

LAVORO DI MATURITÀ 2008
in storia delle religioni

Dalla paura alla speranza
attraverso un testo ebraico



Cristiana Nicolet 4B
Liceo Cantonale Locarno
Con il prezioso aiuto del professor Renzo Petraglio

INDICE

1. Introduzione personale
2. Introduzione al libro delle Lamentazioni
3. Struttura
4. Datazione e contenuto delle cinque Lamentazioni
 - 4.1 Lamentazione uno
 - 4.2 e 4.4 Lamentazione due e quattro
 - 4.3 Lamentazione tre
 - 4.5 Lamentazione cinque
5. L'autore delle Lamentazioni
6. La caduta di Gerusalemme
 - 6.1 Introduzione
 - 6.2 Gerusalemme: devastata
7. Lamentazione tre
8. Conclusione
9. Bibliografia

1. INTRODUZIONE PERSONALE

Ho scelto di fare il mio lavoro di maturità in storia delle religioni perché, essendo già personalmente affascinata dalle diverse religioni esistenti nel mondo, volevo svolgere questo mio lavoro in tale ambito. Inoltre, avendo il desiderio di togliere i paraocchi che solitamente ci impediscono - volontariamente o no - di vedere al di fuori delle nostre convinzioni personali, questa era la mia occasione per fare un piccolo viaggio in un'altra cultura.

I vari temi che ci sono stati proposti durante l'anno comprendevano anche la speranza e la paura e, siccome mi trovavo in un periodo piuttosto difficile, in cui la paura si faceva sentire e faticavo a ritrovare la speranza, decisi dunque di mettermi alla ricerca di un testo che esprimesse l'angoscia di una persona, ma che nello stesso tempo trattasse la speranza. Dopo alcune ricerche mi sono imbattuta in un testo ebraico, la terza Lamentazione del libro Lamentazioni: in essa un uomo, di cui non si saprà mai il nome, lotta tra paura e speranza. Lo scritto si addiceva perfettamente alle mie aspettative e, inoltre, l'ebraismo è una religione che conoscevo veramente poco; perciò, attraverso questa esperienza avrei potuto comprendere una piccola parte di questa importante religione monoteista. Avevo trovato quindi la strada da seguire per il mio lavoro di maturità.

Per questo lavoro ho innanzitutto fatto una ricerca riguardante il libro delle Lamentazioni in generale. Ho cercato di capire la differenza tra le cinque Lamentazioni studiandone brevemente il contenuto. Siccome il libro è stato scritto da vari autori ma il tema è sempre lo stesso, la caduta di Gerusalemme, ho dedicato un capitoletto anche a quest'ultima; in esso, almeno a grandi linee, illustro i principali avvenimenti che hanno portato alla redazione delle Lamentazioni. Poi sono passata al nocciolo del mio LAM, la terza Lamentazione. Essa è assai particolare per la sua struttura ma anche per il suo contenuto: invece di soffermarsi sui fatti della storia, l'autore fa spazio alle sue esperienze personali, individuali. Dopo una breve introduzione ho analizzato il testo - 22 strofe di tre versi ciascuna - e ho scoperto di avere a che fare con un artista che ha steso un testo di una bellezza quasi indescrivibile: lo scopriremo insieme nel corso della lettura.

2. INTRODUZIONE AL LIBRO DELLE LAMENTAZIONI

Nella Bibbia ebraica le Lamentazioni sono collocate fra il libro del Qoelet e quello di Ester, libri che, come le Lamentazioni, fanno parte degli "Scritti" o, in ebraico, "Ketuvim"¹.

¹ Bisogna sapere che la Bibbia ebraica è stata considerata, fin dall'antichità, come composta da tre parti: la Legge, i Profeti e gli altri Scritti. Questa informazione la leggiamo, per la prima volta, nel prologo alla traduzione greca del Siracide, prologo redatto verso l'anno 130 a.C. Nella tradizione ebraica, la Bibbia viene indicata, solitamente, con il termine *Tanak*. Così, nel *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, publié sous la direction de G. WIGODER, Paris, Cerf, 1993, p. 155, leggiamo: "Le terme utilisé habituellement en hébreu est *Tanakh*, acronyme qui fait apparaître les initiales des trois subdivisions de la Bible : *Torah* (Pentateuque), *Neviim* (Prophètes), *Ketouvim* (Hagiographes). Les chrétiens recourent à l'appellation *Ancien Testament* afin de distinguer les Ecritures hébraïques du Nouveau Testament".

Si tratta di un libro di piccole dimensioni, composto da cinque capitoli poetici, cinque poemi di squisita fattura e grande forza espressiva.

In ebraico il libro viene designato con il termine *Êkhal²*, la parola che apre la prima, la seconda e la quarta Lamentazione³. A volte il libro è indicato con il termine *Qînôth⁴*. Le stesse parole ebraiche evocano anche il genere letterario con il suo particolare metro: un verso che si compone di due parti separate da una cesura: nella prima parte ci sono tre accenti, nella seconda due⁵.

Se nella prima, seconda e quarta Lamentazione troviamo elementi tipici del canto funebre, nella terza troviamo un lamento di cordoglio individuale, mentre nella quinta un lamento di cordoglio collettivo⁶.

Il canto funebre consiste principalmente nel ricordare il defunto, cosa che viene fatta anche senza che si senta un vero e proprio bisogno di rivolgersi direttamente a Dio: insomma, si tratta soprattutto di un'espressione intensa di dolore. Invece nel lamento di cordoglio, che viene fatto in giorni particolari, individualmente o collettivamente⁷, si può anche ricordare un defunto come nel canto funebre, ma in questo secondo genere letterario l'essenziale è soprattutto invocare e supplicare Dio, esprimere fiducia e confessare colpe o innocenze.

