ciò sono la risposta corretta al fatto che lui si rivolge all'uomo.

b) «Nel contesto dell'intera storia della religione dell'umanità non vi è una figura che sia più preminente del Dio ebraico» (B. LANG, 7). Stupisce come la fede in Yhwh abbia cambiato il mondo. La sua rivelazione nella Bibbia ha sviluppato una *forza*, che supera di molto quella di tutte le altre religioni dell'antichità e, considerando fattori esterni, è totalmente sproporzionata al significato del territorio e del popolo all'interno del quale è nata. Questo splendore si mantiene fino a oggi ininterrottamente e dipende anche dallo *spirito* di Dio, che diviene vivo al suo interno e conduce e muove senza interruzione gli uomini.

c) Se si cerca di sintetizzare ciò che davvero caratterizza Yhwh, fondamentali risultano essere i tre aspetti della *giusta misericor-*

dia, dell'infinita benevolenza e della potente salvezza. Il collegamento tra misericordia e giustizia è costitutivo del suo essere (cf. il discorso di misericordia in Es 34,6-7). L'affetto che non termina mai viene sostenuto dalla sua fedeltà duratura che si espande lungo tutta la storia. L'amore che perdona (cf. Ger 31,3) e l'aiuto reale e concreto anche a fronte di situazioni che sembrano essere senza via d'uscita ritornano praticamente in tutti i libri dell'AT.

Il rapporto tra le teologie dell'Antico e del Nuovo Testamento

La riflessione su questo aspetto giunge qui volutamente piuttosto tardi. Per molti cristiani gli scritti dell'AT sono una parte della loro Bibbia; per questo anche la loro interpretazione e comprensione di questi testi cambia. Rispetto a ciò, è tuttavia importante anzitutto capire *il messaggio proprio dell'AT*, senza volerlo analizzare subito da un punto di vista cristiano (cf. a riguardo anche ROUTLEDGE, 17-22). In questo modo la rivelazione originaria di Dio può sviluppare la sua forza genuina, senza che questa venga continuamente messa a confronto con il messaggio di Gesù e sia valutata a partire da esso.

Il *referimento al NT* è per i cristiani estremamente importante; perciò è necessario recuperarlo ora. Al riguardo di recente è stata pubblicata l'opera di SPIECKERMANN – FELDMEIER, molto precisa, esemplare e completa (a partire da una prospettiva generale biblica lavora anche GRÜN WALDT)). Pertanto, ci limitiamo a presentare in questa sede solo due punti.

1. L'UNITÀ DEL PARLARE DI DIO NELLA BIBBIA

Il primo aspetto da tenere presente è che *il Dio di Gesù non è altro se non quel Yhwh conosciuto a partire dall'AT*. Nessun testo dell'AT lascia intendere che Gesù recepisca Dio in un altro

modo, né che voglia cambiare o criticare l'immagine di Dio dell'AT. Gesù la riprende ripetutamente. D'altra parte, facendo uso di un'argomentazione positiva, l'AT costituisce la *base per il modo con cui Gesù parla di Dio nel NT* (BREUNING, 218). Dal punto di vista strettamente metodologico, si deve anche necessariamente considerare se una parola sia stata pronunciata da Gesù o se invece derivi dalla tradizione a lui successiva. Anche se spesso si tratta di una riflessione successiva, questo non cambia il quadro generale secondo cui Gesù comprende se stesso nella linea del Dio dell'AT.

Per giustificare questa tesi si possono indicare numerosi passi. Mc 10,6-9 si riferisce alla creazione dell'uomo in Gen 1-2. Nel colloquio con i sadducei in Mc 12,26-27 Gesù cita l'autorivelazione divina a Mosè di Es 3,6. Tentato dal demonio nel deserto, Gesù gli risponde per tre volte "facendo teologia" con passi tratti da Deuteronomio (Mt 4,1-11). Le beatitudini, con la posizione privilegiata conferita a poveri, tristi, cercatori di giustizia, misericordiosi ecc. (Mt 5,1-12), *rispecchiano in pieno* le categorie di persone che Dio nell'AT prende particolarmente a cuore (cf. le caratteristiche di Yhwh). Gesù parla di Dio come «padre» nel cielo e anche nelle sue preghiere lo invoca in questo modo (Mt 5,16; 6,9; Is 63,16).

Questa lista potrebbe continuare a lungo. *L'affinità* tra il modo in cui Gesù parla di Dio e l'AT riguarda anche certe caratteristiche come «buono» (Mc 10,18; cf. Sal 100,5 ecc.) o «misericordioso» (Lc 6,36; Es 34,6), aspetti questi ultimi che vengono sviluppati ulteriormente negli scritti più recenti del NT, per esempio in 1Gv 2,19; 3,7 con la dichiarazione che Dio è «giusto» (cf. Ger 12,1; Sof 3,5). Le conseguenze di queste convinzioni teologiche sono addirittura identiche, come mostra per esempio la menzione di «figli di Dio» (Dt 14,1; 1Gv 3,1 ecc.).

Naturalmente vi sono anche alcune *variazioni* rispetto all'AT. Mentre, per esempio, il potere di Dio sulla morte resta

una questione aperta prima di Gesù, benché in un periodo più recente si noti una forte tendenza che presenta la possibilità della continuazione della vita in una dimensione divina (Dn 12,2-3; Sal 16-17; 73), con la risurrezione di Gesù (Mc 16,6) si giunge a chiarire definitivamente questo aspetto. Un'altra differenza la si coglie in relazione al perdono. Il termine tecnico corrispondente *slh* nella Bibbia ebraica viene utilizzato unicamente con Dio come soggetto. Gesù al contrario perdona e chiede che anche i suoi discepoli facciano lo stesso (Mc 2,5-12; Lc 11,4; Mt 18,21-35). Il contrasto si lima, se consideriamo come l'espressione ebraica «portare il peccato» sia impiegata anche con la valenza di «perdonare» (così, per esempio, in Gen 50,17 per Giuseppe e in Es 34,7 per Dio) e che anche Sir 28,2 richiede esplicitamente di concedere il perdono (su questo tema in generale cf. G. FISCHER – BACKHAUS, *Espiazione*).

* * *

In generale si vede esplicitamente che in Gesù e nel NT *non c'è alcuna differenza rilevante* riguardo alla comprensione di Dio. Chiaramente il discorso su Dio diventa secondario, dal momento che il NT si concentra soprattutto sulla figura di Gesù. Anche le differenze teologiche all'interno di questi testi sono minori rispetto a quelle riscontrate nella Bibbia ebraica. Da un lato, gioca un ruolo fondamentale il breve lasso di tempo in cui questi scritti sono stati prodotti; dall'altro, è importante considerare l'unità generale del messaggio, che decisamente ha il «centro comune in Gesù Cristo» (SCHNELLE, 5, il quale tuttavia fa riferimento anche alle «molteplici prospettive» del NT; l'unico che nel contesto della ricerca sviluppatasi in ambito tedesco utilizza il titolo al plurale è THÜSING). Attraverso Gesù il Dio dell'AT rimane in ogni tempo, anche per i cristiani, fondamentale e imprescindibile.

2. GESÙ COME IMMAGINE/FIGLIO DI QUESTO DIO DELL'ANTICO TESTAMENTO

Finora abbiamo sottolineato in maniera puntuale, soprattutto in riferimento alle caratteristiche di Yhwh, come la *persona di Gesù* realizzi in sé i tratti tipici del Dio dell'AT, rendendoli presenti in forma umana. Questo aspetto necessita di uno sviluppo ulteriore per mostrare come i titoli di Gesù «figlio» di Dio (Mc 1,11 ecc.) e sua «immagine» (Col 1,15) trovino una loro giustificazione e sviluppino il loro significato compiuto a partire dall'AT.

Le due caratteristiche *eterno e universale* (cf. *supra*, pp. 341-342), fino a questo momento non riferite a Gesù, possono essere impiegate anche per lui. Col 1,15-17 come anche Gv 1,1-3 attribuiscono a lui l'esistenza di tutto il creato. Il Vangelo secondo Matteo si chiude con l'invito, rivolto da Gesù ai discepoli, ad andare verso tutte le nazioni, unito alla promessa che egli li accompagnerà per «tutti i giorni» (Mt 28,19-20). Nell'ultimo libro della Bibbia Gesù viene definito «il primo e l'ultimo» (Ap 1,17; 2,8; 22,13; cf. anche Is 44,6 in riferimento a Dio). In Ap 22,13 si stabilisce un legame con Ap 1,8-9 mediante i termini «Alfa e Omega» in relazione a Dio.

Il motivo della *santità* torna anche in relazione a Gesù: egli prega per la santificazione del nome di Dio e invita altri a fare lo stesso (Lc 11,2); prega per la santificazione dei suoi discepoli e si santifica egli stesso per loro (Gv 17, 17.19). In questo modo stabilisce un rapporto di scambio come accade in Lv 19,2.

In riferimento all'*autorità*, colpisce l'azione autorevole di Gesù che si attua fin dall'inizio nell'insegnamento e nelle guarigioni (Mc 1,22.27; 2,10; Mt 13,54). Separandosi dai suoi discepoli, li saluta con le parole: «mi è stata data l'autorità in cielo e sulla terra» (Mt 28,18). Con ogni probabilità, si coglie in questo caso un rapporto con il discorso escatologico che annun-

cia l'avvento del Figlio dell'uomo con grande potenza e gloria (Mc 13,26 // Mt 24,30).

In maniera molto più forte di quanto accada con Yhwh (cf., per esempio, Os 11, o il "fallimento" in 1-2 Re, *supra*, pp. 94-95), è percepibile in Gesù l'esperienza *dell'impotenza*, che è chiaramente riferibile al suo cammino come uomo, il cui culmine è la passione fino alla morte in croce. Proprio qui, con il motivo del «trafitto», si instaura un intenso legame con ciò che Yhwh ha dovuto patire a causa degli abitanti di Gerusalemme (Gv 19,37 che riprende Zc 12,10).

Anche altri *tratti tipici* di Dio si ritrovano in Gesù: egli è ripetutamente mosso interiormente (Mc 3,5; 7,34; Mt 9,36; Lc 7,13; Gv 2,17), orientato verso la salvezza, tanto nelle sue guarigioni (Mc 1,21-2,12 e più spesso) quanto nel suo annuncio (il «regno di Dio» in Mc 1,15; le parabole, per esempio, in Mc 4 ecc.). Come Dio, si rivolge in modo particolare ai deboli (Mc 2,15-17; 3,7-12) e chiede ai suoi discepoli un atteggiamento di servizio (Mc 9,35; Gv 13,12-17). Anche le immagini utilizzate raramente per Dio, come quella del leone, sono impiegate anche per Gesù (in Ap 5,5-6 collegato con l'immagine dell'agnello).

* * *

Queste brevi osservazioni lasciano riconoscere senza ombra di dubbio che il Dio di cui parlano i libri dell'AT è *identico* con quello annunciato da Gesù. Inoltre, in Gesù risplendono nuovamente i tratti essenziali di Yhwh, resi in lui visibili e sperimentabili.



Prospettive

Al termine di un lungo cammino attraverso tutti i libri dell'AT, di fatto siamo *ancora all'inizio*. Il proposito di “descrivere” Dio non può giungere a una conclusione definitiva per diversi motivi. Come una montagna che in base alla posizione, alla luce, alla situazione personale, all'approccio, al tempo atmosferico e alla stagione offre visioni assai diverse tra loro, e come anche una persona può essere percepita nel corso della sua vita in modi differenti da parte di chi la incontra, così anche Dio non è mai comprensibile totalmente, ma sempre e solo in parte, e solo per un frammento. Inoltre, Dio è «vivo», anche nel futuro, e questo di fatto rende impossibile parlare di lui in maniera definitiva e conclusiva.

Qualsiasi presentazione di lui è destinata a rimanere aperta: le denominazioni date a Dio non sono state presentate completamente, mancano anche analisi statistiche. Sarebbe inoltre utile una discussione molto più ampia con altri autori. Infine, sarebbe opportuno riservare una maggiore attenzione alla dinamica interna dei singoli libri, così come alle differenti persone che parlano e alle collocazioni significative nelle quali appaiono i messaggi. Così, alla fine di questo lavoro, non mi resta che consegnare *la penna* nelle mani di altri colleghi, che bilanceranno i *deficit*, approfondiranno e continueranno la discussione del tema in altre direzioni.

Nonostante queste limitazioni, e nonostante i confini dipendenti dalla forma stessa di questo libro, è stato possibile illuminare alcune teologie e scoprire, sul loro sfondo, un'*affascinante ricchezza e una brillante molteplicità di prospettive*. Le diverse modalità con cui si parla di Dio, rendono chiaro che egli è superiore a qualsiasi cosa l'uomo possa dire su di lui. Oltre a questo, appare chiaro che egli rifugge a qualunque tentativo di descriverlo e fissarlo. In ciò è possibile cogliere un punto di collegamento con esperienze di altre religioni e con la loro comprensione di Dio, così da aprire una base in vista di un dialogo comune.

Nella presentazione spesso è risuonata l'affermazione che Dio è «*sconosciuto*» *sotto differenti aspetti*. Questo scorcio sulle teologie dell'AT ha confermato tale affermazione, almeno in parte: infatti, molte espressioni su di lui rimangono incomprensibili e distanti, non solo per i semplici credenti, ma anche per coloro che per professione si occupano di Dio e della sua parola. Ciò nonostante nella parola «s-conosciuto» (*un-bekannt*) si cela un'altra dimensione: con la radice «conoscere» (*kennen*) si fa riferimento al fatto che Dio «non è testimoniato» (*bekennen*). I libri dell'AT e il modo ricco con cui parlano di Dio rappresentano un chiaro invito a farsi testimoni di Dio anche oggi, allo stesso modo.

Quello che può essere considerato il frutto della presentazione di questo libro provoca *stupore e ammirazione*. La modalità con cui l'AT descrive Yhwh vivo, attraente e allo stesso tempo così diverso da noi, rispecchia le profonde esperienze, raccolte nel corso dei secoli, di questo unico e singolare Dio di tutto l'universo. Per esprimere l'entusiasmo e la passione per lui, riportiamo qui la domanda tratta dal canto del mare in Es 15,11, insieme alla confessione, tratta da Ger 10,6, collocata all'inizio di questo libro:

«Chi è come te tra gli "dèi", Yhwh?» –
 «Proprio nessuno è come te, Yhwh!».

Bibliografia citata

- ALBERTZ, R., *Storia della religione nell'Israele antico*. I. Dalle origini alla fine dell'età monarchica. II. Dall'esilio ai Maccabei (Brescia 2005).
- BAUMANN, G., *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt 2006).
- BAUMGART, N., «JHWH... erschafft Unheil». Jes 45,7 in seinem unmittelbaren Kontext», *BZ* 49 (2005) 202-236.
- BEINERT, W. (ed.), *Glaubenszugänge*. I. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (Paderborn 1995).
- BERLEJUNG, A., «Die Reduktion von Komplexität. Das theologische Profil einer Gottheit und seine Umsetzung in der Ikonographie am Beispiel des Gottes Aššur im Assyrien des 1. Jt. v. Chr.», *Die Welt der Götterbilder* (ed. B. GRONEBERG – H. SPIECKERMANN) (BZAW 376; Berlin 2007) 9-56.
- BERLEJUNG, A. – JANOWSKI, B., *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64; Tübingen 2009).
- BEUKEN, W. A. M., *Jesaja 1–12* (HThKAT; Freiburg 2003).
- BILIĆ, N., *Jerusalem an jenem Tag*. Text und Botschaft von Sach 12–14 (FzB 117; Würzburg 2008).
- BONS, E., «Israel und die Götterbilder der Völker – Exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie», *Der eine Gott und die fremden Kulte*. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (ed. E. BON) (BThSt 102; Neukirchen 2009) 1-28.
- BRAULIK G., «Il libro del Deuteronomio», *Introduzione all'Antico Testamento* (ed. E. ZENGER et al.) (Brescia 32013) 225-261.

