

## **Dio come soggetto della gioia nell'Antico Testamento**

di *Josef Hrebik*

The present paper focuses on God as a subject of joy in the Old Testament. After a short survey of the so-called «anthropopathisms», i.e. expressions of various human sentiments, emotions, and passions related to God in the Old Testament, a few texts (from Deuteronomy, Psalms and from the prophetic books – Isaiah, Jeremiah and Zephaniah) discussing God's joy are analyzed in greater detail. Several aspects are taken into consideration: the connection of God's joy with other anthropopathisms, especially with predilection and wrath, the Hebrew terms from the semantic field of joy, used in the studied texts, the objects of God's joy and their various nuances according to the specific character of the respective texts and, last but not least, the relation between human joy and God's joy. God takes pleasure in the whole of his good and beautiful creation, he laughs at the vain efforts of the wicked, but he rejoices in the restoration of the rest of Israel which, after having experienced the trials of exile, will rejoice again in the delightful presence of its Savior and Benefactor.

### INTRODUZIONE

Il prof. Luis Alonso Schökel, uno dei più famosi biblisti della seconda metà del ventesimo secolo, nella sua ultima lezione pubblica il 5 maggio 1995 al Pontificio Istituto Biblico a Roma,<sup>1</sup> in un bilancio della sua carriera scientifica e pedagogica che era durata quasi quarant'anni, toccò fra l'altro anche la sfera dei sentimenti nella Bibbia. Secondo le sue parole, «c'è ancora quasi tutto da fare». Per spiegare il motivo egli subito aggiunse: «quasi tutto perché Bruna Costacurta ha tracciato il cammino». Con ciò egli si riferiva alla tesi della sua eminente allieva dello stesso Istituto, la dottoressa B. Costacurta, sul tema della paura nella Bibbia Ebraica,<sup>2</sup> studio che in questo campo rappresenta un'opera pionieristica, sebbene si concentri solo su una specifica emozione.

Chi nella biblistica vuole approfondire questo tema troverà veramente una «terra vergine» per la mancanza quasi assoluta della letteratura scientifica dedicata in modo specifico all'argomento. Ma è appunto questa «terra

---

<sup>1</sup> Il testo completo della lezione è stato pubblicato nell'antologia dei saggi dell'autore: L. ALONSO SCHÖKEL, *Lezioni sulla Bibbia*, Milano 1996, pp. 307-317.

<sup>2</sup> B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Roma 1988.

vergine» che alletta alla ricerca e all'elaborazione non solo perché è uno dei pochi campi dove sia possibile allargare alquanto l'orizzonte della conoscenza nella scienza biblica contemporanea, ma anche perché questo campo, antropologico *par excellence*, può almeno in qualche misura contribuire ad una conoscenza più profonda dell'uomo come tale.<sup>3</sup> Se B. Costacurta ha diretto la sua attenzione a un'emozione negativa, ci si offre come un incentivo a dare uno sguardo a un'emozione positiva; se la paura è una reazione emozionale al male imminente, ci si suggerisce come un antipodo la gioia, una reazione emozionale al bene conseguito.

Questo saggio è un tentativo di elaborazione parziale del tema della gioia nell'Antico Testamento, un tentativo di collegamento dell'antropologia biblica con la teologia biblica. Esso si concentra infatti su alcuni testi veterotestamentari in cui il soggetto della gioia, cioè dell'emozione tipicamente umana, nel linguaggio biblico antropomorfizzante è Dio. Prima di tutto saranno presentati in una rapida rassegna tutti i sentimenti e le emozioni tipicamente umane attribuite a Dio nell'Antico Testamento. Da questa scala antropopatica abbastanza ampia, lo sguardo poi verrà concentrato sulla gioia di Dio e più dettagliatamente saranno trattati i singoli testi veterotestamentari che parlano di essa, in relazione a chi o che cosa sia in questi testi l'oggetto della gioia di Dio e quali termini dal rispettivo campo semantico vengano usati nel testo originale. Evidentemente bisognerà tener conto del contesto storico, letterario e teologico in cui i riferimenti rispettivi alla gioia di Dio nei singoli libri si adattano e anche della relazione tra la gioia di Dio e quella umana che si delinea sullo sfondo di questi testi.

## I. RASSEGNA CONCISA DEGLI ANTROPOPATISMI VETEROTESTAMENTARI

Israele nell'espressione della sua fede cercava di evitare due estremi, sia l'isolamento di Dio dal mondo in una sfera celeste distante che l'inserimento di Dio nel mondo e, di conseguenza, la limitazione del suo carattere divino. L'antropomorfismo appariva da un lato come superamento opportuno delle tendenze teriomorfe con le quali gli Israeliti venivano in contatto nei Paesi adiacenti del Vicino Oriente e che sembravano loro un abbassamento del tutto inaccettabile di Dio sul livello degli animali, ma dall'altro lato gli Israeliti erano ben consapevoli dei limiti che l'antropomorfismo, in quanto attribuzione dei tratti umani a Dio, porta in sé.<sup>4</sup> Sebbene sia sicuro che

<sup>3</sup> L'esegesi biblica può collaborare molto fruttuosamente con la psicologia: può lasciarsi arricchire con la sua conoscenza, mostrare qualche accordo essenziale tra entrambe le discipline nel giudizio sui sentimenti e sulle emozioni umane, ma anche rispettare i limiti di ciascuna di queste discipline e non rinunciare al carattere unico della rivelazione biblica che richiede l'atteggiamento di fede e che nella sua sostanza non è descrivibile con i meri metodi psicologici; cfr. il documento COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Rome 1993, pp. 53-55.

<sup>4</sup> Cfr. J. HEMPEL, *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 16 (1939), pp. 75-85. L'autore in questo articolo indica sia le eventuali, anche se appena considerabili, tracce di teriomorfismi nell'Antico Testamento, sia

l'uomo sta nell'ordine della creazione incomparabilmente più vicino a Dio degli animali, la differenza tra Dio e l'uomo, tra il Creatore infinito e la creatura ristretta, non viene con questo assolutamente soppressa. A tutto quanto diminuirebbe antropomorficamente la trascendenza assoluta di Dio e la ridurrebbe al livello della mera umanità si riferisce il divieto di raffigurare Dio in qualunque modo, cioè non solo materialmente, ma anche con gli schemi mentali.<sup>5</sup>

Tuttavia, il pensiero teologico d'Israele non rende possibile parlare di Dio in modo astratto; se infatti Israele deve dire qualcosa di Dio, che gli apparve in modo personale e con cui egli è connesso mediante il legame personale dell'alleanza, è necessario che lo faccia con concretezza a lui propria e nel contesto della sua storia, cioè con l'aiuto di termini che hanno carattere del tutto personale, presi dall'esperienza con la persona umana, come è ovvio. Quasi in tutte le correnti delle tradizioni che si trovano nell'ultima stesura dell'Antico Testamento, ricorrono tali espressioni: ciò prova univocamente il grande rispetto con cui i redattori trattavano queste tradizioni, compresi anche gli antropomorfismi non affatto delicati in esse contenuti.<sup>6</sup> Accanto all'antropomorfismo nel senso stretto, cioè alle forme esteriori concernenti l'apparenza e le manifestazioni fisiche, gli occhi, gli orecchi, la bocca, le mani, l'andamento o la voce di Dio, rappresenta una sottocategoria speciale l'antropopatismo che attribuisce a Dio i sentimenti, le passioni e le emozioni umane di vario genere, come l'amore, la misericordia, la gelosia, il pentimento, la compiacenza, l'ira.<sup>7</sup> Se alla fine dobbiamo rilevare la gioia di Dio come uno di questi antropopatismi, non possiamo farlo senza almeno una menzione rapida degli altri che creano questo panorama integrale dell'aspetto emotivo della «psiche» di Dio, visto con l'ottica umana.

---

l'eliminazione di alcuni elementi antropomorfi, con il monoteismo yahwistico non conciliabili (per esempio il concetto della giustizia umanamente semplificato o i segni e le manifestazioni esterne della sessualità).

<sup>5</sup> Cfr. Es 20,4 che richiama l'accentuazione di questo divieto nella tradizione deuteronomica, la quale nel Dt 4,12-15-18 nota che il popolo sul monte Sinai solo sentì la voce, ma non vide nessun aspetto. Anche il Deuteroinaia ricorda l'incomparabilità assoluta di Dio in Is 40,12-26.

<sup>6</sup> Come nota B.W. ANDERSON, *God, OT view of* (d'ora in poi *God*), in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Nashville (TN) 1962, p. 423, nelle tradizioni diverse gli antropomorfismi hanno frequenza e anche intensità diverse. Nel Pentateuco per esempio esiste una gamma tra Yahwista che antropomorfizza notevolmente e l'ambito sacerdotale che si esprime in modo molto più sublime (sebbene anche lì gli antropomorfismi non manchino). R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Anthropomorphism*, in *Encyclopaedia Judaica*, III, Jerusalem 1971, p. 51, comunque è giusto quando nota che sarebbe un errore vedere insieme con la teoria dell'evoluzione religiosa (sostenuta nel XIX secolo per esempio da J. Wellhausen) nell'antropomorfismo solo una manifestazione dello stadio primordiale, primitivo, superato dalla spiritualizzazione più tardiva. La tradizione più tardiva infatti può avere talvolta un carattere più primitivo di quella più antica. In tutte le parti dell'Antico Testamento si può trovare in misura praticamente eguale sia la tendenza verso l'antropomorfizzazione che lo sforzo di eliminare le espressioni antropomorfe.

<sup>7</sup> Riguardo al fatto che i Semiti situavano la sede di questi sentimenti, di queste passioni e di queste emozioni nelle parti diverse del corpo umano, soprattutto nel ventre, ma anche nella testa, si può capire che gli stati d'animo nella loro concezione si manifestano con i cambiamenti percettibili agli organi del corpo; gli antropomorfismi nei testi biblici sono dunque connessi con gli antropopatismi così strettamente come nella persona umana la sfera psichica con quella somatica.

### 1. *L'amore di Dio*

Attraverso tutti i libri veterotestamentari si snoda la nozione dell'amore di Dio, anche se espressa con vari termini che sono spesso difficilmente traducibili e con sfumature del significato che qualche volta appena differiscono. Ma di qualsiasi espressione si tratti, l'amore di Dio si vede sempre nella prospettiva del suo rapporto col popolo che egli si è scelto e di cui si prende cura e questo amore viene caratterizzato in modo simile all'amore umano, dall'esperienza con cui si parte.