Nel nostro caso, in tutti i capitoli del nostro libro, la compianta è Gerusalemme, città assediata che sarà poi completamente distrutta. È compianta come città-donna, insomma viene personificata. In certi passaggi è lei stessa che parla in prima persona: ammette la sua colpa e ammette il peccato commesso da tutta la città. Infatti Gerusalemme rappresenta tutto l'insieme formato dalle persone che abitano la città.

² La parola ebraica può essere tradotta in italiano con: "Ah! Come ..."

³ Nella quarta Lamentazione la stessa parola torna anche all'interno del v. 2. Al di fuori delle Lamentazioni essa riecheggia anche in Ger 48,17 come un invito, rivolto ai Moabiti, a piangere sulla loro città ormai votata alla catastrofe.

⁴ È il plurale del sostantivo *qinah*, e può essere reso in italiano con "canti/lamenti funebri". Nel *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, o. cit.*, p. 939s, leggo: "*Qinot*: Poèmes élégiaques exprimant le deuil, la douleur et la souffrance; ils représentent l'une des formes de poésie liturgique les plus anciennes. Plusieurs lamentations sont mentionnées dans la Bible: celle d'Abraham pour Sarah (Gn 23,2), celle des fils de Jacob pour leur père (Gn 50,10), celle des Israélites pour le prophète Samuel (1 S 25,1), enfin le célèbre thrène de David pour Saül et Jonathan: « L'élite, ô Israël, sur tes auteurs est frappée à mort! Comment sont tombés les héros? » (2 S 1,19). Il semblerait que des *qinot* de diverses origines aient été réunies dans un livre à part: « Elles sont écrites parmi les Lamentations » (2 Ch 35,25). Le livre des Lamentations est une *qinah* et les sages l'appellent *Qinot*".

⁵ L. ALONSO SCHÖKEL (*Manuale di poetica ebraica*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 50) precisa:

"Incontriamo spesso anche il verso denominato *qîna*, la cui formula è 3 + 2:

r^e'eh Yhwh ki-sar-li // me'ay homarmaru
nehpak libbi b^ekirbi // ki maro mariti
mihus sikk^ela hereb // babbayit kammawet

Guarda Signore le mie angosce // l'amarezza delle mie viscere
 nell'intimo il mio cuore è sconvolto // per la grande amarezza
 sulla strada mi spoglia Spada // in casa morte (Lam 1,20)".

E questo ritmo, con tre accenti e due, si distanzia, triste, da quello che è il ritmo abituale e solenne, di tre accenti e tre.

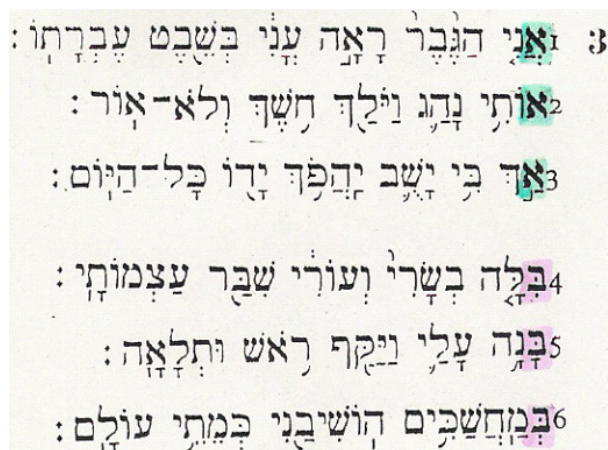
⁶ Vale la pena ricordare che H. GUNKEL fu il primo studioso che tentò di definire il genere letterario delle Lamentazioni e fece ciò nell'articolo *Klagelieder Jeremiae* pubblicato in AA. VV., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. III², Tübingen, Mohr, 1929, pp. 1049-1052.

⁷ il profeta Zaccaria, vissuto al termine dell'esilio, fa riferimento (in 7,5) a una celebrazione annuale per commemorare la caduta della città. Tale commemorazione collettiva egli la qualifica come "digiuni e lamenti".

A volte è Gerusalemme stessa che si lamenta in prima persona, altre volte - in prima persona plurale - il popolo oppure, al singolare, un semplice testimone oculare. Anche se le Lamentazioni esprimono punti di vista diversi, il tema rimane sempre lo stesso: Gerusalemme distrutta dall'ira di Dio a causa del peccato dell'uomo.

3. STRUTTURA

La prima volta che ho preso fra le mani il libro delle Lamentazioni ho subito notato l'importanza dell'alfabeto ebraico. Esso si compone di 22 lettere. Ebbene, la quinta Lamentazione ha esattamente 22 versi. Se poi si osservano la prima, la seconda e la quarta Lamentazione si nota un particolare, la struttura acrostica⁸ o alfabetica: se si guarda la prima lettera di ogni verso si ritrovano tutte le lettere dell'alfabeto, nella loro giusta successione. E' un po' come se noi componessimo un poema in cui il primo verso inizia con la lettera a, il secondo con la bi, il terzo con la ci, e via di seguito fino alla zeta. Infine, nella terza Lamentazione, il fenomeno è ancor più vistoso: si tratta infatti di 66 versi, esattamente 22 strofe di tre versi ciascuna. E ogni strofa, in ognuno dei tre versi che la compone, presenta la stessa struttura alfabetica: è come se noi avessimo tre versi che cominciano con la a, tre con la bi, e così fino all'ultima strofa nella quale tutti i tre versi iniziano con la zeta.



Non abbiamo sicurezze sul perché di questa particolarità, particolarità che si nota soprattutto leggendo il testo più che nell'ascolto. Infatti nell'ascolto entrano in gioco, oltre alle consonanti, anche le vocali.