- BREUNING, W., «Gotteslehre», *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (ed. W. BEINERT) (Paderborn 1995) I, 199-362.
- BRUEGGEMANN, W., *The Theology of the Book of Jeremiah* (OT Theology; Cambridge 2007).
- , *Teologia dell'Antico Testamento*. Testimonianza, dibattito, perorazione (Biblioteca Biblica 27; Brescia 2002).
- BURNETT, J. S., *Where is God? Divine Absence in the Hebrew Bible* (Minneapolis 2010).
- CHILDS, B. S., *Teologia biblica*. Antico e Nuovo Testamento (Casale Monferrato 1998).
- DECORZANT, A., *Vom Gericht zum Erbarmen*. Text und Theologie von Micha 6–7 (FzB 123; Würzburg 2010).
- DE TROYER, K., «The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding Nomina Sacra», *Gott nennen*. Gottes Namen und Gott als Name (ed. I. U. Dalferth – P. Stoellger) (Religion in Philosophy and Theology 35; Tübingen 2008) 143-172.
- DIETRICH, W. et al. (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Fribourg 1994).
- DÖHLING, J.-D., *Der bewegliche Gott*. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61; Freiburg 2009).
- DOHMEN, C., *Exodus 19–40* (HThKAT; Freiburg 2004).
- EBERHARDT, G., *JHWH und die Unterwelt*. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT 23; Tübingen 2007).
- EGGER-WENZEL, R. (ed.), *Ben Sira's God* (BZAW 321; Berlin 2002).
- EHRENREICH, E., *Wähle das Leben!* Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (BZAR 14; Wiesbaden 2010).
- ENGLJÄHRINGER, K., *Theologie im Streitgespräch*. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198; Stuttgart 2003).
- FABRY, H.-J., *Nabum* (HThKAT; Freiburg 2006).
- FISCHER, A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen 2005).
- FISCHER, G., *Der Jakobsweg der Bibel. Gott suchen und finden* (Stuttgart 2010).
- , *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4) (OBO 91; Fribourg 1989).
- , *Jeremia 1–25* (HThKAT; Freiburg 2005).
- , *Jeremia 26–52* (HThKAT; Freiburg 2005).

- , «Wer ist wie er ein Lehrer?». Beobachtungen zu Gottes Lehren und Erziehen im AT», *Gotteswahrnehmungen*. Festschrift H. Utzschneider (ed. S. GEHRIG – S. SEILER) (Stuttgart 2009) 30-40.
- FISCHER, G. – BACKHAUS, K., *La preghiera nella Bibbia* (I temi della Bibbia 14; Bologna 2011).
- FISCHER, G. – BACKHAUS, K., *Espiazione e riconciliazione*. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento (I temi della Bibbia 7; Bologna 2002).
- FISCHER, G. – HASITSCHKA, M., *Sulla tua parola*. Vocazione e sequela nella Bibbia (Bibbia e preghiera 32; Roma 1998).
- FISCHER, G. – MARKL, D., *Das Buch Exodus* (NSK-AT 2; Stuttgart 2009).
- FOX, M. V., *Proverbs 1–9* (AncB 18a; New York 2000).
- , *Proverbs 10–31* (AncB 18b; New York 2009).
- FRANZ, M., *Der barmherzige und gnädige Gott*. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160; Stuttgart 2003).
- FREVEL, C., «Compendio della storia d'Israele», *Introduzione all'Antico Testamento* (ed. E. ZENGER et al.) (Brescia ³2013) 949-1169.
- GAMPER, A., *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*. Zum Verständnis einer Gebetsbitte (Innsbruck 1966).
- GERSTENBERGER, E. S., *Theologien im Alten Testament*. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens (Stuttgart 2001).
- GREENBERG, M., *Ezechiel 1–20* (HThKAT; Freiburg 2001).
- GROß, W., «Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?», *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?* (ed. HOSSFELD) 110-149.
- GRÜNVALDT, K., *Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel* (Darmstadt 2006).
- GUNNEWEG, A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht (posthum von M. Oeming zum Druck gebracht) (Stuttgart 1993).
- HARTENSTEIN, F., «JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments», *ThLZ* 137 (2012) 4-20.
- HENTSCHEL, G., «Il libro di Giosuè», *Introduzione all'Antico Testamento* (ed. E. ZENGER et al.) (Brescia ³2013) 352-366.
- HERRMANN, W., *Jahwe, der Bewahrende* (BThSt 119; Neukirchen 2011).
- , *Jahwe, der Furchtbare*. Zu einer ungewöhnlichen Benennung des Gottes Israels (BThSt 97; Neukirchen 2008).

- HOSSELD, F.-L. (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185; Freiburg 2001).
- HOSSELD, F.-L. – ZENGER, E., *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg 2000).
- HOUSE, P. R., *Old Testament Theology* (Downers Grove 1998).
- HUNZIKER-RODEWALD, R., *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT 155; Stuttgart 2001).
- JANOWSKI, B., «Proprietà di Dio», *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento* (ed. A. BERLEJUNG – C. FREVEL) (BTC 143; Brescia 2009) 582-584.
- , *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen 2003).
- , «Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive», *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume Basel 2001* (A. Lemaire) (VTS 92; Leiden 2002) 241-276.
- JEREMIAS, J., «Neuere Entwürfe zu einer "Theologie des Alten Testaments"», *Theologie und Exegese des Alten Testaments – der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (ed. B. JANOWSKI) (SBS 200; Stuttgart 2005) 125-158.
- , *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31; Neukirchen 1997).
- , *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104; Neukirchen 2009).
- KEEL, O. – UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134; Freiburg 1998).
- KELLENBERGER, E., «Gott als Raubtier und als offene Wunde (Hosea 5). Worin ist der Gott des Alten und Neuen Testaments einzigartig?», *ThBeitr* 42 (2011) 353-361.
- , *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Exodus 1–15* (BWANT 171; Stuttgart 2006).
- KÖCKERT, M., «Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie», *ZThK* 106 (2009) 371-406.
- , «Wandlungen Gottes im antiken Israel», *BThZ* 22 (2005) 3-36.

- KOLARCIK, M., *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6* (AnBib 126; Roma 1991).
- KRATZ, R. G. – SPIECKERMANN, H. (ed.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina* (FAT 17; Tübingen 2006).
- KRAUS, H.-J., *Theologie der Psalmen* (BK XV-3; Neukirchen 1979).
- KREINER, A., *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg 2006).
- KRÜGER, T., «Alles Nichts?», *ThZ* 57 (2001) 184-195.
- , «Did Job Repent?», *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005 (ed. T. KRÜGER et al.) (AThANT 88; Zürich 2007).
- , «Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament», *Trinität* (ed. W. HÄRLE – R. PREUL) (MJTh X; Marburg 1998) 15-50.
- LANG, B., *Jahwe der biblische Gott*. Ein Porträt (München 2002).
- LANG, M., *Gott und Gewalt in der Amosschrift* (FzB 102; Würzburg 2004).
- LEUENBERGER, M., *Gott in Bewegung*. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76; Tübingen 2011).
- , *Segen und Segenstheologien im alten Israel*. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90; Zürich 2008).
- LUBAC, H. DE, *Sulle vie di Dio*. L'uomo davanti a Dio (Milano 2008).
- LUX, R., «JHWHs "Herrlichkeit" und "Geist". Die "Rückkehr JHWHs" in den Nachtgesichten des Sacharja», *Prophetie und Zweiter Tempel*. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65; Tübingen 2009) 193-222.
- MARKL, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes*. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5 (HBS 49; Freiburg 2007).
- , *Vom Zittern zum Jubel*. Hab 3 als prophetischer Gebetstext (unveröffentlichte Diplomarbeit) (Innsbruck 2001).
- McCONVILLE, J. G., *God and Earthly Power*. An Old Testament Political Theology (London 2006).
- MELL, U. (ed.), *Der eine Gott und die Geschichte der Völker*. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus (BThSt 123; Neukirchen 2011).

- MICHEL, A., «Ist mit der "Gnadenformel" von Ex 34,6 (+?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?», *BN* 118, 2003, 110-123.
- MILDENBERGER, F., *Biblische Dogmatik*. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive (Stuttgart 1991-1993) I-III.
- MILLER, P. D., *The Way of the Lord*. Essays in Old Testament Theology (FAT 39; Tübingen 2004).
- MILLS, M. E., *Images of God in the Old Testament* (London 1998).
- MOBERLY, R. W. L., *The Theology of the Book of Genesis* (Cambridge 2009).
- MOOR, J. C. DE, *The Rise of Yahwism* (BETHL 91; Leuven 21997).
- MÜLLER, R., *Jahwe als Wettergott*. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387; Berlin 2008).
- NEUMANN, K., «Passione», *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento* (ed. A. BERLEJUNG – C. FREVEL) (BTC 143; Brescia 2009) 518-520.
- OEMING, M., «Ermitteln und Vermitteln. Grundentscheidungen bei der Konzeption einer Theologie des Alten Testaments», *Verstehen und Glauben* (BBB 142; Berlin 2003) 9-48.
- , «Viele Wege zu dem Einen. Die "transzendente Mitte" einer Theologie des Alten Testaments im Spannungsfeld von Vielfalt und Einheit», *Viele Wege zu dem Einen* (ed. S. BEYERLE et al.) (BThSt 121; Neukirchen 2012, 83-108).
- OORSCHOT, J. VAN, *Gott als Grenze*. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170; Berlin 1987).
- OTTO, E., *Das antike Jerusalem*. Archäologie und Geschichte (München 2008).
- PAGANINI, S., *Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung*. Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jes. 55,1-13 (SBB 49; Stuttgart 2002).
- , «Verso Sion, un cammino di speranza. Analisi linguistica, comunicativa e contenutistica di Is 55», *Rivista Biblica* 51 (2003) 385-404.
- PANNENBERG, W., *Teologia sistematica* (BTC 63; Brescia 1990) I.
- PESCH, O. H., *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* (Ostfildern 2008).
- PETRY, S., «Das Gottesbild des Bilderverbots», *Die Welt der Götterbilder* (ed. B. GRONEBERG – H. SPIECKERMANN) (BZAW 376; Berlin 2007) 257-271.

- PREUß, H. D., *Theologie des Alten Testaments*. I. JHWHs erwehlendes und verpflichtendes Handeln. II. Israels Weg mit JHWH (Stuttgart 1991, 1992).
- RAD, G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele. II. Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele (Biblioteca teologica 6-7; Brescia 1972, 1974).
- REVENTLOW GRAF, H., «Biblische, besonders alttestamentliche Theologie und Hermeneutik. I-VI», *ThR* 70 (2005) 1-43; 137-173; 297-337; 408-454; 71 (2006) 1-59; 141-163.
- RECHENMACHER, H., «*Außer mir gibt es keinen Gott!*». Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (ATSAT 49; St. Ottilien 1997).
- RIEDE, P., «Gott der Tröster. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis», *ThQ* 188 (2008) 205-228.
- , «“Ich aber war wie eine Motte für Ephraim”. Anmerkungen zu Hos 5,12», *ZAH* 17-20 (2004-2007) 178-187.
- RÖMER, T., «Doit-on encore écrire des “Théologies des l’Ancien Testament”?», *ETR* 74 (1999) 553-560.
- ROUTLEDGE, R., *Old Testament Theology*. A Thematic Approach (Downers Grove 2008).
- SCHMID, K., «Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer», *Der Himmel, JBTh* 10, 2005, 111-148.
- , (ed.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4; Tübingen 2012).
- SCHNELLE, U., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917; Göttingen 2007).
- SCHREINER, J., *Theologie des Alten Testaments* (Würzburg 1995).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Kohélet* (HTThKAT; Freiburg 2004).
- SQUANS, A., «Israel braucht starke Frauen und Männer. Rut als Antwort auf Spr 31,10-31», *BZ* 56 (2012) 20-38.
- SKEHAN, P. W. – DI LELLA, A. A., *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39; New York 1987).
- SONNET, J.-P., «God's Repentance and “False Starts” in Biblical History (Genesis 6–9; Exodus 32–34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)», *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume Ljubljana 2007* (ed. A. LEMAIRE) (VTS 133; Leiden 2010) 469-494.
- SPIECKERMANN, H., «“Barmherzig und gnädig ist der Herr..”», *ZAW* 102 (1990) 1-18.

- , «Des Herrn ist die Erde». Ein Kapitel altsyrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte», *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*. I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina (ed. H. SPIECKERMANN – R. G. KRATZ) (FAT 2–17; Tübingen 2006) 283-301.
- SPIECKERMANN, H., – FELDMAYER, R., *Der Gott der Lebendigen* (Tübingen 2011).
- STIGLMAIR, A., «Der Durchbohrte – ein Versuch zu Sach 12», *ZKTh* 116 (1994) 451-456.
- STOLZ, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Die Theologie (Darmstadt 1996).
- THÜSING, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* (Düsseldorf 1981, 1998 und 1999) I-III.
- VANHOOZER, K. J. (ed.), *Theological Interpretation of the Old Testament*. A Book-by-Book Survey (Grand Rapids 2008).
- VONACH, A., *Nähere dich um zu hören*. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB 125; Berlin 1999).
- WAGNER, A., *Gottes Körper*. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes (Gütersloh 2010).
- WAGNER, T., *Gottes Herrlichkeit*. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kábôd im Alten Testament (VTS 151; Leiden 2012).
- WEBER, B., «Psalm 78 als „Mitte“ des Psalters? – Ein Versuch», *Bib* 88 (2007) 305-325.
- , *Werkbuch Psalmen III*. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen (Stuttgart 2010).
- WERBICK, J., *Gott verbindlich*. Eine theologische Gotteslehre (Freiburg 2007).
- WILLI-PLEIN, I., *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK; Zürich 2007).
- Witte, M., «Theologien im Buch Jesus Sirach», *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (ed. M. SAUR) (BThSt 125; Neukirchen 2012) 91-127.
- WÖHRLE, J., «Der verborgene und der rettende Gott. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zur Theologie der Klagepsalmen», *BZ* 55 (2011) 224-241.
- ZAKOVITCH, Y., *Das Hohelied* (HThKAT; Freiburg 2004).
- ZIMMERLI, W., *Rivelazione di Dio*. Una teologia dell'Antico Testamento (Milano 1975).
- ZWICKEL, W. (con M. TILLY), *Religionsgeschichte Israels*. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums (Darmstadt 2011).