Il verbo *ahav* (amare) o più raramente usato *chashaq* (aderire)<sup>8</sup> designano nelle relazioni umane di solito il legame d'amore tra un uomo e una donna oppure tra un padre e un figlio. Un esempio classico in cui l'amore di Dio verso il suo popolo viene paragonato, con realismo sorprendente, all'amore del profeta verso la donna infedele, è Os 1-3.<sup>9</sup> L'amore con cui il Signore ama Israele ha in sé qualcosa dell'amore del marito verso la moglie cioè dell'amore che è fervido, paziente e che non cessa di chiamare la consorte separata al ritorno, nel felice periodo primordiale del fidanzamento.<sup>10</sup> Anche l'amore del padre verso il figlio si distingue per la premura tenera, per il riguardo gentile con cui il Signore prende Israele, il suo primogenito, sotto la sua protezione (cfr. Os 11,1-3-4). Però è logico che questo amore in entrambi i casi, se non deve rinunciare alla sua santità sostanziale da parte di Dio, non può non vedere il peccato da parte dell'uomo e quindi necessariamente include anche la riparazione sotto forma di un castigo o di una prova che soltanto rende possibile riacciare il rapporto, interrotto per colpa umana.

### 2. *La misericordia di Dio*

C'è tutta una serie dei verbi ebraici o di radici verbali il cui significato è molto simile (spesso appaiono parallelamente come sinonimi) e che potrebbero tradursi approssimativamente come: aver compassione, aver pietà, essere indulgente, essere misericordioso, dimostrarsi benevolo o magnanimo. Tutti questi verbi, anche se il loro significato originale è puramente umano e di carattere materiale, vengono senza scrupolo usati per esprimere gli atteggiamenti emotivi di Dio verso l'uomo. Così per esempio il verbo *nacham*, che etimologicamente si riferiva ai sospiri profondi<sup>11</sup> che indicavano l'ansia

<sup>8</sup> Cfr. Dt 7,7-8; 10,15; 33,12; 2 Sam 12,24; 1 Re 10,9; 3,1; 11,1; 14,5; Is 43,4 e altri.

<sup>9</sup> Anche altri profeti usano poi la stessa immagine: Ger 3,6-13; Ez 16,23-34; Is 54,5-6.

<sup>10</sup> F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament* (d'ora in poi *Dieu*), Neuchâtel - Paris 1950, pp. 37-38, menziona in questo contesto anche il termine *yd'* (conoscere), che nell'Antico Testamento viene usato a proposito del contatto matrimoniale e che evidenzia il carattere strettissimo di quel legame: cfr. Os 5,3; 13,5. Su questo sfondo appare ancora più aspro il contrasto tra l'amore di Dio e l'infedeltà d'Israele che dai profeti viene apertamente chiamata prostituzione (*znh*): cfr. per esempio Ez 16.

<sup>11</sup> Cfr. F. ZORELL, *nchm*, in *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, p. 510; questo significato originale della parola è conservato in arabo; H.J. STOEBE, *nchm nchm* pi. trösten, in E. JENNI -

umana per la persona amata, nell'Antico Testamento esprime la compassione di Dio, la consolazione che Dio presta.<sup>12</sup>

Il verbo *chanan* che originalmente significava «abbassarsi», «inchinarsi verso qualcuno»,<sup>13</sup> ricorre relativamente spesso nei testi poetici dell'Antico Testamento, nelle suppliche per la compassione di Dio.<sup>14</sup> Similmente la radice *rchm* che designa del tutto realisticamente le viscere, gli intestini oppure il grembo materno,<sup>15</sup> rappresenta la sede dei sentimenti più calorosi che collegano la madre con suo figlio. E anche Dio ha in questa immaginazione riguardo all'uomo «viscere misericordiose». <sup>16</sup> L'etimologia del verbo *bachar* indica probabilmente il significato «spaccare», «tagliare» oppure «dividere»<sup>17</sup> e nei testi biblici significa elezione, affetto speciale, posto privilegiato nell'amore di Dio.<sup>18</sup>

La bontà misericordiosa e indulgente diventò progressivamente una specie di attributo costante di Dio come, per esempio, in Es 34,6: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia<sup>19</sup> e di fedeltà». Riassumendo possiamo dire che si tratta del rapporto in cui punto di partenza è l'iniziativa libera di Dio e che si dirige verso quelli che si trovano in qualche angoscia, verso i deboli e impotenti; il rapporto che è affidabile, irrevocabile e nel quale quindi si concentra in situazioni analoghe, sempre di nuovo, la speranza d'Israele.<sup>20</sup>

C. WESTERMANN (edd), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, Gütersloh 1993<sup>4</sup>, p. 60, considera però dubbiosa l'etimologia menzionata.

<sup>12</sup> Cfr. per esempio Gdc 2,18; Is 49,13.

<sup>13</sup> Cfr. W. GESENIUS, *chnn*, in *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin - Göttingen - Heidelberg 1949<sup>17</sup>, p. 245; H.J. STOEBE, *chnn hnn* gnädig sein, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, p. 587.

<sup>14</sup> Cfr. per esempio Sal 4,2; 6,3; 30,11; 51,3; MI 1,9; 2 Sam 12,22.

<sup>15</sup> Cfr. W. GESENIUS, *rchm*, in *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, p. 755; il fatto che le forme verbali sono derivate dal sostantivo *rachamim* viene costatato anche da H. BAUER - P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, I, Hildesheim 1962, pp. 456-457.

<sup>16</sup> Cfr. per esempio Dt 13,18 (dove la radice menzionata appare due volte: una volta nella forma verbale, una volta come sostantivo); Sal 25,6; 40,12; 51,3; 71,10; Is 14,1; 47,6; Ger 31,20 (dove la decisione di Dio di impietosirsi per Efraim è accentuata non solo con l'infinito assoluto del verbo *racham*, ma anche con l'antropomorfismo molto concreto: «le mie viscere si commuovono con lui»).

<sup>17</sup> Cfr. W. GESENIUS, *bchr*, in *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, p. 92, nella forma meridionale dell'arabo; H. WILDBERGER, *bchr bhr* erwählen, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, p. 275, però presenta come un possibile significato di base (anche in arabo) «acutamente percepire qualcosa con la vista».

<sup>18</sup> Cfr. per esempio Is 14,1.

<sup>19</sup> Il termine *chesed* che si usa qui, secondo F. MICHAELI, *Dieu*, p. 38, contiene alla base del suo significato l'idea della dolcezza, ma la Bibbia esprime con questo termine relativamente frequente una scala semantica abbastanza ampia che include la bontà, la gentilezza, la grazia, il favore e la compassione, cosicché *chesed* rappresenta una specie di sintesi del campo semantico menzionato; cfr. anche Ne 9,17; JI 2,13; Gio 4,2 e altri.

<sup>20</sup> B.W. ANDERSON, *God*, pp. 425-426, aggiunge che un tratto importante (comunque per l'uomo il meno comprensibile) di questa misericordia sia l'incondizionalità con la quale esso viene concesso gratuitamente ad Israele colpevole, senza che egli abbia espiato e soddisfatto la sua colpa secondo le esigenze del diritto rigoroso.

### 3. *La gelosia di Dio*

Il termine che è connesso abbastanza strettamente con l'amore di Dio e che più o meno immediatamente risulta da esso è la gelosia di Dio. Lo incontriamo nella dichiarazione: «Io il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso» (Es 20,5) che fa parte del Decalogo e poi di tutta una serie di testi paralleli. Sembra persino che questa parola rappresenti quasi il nome proprio di Dio, per esempio in Es 34,14: «Il Signore si chiama Geloso».

Il significato originale della radice ebraica *qn'* pare sia probabilmente collegato con l'arrossire come conseguenza di una commozione emotiva violenta.<sup>21</sup> Il rapporto tra la gelosia e il fuoco può trovarsi in alcuni testi dove entrambe le espressioni ricorrono insieme: «Il Signore tuo Dio è fuoco divoratore, un Dio geloso» (Dt 4,24).<sup>22</sup> Questo fuoco della gelosia di Dio arde naturalmente più spesso nei confronti dell'idolatria che viene considerata un'infedeltà gravissima riguardo all'unico vero Dio. Il Signore tratta Israele come un marito geloso tratta sua moglie che lo abbandona perfidamente in favore dei suoi amanti.<sup>23</sup> In senso allargato, la gelosia di Dio concerne non soltanto l'idolatria come tale, ma ogni peccato; qualsiasi disobbedienza verso i comandamenti di Dio suscita l'infiammare della sua gelosia con ira.<sup>24</sup> Il motivo più profondo tuttavia resta sempre l'amore fervido e fedele che è stato ingannato con la perfidia dell'amato, l'amore che non può riconciliarsi con il fatto che questo amato distaccandosi da esso si getta nella perdizione.

Nel concetto biblico della gelosia si nasconde così un'altra sfumatura di significato la quale potrebbe tradursi più precisamente come «zelo»<sup>25</sup>. Anche lo zelo di Dio è un fuoco divorante che arde per il suo popolo poiché a Dio importa enormemente il bene di quelli che egli si è scelto. In Is 9,6, in riferimento alla crescita del regno messianico che significherà il dominio eterno della pace e della giustizia, si dice alla fine: «Questo farà lo zelo del Signore degli eserciti». Si tratta qui dello zelo che deve recuperare l'onore al nome del Signore perché solo nella rinnovata santificazione del suo nome, profanato da Israele, sta la salvezza d'Israele. Entrambi i fini di questo zelo di Dio risuonano esplicitamente in Ez 39,25: «Avrò compassione di tutta la casa d'Israele e sarò geloso del mio santo nome».

### 4. *Il pentimento di Dio*

L'espressione tradotta di solito come «pentimento» proviene dalla stessa radice ebraica come il verbo già menzionato *nacham*. Mentre nel tema ver-

<sup>21</sup> Cfr. F. MICHAELI, *Dieu*, p. 39; secondo W. GESENIUS, *qn'*, in *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, p. 71, il significato menzionato conserva l'arabo (arrossire) e il siriano (scurire).

<sup>22</sup> Cfr. anche Ez 36,5s; Sof 1,18; 3,8.