Per spiegare la particolarità acrostica si è supposto che queste Lamentazioni venissero fatte leggere a più persone, quindi un testo così ben strutturato poteva facilmente venir suddiviso. Un altro motivo potrebbe essere che la struttura acrostica facilita la memorizzazione.

⁸ Dal greco tardo *akróstichon*, composto di *ákros*, «estremo / cima / vertice / inizio» e *stíchos*, «verso».

Ma forse il motivo potrebbe essere un altro, simbolico: il poeta è talmente sopraffatto dalla sventura che, per dirla, ha bisogno di tutto l'alfabeto, anzi – nel caso della terza lamentazione – di ben tre volte l'alfabeto intero.

4. DATAZIONE E CONTENUTO DELLE CINQUE LAMENTAZIONI

Affrontando questo tema devo innanzitutto sottolineare che le Lamentazioni non presentano alcuna informazione concernente la datazione. E gli studiosi non possono che fare delle ipotesi al riguardo, ipotesi che tengano presente la tonalità delle composizioni stesse e i rispettivi contenuti⁹.

4.1 La prima Lamentazione potrebbe essere stata scritta tra l'anno 598 e l'anno 590 a.C. E' questa la conclusione che si può trarre constatando che il poema racconta il primo assedio e la prima deportazione degli abitanti ma non accenna alla distruzione del tempio¹⁰ da parte di Nabucodonosor¹¹. E noi sappiamo che il primo assedio e la prima deportazione¹² avvennero nel 598, cioè nell'anno settimo del regno di Nabucodonosor (cfr. Ger 52,28).

4.2 e 4.4 Dopo questi fatti, negli anni 597-586 a.C, Nabucodonosor colpisce ancora: nell'estate del 587 la distruzione di Gerusalemme giunge al 'vertice'. Il tempio viene incendiato e completamente distrutto, le mura e le porte della città sono abbattute. Al suo interno la fame è ormai diventata protagonista, le malattie si fanno sempre più numerose e il popolo cerca di fuggire. Ciò ci viene menzionato espressamente in Lam 2, 20 e Lam 4, 10. Quindi ecco che la seconda e la quarta Lamentazione possono venire collocate proprio in questi anni.

⁹ Sul problema della datazione delle Lamentazioni vale la pena di citare V. MORLA, *Lamentazioni*, Roma, Borla, 2008, p. 68: "In ogni modo, torniamo a ripetere che non esistono dati oggettivamente affidabili che permettano di collocare nel tempo queste composizioni".

¹⁰ Avviene nel 587-586 a.C e viene trattato nella Lamentazione due e quattro.

¹¹ Nabucodonosor fu il re di Babilonia per ben 43 anni, dal 604 al 562. Si tratta del re babilonese più noto grazie alle sue numerose conquiste, di cui la più importante è sicuramente quella di Gerusalemme, nel 587 a.C.

¹² L'avvenimento viene raccontato in 2Re 24,10-16. Quanto al numero dei deportati, esso è indicato due volte (ai vv. 14 e 16): la prima volta si parla di 10.000, la seconda di 7.000. Invece Geremia 52,28 - in modo ben più attendibile - parla di 3.023 deportati.

Lam 2,20*Res*

«Guarda, Signore, e considera;
chi mai hai trattato così?
Le donne divorano i loro piccoli,
i bimbi che si portano in braccio!
Sono trucidati nel santuario del Signore
sacerdoti e profeti!

Lam 4,10*Iod*

Mani di donne, già inclini a pietà,
hanno cotto i loro bambini,
che sono serviti loro di cibo
nel disastro della figlia del mio popolo.

4.3 Riguardo alla stesura della terza Lamentazione i dubbi sono ben maggiori. Al suo interno infatti, non troviamo riferimenti storici precisi, anzi, il poeta parla esclusivamente del suo dolore interiore, della sua rabbia e in certi tratti della speranza che prova in presenza di questa città distrutta. Quindi la datazione della Lamentazione tre rimane, in un certo senso, da stabilire a noi lettori. Un'ipotesi potrebbe essere l'anno 581 a.C, anno in cui si verifica la cosiddetta "terza deportazione" degli abitanti¹³. Si potrebbe pensare che il poeta si trovasse in esilio e potesse quindi mettere per iscritto tutto il suo dolore.

4.5 Alcuni elementi come il prezzo dell'acqua e della legna¹⁴, l'imposizione del *giogo*¹⁵ *sul collo* da parte dei babilonesi¹⁶, la fame e la carestia¹⁷ mostrano un assedio ancora in atto nella quinta Lamentazione. Da altri elementi come il disonore delle donne di Sion e delle ragazze delle varie città di Giuda¹⁸, l'impiccagione dei capi, la

¹³ Se 2Re 24,18-25,30 menziona solo la prima e la seconda deportazione, Geremia 52 ne menziona anche una successiva e la rispettiva data (probabilmente da identificare con l'anno 581). Ecco il passo di Geremia:

“²⁸ Questa è la gente che Nabucodònosor deportò: nell'anno settimo tremilaventitre Giudei; ²⁹ nell'anno diciottesimo di Nabucodònosor (furono deportate) da Gerusalemme ottocentotrentadue persone; ³⁰ nell'anno ventitreesimo di Nabucodònosor, Nabuzaradan, capo delle guardie, deportò settecentoquarantacinque persone tra i Giudei: in tutto quattromilaseicento persone”.

¹⁴ Lam 5,4.

¹⁵ Nel *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola ZINGARELLI, Roma, Ed. Zanichelli, 1996, p. 762, si legge: “Giogo: Attrezzo di legno sagomato, costituito da uno o più pezzi, applicato al collo dei bovini per sottoporli in coppia al lavoro; rapporto o condizione di dipendenza, soggezione, servitù. Anticamente, specie di forca costituita da due pietre poste verticalmente e una terza collocata trasversalmente alla sommità, sotto la quale venivano fatti passare i nemici vinti, per umiliazione”.