Indice analitico

- Accompagnamento 32, 181, 191, 212, 214, 329
Accusa 29, 52, 101, 139, 156, 172, 190, 219, 242, 335
Accusato 29, 217, 233
Accusatore 232, 233
Adorazione 69, 77, 80, 109, 182, 193, 206, 267, 278, 340, 344, 370
Adulterio 130
Affascinante 194
Affetto 61, 272
Affidabilità 284
Aggressione 219
Agire 37, 49, 70, 74, 86, 112, 116, 124, 127, 158, 165, 187, 212, 268, 272, 318, 324
Aiuto 26, 29, 32, 46, 51, 59, 79, 84, 91, 98, 100, 113, 143, 151, 182, 187, 192, 197, 202, 204, 206, 208, 226, 246, 259, 271, 274, 282, 284, 286, 288, 292, 295, 299, 308, 311, 332, 333, 349, 379
Ali 40, 195, 289, 355
Alleanza 33, 37, 40, 43, 45, 54, 58, 59, 61, 62, 66, 87, 94, 112, 122, 171, 187, 191, 207, 213, 307, 316, 337, 342, 349, 365, 372
Alleanza eterna 125, 262
Alleato 208, 224, 355
Allontanamento 101, 139, 167, 243, 298, 357
Altare 39, 41, 139, 174, 183, 243
Alterità 94, 98, 343
Altissimo 97, 197, 201, 245, 258, 269, 270, 298, 340, 349, 366
Amante 102, 123, 255
Amato 263, 318
Amare 58, 102, 114
Amicizia 106, 277, 301
Amico 102, 200, 275, 308
Ammonimenti 142
Amore 8, 45, 58, 67, 68, 71, 102, 123, 130, 132, 133, 159, 173, 215, 249, 254, 256, 275, 304, 316, 326, 329, 330, 336, 347, 354, 366, 369, 379
Amore ardente 336
Amore eterno 114, 115, 330
Angelo 33, 199, 260, 267
Animale 377
Antitesi 85
Antropomorfo 346
Apparizioni 31, 317
Aquila 40
Arroganza 141
Artigiano 28, 116

- Artista 28
 Assistenza 31, 74, 99
 Assoluto 120, 372
 Astio 152
 Atmosfera 309
 Attendere 151
 Attenzione 171, 187, 239, 348
 Attesa 220
 Attualizzazione 373
 Autonomia 73
 Autorità 37, 49, 51, 53, 54, 56, 68,
 217, 267, 308, 324, 343, 372,
 383
 Avversario 131, 222, 232, 374
 Azione 218, 228, 251
- Battaglia 75, 92, 100, 187, 192,
 208, 209, 355
 Bellezza 123, 278, 315, 348, 355
 Benedizione 28, 30, 33, 49, 51, 60,
 70, 82, 162, 164, 184, 195, 226,
 238, 246, 270, 272, 274, 300,
 348, 369
 Benevolenza 114, 177, 185, 201,
 212, 227, 238, 248, 252, 289,
 309, 379
 Benevolo 250, 275
 Bontà 45, 97, 154, 181, 212, 213,
 261, 287, 289, 298, 308, 310,
 316
 Buono 244, 257, 297, 308, 381
- Cacciata dal paradiso 368
 Cambiamento 126, 200, 237, 305
 Cambiare 298
 Cantare 325
 Caos 296
 Carro del trono 121
 Casa 100, 112, 122, 149, 163, 164,
 179, 182, 186, 188, 207, 243,
 262, 296, 299, 301, 341
 Castigare 226
- Chiarificazione 69
 Cielo 207, 282
 Cisterna 290
 Coerenza 38, 177
 Coinvolgente 29, 286
 Coinvolgimento 193
 Coinvolto 29, 114
 Collegamento 386
 Colpa 43, 47, 55, 112, 113, 125,
 127, 146, 148, 184, 191, 214,
 238, 242, 263, 300, 314, 358
 Colpire 131
 Colui che acquieta 296
 Colui che ascolta 295
 Colui che colloca le montagne 295
 Colui che dona 246
 Colui che fa migliorare 276
 Colui che ha formato l'occhio 302
 Colui che ha impiantato l'orecchio
 302
 Colui che incontra 231
 Colui che nutre 264
 Commozione 185
 Compassione 63, 80, 101, 114, 123,
 128, 132, 142, 144, 191, 273,
 330, 338, 347, 367
 Compassionevole 43, 64, 135, 241,
 337
 Compiacimento 106
 Comprensione 238, 252
 Comunione 43, 51, 66, 86, 94, 105,
 133, 137, 143, 146, 147, 151,
 177, 181, 186, 195, 201, 213,
 244, 245, 277, 286, 292, 294,
 300, 314, 329, 330, 337, 341,
 358, 376
 Comunità 38, 329
 Conclusione 202
 Confessione 36, 48, 79, 107, 111,
 118, 140, 186, 194, 283, 308,
 318, 340, 342
 Conflitto 203, 217

- Confronto 130
Conoscenza 223, 267, 298
Consacrazione 94
Consolare 311
Consolatore 101
Contesa giuridica 147
Contraddizioni 21, 163, 361
Contrasto 241
Controllo 220
Conversione 126, 135, 139, 175, 276
Correttezza 63, 286
Cosmo 25, 28, 262, 269
Costantemente 304
Costituzione 365
Costruire 115
Costruzione 73, 320, 373
Creatore 26, 27, 29, 33, 35, 108, 120, 140, 204, 210, 212, 235, 249, 252, 253, 262, 269, 275, 278, 317, 364
Creazione 109, 223, 228, 236, 262, 270, 288, 293, 305
Culto 56, 139, 346
Cuore 51, 58, 61, 64, 83, 85, 95, 117, 126, 128, 132, 141, 180, 189, 198, 241, 249, 264, 288, 293, 297, 313, 338, 349, 352
Cura 244, 272, 277
Curare 25, 305
Custode 33, 210, 219
- Dare vita 304
Debolezza 213
Deboli 95, 348, 377
Decalogo 41, 55, 57, 65, 345, 370
Decisione 49
Dedizione 272
Delicatezza 98
Deserto 27, 30, 39, 45, 49, 54, 56, 61, 75, 100, 109, 130, 296, 332, 348, 381
- Desiderio 277
Destino 218
Deus semper maior 320
Dialogo 43, 79, 142, 172, 196, 219, 221, 234, 333, 386
Difensore 209
Difesa 308
Dio del cielo 182, 212, 258
Dio del perdono 186
Dio della giustizia 271
Dio della mia salvezza 286
Dio delle nazioni 110, 120
Dio degli dèi 65, 258, 343
Dio vivente 197, 257, 291, 300, 347
Diritto 43, 50, 60, 62, 63, 105, 111, 139, 151, 161, 177, 183, 190, 217, 220, 227, 238, 248, 286, 334
Discorso 224, 272
Discorso di misericordia 43, 47, 65, 70, 137, 143, 154, 189, 286, 303, 307, 310, 330, 337, 357, 379
Disinteresse 160
Disobbedienza 26, 56, 80, 91, 101, 124
Disprezzo 139, 169
Distanza 160, 221, 241, 331
Distuggere le guerre 204
Distruzione 139, 313
Divinità della montagna 92
Dolcezza 283
Dolore 95, 107, 116, 139, 153, 216, 219, 223, 230, 233, 135, 241, 245, 285, 293, 344
Donare 194, 250, 326
Dono 209, 251, 327
Doppia presenza 283
- Educatore 353
Educazione 59
Effusione 134

- El 34, 43, 65, 66, 78, 108, 132, 146,
 187, 292, 297, 301, 303, 308,
 311, 341, 348
 El che riporta in equilibrio 301
 El fedele/della fedeltà 63, 66, 288
 El eterno 341
 El gioia del mio giubilo 292
 El misericordioso 65, 143
 El vivente 292, 314
 El zelante 65
 Elezione 54, 138, 207, 288, 308,
 315, 369, 371
 Emmanuele 99
 Emotività 300
 Emozionalità 347
 Emozione 243
 Empatia 131, 241
 Empio 236, 282, 313, 335
 Enigma 223, 312, 327
 Enigmatico 221, 236
 Equilibrato 152
 Equilibrio 63, 111, 136, 141, 153,
 154, 170, 301, 303, 335
 Eredità 59
 Eroe che salva 161
 Eroe incapace 333
 Esigenza 46
 Esistenza 290
 Esercito 174
 Esodo 163, 315
 Essere risparmiato 143
 Estraneo 112
 Estremi 272
 Eternità 266, 301
 Eterno 34, 66, 120, 150, 201, 210,
 216, 257, 261, 262, 307, 330,
 341, 383
 Evitare 137
 Fallimento 26, 51, 344, 384
 Fascino 122, 278, 355
 Fecondità 129
 Fede 7, 34, 54, 77, 92, 108, 143,
 176, 184, 194, 206, 215, 232,
 240, 286, 320, 339, 340, 345,
 360, 364, 370, 378
 Fedeltà 43, 73, 78, 114, 163, 173,
 177, 187, 244, 286, 330
 Felicità 151, 299
 Femminile 377
 Ferita 130, 168
 Fermezza 37
 Fertilità 133
 Festa 38, 47, 82, 102, 167, 180,
 183, 196, 243, 356
 Fiducia 32, 179, 217, 244, 318
 Fiducioso abbandono 281
 Fondamento 120
 Fonte della vita 289
 Fonte di acqua viva 121
 Forza 136, 140, 150, 187, 200, 204,
 272, 284
 Frammento 385
 Frecce 219, 314
 Fuoco 88, 118, 165, 254, 259, 267,
 325
 Garante 221
 Generosità 210
 Generoso 28, 250, 254, 271
 Genitore 27, 29, 58, 101, 131, 133,
 172, 269, 275, 326, 339
 Gerusalemme 87, 90, 99, 103, 111,
 119, 123, 149, 162, 164, 174,
 179, 180, 188, 192, 201, 241,
 242, 265, 282, 296, 308, 313,
 321, 338, 345, 348, 368
 Ginepro 133
 Gioia 46, 87, 102, 113, 130, 133,
 159, 162, 179, 184, 185, 186,
 197, 198, 200, 216, 250, 252,
 254, 264, 265, 280, 283, 290,
 292, 306, 318, 348, 356
 Giorno della riconciliazione 47

- Giorno di Yhwh 97, 134, 136, 141, 159, 171
 Giudicare 105, 207
 Giudice 105, 117, 141, 148, 210, 220, 253, 270, 279, 281, 302, 334, 346, 352
 Giudice giusto 117, 210, 270, 352
 Giudizio 64, 79, 96, 105, 112, 115, 117, 124, 128, 134, 138, 139, 140, 141, 156, 159, 170, 176, 183, 201, 207, 237, 240, 243, 253, 270, 281, 334, 349, 352, 368
 Giudizio universale 136, 159
 Giustizia 41, 62, 76, 86, 105, 151, 153, 190, 227, 230, 238, 247, 263, 265, 281, 290, 301, 304, 307, 334
 Giusto 189, 226, 228, 240, 242, 248, 257, 264, 281
 Gloria 59, 105, 121, 193, 199, 265, 270, 317
 Glorioso 64
 Gradito 183
 Grande 228, 308
 Grandezza 272
 Gregge 127, 150, 335
 Guai 157
 Guarigione 353
 Guerra 56, 84, 93, 142, 166, 204, 205, 247, 292, 354, 358
 Guerriero 38, 292, 358
 Guida 105, 276
 Guidato 286

 Ideologia 371
 Idolatria 55, 122
 Immagine 35, 377
 Immobile 30, 366
 Immortalità 279
 Imparziale 50, 60, 61, 271
 Imparzialità 53, 60
 Imponderabile 227
 Impossibilità di resistere 155
 Impotenza 267, 344, 384
 Inaffidabile 336
 Inarrestabile 138
 Incomparabile 38, 94, 299, 377
 Incongruenze 228
 Incontro 45, 224, 234
 Incoronare 304
 Incorruttibile 60, 271
 Ineffabile 259
 Infedele 123
 Ingiustizia 63, 155, 203, 228, 238, 336
 Ingiusto 87, 217, 219, 220, 221, 275
 Instancabilità 115
 Insultare 55
 Intercessione 112
 Intercessore 43, 230, 398
 Internazionale 165
 Interessi 70
 Interpretazione 373
 Intimità 43, 132, 134, 187, 298
 Intolleranza 367
 Intuizione 320
 Invocazione 210
 Ira 43, 55, 112, 117, 124, 132, 152, 155, 160, 166, 183, 221, 243, 263, 300, 331, 339, 357, 366, 374
 Ironia 93, 145, 235
 Irrazionale 125
 Irreprensibilità 190
 Istanza 52
 Istruito 286

 Lamento 51, 55, 107, 187, 219
 Lealtà 177, 295
 Legge 62, 104, 117, 175, 183, 212, 263, 270, 303, 316, 325, 335
 Leggenda 179

- Legislatore 35, 68
 Legislazione 26
 Lento all'ira 43
 Leone 113, 242
 Leopardo 131
 Liberante 267
 Liberatore 35, 68, 78
 Liberazione 35, 37, 100
 Libero 121, 259
 Libertà 36, 197
 Limitare 328
 Limitazione 341
 Limite 54, 298
 Linguaggio religioso 179
 Lodare 218
 Lode 38, 60, 67, 86, 109, 135, 140,
 158, 181, 187, 192, 213, 230,
 235, 257, 261, 270, 272, 276,
 285, 289, 291, 297, 304, 316,
 317, 373
 Lontano 285, 331
 Luce 150, 227, 286, 355
 Luminosità 287
- Madre 27, 59, 101, 200, 287
 Maestro 103, 229, 276, 353
 Magnificenza 42
 Maledizione 51, 65, 184, 270, 273
 Malvagio 33, 190, 237, 249
 Mancanza 130
 Maniscalco 118
 Mano 182, 214, 287, 347
 Mantenimento 327
 Martello 118
 Marito 30, 102, 111
 Matrimonio 51, 129, 130, 172, 194
 Maturazione 69
 Massacro rituale 60, 68, 77, 370, 374
 Mediare 42
 Mediatore 37, 148, 230
 Medico 40, 274, 304, 353
 Messa al bando 60
- Messaggero 81, 175, 200, 230, 260,
 352
 Metodi scorretti 205
 Mettere alla prova 117, 203, 247,
 351, 374
 Mettere in discussione 176
 Migliaia 337
 Miracolo 259, 327
 Misericordia 44, 48, 64, 70, 101,
 106, 124, 132, 134, 135, 143,
 144, 146, 157, 159, 164, 167,
 168, 186, 191, 200, 201, 203,
 204, 213, 244, 260, 261, 272,
 274, 277, 286, 303, 306, 318,
 337, 338, 354, 357, 375, 379
 Misericordioso 43, 65, 70, 135,
 137, 140, 143, 181, 184, 189,
 201, 210, 211, 249, 261, 273,
 279, 303, 337, 358, 367, 381
 Miseria 242
 Misero 349, 377
 Misfatto 242
 Misterioso 70, 236, 327
 Miracolo 35, 99, 299
 Mitezza 184, 277, 338
 Monoteismo 339
 Monte 40, 45, 54, 57, 67, 87, 99,
 102, 105, 122, 134, 141, 149,
 283, 292, 296, 303, 313, 276
 Morte 109, 259, 279, 313
 Morto 195
 Mosso interiormente 114
 Movimento 297
 Muovere 252
 Muro di fuoco 164
 Mutamento 218
 Mutare 116
- Narratore 32, 88, 191, 194, 198,
 208, 231
 Nascosto 211, 253, 261, 357
 Natura 166, 239, 267, 308, 317