<sup>23</sup> Cfr. Dt 5,9; 6,15; 32,16s; Gs 24,19; Sal 78,58.

<sup>24</sup> I termini «gelosia» e «ira» appaiono a volte parallelamente: per esempio Dt 29,19.

<sup>25</sup> Cfr. l'espressione greca *zelos* nei LXX per tutti e due (come una base comune per due termini diversi nelle lingue moderne – per esempio *jealousy* e *zeal* in inglese).

bale *pi'el* questo verbo significa «consolare», nel tema *nif'al* esprime per lo più il dolore interno o il pentimento riguardo a ciò che è stato fatto.<sup>26</sup> Parlando di Dio ovviamente non si prende in considerazione il pentimento come un cambiamento sostanziale del suo pensiero, cioè una conversione, poiché riguardo a Dio non può trattarsi della rivalutazione del suo agire che contraddirebbe alla sua santità e giustizia assoluta. Quello che Dio ha detto anche lo farà. Nel libro del profeta Geremia egli esprime l'immutabilità della sua decisione con le parole: «Perché io l'ho detto e non me ne pento, l'ho stabilito e non ritratterò» (Ger 4,28).<sup>27</sup>

Nonostante ciò, Dio eterno può, visto dalla prospettiva umana, pentirsi di aver agito in qualche modo, se constata che la gente non ha risposto al suo agire così come egli s'era aspettato; e questo pentimento può risultare nella decisione di dare in seguito un'altra direzione al suo agire. Questo tipo di «processo mentale» attribuito a Dio lo troviamo in alcuni testi biblici molto antichi come per esempio in Gn 6,6a: Dio di fronte alla malignità umana si pente di aver creato l'uomo e si decide di sterminare con il diluvio tutti gli esseri viventi sulla terra; o in 1 Sam 15,11-35: Dio si pente di aver costituito Saul re quando vede come Saul si allontana da lui e si comporta male. In questi casi quindi Dio si pente del bene che aveva fatto e modifica la sua intenzione per la situazione del peccato con cui l'uomo ha corrotto questo bene.

Ma Dio può anche, al contrario, pentirsi del severo giudizio e del duro castigo coi quali ha deciso di punire la gente, se vede che essa ha smesso di far male, che fa penitenza e di nuovo ritorna a lui. Proprio questo tipo del pentimento di Dio appare più spesso del primo. Specialmente i profeti parlano in parecchi passi del fatto che Dio non permetterà il castigo che ha minacciato, se la gente cambia il suo comportamento peccaminoso.<sup>28</sup> Il pentimento di Dio si fonde qui praticamente con la compassione di Dio verso le sue creature, malgrado la loro infedeltà e malizia. Se Dio desiste dalla sua ira, è in molti casi anche perché sente le suppliche di qualche giusto che intercede per il suo popolo.<sup>29</sup> Ma il pentimento di Dio può venire anche dopo che il castigo «spietato» è stato eseguito e quindi è identico con la compassione profonda di Dio che è commosso dalla sofferenza del suo popolo.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Invece in Is 1,24 questa forma verbale significa, che il Signore si rifà dei danni sofferti con i nemici, e appartiene quindi evidentemente alla categoria della vendetta di Dio.

<sup>27</sup> Cfr. similmente Nm 23,19; Ez 24,14.

<sup>28</sup> Cfr. per esempio Os 11,8c; Ger 26,3.13.19; 42,10; Jl 2,13s; Gio 3,10. Entrambi i tipi del pentimento di Dio appaiono insieme in Ger 18,7-10: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli. Altra volta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di edificare e di piantare; ma se esso compie ciò che è male ai miei occhi non ascoltando la mia voce, io mi pentirò del bene che avevo promesso di fargli».

<sup>29</sup> Cfr. per esempio Am 7,1-6, ma anche Es 32,14; Sal 106,23.

<sup>30</sup> Cfr. per esempio Ger 31,20 (si veda *supra*, nota 16) e anche Zc 8,14s – sebbene lì il verbo «pentirsi» nel significato positivo esplicitamente non appaia, dal senso di quel parallelismo risulta chiaramente.



### 5. *La compiacenza di Dio*

Se possiamo parlare dell'amore di Dio e della sua gelosia, della sua misericordia e del suo pentimento, in questa linea antropopatica s'inserisce logicamente anche la compiacenza di Dio oppure il suo risentimento. Ed è di nuovo la gente che con il suo agire buono o cattivo, lodevole o, al contrario, condannabile, provoca le rispettive emozioni di Dio e causa le loro eventuali conseguenze, la ricompensa o la punizione. Dio nell'Antico Testamento sicuramente non è rappresentato come una divinità fredda e insensibile che osserva indifferentemente le vicende drammatiche umane, ma al contrario partecipa molto vivamente a tutto quanto concerne la sua creazione e soprattutto nei confronti del suo popolo eletto, compresi gli individui che ne fanno parte; egli assume un atteggiamento personale verso tutto quanto accade in questo popolo ed esprime il suo giudizio mediante le persone che lo interpretano fedelmente e con il loro ardore.<sup>31</sup>

Si tratta qui in sostanza di due radici ebraiche le quali esprimono la compiacenza di Dio,<sup>32</sup> prima di tutto *chftz* che per quanto concerne il significato forse è collegato con lo zelo oppure con la custodia gelosa di qualcuno o di qualcosa di «favorito».<sup>33</sup> In ogni caso, se è detto di Dio, non mette in rilievo una percezione estetica fugace, ma un legame sentimentale positivo di carattere duraturo. Dio trova compiacenza in Israele (e ciò malgrado vi fossero persone che mormoravano – cfr. Nm 14,8), in Gerusalemme che risorge dalle rovine (Is 62,4), nel re Salomone, come dichiara la regina di Saba (1 Re 10,9 e par. 2 Cr 9,8), e anche nel salmista dietro al quale può nascondersi Davide liberato dai nemici (Sal 18,20) rispettivamente un fedele del Signore il quale viene crudelmente deriso dai nemici proprio perché il Signore sembra lasciarlo, sebbene sia il suo favorito, senza aiuto (Sal 22,9). In questo contesto va posto Is 53,10, secondo il quale è piaciuto al Signore prostrare il suo Servo con dolori.

Il sostantivo *chefetz* può in qualche caso significare addirittura l'intenzione di Dio, il disegno che gli piace e che corrisponde alla sua volontà (Is 46,10; 55,11). A realizzarlo può essere anche un pagano, Ciro, re di Persia (Is 44,28); su lui stesso perciò può posarsi la compiacenza di Dio (Is 48,14). Però, realizzando i suoi disegni, Dio non è necessariamente legato all'uomo; egli può operare tutto quanto gli piace (Sal 115,3; 135,6; Qo 8,3). Per gli esiliati in Babilonia il fine speciale che Dio segue è l'esaltazione e la glorificazione della legge (Is 42,21); generalmente, è vero che Dio stesso

<sup>31</sup> Un atteggiamento positivo o negativo di Dio viene espresso anche con un tipico semitismo che ricorre spesso soprattutto nella valutazione dei re d'Israele e di Giuda in 2 Re: «fece ciò che è buono o (prevalentemente) male agli occhi del Signore» (cfr. anche la costruzione «trovare grazia agli occhi di qualcuno»). Gli occhi come un canale principale di percezione rappresentano nella concezione semitica anche un giudizio valutativo su quello che si vede (cfr. F. MICHAELI, *Dieu*, p. 43).

<sup>32</sup> Oltre alle due nominate qui si può trovare raramente anche la radice *sh*“, ma solo nella forma del sostantivo *sha'ashu'im* «piacere» (cfr. Is 5,7; Ger 31,20).

<sup>33</sup> Cfr. W. GESENIUS, *chftz*, in *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, p. 246, il significato del verbo analogo in siriano e in arabo; invece F. ZORELL, *chftz*, in *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, p. 258, considera il significato «favorire qualcuno» come originale.



di preferenza dimostra la sua misericordia ed esegue sulla terra il diritto e la giustizia (Mic 7,18; Ger 9,23).

L'oggetto della compiacenza di Dio sono altrettanto le qualità umane positive, per esempio l'esser verace (Sal 51,8). Tutta una serie di testi veterotestamentari affermano che Dio non si compiace dei sacrifici, del vano ritualismo solo formale, e rilevano invece la necessità del pensiero e dell'agire giusti nel rapporto con Dio e con il prossimo, come è l'obbedienza (1 Sam 15,22; Sal 40,7), l'animo contrito (Sal 51,18), il rispetto dei diritti dei deboli e degli inermi (Is 1,11) o la glorificazione vera del nome del Signore (Ml 1,10). Dio naturalmente non può compiacersi delle iniquità che, al contrario, provocano la sua avversione (Sal 5,4; Is 65,12; 66,4). Decisamente però non intende condannare insieme al peccato anche colui che pecca; perciò egli non si compiace della morte del peccatore, ma vuole che il peccatore si converta e viva (Ez 18,23-32; 33,11).

La radice ebraica *rtzh* è più o meno un sinonimo di quella precedente,<sup>34</sup> tanto che a volte ricorrono anche in parallelismo.<sup>35</sup> Anche le espressioni derivate da questa radice vengono usate in connessione con la compiacenza, con il favore o con la grazia che Dio ha già fatto oppure è chiesto di fare agli individui, per esempio a Giacobbe (Gn 33,10), a Davide (2 Sam 24,23; 1 Cr 28,4; 29,3), ai salmisti (Sal 19,15; 30,8; 40,14), al suo Servo (Is 42,1), alle singole tribù, come per esempio a Levi (Dt 33,11), a Neftali (Dt 33,23), o all'Israele intero (Es 28,38; Sal 44,44)<sup>36</sup> e soprattutto agli oppressi (Is 61,2). Nei libri sapienziali la compiacenza di Dio si riferisce di solito all'uomo di carattere schietto (Prv 11,1; 11,20)<sup>37</sup> rispettivamente all'uomo e al suo impegno generale (Prv 16,7; Gb 33,26; Qo 9,7).