¹⁶ Lam 5,5 dice testualmente: “ Sul nostro collo veniamo incalzati, siamo affaticati, e non è lasciato riposo per noi”. E già Simmaco, un traduttore greco, traduceva così le prime parole del verso: “con il giogo veniamo incalzati”. Per informazioni più particolareggiate al riguardo si veda MORLA, *Lamentazioni, o. cit.*, p. 474-476.

¹⁷ Lam 5,6.

¹⁸ Lam 5,11.

noncuranza degli anziani¹⁹ e il maltrattamento dei giovani²⁰ si può pensare che siamo ai primi mesi dell'occupazione da parte dei Babilonesi. Inoltre la preghiera finale²¹ è colma di paura e prevede tempi ancora più duri, potremmo quindi essere agli inizi: probabilmente fra gli anni 587-586 a.C.

Per eseguire questa datazione ho preso spunto da un testo scritto di D. Colombo²². Questi ha infatti esposto un ragionamento che mi è sembrato pertinente e il più vicino alla mia idea personale. Io sono convinta infatti che solo una persona che ha vissuto in prima persona la catastrofe possa descriverla così realisticamente. Però è importante sottolineare che altri commentatori la pensano diversamente e datano le Lamentazioni più recentemente.

5. L'AUTORE DELLE LAMENTAZIONI

Fino al XIX secolo nessuno si era mai posto il problema di chi fosse realmente l'autore delle Lamentazioni. Si presumeva che fosse Geremia, uomo di una notevole sensibilità e grande artista nello scrivere, caratteristica che si ritrova indubbiamente nelle Lamentazioni. Inoltre, come scrive Flavio Giuseppe, Geremia *“si accontentò di vivere tra le rovine e i miserabili resti della sua patria”*²³. Chi altro meglio di Geremia stesso che fu spettatore diretto della distruzione di Gerusalemme avrebbe potuto descrivere così realisticamente le condizioni della città completamente in rovina e i sentimenti della popolazione? Sicuramente non un autore di un centinaio d'anni più tardi che avrebbe potuto scrivere un capolavoro, ma non così avvincente. Ma è la terza Lamentazione che favorisce l'idea di Geremia come autore perché ricorda le sue “confessioni”²⁴ che sembrano degli stralci di un'autobiografia. Inoltre nel passo di 2Cronache 35,25 si parla della morte del re Giosia e si dice: *“Geremia compose un lamento su Giosia”* e proprio questo passo ricorda lo stile usato nella terza Lamentazione. Se poi si consulta la Vulgata di Girolamo²⁵, si legge che Geremia avrebbe scritto le sue *Lamentationes* con cuore amareggiato, sospiri e grida di dolore²⁶.

¹⁹ Lam 5,12.

²⁰ Lam 5,13.

²¹ Lam 5,19-22.

²² D. COLOMBO in *La Bibbia nuovissima versione*, Milano, Ed. Paoline, 1991, p.1399.

²³ Flavio Giuseppe è uno scrittore e storico romano di origine ebraica vissuto nel I secolo d.C. Il passo citato è tratto dalla sua opera *Antichità Giudaiche*, libro X, paragrafo 157. La traduzione italiana è di L. MORALDI, *Giuseppe Flavio. Antichità giudaiche*, Torino, Utet, 1998, vol. I, p. 628.

²⁴ Sulle “confessioni” di Geremia si veda ad esempio T. RÖMER, *Jérémie*, in AA. VV., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, 2004, p. 356.

²⁵ La Vulgata è una traduzione in latino della Bibbia dalle versione più antiche in lingua ebraica e greca, prodotta - in gran parte - da San Girolamo nel V secolo.

²⁶ La traduzione latina delle Lamentazioni (che nella Vulgata è stata collocata subito dopo la traduzione del libro di Geremia) introduce Lam 1,1 queste parole: *Threni, idest lamentationes Ieremiae prophetae. Et factum est postquam in captivitatem redactus est Israel et Ierusalem deserta est: sedit Ieremias propheta flens et planxit lamentatione hac in Ierusalem et amaro animo*

A partire dal XIX secolo si cominciò a sostenere che Geremia non fosse l'autore delle Lamentazioni. Alcuni critici iniziarono a dichiarare che le Lamentazioni erano state composte da vari autori in epoche diverse. Infatti le Lamentazioni sono differenti fra loro come ho già fatto notare nella datazione. La prima, la seconda e la quarta sono viste – si potrebbe quasi dire - dall'esterno, da un occhio storico, da un osservatore; invece la terza è una lamentazione sofferta e personale e la quinta si ispira a toni e temi della liturgia giudaica²⁷. Le Lamentazioni vengono quindi attribuite a Geremia per tradizione e non perché si abbiano prove sicure.

6. CADUTA DI GERUSALEMME

6.1. Introduzione

Per descrivere nel migliore dei modi la caduta di Gerusalemme bisogna fare qualche passo indietro e cercare di capire come fosse la situazione prima e come si arrivò alla caduta di Gerusalemme.

Innanzitutto è utile dare qualche informazione in merito ai re che regnarono in quell'epoca.