- Nazioni 55, 60, 92, 103, 110, 119,
 120, 135, 141, 148, 160, 165,
 166, 170, 176, 188, 306, 313,
 339, 342, 383
 Nazir 50
 Necessità 297
 Nemico 232, 243, 311
 Nome 30, 32, 34, 36, 45, 48, 60,
 65, 97, 98, 99, 118, 127, 129,
 136, 139, 150, 151, 161, 166,
 169, 170, 171, 175, 181, 199,
 224, 262, 278, 297, 303, 308,
 341, 345, 346, 383
 Nome di Yhwh 33, 82, 91, 134,
 135, 140, 194, 218, 232, 245,
 246, 255, 307, 308, 350
 Nome proprio 13, 196, 232

 Obbedienza 200, 290, 343, 374
 Obiettività 54, 61
 Obiezione 156
 Occhio 85, 90, 117, 131, 157, 170,
 181, 182, 187, 189, 193, 214,
 217, 223, 249, 271, 275, 288,
 302, 316, 347, 352
 Odiare 173, 203
 Odio 71, 112, 117, 139, 172, 198,
 248, 332, 337, 347, 358, 366
 Offerta 174
 Onnipotente 203, 204, 210, 219,
 263, 265
 Oppresso 35, 106, 196, 202, 249,
 294, 304, 312
 Orante 290, 304, 310, 354
 Orecchio 103, 187, 249, 290, 302
 Origine 269
 Origine della bellezza 278
 Ornamento della loro forza 315
 Orsa 131
 Orso 242
 Osservare col cuore 352
 Oltre 293

 Pace 76, 93, 103, 168, 194, 227,
 265, 300, 341, 348
 Padre 27, 34, 58, 67, 101, 102, 109,
 172, 206, 269, 276, 287, 303,
 338, 381
 Padre misericordioso 303
 Pagani 145
 Paradosso 117, 236, 357
 Paragone 291, 300
 Parla 9, 235, 358
 Parola 9, 27, 52, 55, 69, 72, 74, 87,
 88, 89, 95, 104, 117, 118, 119,
 136, 138, 144, 193, 239, 249,
 264, 265, 275, 293, 316, 318,
 320, 324, 325, 326, 343, 346,
 363, 371, 381, 386
 Partorire 58
 Passato 263
 Passionale 41, 152, 154, 366
 Pastore 33, 115, 127, 150, 272, 312,
 333, 353, 354
 Paura 32, 268
 Paziente 137, 143, 154, 189, 276
 Pazienza 357
 Peccato 43, 45, 48, 79, 80, 86, 94,
 227, 261, 271, 293, 337, 368,
 382
 Pellegrinaggio 148
 Pensieri di salvezza 107
 Pentirsi 43
 Perdenti 345
 Perdonare 44, 111, 146, 238, 274,
 331, 339, 382
 Perdono 44, 45, 47, 87, 93, 106,
 111, 113, 132, 146, 185, 186,
 189, 211, 213, 237, 260, 266,
 272, 277, 293, 313, 329, 330,
 337, 358, 382
 Pericolosità 355
 Peso 219
 Piangere 112, 124, 185, 347
 Piano prestabilito 249

- Piccolo 316
 Pienezza 281
 Pieno di cure 287
 Pietà 131, 134, 144, 146, 186, 249, 352
 Pioggia 167
 Poesia 279
 Politeismo 340
 Popolo 37, 40, 43, 45, 48, 50, 54, 58, 59, 61, 68, 71, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 85, 90, 100, 105, 111, 113, 114, 119, 124, 130, 131, 136, 140, 147, 149, 151, 153, 158, 159, 161, 163, 165, 173, 179, 184, 191, 193, 198, 203, 206, 213, 241, 243, 256, 263, 276, 284, 296, 302, 303, 307, 315, 332, 333, 338, 342, 343, 349, 355, 358, 360, 365, 369, 376
 Portare 100
 Povero 46, 63, 84, 105, 107, 161, 249, 261, 271, 282, 284, 285, 291, 306, 312, 316, 349, 381
 Potente 65, 152, 165, 185, 191, 206, 210, 221, 234, 265, 268, 272, 274, 305, 379
 Potenza 85, 204, 211, 212, 297, 308
 Predilezione 69, 173, 367, 368, 369
 Preghiera 33, 84, 89, 90, 92, 112, 132, 134, 135, 139, 147, 150, 155, 156, 158, 181, 184, 186, 187, 193, 197, 198, 201, 204, 205, 207, 210, 213, 222, 229, 238, 240, 242, 245, 257, 260, 262, 276, 279, 280, 286, 289, 293, 295, 302, 306, 330, 348, 353, 355, 378
 Pregiudizio 334
 Pressione 162
 Previdente 128
 Primo – ultimo 108, 383
 Privilegio 69, 138
 Promessa 59, 72, 75, 85, 103, 114, 133, 163, 164, 171, 191, 264, 277, 353, 369, 383
 Proprietà 40, 147, 171, 277, 295
 Prostrare 266
 Proteggere 347
 Protezione 25, 32, 41, 47, 63, 84, 87, 115, 136, 164, 165, 181, 184, 195, 204, 218, 219, 226, 246, 250, 274, 284, 285, 287, 289, 301, 311, 349, 355
 Prova 233, 315
 Provvidenza 44, 278
 Punizione 241, 354
 Punto di riferimento 350
 Pupilla 316
 Purezza 97, 257, 316
 Purificazione 140
 Pus 96, 128
 Rabbia 54, 152, 243, 272, 339, 357
 Ragione 225
 Rallegrarsi 305
 Rapporto 111, 138, 224, 369, 376
 Razzismo 213
 Re 85, 93, 105, 149, 170, 175, 180, 258, 269, 302
 Re d'Israele 161
 Re dei re 211
 Re dei re dei re 269, 343
 Re dell'universo 269
 Re eterno 120
 Realizzazione 119
 Redimere 100, 197, 333
 Redentore 332, 333
 Regalità 310
 Relativizzante 70
 Relazione 103, 330, 367
 Rendere duro 374
 Reputazione 171
 Responsabilità 54

- Resto 124, 140, 149, 161
 Rete 131
 Retribuzione 225
 Rettitudine 63
 Riconciliazione 47, 122, 173, 272
 Riconoscimento 93
 Ricordare 299, 307
 Ricordo 157, 186
 Ricostruzione 162, 163
 Riflessione 25
 Riferimento 197
 Rigettare 90
 Riposo 28, 42, 75, 76, 167
 Riscattare 100, 150, 195, 221
 Riscrittura 180
 Risparmiare 277
 Rispetto 31, 169, 239, 344
 Risposta 156, 235, 245
 Riuscita 95, 106
 Ritardo 335
 Ritorno 122, 265
 Rivelazione 14, 72, 88, 95, 215,
 230, 303, 371
 Roccaforte 284
 Roccia 57, 66, 83, 284, 311, 356
 Roccia del mio cuore 297
 Rovina 141, 313
 Ruggire 113, 325
 Rugiada 96, 128, 129, 133, 149, 355

 Sabato 42, 47, 55, 188, 243, 368
 Sacerdote 169, 174
 Sacrificio 46, 92
 Šadday 34, 204, 219, 232
 Saggio 276
 Šālôm 50, 98, 168, 227, 300, 348
 Salvatore 78, 82, 98, 202, 205, 277,
 279, 285, 299, 332
 Salvezza 26, 33, 50, 59, 87, 91, 98,
 100, 103, 107, 116, 117, 126,
 134, 140, 142, 150, 158, 166,
 168, 179, 184, 191, 197, 200,
 203, 204, 206, 208, 213, 227,
 246, 258, 259, 261, 264, 265,
 272, 286, 288, 290, 294, 297,
 300, 307, 308, 311, 312, 316,
 344, 348, 357, 379, 384
 Santità 48, 211, 383
 Santo 28, 45, 46, 49, 71, 97, 98,
 102, 107, 122, 132, 155, 201,
 211, 261, 265, 276, 285, 302,
 303, 307, 342
 Santo d'Israele 98, 343
 Santuario 42, 173
 Sapere 263
 Sapiente 222
 Sapienza 263, 269, 276
 Satana 165, 191, 218, 232, 233,
 237, 374
 Saziare 304
 Sazietà 295
 Scavare 290
 Schema di teologia storica 80
 Schierarsi 90
 Scompiglio 296
 Sconosciuto 8, 386
 Scrutatore 196
 Scudo 32, 59, 165, 204, 246, 249,
 274, 288, 292, 299, 300, 304,
 356
 Secondo Tempio 178
 Senza immagine 345
 Senza uscita 280
 Separazione 172
 Serenità 294
 Servire 169
 Servo 74, 103, 106, 107, 146, 172,
 175, 187, 237, 263, 354
 Servo di Yhwh 103, 106
 Sete 121, 283, 306
 Sfumatura 176
 Sguardo 29, 76, 80, 119, 132, 220,
 272, 304, 353
 Sicurezza 246, 281

- Silenzio 109, 158, 196, 315, 358
 Signore 52, 61, 79, 85, 98, 102, 111, 112, 123, 124, 140, 149, 152, 158, 159, 168, 172, 175, 188, 197, 200, 201, 204, 210, 211, 234, 258, 261, 267, 268, 274, 277, 306, 327, 343, 355
 Signore dei signori 65, 343
 Sinai 36, 40, 45, 49, 54, 57, 59, 61, 87, 92, 94, 122, 137, 297, 345, 357, 358, 360, 365, 366, 376
 Sincerità 257
 Singolarità 8, 109, 255
 Sion 99, 101, 103, 107, 112, 134, 136, 142, 149, 162, 179, 283, 313, 354
 Sofferente 231
 Sofferenza 201, 226
 Soffrire 244
 Sogni 30, 230
 Sole 299, 300, 301, 355
 Sole di giustizia 170
 Solidarietà 244
 Sostegno 37, 78, 99, 100, 101, 163, 182, 191, 192, 196, 202, 206, 209, 274, 286, 308, 311, 313, 329, 332, 355, 358
 Sovrano 144, 271
 Spada 59, 292
 Speranza 151, 202, 220, 245
 Spirale 224
 Spirito 26, 51, 81, 107, 126, 128, 134, 135, 137, 148, 157, 163, 167, 180, 189, 191, 219, 261, 267, 275, 276, 287, 289, 293, 356, 374, 379
 Spirito Santo 107, 261, 276, 293
 Splendore 42, 287
 Spogliamento 153
 Sposo 102, 109, 111, 173
 Stendere i cieli 167
 Sterilità 327
 Strada errata 125
 Straniero 48, 51, 71, 93, 136, 153, 182, 206, 258
 Successo 51, 95
 Superamento 300
 Superbia 60, 160, 161
 Superiorità 60, 65, 69, 75, 104, 136, 197, 204, 227, 230, 253, 258, 276, 309, 369
 Sventura 111
 Svelare 43
 Sviluppo 25, 350
 Svolta 97, 135, 145, 184, 198, 202, 263, 300
 Tacere 326
 Temere 31, 32, 117, 171, 268, 347
 Temibile 65
 Tempesta 234
 Tempio 89, 90, 93, 94, 99, 112, 121, 122, 125, 127, 162, 163, 165, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 188, 190, 192, 193, 201, 207, 210, 243, 262, 282, 287, 289, 292, 295, 296, 299, 308, 313, 321, 325, 330, 343, 346, 368
 Tensione 124, 315
 Teofania 88, 158, 284
 Teologia narrativa 363
 Terra promessa 49, 55, 56, 61, 71, 74, 75, 78, 277, 305, 332, 360, 368
 Testimone 148, 221
 Testimonianza 18, 140, 373
 Timore 32, 34, 65, 102, 145, 157, 171, 210, 216, 223, 233, 250, 252, 254, 264, 265, 268, 270, 307
 Toccato 114
 Torah 25, 45, 47, 68, 131, 152, 174, 183, 188, 238, 270, 280, 302, 354

- Tôrâ* 104, 174
Torre 245, 246
Torrente infido 336
Tolleranza 93
Trafitto 168
Tradizione 143
Tranquillità 28, 47, 76, 280, 294,
318, 352
Trasformare 33, 306
- Uccisione 131
Umanità 119
Umile 85, 151, 161, 338, 369
Unicità 64, 67, 68, 84, 93, 108,
109, 258, 265, 284, 340, 350,
376, 378
Unico 26, 38, 64, 93, 94, 100, 108,
120, 178, 197, 204, 210, 244,
257, 265, 268, 277, 339, 340,
349, 357, 371, 377, 387
Universale 54, 93, 109, 112, 119,
124, 136, 159, 166, 170, 275,
277, 280, 296, 302, 304, 341,
342, 349, 383
Universo 27, 35, 65, 110, 120, 140,
168, 197, 213, 269, 278, 305,
342, 364, 386
Urgenza 208
- Valutazione 248
Varietà 7, 16, 18, 35, 68, 176, 323,
351, 357
Vasaio 116, 327
Vecchio 256
Vegliare 116
Vendetta 63, 152, 258, 301, 335
Vendicativo 152, 153
Verità 53, 63, 66, 167, 168, 174,
177, 201, 224, 286, 288, 291,
300, 328, 330, 337
Viaggio 121
Viandante 112
Vicinanza 39, 50, 138, 159, 181,
192, 221, 223, 270, 312, 314,
329, 330, 331, 346, 352, 363,
369, 376, 378
Vicino 32, 56, 57, 107, 117, 179,
214, 289, 308, 310, 329, 359
Vigilare 116
Violenza 29, 30, 69, 88, 141, 155,
157, 159, 214, 287, 367, 368,
371
Visibilità 287
Vita 25, 27, 28, 35, 41, 45, 48, 59,
65, 66, 67, 85, 87, 94, 97, 100,
104, 121, 123, 125, 127, 129,
133, 143, 181, 184, 211, 215,
219, 223, 247, 272, 274, 275,
289, 292, 294, 300, 301, 304,
310, 314, 318, 326, 327, 328,
340, 347, 356, 359, 370, 378
Vittoria 75, 84, 147, 192, 204, 209,
213, 247, 327, 359
Voce 87, 88, 95, 136, 316, 326, 358
Volontà 51, 53, 56, 82, 183, 186,
200, 241, 342
Volto 26, 60, 90, 106, 107, 263,
271, 280, 285, 287, 291, 314,
347, 375
- Zelante 41, 65, 152
Zelo 134, 135, 152, 154, 370

Indice delle citazioni bibliche

<i>Genesi</i>		3,9	324
1-11	342, 369	3-4	25, 367
1-4	329	3,6	381
1-2	25, 109, 252, 317, 381	4	29
1	25, 343, 346	4,12	76
1,1	27, 326	4,24	30
1,2	27	4,26	344
1,3	27, 324	5,24	298
1,4-31	348	6-8	68, 159, 332
1,4	27	6,5-7	329
1,5	324	6,5	30
1,7	27, 326	6,6	30
1,16	27, 326	6,11	30
1,26-27	279	6,13	30
1,26	28, 340, 377	6,14	30
1,28	28	8,1	30
1,29	28	9	25
1,31	327	9,8-17	329
2	29	9,9-10	33
2,1-3	42	9,12	342
2,3	28	12	325
2,4	33	12,1	30
2,7	28, 116, 247, 326	12,2	70
2,16	324	12,3	369
2,18	29	12,7	31, 75, 357
2,23-24	29	14,18-20	269
2,24	172	14,19-20	34, 201
3	29, 368	14,22	34
3,6	39	15	25, 33, 48