Il sostantivo *ratzon* in connessione con Dio significa anche la sua volontà, sia quella specificata (Esd 10,11) che quella non determinata precisamente (Sal 143,10). La radice *rtzh*, in modo simile a *chftz*, con la particella negativa esprime molto spesso il risentimento con cui Dio guarda i sacrifici non accompagnati dal dovuto atteggiamento interiore e dalla vita devota di quelli che li offrono (particolarmente nei libri profetici: per esempio Ger 6,20; 14,10.12).<sup>38</sup> La stessa radice però nei testi dall'ambiente sacerdotale significa, al contrario, nel senso positivo, la compiacenza con cui il Signore guarda i sacrifici offertigli con il cuore puro (Ez 20,40 s.; 43,27).<sup>39</sup>

<sup>34</sup> G. GERLEMAN, *rtzh rsh* Gefallen haben, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, p. 810-811, pensa che il significato originale di questo verbo abbia potuto collegarsi con la spartizione del bottino la cui parte rispettiva o piaceva o non piaceva a colui al quale toccava.

<sup>35</sup> Cfr. per esempio Sal 147,10 secondo cui il Signore «non fa conto del vigore del cavallo, né si compiace delle gambe dell'uomo», cioè il suo vanto non è la forza fisica che rappresenta un potenziale militare, ma è «chi lo teme, chi spera nella sua grazia» (v. 11).

<sup>36</sup> Cfr. anche Sal 85,2; 89,18; 106,4; 149,4; Is 49,8; 60,10.

<sup>37</sup> Cfr. anche Prv 12,22; 14,9; 15,8.

<sup>38</sup> Cfr. anche Os 8,13; Am 5,22; Mic 6,7; Ml 1,8.10.13; 2,13.

<sup>39</sup> Nei precetti rituali del Levitico (concretamente 1,3 ss.; 7,18; 19,5.7; 22,19 ss.; 23-25-27-29; 23,11) il verbo *ratzah* viene usato persino come un termine tecnico per l'accettazione del sacrificio irreprensibile da parte di Dio.

6. *L'ira di Dio*

Anche per l'espressione dell'ira di Dio, cioè dell'antropopatismo eclatante che non può essere omesso in questa rassegna, esiste nell'Antico Testamento una quantità di termini dei quali presentiamo almeno i più usati.

La maggioranza di queste parole appartiene alla terminologia semitica molto concreta che designa i sentimenti e le emozioni umane secondo le loro manifestazioni corporee visibili. L'origine del concetto «ira» in ebraico va cercato dunque nel segno esteriore di questa commozione violenta che viene situata con un certo carattere pittoresco nel naso: «il suo naso s'infiammò» oppure «bruciò», si dice spesso di qualcuno che si è arrabbiato all'improvviso. Gli agiografi non esitano poi di riferire questa espressione fortemente antropomorfa a Dio,<sup>40</sup> cosicché la maggior parte dei testi che parlano dell'ira di Dio ricorre per dipingerla soggettivamente appunto alla menzionata sfera semantica. Come se lo stesso naso diventasse un certo simbolo d'ira,<sup>41</sup> e ciò non solo con il suo arrossire, ma anche con il respiro «ardente» che nell'accesso d'ira esce da esso.<sup>42</sup> È, per esempio, probabile che il verbo *'anaf*, che significa «adirarsi» e che etimologicamente è connesso con il respiro veloce il quale accompagna un'eccitazione forte, venga derivato dal sostantivo *'af* = naso.<sup>43</sup> Invece il verbo *charah*, il cui significato è «infiammarsi» oppure «accendersi», qualche volta viene usato per l'espressione d'ira indipendentemente, anche se originalmente ha formato, insieme con il sostantivo «naso», una costruzione idiomatica.<sup>44</sup> Anche in altre espressioni che appaiono in questa connessione v'è un'idea analoga basata sulle manifestazioni d'ira esteriori: il calore (*chemah*),<sup>45</sup> le ferite di punta causate dalle spine (*qetsef*)<sup>46</sup> oppure il tremito violento (*za'af*).<sup>47</sup>

Il carattere straordinariamente vivo di queste espressioni si può capire meglio se ci rendiamo conto che esse parlano dell'ira di Dio nei confronti delle infedeltà del suo popolo il quale, con i suoi patti con gli stranieri, con l'accettazione delle pratiche religiose pagane, con i disordini sociali e con l'ipocrisia rituale provocava l'ira di Dio e attirava le sue conseguenze fatali, cioè il giudizio severo e la punizione giusta. Due concetti appaiono qui particolarmente frequenti: la vendetta e l'odio di Dio.

<sup>40</sup> Cfr. Gdc 2,14,20; 10,7.

<sup>41</sup> Cfr. per esempio Sal 7,7.

<sup>42</sup> Cfr. la descrizione poetica e molto concreta dell'ira di Dio, che fa parte della teofania imponente nel Sal 18,9: «Dalle sue narici saliva fumo, dalla sua bocca un fuoco divorante; da lui sprizzavano carboni ardenti».

<sup>43</sup> Cfr. Dt 1,37; 4,21; 9,20; 1 Re 11,9; 2 Re 17,18; Is 12,1; Sal 2,12; 60,3; 79,5.

<sup>44</sup> Cfr. Gn 18,30-32; Sal 18,8; il sostantivo *charon* in Es 15,7; Gs 7,26; 2 Re 23,26.

<sup>45</sup> Cfr. Lv 26,28; Nm 25,11; Dt 9,19; 29,27; 2 Re 22,13; 2 Cr 12,7; 36,16 e altri.

<sup>46</sup> Cfr. Lv 10,6; Nm 16,22; Dt 1,34; Gs 9,20; 22,18; Is 34,2; Zc 1,15; 7,12; Sal 38,2; 106,32 e altri.

<sup>47</sup> Cfr. Is 30,30; Mic 7,9; la radice sinonima *rgz* in Esd 5,12; Ab 3,2 e altri. F. MICHAELI, *Dieu*, p. 46, cita anche la radice *'vr* = attraversare o essere fuori di sé (cfr. Dt 3,26; Is 13,13; Ger 7,29; Ez 21,36) e *k's* = indisposizione o malattia causata dall'eccitazione (Dt 4,25; 9,18; Gdc 2,12; 1 Re 15,30; Ger 32,29; Os 12,15).

Dio si vendica sia di coloro che fanno il male con trasgressioni della sua legge, con violazioni della sua alleanza, sia di coloro che opprimono e affliggono il suo popolo. Similmente alla gelosia di Dio c'incontriamo quindi con due aspetti della vendetta di Dio: quella rivolta contro il suo popolo a causa dei suoi peccati e quella che, al contrario, vendica il suo popolo a causa dell'ingiustizia commessa contro di esso da parte dei popoli nemici. Dio viene chiamato in alcuni testi addirittura vendicatore che con un intervento radicale deve ristabilire la giustizia, nel Sal 94,1, due volte; in Na 1,2, persino tre volte. Il giorno del grande giudizio decisivo spesso viene chiamato il giorno della vendetta del Signore, cioè il giorno in cui i malvagi saranno puniti e gli eletti si salveranno: Is 61,2; 63,4, in ambedue i casi il giorno della vendetta è strettamente collegato con l'anno di misericordia!<sup>48</sup> Oltre alla radice ebraica *nqm* con il significato abbastanza aspro che viene usata in connessione con la vendetta,<sup>49</sup> troviamo sporadicamente i termini con un significato alquanto più delicato come per esempio *shlm* (retribuire – si veda Dt 7,10; 32,35) oppure *bqsh* risp. *drsh* (cercare nel senso di inseguire – si veda 1 Sam 20,16; Sal 9,13).

Per esprimere l'odio l'ebraico usa sia la radice *sn'* che i sinonimi *t'v* (abominare, detestare), *m's* (rigettare, riprovare), *g'l* (aver a schifo), *qll* (sdegnare, disprezzare).<sup>50</sup>

L'odio di Dio si riferisce spesso piuttosto agli atti peccaminosi come tali che alla gente che li commette: «Io detesto, respingo le vostre feste e non gradisco le vostre riunioni» (Am 5,21). Se però l'uomo si ribella tenacemente al Signore, deve rendersi conto che l'opposizione schiacciante di Dio colpirà anche lui stesso:

«Devasterò le vostre alture di culto, distruggerò i vostri altari per l'incenso, butterò i vostri cadaveri sui cadaveri dei vostri idoli e io vi avrò in abominio» (Lv 26,30).<sup>51</sup>

L'ira di Dio compresa nel contesto del rapporto personale che si basa sull'alleanza non degenera mai nel rancore cieco o nell'accesso di rabbia sfrenato, ma è sempre una reazione temporanea provocata dalle trasgressioni gravi degli obblighi dell'alleanza da parte d'Israele. Temporanea perché l'ira, a differenza dell'amore, non è l'ultima parola del Signore verso il suo popolo, ma viene sempre, per così dire, circondata e trattenuta dalla misericordia che dura: «La sua collera dura un istante, la sua bontà per tutta la vita» (Sal 30,6; similmente Is 54,8). Soprattutto Osea descrive questi due aspetti sensibili contrastanti come una lotta difficile che si svolge all'interno del mistero dell'essere divino: come la dimensione più profonda dell'ira di

<sup>48</sup> Cfr. anche Ger 46,10 dove si tratta della minaccia ai Babilonesi.

<sup>49</sup> Cfr. Lv 26,25; 1 Sam 24,13; Is 1,24; 34,8; 61,2; Ger 51,6.

<sup>50</sup> Cf. per esempio Lv 26,30; Dt 1,27; 9,28; 18,12; 1 Sam 2,30; Prv 3,23; Am 5,21.

<sup>51</sup> B.W. ANDERSON, *God*, p. 426, nota che l'ira di Dio non si manifesta necessariamente solo con le catastrofi effettive nella storia: l'uomo può essere condotto al rendersi conto della sua colpa anche mediante la sensazione dell'assenza di Dio, come se Dio volgesse via il suo volto da lui e per così dire lo desse in preda alle conseguenze rovinose della sua propria follia (cfr. per esempio Dt 31,17 ss.).

Dio si mostra con piena evidenza l'amore il quale nella sua santità sfugge a qualsiasi paragone con l'agire umano:

«Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira» (Os 11,9).