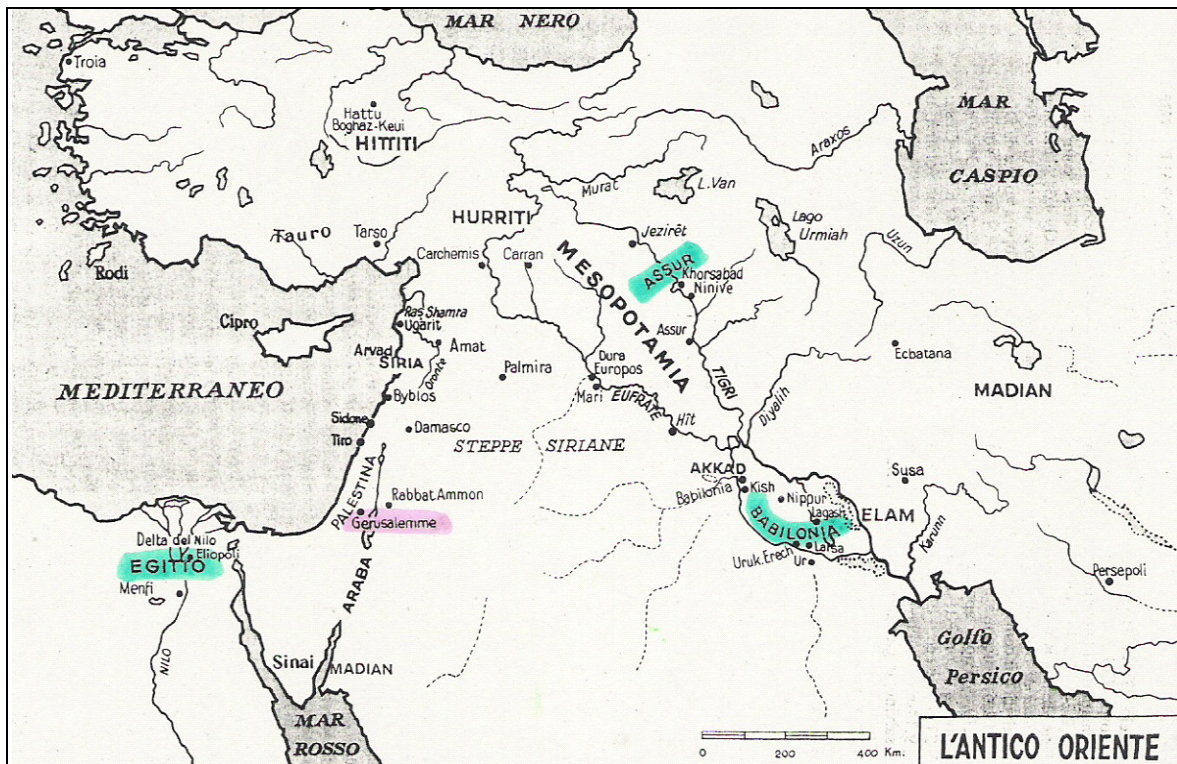
Giosia, padre di Ioacaz, Ioiakim e Sedecia, regnò 31 anni, dal 640 al 609 a.C., su tutta Giuda. Il re d'Egitto Neko II, che regnò dal 610 al 595 a.C., lo uccise perché si era intromesso in un conflitto tra lui e i babilonesi. Così nel 609 a.C., a 23 anni, divenne re di Giuda Ioacaz, ma regnò per soli 3 mesi a Gerusalemme perché Neko II gli tolse l'incarico, lo imprigionò a Ribla, in cui era situato il centro amministrativo e militare d'Assiria. Poi, per i seguenti 11 anni, dal 609 al 598 a.C., regnò Ioiakim che morì per cause naturali. Successivamente, nel 598 a.C., prese posto sul trono suo figlio, Ioiachin, che regnò per soli 3 mesi e 10 giorni. Poi Nabucodonosor lo deportò in Babilonia e lo sostituì con suo zio Sedecia che regnò dal 597 al 587 a.C.

Il regno di Giuda ha sempre cercato di emergere fra le grandi potenze come l'Assiria, l'Egitto e Babilonia costantemente in conflitto tra loro. Non è mai riuscito a conquistare una propria indipendenza politica, economicamente non era fiorente e la sua posizione era sfavorevole a causa della lontananza dalle più importanti vie di comunicazione e da sbocchi sul mare. Insomma, Giuda è sempre stato un regno sfortunato e pure la sua caduta è stata una tragica fine che peggiore non si potrebbe immaginare. Non oppose

suspirans et eiulans dixit: "Quomodo sedet...". E la formulazione latina può essere tradotta così: *Treni*, cioè *Lamentazioni* di Geremia profeta. E, dopo che Israele fu condotto in prigionia e dopo che Gerusalemme fu abbandonata, avvenne (questo): sedette, il profeta Geremia, e pianse con questo lamento in Gerusalemme, sospirando con animo amareggiato, e, gridando di dolore, disse: Come? Siede..."

²⁷ Cfr. U. BERGES, *Klagelieder*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2002, p. 275s.

resistenza perché troppo debole e anche i tentativi di ribellione furono vani. La popolazione è però sempre stata molto fiduciosa anche nei momenti di miseria e si è sempre dimostrata molto legata alle proprie origini. Infatti dopo la caduta di Babilonia, nel 539-538 a.C., un gruppo di superstiti rientrò subito in patria per ricostruire la capitale e, successivamente, il tempio.



Bibbia di Gerusalemme, Bologna, Dehoniane, 2000, p. 2714.

6.2 Gerusalemme: devastata

Nel 605 a.C. il principe di Babilonia²⁸, Nabucodonosor, prese come vassallo il re di Giuda Ioiakim. Tre anni dopo, Ioiakim decise di non più rispettare il patto di vassallaggio fatto con Nabucodonosor, che non agì subito drasticamente, come era il suo solito fare, ma si limitò a riunire alcune armate allo scopo di disturbare lo stato di Giuda. Ioiakim voleva rendere Giuda indipendente da qualsiasi altra grande potenza e quando questi morì, suo figlio e successore Ioiachin volle portare avanti il progetto di suo padre. La reazione di Nabucodonosor fu immediata. Il 16 marzo 597 a.C. il re di Babilonia²⁹ e il suo esercito assediaron Gerusalemme che non oppose grandi resistenze. A questo punto, Nabucodonosor dovette riportare l'ordine in Giuda e fece deportare in Babilonia il re Ioiachin e tutta la sua famiglia. Inoltre deportò anche la nobiltà, i grandi funzionari, operai specializzati, uomini pronti per combattere, insomma tutte le persone di un notevole

²⁸ Nel 605 a.C. Nabucodonosor era il principe ereditario e sostituiva suo padre ammalato.