15,1	32	28,22	70
15,6	32	29,31	30
15,18-21	329	30,22-23	327
16,7-14	30	30,22	30
16,13	34, 348	31	30
17	25, 32, 33, 48	31,3	31
17,1	31, 34, 357	31,24	31
17,13-19	33	31,53	34
18-19	340	32,2	352
18,1-15	31	32,23-33	30
18,1-2	357	33,20	34
18,19	62, 304	35,3	31, 32
18,25	62, 125, 334	35,11	34
19,1	352	37	31
20,3.6	31	39	32
21,1-2	327	39,2	31, 32
21,20	31, 32	39,21	31, 32
21,33	34, 341	39,23	31, 32
22	32, 203, 351	40-41	31
22,1	31, 374	43,14	34
22,2	373	46,2	31
22,11	352	48,3	34
22,12	31, 65	48,15-16	33
22,15	352	48,16	311
22,18	369	49	33
24,3	34, 182	49,25	34
24,10-61	30	50,17	382
24,15	358	50,20	33
24,27	195, 201, 286		
24,45	358	<i>Esodo</i>	
24,49	201	1-17	26
25,23	368	1,7	368
25,25-26.30	141	2,13-25	36
26,2	31	3-15	332
26,3	31, 329	3-4	36, 352
26,4-5	369	3	309, 325, 340, 350
26,24	31, 32, 34	3,2	352
28,3	34	3,4	325
28,12	31	3,5	75
28,13-15	368	3,6	381
28,13	34	3,7	37
28,15	31, 329	3,8	37

3,13	37	15,18	269
3,14-15	33	15,22-17,7	54
3,14	346	15,22-17,16	332
3,15	37, 140, 309, 341, 346, 360	15,25	351
		15,26	40, 353
3,15-22	350	16	39, 368
3,16-22	37, 360	16,4	351
3,18	38	16,22-30	42
3,19-20	37	16,27-30	343
4,10-11	328	17,2	352
4,12	354	17,5-6	39
4,14	339	17,7	39, 49
4,15	354	17,15	39
4,21	373	18	57
4,22	38	18,11	308
5-12	37	19-24	48, 329, 376
5	38	19-20	57
5,1	325	19	25, 40
5,21	202, 334	19,4	40, 195, 355
6	350	19,5	40
6,2-8	350	19,6	40, 46, 343
6,3	34	19,9	357
6,6	221, 332	19,18	88, 357
6,7	38	20,1-17	41
6,20	38	20,2	41
7,4	334	20,3-5	370
7,5	39	20,3	55
8,6	38	20,4	42
9,16	39	20,5	41, 44, 65, 135, 152, 310, 337, 366
12,37	73		
14-15	205	20-23	26, 325
14	74, 358	20,8-11	42
14,4	44	20,18	357, 358
14,14	59	20,20	32, 351
14,18	44	20,21	357
14,25	39, 75	20,22-23,19	41
15	311, 378	21,2-11	41
15,1	147	21,24-26	368
15,2	255, 297, 308	22,6	238
15,3	38, 205, 292, 358	22,8	238
15,5	147	22,17	370
15,11	38, 212, 291, 341, 386	22,20-26	349

22,20-21	41, 63	10,1-2	48
22,22-23	42	11	48
23,24	367	11,44-45	45, 342
23,35	353	12	48
24	40	13-14	48, 325
24,10	346	16	47
24,12	354	19	46, 325
24,15	357	19,2	45, 71, 98, 342, 383
25-31	42, 217	19,3	47
25,2	70	19,4	48
30,4	345	19,10	46
30,11-16	70	19,12	48
31,12-17	43	19,18	46
32-34	68	19,32	46
32	43	20	48
32,1-10	329, 343	20,8	46, 342
32,8	92	20,26	45, 342
32,10	357, 375	21,8	45, 46, 342
32,14	43, 53, 137, 143	22,32	46
32,25-29	370	23	47
33,20	357	25	47, 100, 195
34	25, 26, 47, 70, 189,	25,20-22	49
	307	25,25-55	333
34,6-7	43, 337, 379	25,55	50
34,6	65, 137, 143, 154, 157,	26,3-13	49
	273, 286, 303, 310, 330,	26,14-38	48
	357, 358, 375, 381	26,39-45	48
34,7	43, 337, 358, 382	27,30-32	70
34,10	376		
34,14	152	<i>Numeri</i>	
34,21	43	3,12	50
35-40	42	3,45	50
35,1-3	43	5,11-31	51
40,34-35	44, 49	6,2	50
40,34	122	6,22-27	50
		6,25	280
<i>Levitico</i>		11-21	343
1,2	46	11,1-2	55
4,1	46	11,4-6	55
5,14	46	11,10-15	51
5,20	46	11,10	55
9,22-23	49	11,16-23	55

11,16-17	51	31	68
11,24-25	51	36,2	52
11,31-35	55		
12	52	<i>Deuteronomio</i>	
12,2	52	1-3	57
12,4-9	52	1,27	71
12,13-15	353	1,30	59
13-14	55	1,31	58
13,32	55	1,35	71
14,1-4	55	3,20	75
14,11	55	3,22	59
14,13-19	51	3,25	61
14,16	76	3,26-29	61
14,18	43	3,26	339
14,20	330	4-5	57
15,30-31	55	4	62, 377
15,32-36	55, 370	4,5	62
16,3	52	4,6	62
16,20-35	52	4,7-8	376
17,6-15	55	4,7	57, 62, 330
17,16-28	52	4,8	62
17,23	52	4,10	59
18,20	284	4,12-14	42
20	62, 303	4,15-20	345, 346, 377
20,9-11	56	4,15-19	42
22-24	51	4,24	65
22,22-35	352	4,25-28	61
23-24	184	4,31	61, 65
23,1	366	4,33	376
23,8	51	4,34	376
23,11	185	4,35	64, 65, 340
23,21	54	4,37	58, 71, 330
23,19	53	4,39	64, 340
24,2	51	5,8	345
24,10	185	5,9	152
25,1-9	55, 370	5,26	347
25,3-4	357	6,4	340
25,17	55	6,5	58, 64
27,15-23	51	6,6-9	58
27,16	54, 210	6,15	65
27,18-23	74	7,1-5	370
30	50	7,2	60, 68, 77, 374

7,4	371	28,69-32,52	62
7,8	58	29-32	26
7,9	66, 94, 337	29,3	117
7,9	187	29,19	338
7,12	187	29,26	357
7,13	58	30,3	61, 116, 135, 161, 344
7,21	65, 187	30,6	61
8,2-3	354	30,9	61
8,2	61, 352	30,20	67, 328
8,16	352	31,16-21	61
8,5	58, 354	31,18	357
8,7	305	32	58, 63, 66, 84, 284, 356
9,20	339	32,4	63, 66, 336
10	377	32,5-30	61
10,9	59	32,6	58, 269
10,14	185	32,8	269
10,17-18	334	32,9	59
10,17	60, 65, 188, 343	32,16	65
10,18	58, 63, 71, 349	32,21	65
10,19	71	32,35	63, 302, 336
10,21	60	32,36	64, 309
11,10-12	305	32,39	65, 85, 226, 328, 359
12-25	26	32,40	66
13	375	32,41	63
13,4	61	32,48-52	61
13,17	375	33,2-3	360
14,1	58, 327, 381	33,2	158
14,23	59	33,3	58
14,29	63	33,5	269
15,6	60	33,29	59, 76
15,7-11	63	34	67, 73
15,13-15	63		
16,20	63	<i>Giosuè</i>	
20,4	59	1,5	74
24,6	63	1,13	75
24,12-13	63	1,15	75
25,5-10	195	3-4	74
26,19	60, 315	3,10	77, 292, 347
28,13	60	4,23	74
28,15-68	62	5,15	74
28,58	65	6,17	77
28,63	61	7,4-9	333

8,1	75	2,20	195
8,18	75	4,11-13	194
10,14	75	4,13	195, 327
10,42	75	4,14	195
11,15	74		
11,20	77	1 Samuele	
21,44	75	1,19-20	327
21,45	74, 89	2	83, 378
22,4	75	2,2	84, 341
22,22	78	2,4-8	95, 306
23,1	75	2,4-7	84, 85, 269
23,3	75	2,6	85, 94, 328
23,5	74	2,8	84
23,8	78	2,30-31	89
23,11	78	3	88, 352
23,14	74	3,1	326
24,1-13	78	3,4-11	358
24,16-28	78	3,13	334
		4,3	333
<i>Giudici</i>		5	339
1,1-2	79, 82	8,7	85
2,1-5	81, 352	12,22	302
2,11-13	80	16,7	83, 95, 352
2,18	80	16,11-13	85
5,4-5	88, 360	17,47	84
6	352	22,4	285
6,7-10	81		
6,11-24	340	2 Samuele	
6,12	329	5,9	285
9,50-54	246	5,17	285
10	79, 80	6	193
10,10-14	333	6,14-16	87
11	80	7	315
11,12-15	80	7,11-13	88
13	81, 327	7,15	330
17,2-3	82	7,18	85
		11	95
<i>Rut</i>		12,14-19	336
1,6	194	16,8	86
1,9	194	16,12	85
1,16	194	22	83, 87, 284, 378
2,12	194, 195, 355	22,18-20	358

22,28	85	17-18	94
22, 30	358	17	89
22,32	84	17,1	89
22,34-43	358	17,16	89
22,35	354	17,24	89
22,48	302	18	339
24	191	18,21	92
24,1	379	18,24-28	88
24,14	87	18,39	93
		19	87, 326
<i>1 Re</i>		19,11	88, 234
1-2	83	19,12	88, 95, 358
1,29	91	20,23	92
2,4	88	20,28-30	92
2,27	89	21,21	89
2,36-44	86	21,23	89
3,9	83	22	90, 374
5,19	89	22,5	89
6,11	89	22,19-23	374
6,13	91		
8	378	<i>2 Re</i>	
8,10-11	94	1,2-4	93
8,11	193	3,12	89
8,12	94	5,1	90, 359
8,23	66, 94	5,7	85
8,27-30	283	5,17	93
8,27	262, 341	6,24	90
8,28-29	295	6,33	90
8,30-53	95	7	91
8,30	94, 330	8,28-29	90
8,39	83	9,36	89
8,45	295	10,10	89
8,49	295	10,31-32	90
8,56	89	11,17	91
8,60	93	12,24	93
9,6-9	90	13,5	91
10,9	91	13,17	91
11	95	13,23	91
11,4-8	339	14,25	89
11,6	90	15,12	89
12,28	92	17	90
13,1-6	92	17,8	125

17,13-23	344	36,15	115, 357, 367
17,18 90		36,21-23	325
17,20	90, 375	36,21	325
17,26-27	93	36,22-23	180
18-20	99	36,23	191, 193, 325, 329
18	92		
18,13-16	99	<i>Esdra</i>	
18,29-35	91	1,1-2	180
19,11-12	91	1,2	182
19,14-37	91	1,3	191
19,19	93	3,11	181
19,35	207	5,1	181, 183
23,4-15	94	5,5	181
23,25	91	5,11	182
23,29	91	6,22	180, 184
24,13	89	7	183
24,19	90	7,6	181, 183
25	89, 95, 180	7,9	181
25,27-30	72	7,12	182, 211
		7,27	181, 182, 353
<i>1 Cronache</i>		7,28	201
1,1	180	8,23	185
2,3	190	9	184, 213, 338
6,16	192	9,5-10,1	185
16,7-36	192	9,8	182, 184
21	191	9,9	181, 201
28,20	191	9,13	184
29,5	193	10,11	183
<i>2 Cronache</i>		<i>Neemia</i>	
1,1	191, 192	1,4-5	185
5,14	193	1,5	65, 66, 187
12,5	190, 192	1,8	186
13,12	193	2,4-6	201
15,2	191	2,20	185, 188, 204
16,9	189	4,8	187
17,3	192	4,9	185
19,7	190	8	185-186
24,22	189	8,2	188
30,9	190, 273	9	186, 187, 188, 213, 338
33,2-9	190	9,6	185, 189
36	180, 367	9,17	186, 189, 260

9,20	189	16,5	204, 263
9,30	189	16,17	263
9,31	189		
9,32	66, 187, 188, 213	<i>Ester</i>	
9,33	189	4,14	196
10,32-40	188	4,17-18	332
10,33-40	369	4,17	344
12,43	186	4,17b	197
13,2	184	4,17h	198, 199
13,14	186	4,17l	197
13,22	186	4,17r	197
		4,17y	197
<i>Tobia</i>		4,17z	197
3,2	201	5,1a	196
3,5	201	5,1e	198, 353
5,17	200	8,12	353
7,17	200, 201	8,12d	197
12,14-15	200	8,12q	197, 198
13	213	8,12r	197, 198
13,6	135	8,12t	197, 198
13,7	201	9,1	198
13,16	201	9,19	196
		10,3f	198
<i>Giuditta</i>		<i>1 Maccabei</i>	
4,13	202	1,56-57	207
5,17	203	2,19-20	206
8,11-13	203	4,30	206
8,11-16	259	5,62	206
8,12-14	352	7	207
8,13-14	203	9,21	206
8,13	204	12,9	207
8,20	203	12,15	206
8,25-27	352	12,53	206
8,25	203		
8,27	203	<i>2 Maccabei</i>	
9,7	204, 292, 358	1,24-25	210
9,11	202, 205	3,24	210
9,12	204	3,39	210
9,14	204	7,23	210, 211, 327
13	202	7,28	211, 327
16,2	204, 292, 358	7,37	210

8,24	208, 209	5,17	226, 230
8,36	209	5,18	226, 359
10,16	208	5,19-20	226
10,38	209	6-7	219
11,10	208	6,4	220, 232
12,6	210	6,8	220
12,28	209	7,17-21	231
12,36	208	7,19	220
12,41	211	7,20	219, 220
13,4	211	8,3	227
14,34	209	8,5	229, 232
14,36	211, 212	8,6	227
15,21	212	8,11-13	227
		9-10	219
<i>Giobbe</i>		9	221
1-2	232, 352	9,1-10,17	336
1,1-5	218	9,3-4	219
1,1	232	9,5-10	220
1,2	238	9,15	220
1,6-21	374	9,20-24	220
1,6	232	9,32-33	220
1,7-11	232	10,8-22	231
1,8	237	10,10-12	220
1,9	233	10,14	220
1,10-11	233	11,6	227
1,10	219	11,7-10	230
1,13-2,10	218	11,8-9	228
1,21	218, 245	11,10-11	228
2,1-6	374	11,13-14	229
2,2-6	232	12-14	219
2,3	237	12,9	232
2,4-5	233	13,3	223
2,9	218	13,22	220, 223
2,10	218, 245	13,24	221
2,11-13	225	14,13	221
3	219	14,15	221, 223
3,20	219	14,19	221
3,23	219	15,11	226
4,12-15	230	16-17	221
5,8	229, 232	16,13-14	221
5,11	226	16,19-20	221
5,15	226	16,20-21	217