## II. LA GIOIA DI DIO

Dalla rassegna presentata degli antropatismi risulta lo stretto legame con cui tutti sono concatenati, benché siano a prima vista in contraddizione: essi appaiono spesso parallelamente, uno passa direttamente nell'altro oppure è di nascosto contenuto in esso. Se ora dobbiamo inserire in questo spettro ampio e vario la gioia di Dio, si offre logicamente come il prossimo campo sentimentale la compiacenza: Dio si rallegra di colui (o di ciò) in cui si è compiaciuto, che corrisponde al suo disegno, che è in armonia con il suo pensiero. Comunque, come vedremo, riguardo al fatto che il disegno di Dio talvolta viene realizzato anche con lo sventare dei disegni opposti umani, la gioia di Dio paradossalmente non è in certi casi lontana dalla sua ira verso coloro che hanno osato resistere ai suoi disegni; nonostante ciò, riguardo a quello che è stato detto dell'amore come della sostanza da cui sorgono anche tutte le emozioni apparentemente negative, possiamo considerare secondario questo tipo di gioia di Dio.

Per quanto riguarda l'aspetto quantitativo, è da rilevare che i riferimenti alla gioia in connessione con la compiacenza di Dio ricorrono molto più raramente dei testi che parlano esplicitamente della sua ira. F. Michaeli nota a questo proposito:

«Dio nei suoi rapporti con l'umanità incontra continuamente disobbedienza e peccato, molto più spesso che l'atteggiamento fedele e umile dei credenti. Leggendo l'Antico Testamento si vede chiaramente che nelle sue pagine Dio, come giudice severo, sembra prevalere nella mentalità degli uomini antichi su Dio pieno di misericordia e d'amore. Questi due concetti certamente coesistono, ma talvolta in un certo squilibrio che non si può nascondere».<sup>52</sup>

Riguardo ai termini con i quali la gioia di Dio viene espressa, il più frequente di essi è chiaramente la radice ebraica *sws / sys*<sup>53</sup> di cui le forme verbali hanno in tutti i casi documentati (27 in tutto nell'Antico Testamento)

<sup>52</sup> F. MICHAELI, *Dieu*, p. 43 (traduzione nostra). La stessa osservazione la esprime anche A. WÜNSCHE, *Die Freude in den Schriften des Alten Bundes. Eine religionswissenschaftliche Studie* (d'ora in poi *Die Freude*), Weimar 1896, p. 9.

<sup>53</sup> Secondo H.-J. FABRY, *sws / sys sws / sjs*, in H. RINGGREN - H.-J. FABRY (edd), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart - Berlin - Köln 1993, p. 722, questa radice etimologicamente probabilmente non va oltre all'ambito della lingua ebraica; l'ipotesi che essa potrebbe essere connessa con il sostantivo arabo *shawsha't* «(cammelle) veloci» non appare fondata a sufficienza. L'autore menzionato pensa che la radice (la quale ricorre in due forme: con la consonante media *waw* e *yod*) riguardo ai testi postesilici in cui si trova appartenga alla fase tardiva dello sviluppo della lingua ebraica.

il significato di «gioire» o «rallegrarsi». Dio è soggetto della gioia in connessione con questo verbo otto volte: Dt 28,63 (2 volte); 30,9 (2 volte); Is 62,5; 65,19; Ger 32,41 e Sof 3,17. Secondo la frequenza segue poi la radice *schq / tzchq*<sup>54</sup> con il significato di «ridere» (altrove anche «giocare», «scherzare»); Dio «ride» o piuttosto «deride» (i nemici) solo nei salmi, precisamente nel Sal 2,4; 37,13; 59,9. Le altre due radici, cioè la radice fondamentale del rispettivo campo semantico *smch*<sup>55</sup> (con il significato di «gioire») e *gyl*<sup>56</sup> (che designa un grado più intenso della gioia: «giubilare»), le troviamo nell'Antico Testamento in connessione con Dio solo in quattro o in tre testi (ciascuna di esse due volte);<sup>57</sup> esattamente *smch* nel Sal 104,31; *gyl* in Is 65,19; ambedue poi in Sof 3,17. Anche la radice *'lz / 'ltz*<sup>58</sup>, con il significato di «esultare», appare in due salmi, ma in un passaggio letteralmente identico e cioè nel Sal 60,8 e nel Sal 108,8. Infine la radice *rnn*<sup>59</sup>, per ciò che concerne il significato simile a quella precedente, «esultare», esprime la gioia di Dio solo una volta, in Sof 3,17. Se riassumiamo i testi in cui le radici citate ricorrono possiamo constatare che nel Pentateuco c'è due volte (Dt 28,63; 30,9); sei volte si parla della manifestazione della gioia di Dio nei salmi (2,4; 37,13; 59,9; 60,8; 104,31; 108,8); due volte nel profeta Isaia (62,5; 65,19); una volta in Geremia (32,41) e una volta in Sofonia (3,17): questo versetto allo stesso tempo contiene la più grande concentrazione dei termini che esprimono la gioia in tutto l'Antico Testamento: si tratta di quattro termini tutto. Conviene adesso esaminare questi testi un po' più dettagliatamente, anche riguardo al contesto rispettivo, per rilevare un'immagine completa della gioia di Dio.<sup>60</sup>

### 1. La gioia di Dio nel Deuteronomio

In entrambi i versetti del Deuteronomio, cioè 28,63 e 30,9, è da notare prima di tutto il fatto che la gioia di Dio si esprime qui conseguentemente con il verbo *sws / sys*; la gioia del popolo di Dio, soprattutto quella manifestata

<sup>54</sup> Cfr. R. BARTELMUS, *sachq / tzachq sahaq / sahaq*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, pp. 730-745, soprattutto la sintesi della forma originale discussa di questa radice nella ipotetica lingua primordiale semitica occidentale e anche la sua etimologia evidentemente onomatopeica.

<sup>55</sup> Cfr. G. VANONI, *samach samah*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, pp. 808-822.

<sup>56</sup> Cfr. C. BARTH, *gyl*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, pp. 1011-1018.

<sup>57</sup> Se non contiamo *smch* con la particella negativa (cioè l'assenza della gioia di Dio) in Is 9,16.

<sup>58</sup> Cfr. G. VANONI, *'alaz 'alaz*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VI, pp. 126-131: etimologicamente più vicino a questa radice sta forse il concetto della «forza», della «fierezza» o della «rapacità».

<sup>59</sup> Cfr. J. HAUSMANN, *ranan ranan*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, pp. 538-545.

<sup>60</sup> Vale la pena menzionare in questo contesto anche Ne 8,10, l'unico testo nell'Antico Testamento dove si trova la costruzione del genitivo *chedwat YHWH*. Questa costruzione ammette due significati e, sebbene s'interpreti per lo più come il genitivo oggettivo, cioè «la gioia con cui il popolo gioisce del Signore», come mostra G.C.I. WONG, *A Note on 'Joy' in Nehemiah VIII 10*, in «Vetus Testamentum», 45 (1995), pp. 383-386, non è escluso che si tratti piuttosto del genitivo soggettivo, cioè «la gioia con cui gioisce il Signore».

nelle feste liturgiche, invece, viene designata nel Deuteronomio con la radice *smch*.<sup>61</sup> In entrambi i versetti il verbo «gioire» oppure «rallegrarsi» risuona due volte nel tema fondamentale *qal*. L'oggetto della gioia ogni volta è Israele cioè il popolo di Dio, sia quello passato che quello futuro, e ciò riguardo al bene che il Signore gli ha fatto o che gli farà rispettivamente riguardo al male con cui lo punirà.

Il primo testo (28,63) appartiene alla serie di castighi annunciati perché Israele non osservava tutte le parole della legge scritte «in questo libro»<sup>62</sup> e perché ha rinnegato il timore di Dio: «Come il Signore gioiva a vostro riguardo nel beneficiarvi e moltiplicarvi, così il Signore gioirà a vostro riguardo nel farvi perire e distruggervi». Il secondo testo (30,9) suppone che Israele abbia già sperimentato le predette benedizioni e maledizioni, particolarmente la dispersione tra le altre nazioni, cfr. 30,1.<sup>63</sup> Se poi si converte e ubbidirà al Signore suo Dio, si adempiranno le promesse di cui si cita qui una moltitudine e tra di esse:

«Il Signore tuo Dio ti farà sovrabbondare di beni in ogni lavoro delle tue mani, nel frutto delle tue viscere, nel frutto del tuo bestiame e nel frutto del tuo suolo; perché il Signore gioirà di nuovo per te facendoti felice, come gioiva per i tuoi padri».

In entrambi i versetti risuona la reminiscenza di quella gioia con cui Dio gioiva nel passato riguardo a Israele e, in particolare, ai suoi padri beneficiandoli e moltiplicandoli; in tutti e due si percepisce anche la predizione della sua gioia futura. Però, mentre in 28,63 si tratta della «gioia» che il Signore sentirà distruggendo Israele disobbediente, in 30,9 appare di nuovo la stessa gioia positiva come quella passata, se Israele imparerà dal suo fallimento e ritornerà al Signore. In conformità dell'intenzione e dello stile del Deuteronomio, dunque, entrambi i testi ricordano con gratitudine i beni che Dio con piacere ha elargito al suo popolo, cosicché si tratta della gioia che questo popolo condivide con Dio e allo stesso tempo presentano al popolo la doppia alternativa dell'atteggiamento di Dio, proiettato anche emozionalmente, nel futuro, tanto che anche la gioia di Dio sia legata al modo con cui la gente risponde al suo invito.<sup>64</sup>

Il carattere perverso della gioia che Dio sentirà sterminando Israele, essendo conforme al modo contrastato, talvolta drasticamente inasprito, di esprimersi in Oriente, è spiegabile con lo sforzo di accentuare al massimo

<sup>61</sup> A questo fatto accenna G. BRAULIK, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie*, in G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 2), Stuttgart 1988, p. 180, nota 75.

<sup>62</sup> Dal fatto che si parla qui (28,58) del Deuteronomio come se già fosse un'opera letteraria completa, G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose – Deuteronomium* (d'ora in poi *Das fünfte Buch Mose*) (Das Alte Testament Deutsch, 8), Göttingen 1968<sup>2</sup>, p. 126, deduce che si tratti di uno strato relativamente tardivo.

<sup>63</sup> Per G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose*, p. 126, un'altra prova della datazione tardiva, concretamente postesilica, del testo.