²⁹ Nel 604 a.C. Nabucodonosor sale ufficialmente sul trono e diventa re di Babilonia.

prestigio che potevano fargli comodo e che, lasciando Gerusalemme, l'avrebbero lasciata impoverita (**prima deportazione**). Secondo Ger 52,28³⁰ i deportati erano 3023.

In seguito Nabucodonosor mise sul trono il fratello di Ioiakim, Mattania, al quale cambiò il nome chiamandolo Sedecia (2 Re 24,17). Giuda era ormai diventato uno stato-vassallo del re di Babilonia, ma Sedecia rimase comunque fedele ai Babilonesi per tre anni anche se non era completamente indipendente. Successivamente il re Sedecia si fece aiutare dall'Egitto e decise di rompere il vassallaggio con Babilonia (2 Re 24,20). A questo punto nessuno riuscì più a fermare il terribile Nabucodonosor che nel 588 a.C. organizzò una campagna militare che invase tutta Giuda. La distruzione dell'intero stato ebbe inizio e così anche l'assedio di Gerusalemme. Dopo un anno e mezzo la popolazione di Giuda era fortemente indebolita a causa della fame e delle varie epidemie. Il 29 luglio del 587 a.C. i babilonesi riuscirono ad aprirsi un varco tra le mura della città e vi penetrarono. A questo punto Sedecia tentò la fuga, ma venne catturato dai babilonesi che lo portarono da Nabucodonosor. Questi giustiziò i suoi figli sotto i suoi occhi e lo rese successivamente cieco (2 Re 25,7; Ger 39,2-7).

Era passato un mese dalla conquista di Gerusalemme quando il re babilonese ordinò di bruciare il palazzo reale, i grandi edifici della città e distruggere il tempio così da soffocare ogni pensiero di coloro che erano intenzionati a rivoltarsi.

In seguito vennero deportate le persone appartenenti alle classi alte che non lo erano già state nella precedente deportazione. Secondo Ger 52,29³¹ erano un totale di 832 persone (**seconda deportazione**).

Successivamente, nell'anno 582 a.C., vennero deportati ancora 745 individui (**terza deportazione**), dato che si ritrova sempre in Ger 52,30³².

La paura più grande di Nabucodonosor era che la popolazione di Giuda si rivoltasse e si battesse per ottenere l'indipendenza. È proprio per questo motivo che esiliò la parte più "pericolosa" di essa: certo, non era un numero elevatissimo di persone, ma fu comunque una gran perdita per Giuda poiché si trattava delle persone più colte e istruite dell'intero paese.

Nabucodonosor privò poi Giuda anche di quella minima indipendenza di cui godeva come stato-vassallo inserendola nel regno babilonese come provincia.

Leggendo il passaggio di Zac 7,5 e 8,19 si viene a conoscenza del fatto che gli esiliati si riunivano spesso per cerimonie di lamentazione che avevano luogo soprattutto presso il tempio distrutto. Queste lamentazioni di un popolo umiliato e ferito riecheggiano anche all'interno dei cinque capitoli del libro Lamentazioni, di cui analizzerò il terzo.

³⁰ In Ger 52,28 leggo infatti: "Questo è l'elenco degli abitanti del territorio di Giuda fatti deportare da Nabucodonosor: nell'anno settimo del suo regno: 3023" ; *LA BIBBIA. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Editrice elle di ci, Torino - Roma, 1985, p. 620. [Nelle pagine successive del mio lavoro questa traduzione sarà indicata con l'abbreviazione abituale TILC].

³¹ In Ger 52,29 leggo infatti: "nell'anno diciottesimo: 832 deportati da Gerusalemme" ; *ivi*, p. 620.

³² In Ger 52,30 leggo infatti: "nell'anno ventitreesimo: 745 deportati per ordine di Nabuzaradan, comandante generale. In tutto furono deportate 4600 persone." ; *ivi*, p. 620.

LAMENTAZIONE TRE

Per analizzare il testo della terza lamentazione mi sono basata sulla traduzione italiana della Bibbia di Gerusalemme online del 1971³³.

Alef

1 Io sono l'uomo che ha provato la miseria
sotto la sferza della sua ira.

2 Egli mi ha guidato, mi ha fatto camminare
nelle tenebre e non nella luce.

3 Solo contro di me egli ha volto e rivolto
la sua mano tutto il giorno.

Già dal primo verso sappiamo che l'autore è un uomo, un maschio; non si presenta più come un soggetto femminile, ad esempio come "la figlia di Sion" (Lam 2,1) che si esprime in un lamento.

Subito dopo essersi presentato come un uomo (in ebraico *geber*), il poeta aggiunge: "l'uomo che ha **provato** la miseria³⁴. Ciò mi dà subito un'immagine molto intensa: una persona che è totalmente immersa nella miseria, senza via di scampo, le cui condizioni fisiche sono sì, in miseria, ma soprattutto lo è anche il suo stato d'animo. Ecco che già dal primo verso sono sicura che un testo scritto da un uomo che ha realmente **provato** su di sé la miseria possa darmi molto; inizio quindi il mio viaggio all'interno di questa terza *Lamentazione* già convinta di poter terminare la lettura affermando di aver acquisito qualcosa di importante.