17,3	221	30,18-23	223
18,5	227	30,18-22	222
19	221	30,21	219
19,6-13	222	31,35	223
19,25	221	32-37	239
19,26-27	222	33,12	230
20	228	33,14-24	230
20,15	228	33,26-30	231
20,23	228	33,26	229
20,29	228	34,10	230
21	221, 228	35,6-8	230
21,9	222	36,22	230, 235, 354
21,19	222	36,26	230
22	222	37,23	230
22,2-23	226, 229, 231	38-41	217, 223, 235, 236, 237, 239, 240, 306, 317, 327
22,21	229		237
23-24	222	38-39	237
23,3	222	38	223, 230, 234, 342
23,8-9	222	38,1	88, 232, 234
23,10-13	223	38,2	235
23,16	222	38,3	235
24,1-12	223	38,4-6	235
24,12	222	38,4	236
25,2-3	227, 230	38,7-9	236
25,4	227	38,15	236
25,5	230	38,16-33	236
25,6	227	38,30	236
26-31	239	38,36	236
26	222, 239	39,6	236
26,6-13	223	40,1-5	223
26,14	223	40,1	232
27-28	222	40,2	232, 237
27,1	222	40,4-5	237
27,2	217, 220, 222	40,6	232, 234
28	223	40,7	235
28,23	223	40,12	236
28,27	223	40,14	235
28,28	223	40,15	236
29-31	222	41,4	236
29,1	222	42	223
29,2-5	223	42,1-6	223, 336
30,11	223	42,2-6	236

42,2	223, 237	9,5	210
42,5	224, 237, 318	9,9	334
42,7-17	232	9,10	282, 356
42,7-8	229, 234, 237, 240	9,12	283
42,8	238	9,20	334
42,10	238	10	282, 297, 304, 316, 377
42,12	238	10,11	282, 302, 315
42,13	238	10,14	282, 349
		11-14	290
<i>Salmi</i>		11	282-283, 312
1-3	306	11,4	282
1	280, 316	11,7	317
1,6	312	12,6	282
2	280, 312	12,7	294, 316
2,4	282	13,2-3	315, 358
2,9	313	14,1	315
3	280	14,5	312
3,2	312	15,1	283
3,3	311	16-17	382
3,4	288, 356	16	283-284, 304, 329
3,8	311, 313	16,5	283, 298
3,9	311	16,9	281
4	280-281, 314	16,10-11	314
4,7	280, 288	16,10	294, 312
4,8	280	16,11	280
4,9	281, 291, 294	17,8	289, 316, 355
5,9	312	17,15	280
5,13	288, 304, 356	18	284-285, 312
6,4	358	18,14	282
6,6	313, 328	18,31	294
6,11	312	18,32	284, 291
7	281, 312	19	280, 296, 305, 318
7,7	281	19,2	317
7,9	281, 334	19,8-10	316
7,10	281	19,15	221, 284, 304
7,12	281, 334	20,2	308
7,18	281, 316	20,8	308
8	29, 296, 305	22	285-286, 314
8,2	317	22,4	285, 303
8,4-5	316	22,10	285, 314
8,6	304, 377	22,25	282, 285
8,10	317	23	33, 312, 354

23,2	352	34,19	289, 310
23,4	312	35,1	292
24	305	35,2	288
24,3	283	35,10	282, 291, 312
24,8	317	35,22	315
24, 10	317	36	289-290
25	286, 307, 376	36,8	195, 289
25,8	286, 289	36,10	287, 289, 347, 355
25,10	330	37	290, 298, 307
25,11	308	37,7	290, 294
26,7	291	37,28	290, 302, 312
27	286-287, 290, 302	38,3	314
27,1	286, 355	39,5	286
27,4	287, 301, 308	39,6-7	314
28,1	284, 326	39,13	293
28,7	288, 356	40	290-291, 293, 299, 304
29	296, 305, 316, 358	40,2	311
29,1-3	317	40,7-9	133
29,9	317	40,11-12	286
29,11	312	40,18	312
30	300	41,3	300
30,4	294	41,4	300
30,8	314	41,10	313
30,10	313	42-44	298
31	287-288	42-43	291-292, 306, 314
31,3-4	284	42,3	291, 292, 314, 328, 347
31,3	285	42,6	280
31,4	284	42,8	314
31,6	287, 288, 330	42,10	284
32	314	42,12	280
32,3-4	313	43,1	292, 334
32,5	300	43,3	287
32,8	286	43,4	281, 292
33	288	43,5	280, 292
33,5	281	44	285, 299
33,6	293	44,6	308
33,10-11	312	44,9	308
33,10	280	44,10	292
33,19	300	44,21	308
34	289, 293, 307	44,25	292
34,7	282, 289, 349	44,24	314
34,9	289, 297	46	292

46,8	312, 356	65	295-296, 300
46,12	356	65,2	294
46,10	204, 292, 358	65,3	295, 353
48,4	356	65,5	295, 304
48,11	308	65,7	295
49,16	294, 298	65,8	296
50,5	312	65,10-14	316
50,7-15	291	66	299
50,8-15	133	66,2	308
50,21	358	66,4	308
51	293, 313	67	312, 313, 316
51,3	338	68	296-297
51,6	334	68,24	313
51,13	107, 293	68,34	297
51,18-19	291, 293	69	299
51,19	289	69,31-32	291
51,20	313	69,34	316
53,2	315	70,6	312
53,7	281, 300	71,3	284, 301, 312
54,8	308	71,17	286
55,13-15	313	71,20	300
55,23	290	71,22	303
56	293-294	72,18	291
56,9	293, 338	73	290, 297-298, 306, 329,
56,14	294, 304		382
57,2	289	73,1	289, 297
57,4	286	73,23-26	314
58,12	281	73,26	284, 298
59	312	73,28	298, 330
59,6	314	74	299, 313
59,12	288, 313, 356	74,1	355
60	285	74,7	308
61,4	246	74,10	308, 358
61,5	289	74,11	333
61,8	286, 330	74,14	305
62	294, 295, 352	74,16	301
62,7-8	284	74,18	308
63	294-295	74,21	308
63,3	295, 317, 357	75	281
63,4	295, 314	76,4	204, 292
63,8	289, 295	76,5	287
63,9	295, 298	76,8	312

77-78	285	88	314
77	298-299, 302, 315	89	299, 315
77,11	298, 349	89,12-13	296
77,18-19	296	89,16	280
78-80	299	89,17	281
78	315, 316	89,18	315, 355
78,34	314	89,19	288
78,35	304	89,47	357
78,41	303	89,48-49	314
78,68	313	89,48	301
78,71-72	312	89,51-53	315
79	312	90	301, 304, 306
79,1	312, 313	90,2	341
79,13	355	90,17	301, 308
80	285, 312, 316	91,2	284, 312
80,2	355	91,4	195
80,4	280	91,9	301
80,8	280	92,5	281
80,13	333	92,8	290
80,20	280	93	29, 302
81	316	93,2	341
81,17	295	93,4	296
82	281, 312	94	301-302
83,2	315	94,7	302, 315
84	299-300	94,12	226, 286
84,3	292, 314, 347	94,19	312
84,10	356	94,22	284
84,11	299, 300, 301	94,23	290, 302
84,12	288, 300, 355, 356	95-99	302
85	300, 304, 306	95,4	295
85,3	300, 303	95,7	355
85,7	314	96-98	343
85,9-14	312	96-97	281
85,11	330	96,10-13	302
86	313	97,2	334
86,5	289	98,7-9	302
86,8	291	98,8-9	296
86,10	291	99	282, 302-303, 312
86,11	286	99,3	307
86,15	43, 303	99,4	304
86,17	312	99,8	303, 314
87	283, 313	100	313

100,3	355	115,15	327
100,5	181, 289, 381	115,17	313
102	301	118	307-308
102,14-15	313	118,6-7	294
102,17	313	118,27	287, 308
103	303-304	119	280, 316, 318
103,3	40, 304, 338, 353	119,68	289
103,4	304, 306	119,94	310
103,5	314	120-134	308
103,8	43	121	310
103,13	303, 339	121,2	327
103,17	304, 341	121,3-4	314
104	29, 296, 305-306, 327	123,1	282
104,27-28	310	124	302
104,28	304	124,1-2	294
105-106	306	126,1	300
105	316	126,4	300
105,5	291	127,1-2	316
105,8	307	130	314
106	315, 316	130,1	313
106,1	289	130,7	311
106,43-47	315	132,13	313
106,47	306	135	308-309, 310, 316
107	300, 306	135,6-7	296
107,2	304	136	308, 316
107,9	304	136,2-4	309
107,20	294	136,4	291
107,29-30	296	136,17-22	309
107,41	312	136,23	316
109,1	315	136,25	305
109,31	312	137,9	313
111	307	138,2	286
112,4	273	138,5	317
113,5-6	282	138,6	316
113,6	316	139	309-310
113,7-8	282, 306	139,1-6	302, 309
114	316	139,6-12	342
114,4	296	139,11-12	355
114,6	296	139,12	287
115,1	286	139,13-16	314, 327
115,4-8	309, 347	140,13	312
115,12-13	316	144-150	317

144,1	354	18,10	245, 246
144,2	285	19,14	247, 248
144,3	316	19,17	248, 249, 349
144,15	288	20,24	247
145	297, 310, 312	20,27	247
145,5	317	21,31	247
145,8	303, 310	22,11	249
145,11-12	317	22,22-23	318
145,14-15	312	22,22	249
145,15-16	305, 310	22,23	249, 349
145,16-17	327	25,21-22	249
145,18	310, 330	25,22	248
146,3	308, 311	29,25	246
146,5	311	30,5	249
146,7	304	31,10-31	375
146,8-9	312	31,30	250
147	313		
147,3	289, 353	<i>Qoelet</i>	
147,9	305	1,2	250
147,10-11	316	1,13	250, 251
147,14	295	2,24	251
147,15	293	2,26	251, 252
147,18	293	3,10	250
147,19	294	3,11	251, 252, 262
148,5	294	3,14	252, 254
148,13	291	3,15	253
149,6-9	313	3,17	253
		3,18-22	350
		5,6	254
<i>Proverbi</i>		5,17	251
1,29	250	5,18	251, 252
2,6	246	7,13	253
2,7	246	7,26	252
2,8	248	9,7-9	216, 252
3,5	246	9,7	251, 318
3,12	226	11,9	253
6,16-19	248	12,1	253, 327
10,3	248	12,5-7	350
10,22	247	12,13	254
11,1	248		
14,31	249, 327, 349	<i>Cantico dei Cantici</i>	
16,1	246	8,6	254, 255
16,20	246	8,7	255

<i>Sapienza</i>		24,8	210, 269
1,5	276	24,9	270
1,7	275	24,23	263, 270
2,18	278	28,2	382
2,23	279	33,7-15	272
6,7	277	33,12	270
7,15	276	34,17	274
7,25-26	276	34,19-20	275
9,1	275, 277	35,14-26	270-271
11,10	276, 277	35,15	271
11,15-12,27	354	38,1-15	274, 353
11,23-26	342	39,16-21	272
11,24	275	39,22-31	271, 272, 359
11,26	275, 318	42-43	317
12,2	276	42	270
12,19	276, 318	42,15-43,33	305
13,3	278, 355	42,18	269
13,5	278	43	270
14,21	278	43,27	268, 273
15,1-3	279	50,14	269
16,7	277, 332	50,15	269
16,8	277	50,19	273
16,21	276	51,1-12	274
18,13	276	51,1	269
19,22	277, 332	51,10	269
26,24	275	51,12	269
<i>Siracide</i>		<i>Isaia</i>	
1,1	269	1,2-3	172
1,9-10	269	1,2	101
2,7-11	274	1,4	98
11,12-13	274	1,8	99
11,14	272	1,27	99
12,6	269	2,2-4	148
15,11-20	271	2,3	103, 104
15,18-19	271	2,4	103, 105, 292
16,11-14	271	5,1	102
16,17-23	271	5,24	104
18,1-14	272	6,2-3	340
23,18	269	6,3	45, 97, 303, 342
24	318	6,5-7	98
24,2-3	270	6,8	98

7,9	99	43,10	108, 340, 341
7,14	99, 107	43,11	100
8,18	99	43,14	100, 333
9,23	334	43,16-21	100, 109
13-23	176	43,21	326
17,7	269	44,3	134
24,15-16	109	44,6	64, 108, 341, 383
25,5	141	44,9-20	347
25,6-8	103, 342	44,24	304
25,8	102, 109	44,28	354
26,4	341	45,5	108, 340
26,19	109	45,7	108, 269, 359
27,1	305	45,17	100, 341
28,12	352	45,19	357
28,26	103	45,21	64, 334
30,1	101	46,1-2	347
30,9	104	46,4	100
30,15	352	48,12	108
30,18	41, 106, 271	48,17	333, 354
30,20	103, 354	48,20-21	120
32,17-18	352	49,10	101
33,22	105	49,15	101, 339
35,10	120	49,26	98
36-38	98	50,1	102
38,17	304	50,2	358
40,6-8	104	50,4	103, 354
40,25	108	51,4	104, 105
40,26	342	51,7	104, 105
40,28	108, 341	52,11-12	120
41,10	32, 295	51,12	101, 343
41,14	304	53	106
41,21	104	53,9	103
41,24	108	54	107, 331
42,4	104	54,5-6	102
42,13	100, 292	54,7-10	331, 358
42,14	326	54,7	338
42,24	104	54,10	101, 330
43,1	100, 221, 253	54,13	103, 354
43,3	98	55,7	106, 330
43,4	102	55,8-9	104
43,5	32	55,10-11	104, 325
43,7	326	56,7	207

57,11	358	9,1	112
59,16-17	100	9,5	8
60	355	9,5	8
60,14	98	9,9	110, 112, 347, 366
60,16	98	9,23	304
60,19-20	341	10	8, 110
61,1	107, 289	10,1-16	119, 347
62,4-5	102	10,6-7	341
63,3	113	10,6	119, 386
63,10	107, 293	10,7	110, 119
63,12	341	10,10	114, 119, 330, 341
63,14	107	10,12	119, 305
63,16	101, 221, 331, 333, 341, 377, 381	10,13	119, 309
64,7	101, 327	10,23	51
65,13	358	11,10	112
66,13	101, 331, 377	11,18-23	325
<i>Geremia</i>		11,20	117, 210, 352
1,1	118	12,1	334, 381
1,5-6	111	12,8	112, 332, 358
1,5	111, 119, 342	13,1-11	338
1,9	118	13,14	338, 357
1,10	115	14,8	112
1,12	119	14,9	161
1,15	119	14,17	110, 347, 366
2,2	111, 130	14,19-20	333
2,5 ³³⁶		15,1-2	112
2,13	121, 289	15,18	112, 336
2,20	341	15,19	112, 336
3,4	269	17,7	119
3,19	269, 331	17,13	121, 289
4,2	369	17,14	353
5,1	111	18,1-6	116
5,14	118, 325	18,4-6	327
6,16	352	18,7-10	116, 117
7,13	115	20,7	374
7,21-23	133, 291	20,8-9	118
7,25-28	344	20,9-18	111
7,31	31	21,5	112
7,34	266	23,1-4	115, 354
8,3	294	23,23	117, 331, 359
		23,24	120
		23,29	118, 325