<sup>64</sup> Cfr. F. GIOIA, *Il libro della gioia. Per una teologia biblica dei sentimenti* (d'ora in poi *Il libro*), Casale Monferrato (AL) 1997, p. 61.



l'obbligatorietà della legge dichiarata, rispettivamente la fedeltà all'alleanza stipulata. Comunque la gioia della distruzione che incute terrore, ma che non è altro che l'espressione dell'ira di Dio formulata in modo diverso, finalmente sarà superata dalla gioia della generosità con cui Dio colmerà di nuovo il suo popolo. Non è per caso che ambedue i testi fanno parte dei discorsi finali di Mosè i quali devono essere una specie di conclusione solenne della vita del grande legislatore e allo stesso tempo un ultimo avvertimento ed esortazione per il suo popolo in vista del futuro.

## 2. *La gioia di Dio nei salmi*

La manifestazione più solita e tipicamente umana della gioia è il riso che nei salmi viene antropologicamente riferito a Dio.<sup>65</sup> La radice ebraica *schq / tzchq* significa semplicemente «ridere», senza riguardo a ciò che sia l'oggetto del riso. È da notare che tutti e tre i versetti nei salmi in cui si dice che Dio ride<sup>66</sup> danno a questo riso di Dio una sfumatura di gioia della «fine» dei nemici che sta avvicinandosi, una sfumatura di derisione<sup>67</sup> riguardo al loro agire meschino e folle, ciò che è completamente conforme al sentimento dei salmisti. In tutti questi casi il verbo rispettivo appare nell'imperfetto del tema *qal*.

Si tratta anzitutto del Sal 2,4: il riso e poi il detto iracondo<sup>68</sup> rappresentano qui la reazione sovrana del Signore ai complotti delle nazioni pagane da Lui assoggettate che vogliono sbarazzarsi del suo dominio: «Se ne ride chi abita i cieli, li schernisce dall'alto il Signore».<sup>69</sup> A differenza di questo salmo reale che contiene il decreto con la costituzione dell'Unto governatore sopra le nazioni ribelli (cfr. vv. 7-9), l'acrostico Sal 37 appartiene al genere letterario dei salmi sapienziali. Sviluppando l'immagine delle due vie, in modo simile al Sal 1, predice con sicurezza la fine infelice dei malvagi, malgrado il loro successo temporale apparente<sup>70</sup> e al contrario incoraggia il

<sup>65</sup> G.R. CASTELLINO, *Il 'sorriso' di Dio nella S. Scrittura*, in D. MUÑOZ LEÓN (ed), *Salvación en la palabra. Targum - Derash - Berith* (En memoria del prof. A. Diez Macho), Madrid 1986, pp. 89-96, nota che espressioni del tipo «luce» oppure «splendore del volto di Dio» (cfr. per esempio Sal 31,17; 44,4; 89,16; 119,135) difatti significano il sorriso di Dio su quelli nei quali egli si è compiaciuto e ai quali egli concede la sua grazia.

<sup>66</sup> La radice menzionata ha nel Sal 104,26 anche un altro significato: «giocare»; però, se il soggetto del giocare in questo testo sia il Creatore che gioca con il Leviatan, questo non è chiaro; si veda in seguito a proposito del Sal 104,31.

<sup>67</sup> Parallelamente al verbo *sachaq* appare nel Sal 2,4 e 59,9 anche il verbo *la'ag*, il significato del quale è espressamente negativo: «deridere». M. DAHOOD, *Psalms II, 51-100*, Garden City (NY) 1968, p. 70, vede nel contesto e nella fraseologia simili di questi due salmi una delle ragioni per datarli nel decimo secolo.

<sup>68</sup> Anche questo è una prova della connessione stretta di entrambe le emozioni.

<sup>69</sup> P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary, 19), Waco (TX) 1983, p. 66, nota che l'esperienza storica dell'aggressività dei nemici concreti d'Israele qui viene trasposta a livello cosmico e universale.

<sup>70</sup> Secondo P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 298, il problema stava non solo nel fatto che i nemici stessero bene, ma che la loro prosperità sembrava essere addirittura il frutto dell'oppressione con cui essi molestavano l'uomo giusto.



giusto alla speranza, sebbene la sua sorte presente sia più che modesta. Lo sbocco della via del malvagio ancora non è evidente, ma il Signore nella sua provvidenza lo sa sicuramente: «Ma il Signore ride dell'empio, perché vede arrivare il suo giorno» (v. 13). Infine il Sal 59 rappresenta un lamento individuale in cui il salmista, contro tutte le insidie malevoli dei nemici, fonda la sua fiducia imperturbabile sull'aiuto di Dio che è la sua difesa invincibile: «Ma tu, Signore, ti ridi di loro, ti burli di tutte le genti» (v. 9).

In tutti e tre i casi i salmisti spostando il punto di vista dalla prospettiva umana a quella divina dimostrano con evidenza che chi si sente in un dato momento minacciato, in realtà ha la stessa ragione per il riso altezzoso come Dio stesso.<sup>71</sup> Tutti e tre i testi dei salmi, benché riguardo al tempo della loro origine intercorra uno spazio abbastanza grande (il Sal 37 con il suo carattere sapienziale appartiene probabilmente al periodo postesilico relativamente tardivo), indicano proprio con il significato identico del riso di Dio la stessa direzione. I nemici, come di solito nei salmi, sono caratterizzati solo generalmente; si designano come le nazioni pagane, i re, gli empi, i malvagi. Il loro pensiero ed il loro agire viene giudicato univocamente in modo negativo, come pieno d'odio e prepotente, ma sui loro intenti o attacchi non si dice niente di concreto. Però, c'è la sicurezza che, contro la sovranità del Signore, il loro agire appare ridicolo e alla fine si dimostrerà totalmente vano.

Il Sal 60 è un lamento individuale: i vv. 7-14 furono accettati nel Sal 108 (vv. 7-14). Malgrado il titolo (vv. 1-2) che allude alle vicende descritte nel 2 Sam 8, il Sal 60,3-6 suppone che Israele è stato sconfitto e si lamenta delle conseguenze tragiche dell'ira di Dio. Egli chiede a Dio di rispondere alla sua lagnanza, d'intervenire per la salvezza dei suoi cari. Nel Sal 108,2-6 invece troviamo una citazione praticamente letterale del Sal 57,8-12 in cui risuona la lode al Signore dalla bocca dello stesso salmista.

Nonostante ciò, i vv. 7-14 che il Sal 60 ha in comune con il Sal 108 rappresentano il detto del Signore dal santuario<sup>72</sup> e questo detto contiene la predizione del trionfo vistoso sui popoli nemici che per intanto affliggono Israele. Di questa predizione nella quale vengono nominati i nemici mortali del popolo eletto, Moab, Edom, i Filistei (v. 10), fa parte anche il v. 8 nel quale il Signore annuncia: «Esulto e divido Sichem, misuro la valle di Succot». Tale è la decisione del vincitore che ha conquistato nella guerra grandi territori e li spartisce come bottino delimitando nuovamente le frontiere del suo impero. Insieme con le quattro tribù citate nel v. 9, Galaad, Manasse, Efraim, Giuda, si nominano qui come *pars pro toto* le parti del territorio indivisibile del popolo Israele che, per un certo tempo, sono cadute

<sup>71</sup> Cfr. R. BARTELMUS, *sahaq / tzahaq sahaq / sahaq*, p. 739; sul riso dei giusti riguardo alla fine infelice degli empi parla esplicitamente Sal 52,8 ss. L. ALONSO SCHÖKEL, *A tu per tu con la Bibbia. L'uomo, la famiglia e la società*, trad. it., Milano 2000, p. 84, vede in questo riso di Dio una lezione per tutti gli uomini, affinché riescano a sorridere alle proprie illusioni e a relativizzare i loro progetti.

<sup>72</sup> Probabilmente un oracolo di salvezza interpretato da un sacerdote o da un profeta presso il tempio; cfr. H.J. KRAUS, *Psalmen 60-150*, Neukirchen - Vluyn 1989<sup>6</sup>, p. 588.

nelle mani straniere,<sup>73</sup> ma che il Signore di nuovo libererà dal potere dei nemici e confermerà il suo dominio sovrano su di loro.<sup>74</sup> L'esultanza con cui il Signore spartirà il suo territorio riconquistato,<sup>75</sup> (il verbo *'ls* appare qui nella prima persona singolare dell'imperfetto *qal*) è dunque l'esultanza del guerriero<sup>76</sup> che salverà il suo popolo assoggettato e al quale la forza militare dei nemici non può resistere.<sup>77</sup> E di nuovo, come nei salmi che parlano del riso di Dio, si costata qui la sua vittoria anticipata come un fatto inevitabile, quantunque critica possa essere la situazione presente. Da parte dei salmisti si tratta della manifestazione di ferma fiducia che ha le sue radici profonde negli atti potenti di Dio nel passato.

L'ultimo salmo che parla della gioia di Dio è il Sal 104, un inno esemplare a Dio Creatore con l'ammirazione dell'opera multiforme e ingegnosa della sua creazione sia nella sfera dei cieli che nel mare e sulla terra. Da fonte delle tradizioni sulla creazione serve qui al salmista ovviamente Gn 1 in cui la ripetizione settupla del ritornello: «E Dio vide che era cosa buona», rispettivamente «molto buona» al v. 31, implica subito, sulla prima pagina della Bibbia, la compiacenza e la gioia con cui il Creatore gioisce dell'opera fatta che è nobile e bella.<sup>78</sup> Nel Sal 104,31 questa gioia ha la forma grammaticale dell'imperfetto *qal* del verbo *smch* che si traduce di solito come iussivo: «gioisca», raramente come indicativo: «gioirà». Tutto il parallelismo del versetto rispettivo è il seguente: «La gloria del Signore sia per sempre; gioisca il Signore delle sue opere». Si esprime così non solo il desiderio che la sua potenza creatrice splendida non cessi di manifestarsi nella magnificenza del mondo naturale, ma anche il desiderio che su tutta la creatura che rispecchia la sua propria bontà si posi continuamente il sorriso gioioso della sua grazia.<sup>79</sup>

Questa sovranità del Signore come Creatore sull'opera della creazione e allo stesso tempo il suo rapporto gentile, benevolo verso le creature dipinge

<sup>73</sup> Sichem ed Efraim ovviamente rappresentano il regno del Nord conquistato nel 722 dagli Assiri (cfr. 2 Re 17,24).

<sup>74</sup> Cfr. il paragone di Efraim all'elmo o di Giuda allo scettro (cioè metafore dalla sfera militare e anche reale) nel v. 9.