Sempre per il primo verso controllo altre traduzioni. Nelle *Lamentations* di Jean-Marc Droin³⁵ trovo il verbo francese "**encaisser**", che tradotto in italiano sarebbe *incassare*, beccarsi un ceffone per esempio. In questa traduzione di Jean-Marc Droin ciò che il nostro autore subisce mi dà l'impressione di essere un'aggressiva e crudele violenza fisica. Trovo che qui il lato morale, cioè ciò che la persona possa aver realmente provato dentro di sé, tenda - almeno nel verbo - a rimanere nascosto.

In un'altra Bibbia, quella francese tradotta direttamente dall'ebraico con lo scopo di attenersi il più possibile al testo originale³⁶, trovo un altro verbo ancora: "l'homme qui a vu

³³ Nonostante il titolo "Bibbia di Gerusalemme", questa versione è quella a cura della Conferenza episcopale italiana (= CEI). D'altronde anche la forma cartacea che porta il titolo *Bibbia di Gerusalemme* e che è stata pubblicata dalle Dehoniane di Bologna nello stesso anno contiene il testo della Bibbia CEI, mentre della *Bible de Jérusalem* ha solo le introduzioni ai vari libri biblici e le rispettive note.

³⁴ Nel libro di V. MORLA, *Lamentazioni*, Roma, Borla, 2008 a pagina 264 leggo: "Il personaggio che parla si presenta in maniera semplice e anonima («sono l'uomo»), come persona soggetta all'afflizione e al castigo (3,1). Si tratta di un caso unico nella letteratura dell'AT; siamo di fronte a una sorta di biografia della sofferenza".

³⁵ J.-M. DROIN, *Le Livre des Lamentations*, Genève, Labor et fides, 1995, p. 55:

« 1. [Ah!] je suis quelqu'un qui encaisse la souffrance
sous le bâton de sa colère ».

³⁶ *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français, avec le texte de la Traduction Oecuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 2007.

l'affliction". Si tratta del verbo francese "**voir**", in italiano *vedere*. A una prima lettura sono rimasta stupita constatando che due traduttori abbiano utilizzato due verbi così differenti per lo stesso verbo! Poi, leggendo il commento di Victor Morla, la mia meraviglia iniziale svanisce. Infatti il commentatore spagnolo mi dice che il verbo ebraico *rā'â* significa *vedere*, ma spesso è utilizzato anche in un'accezione ben più vasta, con il valore di *sperimentare*, sperimentare cose buone o cattive, sopportare e simili³⁷.

Nel nostro passo il verbo ha come complemento la **miseria**, nella traduzione francese di Jean-Marc Droin c'è "**souffrance**", nell'interlineare "**affliction**". E trovo che queste parole, anche se diverse tra loro, indichino bene in che situazione si trovi il nostro personaggio: sta male sia fisicamente che moralmente ed è tormentato da questa condizione, non capisce infatti il perché di tutto ciò e ha perso la speranza, come vedremo in seguito.

Ma da chi e come il personaggio ha subito questa miseria? Il poeta evoca subito la **sferza della sua ira**. La "sua" di chi? È inevitabile che il possessivo "sua" si riferisca a JHWH; d'altronde tutta la lamentazione è diretta a JHWH o al Signore³⁸, anche se questo riferimento lo troviamo solamente a partire dal verso 18³⁹.

L'immagine della sferza e rispettivamente dell'ira mi dà la sensazione di un'estrema potenza, malvagità e perfidia, e credo che sia proprio ciò che l'autore vuole trasmetterci. Si sente talmente tradito che ha bisogno di esprimersi con parole così dure. Se cerco infatti la parola sferza sul vocabolario italiano⁴⁰ leggo: "sferza: ciò che colpisce violentemente". Un'altra volta ritroviamo l'elemento della violenza fisica⁴¹. Anche la parola **ira** è molto potente. Il vocabolario mi dice: "impeto dell'animo improvviso e violento che si rivolge contro qualcuno". Un'idea migliore non poteva darcela il nostro autore!

Nel verso 2 incontriamo i verbi **guidare** e **far camminare**. Si tratta di verbi che tendono ad eliminare la libertà. L'autore si ritrova guidato e deve camminare. Non ha nessuna via di scampo. Ritrovo le stesse parole nella traduzione interlineare francese.

Ora la domanda che mi pongo è la seguente: dove ha dovuto camminare sotto la guida di JHWH il nostro personaggio? La risposta me la dà lui stesso alla fine del verso 2. JHWH l'ha condotto nelle **tenebre** e ribadisce: nelle tenebre e non nella **luce**.

Ora, le tenebre, in ebraico *hōšek*, sono un elemento di fondamentale importanza nella cultura ebraica. Infatti, come leggo nel libro di Victor Morla⁴², "la tenebra è sempre simbolo di una sventura, di una vita disorientata, dell'ignoranza, dell'assenza di salvezza, della morte". Quindi le tenebre sono viste come la più terribile condizione che un uomo riesce a immaginarsi ed è proprio questo che l'autore vuole dirci! Lui si trova nelle tenebre a causa di JHWH, peggio di così non si può! Inoltre per rafforzare ancora di più il concetto di

³⁷ Del verbo in questione, in L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico ebreo-español*, edición preparada por V. MORLA y V. COLLADO, Editorial Trotta, Madrid 1994, p. 679, si dice: "Sentido traslativo: experimentar cosas buenas; cosas malas; pasar por, probar, soportar, sentir (trabajos y penas, la desgracia, la fosa, la muerte, el dolor)". I cinque complementi menzionati figurano, rispettivamente, in Ger 20,18; 44,17; Sal 16,10; 89,49; Lam 3,1.