24,7	8, 117	1,12	243
25	112, 113	1,18	242, 244
25,3-11	344	2-3	243
25,30	113, 325	2,1-6	243
25,38	113	2,7	243
27,1-11	325	2,21-22	243
29	348	2,21	357
29,11	117, 348	3	244
29,14	116, 344	3,1	243
30-31	114	3,10	242
30,15	359	3,18	244, 245
30,17	359	3,21	244
30,18	338, 348, 375	3,22-23	245
30,21	375	3,22	244, 318
30,23	234	3,25	244
31,3	114, 330, 341, 379	3,31-33	244, 245
31,14	304	3,33	64, 241
31,20	114, 338, 347, 366	3,38	245, 359
31,28	116, 348	3,42	242, 338
31,31-34	114, 329	3,43	243
31,32	329	3,44	245, 353
31,33	8, 117	3,55-57	353
31,34	114, 330, 338		
31,37	90, 375		
32,39-40	117	<i>Baruc</i>	
32,40	376	2,15	263
33	368	2,31-35	264
33,6	40	2,35	262, 264
33,8	114, 330, 338	3,1	204, 263, 265
35	374	3,4	204, 263, 265
35,1-6	374	3,7	264, 265
35,7	374	3,21	262
36	325	3,24-25	263
38,6	290	3,24	341
46-51	176	3,32	262, 263
48,31-32	366	3,36	265
48,32	110	3,37	263, 318
50,20	114	4	318
52	111	4,1	263, 264
		4,4	264
<i>Lamentazioni</i>		4,7	262
1,5	242, 245	4,10	216, 262, 341
1,9	242	4,37	265

5,1	262	20,25	125, 335
5,4	262, 265, 266	23,38-39	122
5,5	265	26,7	211
6	266, 268, 347	34	33, 127-128, 354
6,5	267, 344	34,1-31	354
6,59-62	267	34,16	333
		36,20-23	127
<i>Ezechiele</i>		36,25-27	126
1-3	352	37,1-14	126
1	122, 346	39,29	134
1,4	234	43,1-3	122
1,15-21	121, 122	43,5	122
1,26	121, 377	47	162
1,28	121, 123	47,1-12	122, 127
2,2-3	121		
3	122	<i>Daniele</i>	
7,3-4	124	2,22	261, 353
7,8-9	124	2,44	257, 258
8	122	2,47	257
8,3	126	3,15	259
8,4	121	3,42	260
9,3	122	3,45	258
9,5	124	3,88	259
10,4	122	3,89	257, 261
10,18-19	122	3,92	260
11	126	3,96	258
11,10-11	334	4,24	261
11,12	125	4,31	257
11,16-20	126	6,27	257
11,22-23	122	7	216
14,9	125, 374	7,9-12	335
16	123-124	7,9	256, 257
16,5-14	330	7,13-14	335
16,6	127	7,22.26	335
16,53	125	9	338
16,60	125, 376	9,4	66
18,5	334	9,7	257
18,19	334	9,9	260
18,21	334	9,14	257
18,27	334	9,18	260
18,30	334	9,20-23	358
20	368	12,2-3	382

13,35	263	<i>Gioele</i>	
13,42	257, 261, 263	1,14	135
14	347	1,15	136, 141
14,41	258	1,19	135
		2,11	136, 171
<i>Osea</i>		2,12-14	135
2	331	2,13	43, 135, 137
2,1	292, 347	2,17-18	353
2,4	131	2,17	134, 135
2,9	111	2,18	134, 135
2,16	130	2,27	136
2,18	111	3,1-2	134
2,21-22	130	3,3-4	134
2,21	304, 334	3,5	134, 135, 136
3,1	58, 130, 330	4	136
4,1	131, 133	4,1	135
5,12-13	355	4,5	141
5,12	128	4,7	141
5,14	113, 131	4,11	135
6,1	359	4,16-17	136
6,4	129, 133	4,16	136, 138, 325
6,6	133, 177, 358		
7,12	131	<i>Amos</i>	
8,14	269	1,2	113, 136, 138, 325
9,15	130, 332	3,1-2	369
11	131-132, 133, 331,	3,2	54, 138
	344	3,7-8	138
11,1-2	325	4,6	139
11,1	132	4,8-11	139
11,3	40, 353	4,12	97, 138
11,4	58	4,13	140
11,8-9	113, 132, 347	5	96
11,8	366	5,4-6	137
11,10	242	5,7	334
13,3	129	5,8-9	140
13,4-5	130	5,15	140, 334
13,7-8	131, 242, 355	5,21-24	139, 332
13,14	131	5,24	334
14	131-132, 133	6,10	140
14,5	58, 132, 133, 330	7,2	139
14,6	129, 355	7,3	139
14,9	133, 355	7,5	139

7,6	139	3	96, 147
8,11	138	3,11	148, 149
9	368	4	103
9,1-4	138	4,1-5	148
9,1	139	4,1-4	342, 369
9,5-6	140	4,1-3	176
9,8	140	4,3	292, 334, 358
9,10	140	4,5	150
<i>Abdia</i>		5,1-2	150
2	141	5,3	150
3	141	6	147-148
10-14	141	6,8	151, 177, 358
15-20	336	6,9	150, 151
15	141	7	368
21	142	7,1-6	147
		7,8	151, 355
		7,9-10	151
<i>Giona</i>		7,14	150, 355
1,1-3	145, 326	7,18-20	146, 338
1,6	143	7,18	146, 147
1,9	144	7,19	147
1,14	145	7,20	147
2,3	143		
2,7	143, 304	<i>Naum</i>	
2,10	143	1	302
3-4	338, 358	1,2	152, 153, 336
3,5	143, 145	1,3	152, 154
3,9	143	1,2-6	156
4	144, 146	1,2	152
4,2	43, 143	1,6	152, 155
4,3	294	1,7	153, 157
4,5	150, 151	1,9	153, 155
4,8-9	145	1,13	153
4,8	294	2,4	153
4,11	142, 144	3,5	153
<i>Michea</i>		<i>Abacuc</i>	
1,2	148	1,2-4	155, 156, 335
2,3	147, 149	1,5-11	156
2,7	148	1,12-17	335
2,12	149, 150	1,12	155, 156
2,13	149	1,13	157

2,2-3	156, 157	3,1-2	165
2,6-19	157	4,6	167
2,14	158	6,5	166
2,20	155, 158, 159, 165	6,8	167
3,2	157, 158	8,23	369
3,3	155, 158, 360	9,8	164
3,18-19	159, 159	12,1	167
<i>Sofonia</i>		12,10	134, 167, 168, 344
1,2	159	13,9	165
1,7-8	160	14,2-3	166
1,7	159, 160	14,9	166
1,9	160	<i>Malachia</i>	
1,12	160	1,2-4	358
2,2	160	1,2	173
2,3	161, 349	1,5	170
2,7	161	1,6	169, 171, 175
2,15	160	1,11	170, 176
3	377	1,14	170, 171, 175
3,5	160, 334, 381	1,16	172
3,8	160	2,5	171
3,9	160, 369	2,7-9	174
3,11	161, 369	2,10	172
3,12	161, 349, 369	2,11	174
3,17	159, 161, 162, 326, 330	2,15	172, 173
3,20	161	2,16	130, 172
<i>Aggeo</i>		2,17	170, 176, 271
1,2	162	3	335
1,4	162, 163	3,2	171
1,6-11	174	3,5	170, 335
2,3	163	3,6	349, 366
2,4	163	3,7	135, 175
2,15-19	174	3,8	174
2,18	162	3,14	169, 174, 176
<i>Zaccaria</i>		3,15	169
1,3	135, 175	3,16	171, 335
1,12	164	3,17	135, 171, 173, 357
1,15	166	3,18	170
2,8	164	3,22-24	175
2,9	164, 165	3,22	174
2,17	165	3,23	171
		3,24	173, 175, 367

<i>Nuovo Testamento</i>			
		3,13	331
		4	384
<i>Matteo</i>		7,31-37	338
1,21	333	7,34	384
4,1-11	381	8,22-26	338
5,1-12	381	9,7	326
5,7	338	9,35	384
5,8	249	9,37	249
5,16	381	10,6-9	381
6,9	381	10,18	381
6,12-15	331	12,10	308
7,1-2	334	12,18-27	350
7,21-22	82	12,26-27	381
9,13	133	13,11	246
9,36	384	13,26	335, 384
11,28-30	338	14,24	331
12,7	133	15,34	285
13,52	212	16,6	382
13,54	383		
18,21-35	382	<i>Luca</i>	
18,35	331	1,24-25	327
24,30	384	1,52	84, 306
25,40	249	1,57-58	327
28,18	383	6,36	338, 381
28,19-20	383	7,13	384
28,20	331	7,47-48	338
		11,2	383
		11,4	382
<i>Marco</i>		12,14	334
1,11	326, 383	15,11-32	303
1,15	384	19,1-10	338
1,16-20	331	19,10	333
1,21-2,12	384	22,20	114
1,22	383	23,46	287
1,27	383	24,21	333
1,40-45	338	24,36-53	331
2,5-12	331, 382		
2,5	338		
2,10	383	<i>Giovanni</i>	
2,13-17	338	1,1-3	383
2,15-17	384	1,1-2	326
3,5	384	1,14	326
3,7-12	384	2,17	384

3,17	333, 334	<i>1 Corinzi</i>	
4,14	121, 328	13	256
5,22	335		
5,30	335	<i>Efesini</i>	
6,45	103, 354	6,16	288
8,2-11	338		
8,15	334	<i>Colossesi</i>	
8,16	335	1,15-17	383
10,10	328	1,15-16	328
12,47	335	1,15	383
13,12-17	384		
14,6	328		
15,9-13	331	<i>Giacomo</i>	
15,13-15	102	1,17	251
17,17	383		
17,19	383	<i>1 Giovanni</i>	
19,37	384	2,19	381
20,19-29	331	3,1	381
20,22-23	331	3,7	381
		4,7-5,3	256
<i>Atti degli Apostoli</i>		4,8	256
4,12	333		
5,31	333	<i>Apocalisse</i>	
5,34-39	371	1,8-9	383
7,35	333	1,8	108
17,23	8	1,17	108, 383
		2,8	383
<i>Romani</i>		5,5-6	384
4,18	245	22,13	108, 383

Indice

<i>Prefazione</i>	pag.	7
<i>Nota dei curatori</i>	»	11
<i>Introduzione</i>	»	13
1. Una breve panoramica su opere simili	»	14
2. Un nuovo approccio	»	17
3. Una visione d'insieme	»	18
4. Paragoni che descrivono il modo di procedere	»	20
5. Ordine dei libri dell'Antico Testamento	»	21

Parte Prima LE TEOLOGIE DEI LIBRI DELL'ANTICO TESTAMENTO

1. COME LA TORAH PARLA DI DIO	»	25
1. Il creatore che accompagna nel libro della Genesi	»	26
1.1. Il creatore dell'universo	»	27
1.2. Afferrato, interiormente coinvolto e coinvolgente	»	29
1.3. «Io sono con te»	»	31
1.4. Molteplici denominazioni	»	33
2. Liberatore e legislatore – Dio nel libro dell'Esodo	»	35
2.1. «Yhwh è il suo nome»	»	36

2.2. Una vicinanza permanente	pag.	39
2.3. Splendore e magnificenza nel santuario	»	42
3. Il santo – Dio nel libro del Levitico	»	45
3.1. Tempi rilevanti	»	47
3.2. Rischi	»	47
4. L'autorità assoluta – Dio nel libro dei Numeri	»	49
4.1. Una vicinanza cercata e donata	»	50
4.2. Istanza decisionale nei momenti di difficoltà	»	51
4.3. Il Dio che supera i limiti	»	54
5. «La roccia» – Dio nel libro del Deuteronomio	»	57
5.1. Il Dio vicino che ama	»	57
5.2. Una particolare relazione con Israele	»	59
5.3. Il Dio della giustizia	»	62
5.4. L'unico Dio	»	64
5.5. «La roccia»	»	66
6. Conclusione	»	67
2. COME I PROFETI ANTERIORI PARLANO DI DIO	»	72
1. Una fedeltà duratura – Dio nel libro di Giosuè	»	73
1.1. Dio continua ad agire in maniera conseguente	»	74
1.2. Yhwh dona «riposo»	»	75
1.3. Problemi con la terra	»	76
2. Salvatore – Dio nel libro dei Giudici	»	78
2.1. Un aiuto ripetuto	»	79
2.2. Inviati divini	»	80
2.3. Ambivalenze	»	81
3. Colui che guarda al cuore – Dio nei libri di Samuele	»	83
3.1. Una roccia che non ha paragoni	»	83
3.2. «Innalza i deboli»	»	84
3.3. «Yhwh fa morire e fa vivere»	»	85
4. La voce silenziosa – Dio nei libri dei Re	»	87
4.1. La parola che si compie	»	88
4.2. Dalla parte di chi?	»	89
4.3. Diverso dalle altre divinità	»	92

5. Conclusione	pag.	94
3. COME I PROFETI SCRITTORI PARLANO DI DIO	»	96
1. Il sommamente santo – Dio nel libro di Isaia	»	97
1.1. «Yhwh è salvezza»	»	98
1.2. «Padre nostro!»	»	101
1.3. Il maestro	»	103
1.4. «Diritto e giustizia»	»	105
1.5. Yhwh e il suo servo	»	106
1.6. Il Dio unico	»	108
2. Il re delle nazioni che piange – Dio nel libro di Geremia	»	110
2.1. Un rapporto provocatorio	»	110
2.2. Una logica differente	»	113
2.3. «Demolire e sradicare, costruire e piantare»	»	115
2.4. La parola che brucia	»	117
2.5. Il Dio universale	»	119
3. La gloria in viaggio – Dio nel libro di Ezechiele	»	121
3.1. Partenza e ritorno	»	121
3.2. Dalla compassione all'amore	»	123
3.3. Ira, giudizio e tratti strani	»	124
3.4. Verso una nuova vita!	»	125
4. Pus e rugiada – Dio nel libro di Osea	»	128
4.1. Il matrimonio di Yhwh con Israele	»	129
4.2. Confronti	»	130
4.3. L'affetto del genitore	»	131
5. L'effusione dello spirito – Dio nel libro di Gioele	»	134
5.1. Il Dio che esaudisce le preghiere	»	134
5.2. Il Dio delle conversioni	»	135
5.3. Il giorno di Yhwh	»	136
6. «Cercatemi e vivete!» – Dio nel libro di Amos	»	137
6.1. Dio per il giudizio	»	138
6.2. «Yhwh è il suo nome»	»	139
7. Giudice su Edom – Dio nel libro di Abdia	»	141
7.1. L'estensione del giudizio	»	141