<sup>75</sup> Cfr. il giubilo analogo dei vincitori che dividono il bottino in Is 9,2. M. DAHOOD, *Psalms III, 101-150*, Garden City (NY) 1970, p. 94, cita da un testo ugaritico sulla gioia della sanguinaria dea cananea Anat che gioisce della vittoria sull'esercito nemico; egli pensa che queste scene fortemente naturalistiche potessero influenzare in misura notevole l'immaginazione poetica e teologica dell'Antico Testamento.

<sup>76</sup> Il grido di battaglia che il Signore nel Sal 108,10 sta per fare contro la Filistea, a differenza del Sal 60,10 in cui al contrario il Signore, consapevole della sua superiorità, sfida la Filistea a fare il grido di battaglia contro di lui, si esprime con il verbo *rw'* che appartiene al campo semantico della gioia.

<sup>77</sup> L'ira che per un momento ha colpito Israele (cfr. Sal 60,3) verrà così di nuovo rivolta contro i suoi nemici e sarà al contrario una manifestazione dell'amore di Dio verso «i suoi diletti» (cfr. Sal 60,7).

<sup>78</sup> A. WÜNSCHE, *Die Freude*, p. 7, commenta il ritornello citato come segue: «Queste parole parlano non solo del fatto che tutte le opere singole della creazione, per quanto riguarda il loro aspetto esterno, si uniscono in un insieme bello ed armonico, nel cosmo, come chiamavano l'universo i Greci, ma anche del fatto che nell'aspetto etico queste opere, sia per se stesse che nel loro rapporto con l'insieme, raggiungono il loro scopo» (traduzione nostra); cfr. anche F. GIOIA, *Il libro*, pp. 60-61.

<sup>79</sup> Cfr. L.C. ALLEN, *Psalms 101-150* (Word Biblical Commentary, 21), Waco (TX) 1983, p. 28.

nel Sal 104 anche il v. 26 che menziona la creazione del famoso Leviatan e come scopo di questa creazione presenta la costruzione *lesacheq-bo*. La preposizione *b* con il suffisso pronominale della terza persona singolare maschile ammette una doppia interpretazione cosicché il senso della frase può essere: «Hai plasmato il Leviatan, perché (lui) in esso (cioè nel mare) giochi» o: «Hai plasmato il Leviatan, perché (tu) giochi con lui (cioè con il Leviatan)». M. Dahood presenta come argomento per la seconda alternativa il testo di Gb 40,29 nel quale il Signore domanda a Giobbe: «Scherzerai con lui (cioè con il Leviatan) come con un passero?».<sup>80</sup> Il Leviatan non ha in questa connessione i tratti del mostro caotico delle mitologie pagane, ma è semplicemente un animale marino, una delle creature che nel Sal 104 vengono nominate;<sup>81</sup> se il salmista s'immagina il Leviatan veramente come un animale addomesticato che serve al Signore da divertimento piacevole, è una testimonianza dell'ingenuità commovente e della pietà profonda e pura con le quali il salmista guarda tutta la creazione: il Signore non deve, come l'uomo, domare a gran fatica la forza degli animali giganteschi, feroci, neanche li afferra solo per scopi utilitari, ma è sopra di loro così esaltato e allo stesso tempo si china verso di loro con tale tenerezza che «può permettersi» di divertirsi anche con queste creature con noncuranza.

### 3. *La gioia di Dio nei libri profetici*

Mentre nei salmi sembra prevalere la gioia con cui il Signore gioisce della caduta inevitabile dei nemici che si sta avvicinando, nei testi profetici, di data tardiva, la sua gioia confluisce univocamente nella promessa fiduciosa del rinnovamento del popolo d'Israele duramente provato.<sup>82</sup>

Nella terza parte del libro del profeta Isaia, il cosiddetto Tritoisaia,<sup>83</sup> il messaggio del quale storicamente suppone la situazione triste dei rimpatriati dall'esilio di Babilonia, troviamo questo motivo due volte. Prima di tutto in Is 62,5 dove fa parte della bella canzone del profeta su Sion, che rappresenta Gerusalemme, rinnovata: questa canzone si stende dal v. 1 fino al v. 5 del cap. 62.<sup>84</sup> Il profeta alza la sua voce probabilmente perché agli abitanti di Gerusalemme il Signore sembra tacere: le promesse precedenti (cfr. i punti

<sup>80</sup> Cfr. M. DAHOOD, *Psalms III, 101-150*, p. 45; anche A. WEISER, *Die Psalmen* (Das Alte Testament Deutsch, 14/15), Göttingen 19667, pp. 455-459, che traduce persino: «che hai creato per te come un giocattolo».

<sup>81</sup> Secondo L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, pp. 27-28, l'autore probabilmente pensa qui ad una balena o ad un coccodrillo.

<sup>82</sup> Cfr. A. WÜNSCHE, *Die Freude*, p. 8; F. GIOIA, *Il libro*, pp. 62-63; G. MANZONI, *Gioia*, in *Schede bibliche pastorali*, IV, Bologna 1970-74, pp. 6-7.

<sup>83</sup> L'opinione che lo scritto Is 55-66, del quale l'autore anonimo viene chiamato così dagli esegeti, sia con tutta probabilità opera di più scrittori e rispecchi più tappe del rinnovamento postesilico, è provata con argomenti convincenti da tutti i commentatori recenti.

<sup>84</sup> A questa canzone vengono riallacciati i vv. 6 ss. dove l'oratore annuncia che ha stabilito le sentinelle sulle mura di Gerusalemme ed esorta anch'esse alla stessa attività incessante che svolge lui, finché Gerusalemme non sia rinnovata. Proprio questo motivo che ritorna dal v. 1 delimita la rispettiva unità testuale. J.D. WATTS, *Isaiah 34-66* (Word Biblical Commentary, 25), Waco (TX) 1987, pp. 309-314, comprende Is 62,1-7 come un dramma con più voci che si alternano.

di contatto con Is 60,1-3) restano sempre inadempite.<sup>85</sup> È quindi necessario rassicurarli di nuovo che la città santa risplenderà nella sua piena bellezza davanti a tutte le genti, che sarà un gioiello preziosissimo nelle mani di Dio (vv. 1-3), e come prova del nuovo inizio bisogna annunciare il nome nuovo che proviene da Dio e con cui essa sarà chiamata: invece del nome triste «Abbandonata» che si riferiva al tempo recente, si chiamerà «Mio compiacimento è in essa». Parallelamente con Gerusalemme, di cui si parla qui figuratamente come di una persona femminile, si pongono anche due nomi opposti della terra di cui Gerusalemme rappresenta il centro, cioè «Devastata» e «Sposata» (v. 4).

Il v. 5 poi continua nella spiegazione data già alla fine del v. 4 («perché il Signore si compiacerà di te e la tua terra avrà uno sposo») e mediante il motivo degli sposi richiama Is 61,10:

«Come un giovane sposa una vergine, così i tuoi figli sposteranno te. E come gioisce lo sposo della sposa, così il tuo Dio gioirà per te».

Mentre la prima frase indica il rapporto stretto dei giovani con Gerusalemme alla cui ricostruzione partecipano, la seconda frase mediante l'analogia della gioia con cui lo sposo gioisce della sposa (imperfetto *qal* del verbo *sys*) esprime il rapporto del Signore con la città. Se proprio questa gioia, qui ovviamente collegata con la mentalità androcentrica, è il sentire più bello e più felice di quella che nelle relazioni umane può sperimentarsi, non si può esprimere in modo più efficace neanche la vicinanza amorevole del Signore a quelli che si sentivano così a lungo e così dolorosamente lontani da lui. La gioia, l'allegria di Dio, s'inserisce qui nel contesto antropopatico della «compiacenza», dell'«amore» e nella linea tematica del «matrimonio» con Israele alla quale nella letteratura profetica Osea ha dato inizio.

In Is 65,16b-25 quest'analogia con il matrimonio non appare, ma la gioia con la quale il Signore gioisce di Gerusalemme rinnovata si estende ad una dimensione cosmica ed escatologica. Di nuovo si delinea un limite chiaro tra le tribolazioni del passato che «saranno dimenticate» (vv. 16b.17b) e il futuro prossimo che viene dipinto con colori vivi come cieli nuovi e terra nuova<sup>86</sup> (cfr. v. 17a), come la pienezza di vita (cfr. v. 20), come l'uso di quello che il popolo di Dio da solo costruirà e pianterà (cfr. vv. 21 ss), come la benedizione del Signore e la sua disponibilità all'aiuto (cfr. vv. 23s), come l'armonia pacifica di tutti gli esseri viventi (cfr. l'eco di Is 11,6 ss nel v. 25).<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Cfr. P. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66* (Neuer Stuttgarter Kommentar - Altes Testament, 18/2), Stuttgart 1998, pp. 223-225.

<sup>86</sup> P. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja*, p. 243, nota che a differenza delle solite visioni apocalittiche dove il cielo e la terra di prima spariscono (cfr. nel Nuovo Testamento Ap 21,1) qui si parla solo del rinnovamento; tuttavia, Gerusalemme come il suo simbolo eminente assume anche qui un posto centrale (cfr. Ap 21,2).

<sup>87</sup> Nonostante ciò, il serpente che in Is 11,8 viene compreso in quest'armonia, qui ne è escluso con la constatazione: «Ma il serpente mangerà la polvere».

Nel centro (cfr. vv. 18 ss) poi c'è il motivo di gioia fortemente accentuato con il fatto che risuona complessivamente in tre varianti: dapprima come un'esortazione («Rallegratevi e gioite sempre di quello che sto per creare»), poi come l'annuncio dello scopo dell'atto creativo di Dio («e farò di Gerusalemme una gioia, del suo popolo un gaudio») e soltanto alla fine, come se fosse il culmine di questa gradazione, parla della sua gioia il Signore stesso («Io esulterò di Gerusalemme, godrò del mio popolo»); e per sottolineare ancora quest'accento si aggiunge nel v. 19 la delimitazione negativa della gioia futura con l'eliminazione del suo contrario («Non si udranno più in essa voci di pianto, grida di angoscia»).

In tutti e tre i casi si usano due radici più o meno sinonime *sws / sys* e *gyl* (la gioia di Dio si predice con il perfetto *qal*, introdotto da *waw* consecutivo) e nell'immagine finale si rallegrano ed esultano coloro che sono stati creati (anche il verbo caratteristico *bara'* viene ripetuto tre volte e nel participio attivo *qal!*) insieme con chi li ha creati; come se Gerusalemme e il popolo di Dio si mettessero a ballare con il loro Creatore nell'ondata impetuosa di gioia che li rapisce di fronte alla meraviglia che si è manifestata con l'intervento potente di Dio.

Il profeta Geremia mette in rilievo la gioia di Dio solo una volta, in Ger 32,41, cioè nella parte che descrive la sua attività profetica e la sua sofferenza (capp. 26-45). Tutto il capitolo 32 è collegato con il motivo dell'acquisto del campo. Gerusalemme è assediata dall'esercito di Nabucodonosor (cfr. vv. 1-5) e da Geremia, secondo la predizione del Signore, viene il suo cugino Canamel per offrirgli l'acquisto del suo campo ad Anatot perché a Geremia spettava il diritto di acquisto. Geremia riconosce in questa offerta l'avvertimento di Dio, compra effettivamente il campo e consegna il documento del contratto a Baruc per conservarlo a lungo (cfr. vv. 6-15). Quando poi Geremia in una fervida preghiera chiede la spiegazione al Signore, siccome questo acquisto gli sembra totalmente assurdo riguardo alla conquista e alla devastazione imminente del paese da parte dei Babilonesi (cfr. vv. 16-25), il Signore gli risponde sia con la predizione ripetuta del castigo durissimo, che con la pro-messa del ritorno degli esiliati<sup>88</sup> i quali di nuovo «compreranno campi in questo paese» (cfr. vv. 26-44). L'acquisto di Geremia quindi deve essere un segno concreto di speranza verso il futuro per il popolo che presto sarà colpito con una piaga crudelissima. Nel testo di questa promessa Dio dice: «Godrò (perfetto *qal* del verbo *sws / sys* con *waw* consecutivo) nel beneficiarli, li fisserò stabilmente in questo paese, con tutto il cuore e con tutta l'anima» (v. 41).

Geremia, come è noto, si pone con il suo pensiero e con il suo modo di esprimersi molto vicino al Deuteronomio. Anche qui appare questa vicinanza almeno in due aspetti: sia generalmente con l'accento sull'interiorità<sup>89</sup> (qui

<sup>88</sup> Secondo A. WÜNSCHE, *Die Freude*, p. 8, si tratta (probabilmente riguardo alla situazione dopo il ritorno che viene anticipata) di un'aggiunta tardiva.

<sup>89</sup> La costruzione «con tutto il cuore e con tutta l'anima» è caratteristica per i comandamenti del Deuteronomio; basta un esempio: Dt 6,5.

inoltre in connessione con l'alleanza eterna scritta nel cuore, che il profeta ha annunciato nel cap. 31) sia concretamente con il motivo identico della gioia di Dio riguardo al beneficiare i rimpatriati che abbiamo incontrato nel Dt 30,9. Dio che nel cuore del suo popolo metterà il suo timore (cfr. v. 40), gioirà con tutto il suo cuore di questo popolo. La sua gioia quindi sorgerà dal cambiamento profondo interiore che egli stesso opererà in loro. E la promessa di dare stabile residenza al popolo in questo paese, con la quale il tema della gioia viene per così dire confermato, suscita l'impressione di un contadino che gioisce di una buona piantagione.<sup>90</sup> Di nuovo, come nel Dt 30,9 in contrasto con Dt 28,63, si tratta qui del contrasto con lo strappare, sradicare temporaneo, predetto immediatamente prima. Si tratta della gioia duratura che nel cuore del Signore vincerà la sua ira momentaneamente divampata (cfr. Ger 32,31).

L'unico dei dodici profeti minori che descrive Dio come colui che gioisce è Sofonia, il profeta la cui attività risale all'inizio del regno di Giosia, cioè attorno all'anno 630 a. C., ma la conclusione del suo breve scritto, la quale contiene una prospettiva nel futuro, è stata con grande probabilità aggiunta più tardi da qualche suo discepolo.

Si tratta concretamente del capitolo 3 dove troviamo due canti brevissimi che ricordano, nelle loro caratteristiche, i salmi d'intronizzazione e si usavano forse nella solennità del nuovo anno<sup>91</sup> (vv. 14 ss e vv. 16 ss). In ambedue il messaggio fondamentale incoraggiante è la presenza salvifica del Signore in mezzo a Gerusalemme, ma mentre nel primo canto è la figlia di Sion (di Gerusalemme) che viene esortata alla gioia di questa realtà, nel secondo è il Signore stesso che gioisce di Gerusalemme (di Sion). Tra entrambi i canti che vengono interrotti nel v. 16a da una breve frase introduttiva si possono rintracciare parallelismi ovvi che compongono insieme un'interessante struttura chiastica:

- A - v. 14a: Gioisci, figlia di Sion, esulta, Israele,
- B - v. 14b: rallegrati con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme!
- C - v. 15a: Il Signore ha revocato la tua condanna, a disperso il tuo nemico.
- D - v. 15b: Re d'Israele è il Signore in mezzo a te
- E - v. 15c: non temere più la sventura.
- E' - v. 16b: Non temere, Sion, non lasciarti dere le braccia!
- D' - v. 17a: Il Signore tuo Dio in mezzo a te
- C' - v. 17b: è un salvatore potente.
- B' - v. 17c: Esulterà di gioia per te,
- A' - v. 17d: tacito sopporterà nel suo amore, si rallegherà per te con grida di gioia.

I quattro termini nel v. 17 che parlano della gioia del Signore formano un perfetto parallelismo, un po' illogicamente interrotto con la menzione del

<sup>90</sup> Nel commento G.L. KEOWN - P.J. SCALISE - T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52* (Word Biblical Commentary, 27), Dallas (TX) 1995, p. 161, viene menzionato il ruolo importante di questa «piantagione» nella missione profetica di Geremia: cfr. Ger 1,10; 31,28; 42,10.

<sup>91</sup> R.L. SMITH, *Micah - Malachi* (Word Biblical Commentary, 32), Waco (TX) 1984, p. 144, rileva tre motivi principali relativi al rituale della solennità dell'intronizzazione: l'esortazione al canto, la vittoria sui nemici e la presenza del Signore come Re in mezzo ai festeggianti.



tacere nell'amore:<sup>92</sup> *yasis* 'alayikh *besimchah* (letteralmente: «si rallegrerà per te in gioia») e *yagil* 'alayich *berinnah* (letteralmente: «esulterà per te in giubilo»). Similmente ad Is 62 anche qui si paragona Gerusalemme ad una ragazza, eccetto che qui non appare esplicitamente il motivo del matrimonio, e similmente ad Is 65 anche qui la gioia di Gerusalemme si collega con la gioia del suo rinnovatore, però in questo passo appare ancora più accentuata e aumentata.

Siamo così davanti ad una vera esplosione di gioia esultante che, mediante il complesso intenzionale dei termini del rispettivo campo semantico,<sup>93</sup> vuole con la massima vivacità esprimere nel canto la sensazione della gente che riconosce la prossimità del Signore, Salvatore, il quale rimuove ogni paura e pusillanimità. E la loro gioia è così profonda e invade tutto l'essere umano perché è partecipazione a quella gioia indescrivibile, imperturbabile, propria di Dio. Egli «sa» gioire dell'umile superstite, del popolo oppresso e povero (cfr. Sof 3,12s) che rimarrà a Gerusalemme, cioè di coloro che a prima vista danno un'impressione piuttosto triste; proprio ad essi appartiene la sua gioia, proprio ad essi egli la dona a piene mani come un tesoro inesauribile.

#### CONCLUSIONE

Abbiamo visto l'intensità con cui l'uomo nell'Antico Testamento sente la partecipazione di Dio ai suoi dolori e alle sue gioie, e abbiamo costatato la gamma vastissima delle sfumature emozionali con cui egli esprime la sua sensazione: da un tremito appena percettibile fino ad un'effusione impetuosa, quasi estatica. La gioia rappresenta, da questo punto di vista, non solo una emozione transitoria che si spegne così presto come è stata accesa, ma si rispecchia in essa un sentimento autentico e duraturo. E siccome le sue manifestazioni, in modo simile ad altre emozioni sentimentali, concernono sia l'anima che il corpo, la gioia investe veramente l'uomo intero e analogamente l'uomo s'immagina anche Dio come posseduto pienamente dalla gioia.

Dalla gioia della creazione che è la sua opera bella e buona, dalla gioia d'Israele che è il suo popolo specifico, eletto. Proprio questo suo popolo amato, questa sua sposa spesso infedele, della quale il simbolo è la città santa, Gerusalemme che Dio guida attraverso tutte le peripezie storiche, attraverso tutta la malignità dei nemici, schiacciante, ma anche passeggera, verso il futuro che è magnifico nella sua modestia, pieno di consolazione nella sua semplicità pura, e che significa speranza per tutto il mondo, per

<sup>92</sup> Quest'inserzione rappresenta anche dal punto di vista della critica testuale un problema notevole: cfr. A. BERLIN, *Zephaniah* (Anchor Bible, 25 A), New York 1994, p. 145.

<sup>93</sup> J. IHROMI, *Die Häufung der Verben des Jubels in Zephania III 14f., 16-18: rnn, rw', smh, 'lz, sws und gil*, in «Vetus Testamentum», 33 (1983), pp. 106-110, dalle ricorrenze di questi termini solo negli scritti profetici postesilici deduce che anche in Sofonia si tratti di un testo influenzato dal Deuterone e soprattutto Tritoisiaa.



ogni uomo che accetta le promesse infallibili di Dio con la fede. Dio gioisce del giudizio giusto pronunciato sull'agire umano ingiusto, ma ancora di più gioisce del bene che, dopo il periodo del duro castigo, di nuovo fa abbondantemente a quelli che non cessa di amare.

Come se la gioia del Signore con un arco gigantesco abbracciasse tutto il tempo dagli inizi, dal passato remotissimo, fino alla fine stessa della storia, fino alla meta verso la quale si dirige tutta l'umanità: gioire senza fine in Colui verso il quale orientano tutte le gioie terrestri, ma del quale rappresentano solo un riflesso scialbo, imperfetto. La gioia con cui il Signore gioisce dell'uomo raggiungerà il suo culmine quando essa completamente si unirà con la gioia umana del Signore.