8. «Forse non avrei dovuto avere compassione?» –	
Dio nel libro di Giona	pag. 142
8.1. Un Dio misericordioso per molti	» 143
8.2. Sovrano	» 144
9. «Chi è un El come te, che si fa carico della colpa?» –	
Dio nel libro di Michea	» 146
9.1. La contesa di Dio con Israele	» 147
9.2. Il giudice dei popoli	» 148
9.3. Il raduno del resto	» 149
9.4. Dio come forza e luce	» 150
10. Passionale ed equilibrante – Dio nel libro di Naum	» 152
10.1. Un'azione potente	» 152
10.2. Ristabilire l'equilibrio per raggiungere la giustizia	» 153
10.3. Paziente e buono	» 154
11. «Il mio santo» – Dio nel libro di Abacuc	» 155
11.1. Risposte a interrogativi	» 156
11.2. «Nell'agitazione ricordati di avere misericordia!»	» 157
12. «Egli rimane in silenzio nel suo amore» –	
Dio nel libro di Sofonia	» 159
12.1. Un giudizio universale	» 159
12.2. Il Dio degli umili	» 161
13. «A partire da questo giorno io ti benedico» –	
Dio nel libro di Aggeo	» 162
13.1. Dio fa pressione	» 162
13.2. Il sostegno divino	» 163
14. Un muro di fuoco intorno a Gerusalemme –	
Dio nel libro di Zaccaria	» 164
14.1. Riconoscimento internazionale	» 165
14.2. Spirito e verità	» 167
15. Tra disprezzo e rispetto – Dio nel libro di Malachia	» 169
15.1. Il grande re, rispettato dalle nazioni	» 170
15.2. Il padre di tutti	» 172
15.3. Amore e cura per il suo santuario	» 173
16. Conclusione	» 176

4. COME GLI SCRITTI STORICI PIÙ RECENTI DELL'ANTICO TESTAMENTO PARLANO DI DIO	pag.	178
1. Colui che muove il cuore del re – Dio nel libro di Esdra	»	180
1.1. L'occhio e la mano di Dio	»	181
1.2. Il «Dio del cielo»	»	182
1.3. La Torah e la volontà di Dio	»	183
2. Colui che trasforma la maledizione in benedizione – Dio nel libro di Neemia	»	184
2.1. Il Dio della gioia e del perdono	»	185
2.2. Il ricordarsi di Dio	»	186
2.3. «Colui che mantiene l'alleanza e la comunione»	»	187
2.4. Colui che muove all'azione	»	188
3. «I suoi occhi percorrono il mondo intero» – Dio nei libri delle Cronache	»	189
3.1. Misericordioso, giusto	»	189
3.2. Sostegno e salvezza	»	191
3.3. Tempio e lode	»	192
4. Colui che dona – Dio nel libro di Rut	»	194
4.1. Un Dio affascinante	»	194
5. Colui che tutto vede – Dio nel libro di Ester	»	196
5.1. «L'universo in tuo potere»	»	197
5.2. L'unico aiuto	»	197
5.3. Una svolta	»	198
6. Colui che invia un angelo – Dio nel libro di Tobia	»	199
6.1. Trasformazioni e cambiamenti in bene	»	200
6.2. L'Altissimo, Dio pieno di misericordia	»	201
7. Il salvatore di chi è senza speranza – Dio nel libro di Giuditta	»	202
7.1. Il Dio che mette alla prova	»	203
7.2. «Dio di ogni forza e potenza»	»	204
8. «Salvatore di Israele» – Dio nel primo libro dei Maccabei	»	205
8.1. Tradizioni religiose	»	206
9. L'alleato – Dio nel secondo libro dei Maccabei	»	208

9.1. «Aiuto di Dio»	pag.	208
9.2. «La vittoria di Dio»	»	209
9.3. Titoli ed espressioni particolari	»	210
10. Conclusione	»	212
10.1. La potenza incommensurabile di Yhwh	»	212
10.2. La bontà divina	»	213
10.3. L'accompagnamento divino	»	214
5. COME GLI SCRITTI E LA LETTERATURA SAPIENZIALE PARLANO DI DIO	»	215
1. Teologie in conflitto – Dio che parla nel libro di Giobbe	»	216
1.1. Crescere fino a «vedere» Dio – Il cammino di Giobbe	»	218
1.1.1. All'inizio, l'accettazione completa	»	218
1.1.2. La vita donata da Dio come un peso	»	219
1.1.3. Il «custode dell'uomo» dominante, ingiusto e ostile – Le riflessioni di Giobbe nella prima serie di discorsi (6–7; 9–10; 12–14)	»	219
1.1.4. «Testimone, garante, riscattatore» – Semi di speranza crescono nella seconda serie dei discorsi di Giobbe (16–17; 19; 21)	»	221
1.1.5. Enigmatico, sovrastante e il solo sapiente – La conoscenza di Dio nella terza serie di discorsi di Giobbe (23–24; 26; 27–28; 29–31)	»	222
1.1.6. «Ora il mio occhio ti ha visto... e io resto consolato» – L'incontro con Dio come redenzione del dolore e dello smarrimento di Giobbe (42,1-6)	»	223
1.1.7. Sguardo retrospettivo sul cammino di Giobbe nei suoi discorsi su Dio	»	224
1.2. Dio ha sempre ragione – La teologia degli amici di Giobbe	»	225
1.2.1. «Felice l'uomo che Dio castiga» – I punti di vista di Elifaz su Dio	»	226

1.2.2. «Forse Dio può distorcere il diritto?» – Il discorso su Dio di Bildad	pag.	227
1.2.3. «Dio si dimentica della tua empietà» – Le convinzioni di Sofar riguardo a Dio	»	227
1.2.4. Il Dio grande e giusto – Affinità e problemi nelle teologie degli amici di Giobbe	»	228
1.3. «Chi è come Lui un maestro?» – Eliu: un giovane teologo all'attacco	»	229
1.4. Colui che incontra il sofferente – La rivelazione del sé di Dio come «la teologia più alta»	»	231
1.4.1. Nota previa alla presentazione di Dio	»	231
1.4.2. Differenti denominazioni per la divinità	»	232
1.4.3. La «fede» di Dio negli uomini	»	232
1.4.4. L'incontro personale come esaudimento e soluzione	»	234
1.4.5. Il modo in cui Dio parla in Gb 38–41	»	235
1.4.6. Contenuti del discorso divino in Gb 38–41	»	236
1.4.7. Riconoscimento reciproco	»	237
1.4.8. Orientato al perdono	»	237
1.4.9. Il cambiamento come ristabilimento della giustizia	»	238
1.4.10. Il discorso di Dio come conclusione delle teologie del libro di Giobbe	»	239
2. «Non affligge a motivo del suo cuore» – Dio nel libro delle Lamentazioni	»	241
2.1. «Yhwh li ha afflitti per la quantità dei loro misfatti» (1,5)	»	242
2.2. «Guarda, Yhwh, la mia miseria!» (1,9)	»	242
2.3. Dio come orso e come leone (3,10)	»	242
2.4. «I sentimenti di comunione di Yhwh fanno sì che noi non siamo alla fine» (3,22)	»	244
3. «Una torre di forza» – Dio nel libro dei Proverbi	»	245
3.1. Colui che dona in maniera generosa	»	246
3.2. Propenso alla giustizia	»	247
3.3. Il creatore dei deboli e dei nemici	»	249

4. La gioia divina negli uomini e per gli uomini – Dio nel libro di Qoelet	pag.	250
4.1. Il Dio che dona	»	250
4.2. «Da molto tempo Dio si compiace delle tue azioni»	»	251
4.3. «Il tuo creatore»	»	252
5. L'amore come fuoco divino – Dio nel libro del Cantico dei Cantici	»	254
6. «Colui che è vecchio di giorni» – Dio nel libro di Daniele	»	256
6.1. Il Dio supremo e unico	»	257
6.2. Libero di salvare	»	259
6.3. Perdono e condiscendenza	»	260
7. L'eterno – Dio nel libro di Baruc	»	262
7.1. Il cosmo, «la casa di Dio»	»	262
7.2. Israele, «l'amato» di Dio	»	263
7.3. La parola di Dio	»	264
7.4. L'unico	»	265
7.5. La gloria e la gioia	»	265
8. «Davanti a te ci si deve prostrare, Signore» – Dio nella Lettera di Geremia	»	266
8.1. Adorare lui solo	»	267
8.2. Una conoscenza liberante	»	267
9. «Egli è tutto» – Dio nel libro del Siracide	»	268
9.1. L'origine della sapienza	»	269
9.2. Il giudice giusto	»	270
9.3. Sovrano e generoso	»	271
9.4. Il «misericordioso»	»	273
10. «Amante della vita» – Dio nel libro della Sapienza	»	275
10.1. L'amore e l'attività educatrice di un genitore	»	275
10.2. La «guida della sapienza»	»	276
10.3. Il «salvatore di tutto»	»	277
10.4. L'«origine della bellezza»	»	278
11. Salvatore, giudice, re, roccia... – Le teologie nel libro dei Salmi	»	279
11.1. Salmi scelti	»	280
11.1.1. Gioia dinanzi al volto di Dio – Sal 4	»	280

11.1.2. Il giusto giudice dei popoli – Sal 7	pag.	281
11.1.3. Aiuto dei poveri – Sal 10	»	282
11.1.4. Dove vive Dio? – Sal 11	»	282
11.1.5. «La mia gioia! Non c'è nulla che ti supera!» – Sal 16	»	283
11.1.6. «Mia roccia e mia roccaforte» – Sal 18	»	284
11.1.7. Lontano o salvatore? – Sal 22	»	285
11.1.8. «Sentimento di comunione e fedeltà/verità» – Sal 25	»	286
11.1.9. Luce e salvezza – Sal 27	»	286
11.1.10. Nella mano di Dio – Sal 31	»	287
11.1.11. «Nostro scudo» – Sal 33	»	288
11.1.12. «Vicino a coloro che hanno il cuore infranto» – Sal 34	»	289
11.1.13. «Fonte della vita» – Sal 36	»	289
11.1.14. «Egli agirà» – Sal 37	»	290
11.1.15. «Orecchie mi hai scavato» – Sal 40	»	290
11.1.16. Domande al Dio vivente – Sal 42–43	»	291
11.1.17. «Colui che fa cessare le guerre» – Sal 46	»	292
11.1.18. Una nuova creazione interiore – Sal 51	»	293
11.1.19. Il tuo otre per le mie lacrime – Sal 56	»	293
11.1.20. Serenità solo presso Dio – Sal 62	»	294
11.1.21. «La tua comunione è meglio della vita» – Sal 63	»	294
11.1.22. «Colui che ascolta la preghiera» – Sal 65	»	295
11.1.23. «Colui che conduce attraverso il deserto» – Sal 68	»	296
11.1.24. «La roccia del mio cuore» – Sal 73	»	297
11.1.25. Forse Dio è cambiato? – Sal 77	»	298
11.1.26. «Sole e scudo» – Sal 84	»	299
11.1.27. Una svolta dell'ira – Sal 85	»	300
11.1.28. Di fronte all'eternità di Dio – Sal 90	»	301
11.1.29. El, che riporta in equilibrio – Sal 94	»	301
11.1.30. Il re santo – Sal 99	»	302
11.1.31. Il padre misericordioso – Sal 103	»	303

11.1.32. «Yhwh si rallegri delle sue opere» – Sal 104	pag.	305
11.1.33. Il Dio che trasforma – Sal 107	»	306
11.1.34. «Ricorda in eterno la sua alleanza» – Sal 111	»	307
11.1.35. La difesa «nel nome di Yhwh» – Sal 118	»	307
11.1.36. Buono e grande nella natura e nella storia – Sal 135	»	308
11.1.37. Sempre e dovunque presso Dio – Sal 139	»	309
11.1.38. Il regno di Yhwh – Sal 145	»	310
11.2. Temi ricorrenti	»	311
11.2.1. Il predominio di aiuto e salvezza	»	311
11.2.2. Problemi ed enigmi	»	312
11.2.3. «L'ornamento della loro forza»	»	315
12. Conclusione	»	317

Parte Seconda
VISIONE CONCLUSIVA D'INSIEME

1. LE CARATTERISTICHE DI YHWH	»	323
1. Trattati dell'essere di Dio	»	323
1.1. Il Dio che parla e la sua parola	»	324
1.2. Colui che dona l'esistenza e la vita	»	326
1.3. Il Dio vicino, che dona comunità	»	329
1.4. Salvatore, aiuto, redentore	»	332
1.5. Il giudice	»	334
1.6. Compassionevole e misericordioso	»	337
1.7. Altri tratti fondamentali e costanti di Yhwh	»	339
1.7.1. Il Dio unico	»	339
1.7.2. Eterno e universale	»	341
1.7.3. Santo	»	342
1.7.4. L'autorità e il potere sommo	»	343
1.7.5. Senza immagine	»	345
1.7.6. Vivo e ricco di emozioni	»	347
1.7.7. Colui che mira alla salvezza	»	348
1.7.8. Preoccupazione per i deboli	»	348

2. Una grande varietà di espressioni, compiti e denominazioni	pag.	351
2.1. Alcune azioni particolari	»	351
2.2. Occupazioni e titoli particolari	»	353
2.3. Immagini e paragoni	»	355
3. Colui che abbraccia anche gli opposti	»	357
2. DISCUSSIONE E RIFLESSIONE	»	362
1. Riflessione sul metodo di analisi	»	362
2. Sviluppo delle immagini di Dio nell'Antico Testamento	»	364
3. Cambiamenti in Dio?	»	366
4. Alcuni problemi fondamentali	»	367
5. Tra rivelazione e ideologia	»	371
6. Yhwh – diverso dagli «dèi»	»	376
7. Tre osservazioni conclusive	»	378
3. IL RAPPORTO TRA LE TEOLOGIE DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO	»	380
1. L'unità del parlare di Dio nella Bibbia	»	380
2. Gesù come immagine/figlio di questo Dio dell'Antico Testamento	»	383
4. PROSPETTIVE	»	385
<i>Bibliografia citata</i>	»	387
<i>Indice analitico</i>	»	395
<i>Indice delle citazioni bibliche</i>	»	407

Nessun altro tema è trattato con maggior ampiezza del modo in cui nell'Antico Testamento si parla di Dio. Nessun'altra parola ricorre più spesso del nome proprio della divinità, Yhwh. La Bibbia è davvero il libro di Dio: nella prima frase del libro della Genesi è soggetto dell'atto del creare l'universo e nell'ultima frase del secondo libro delle Cronache la sua presenza gioca un ruolo decisivo.

Nel presente volume, in maniera nuova e innovativa, seguendo una metodologia che presenta le caratteristiche letterarie di ogni libro nel suo «parlare di Dio», Georg Fischer riesce con successo a rispondere alla domanda centrale per la comprensione della visione teologica dell'Antico Testamento: come si parla di Dio al suo interno?

Il risultato è un'opera puntuale e sistematica, riassuntiva e sintetica che già nel titolo – «teologie» al plurale – cerca di rendere giustizia di una dinamica che accetta la sfida di confrontarsi con diverse immagini, complesse prospettive, descrizioni non uniformi e contenuti spesso contrastanti della figura del Dio di Israele.

L'autore parte dall'analisi dei testi e giunge – dopo una presentazione approfondita delle teologie dei singoli libri – a un riepilogo dove le caratteristiche del Dio di Israele vengono considerate nella loro complessità e nel loro sviluppo, fino a enucleare prospettive che illuminano anche la comprensione del Dio del Nuovo Testamento.

«Cercate il mio volto» (Sal 27.8)

**Nella diversità dei ritratti,
la differenza del Dio biblico.**