³⁸ Occorre tener presente che nella tradizione ebraica il nome proprio di Dio è Jahveh. Ma gli ebrei, quando vedono scritte le quattro consonanti che compongono questo nome, evitano di pronunciare questo nome proprio e dicono "Adonai", cioè "Signore". Quanto ai traduttori, essi utilizzano Jahveh, Signore, l'Eterno. Per un quadro più ampio su questo problema si veda la voce "YHWH TETRAGRAMME" in J.-P. PREVOST (sous la direction de), *Nouveau Vocabulaire Biblique* Paris, Bayard, 2004, pp. 246-247.

³⁹ Nella nostra Lamentazione il tetragramma ricorre nei versi 18.22.24.25.26.40.50.55.59.61.64.

⁴⁰ *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola ZINGARELLI, Roma, Ed. Zanichelli, 1996, p.1644.

⁴¹ Le traduzioni francesi più vicine all'ebraico usano l'immagine del bastone (*bâton*). Affiora ancora meglio l'immagine della miseria.

⁴² *Lamentazioni, o. cit.*, p. 270.

tenebre, affianca ad esso il simbolo della luce. Qui riprendo una frase di Morla⁴³ sempre nelle *Lamentazioni*; egli scrive: “la luce simboleggia la buona sorte, una vita di pienezza, la prosperità, la sicurezza, la fiducia, la salvezza, la Vita (con la maiuscola)”. Da qui una domanda: il nostro personaggio si trovava in questa condizione prima che YHWH lo conducesse nelle tenebre, oppure JHWH ora smentisce se stesso e invece di condurre nella luce mi ha spinto proprio alla destinazione opposta? Il poeta rimane stupito e vedremo in seguito se comprenderà la scelta di JHWH.

Nel verso 3 vediamo come JHWH abbia sfogato la sua ira soltanto contro l'autore della lamentazione. Lui stesso dice infatti “**Solo** contro di me”. Quindi abbiamo un Dio che si adira, si accanisce con una persona sola. L'accanimento è fortemente evidenziato: Dio “volge e rivolge” la sua mano tutto il giorno contro l'uomo che si lamenta. Egli **volge** e **rivolge**. YHWH sembra sfogarsi, riversarsi, ignorare l'uomo. Il tutto con estrema concretezza, per mezzo della “sua **mano**”. Ovviamente la parola “mano” non si addice a Dio. Eppure il nostro personaggio attribuisce a YHWH la mano. E lo fa, con ogni probabilità, per suscitare in noi un'immagine autentica e reale: una mano che si sfoga e fa del male, e non soltanto una volta, anzi, **tutto il giorno**, quindi costantemente. Sicuramente abbiamo un primo assaggio delle ingiustizie che subirà l'uomo nei versetti seguenti.

Bet

4 Egli ha consumato la mia carne e la mia pelle,
ha rotto le mie ossa.

5 Ha costruito sopra di me, mi ha circondato
di veleno e di affanno.

6 Mi ha fatto abitare in luoghi tenebrosi
come i morti da lungo tempo.

Nel verso 4 incontriamo un'immagine molto realistica e viva. Le parole usate dall'autore sono cruente e travolgenti. Il fatto che lui senta che la sua **carne** e la sua **pelle** sono consumate e le sue **ossa** spezzate porta a formulare due ipotesi. La prima: l'autore potrebbe essere deluso dal comportamento che Dio ha nei suoi confronti, deluso al punto da utilizzare termini simili per rendere l'idea del suo dolore. La seconda: l'autore potrebbe essere ammalato, potrebbe avere una malattia che lo consuma fisicamente e si sente di esplicitarlo in questo verso della sua Lamentazione. Quest'idea è rafforzata anche dal verso 19 in cui possiamo leggere:

19 Il ricordo della mia miseria e del mio vagare
è come assenzio e veleno.

Il fatto che l'autore si ricordi della sua miseria e del suo vagare potrebbe supporre che soffra di un'infermità. Insomma, potrebbe anche essere che egli si sia ritrovato a vagare,

⁴³ Ivi, p. 270.

gravemente ammalato, nella città devastata e distrutta e che in seguito, redigendo la Lamentazione, voglia ricordare questi momenti e quindi scrivere anche di questo. Io personalmente penso che l'ipotesi della malattia potrebbe essere plausibile, ma preferisco pensare a un' enfasi nel descrivere il suo stato interiore, anche perché nelle strofe che incontreremo più avanti ci parlerà tanto dei suoi sentimenti interiori mentre non farà più menzione delle sue condizioni fisiche.

Nelle *Lamentazioni* di Morla leggo: "La strofa si articola in tre stichi in progressione contenutistica. Il primo è circoscritto alle sofferenze fisiche". Ecco che per lui è scontato che si tratti di sofferenze fisiche vere e proprie.

Nonostante il suggerimento di Morla, io resto più propensa a pensare che l'autore sia veramente colpito, amareggiato e deluso da questo comportamento insolito del suo Dio, deluso al punto da rendere attenti noi lettori e lettrici dicendoci: "Ma guarda cosa mi è successo! Guarda cosa mi ha fatto questo Dio!".

Nel verso 5 l'uomo si sente indubbiamente oppresso e non vede via d'uscita. JHWH ha **costruito su di lui** e lo ha **circondato di veleno**. Mi immagino una scena statica per questo verso. Vedo un uomo fermo che non ha via di scampo e naturalmente, come leggiamo a fine del verso 5, è pure circondato di **affanno** e quindi è stanco e troppo sfinito per cercare di difendersi. Ma quest'immagine è uno specchio della sua situazione psicologica. L'uomo sta entrando nello stato in cui non riesce nemmeno più a pensare lucidamente, si limita a subire, si limita a incassare i colpi di JHWH, si rende conto che lui stesso è troppo debole, non riuscirà mai a difendersi dal Divino così potente.

Nella traduzione che ritrovo all'interno delle *Lamentazioni* di Morla⁴⁴ il verso è stato tradotto in un altro modo. Leggo infatti: "Ha eretto contro di me un assedio di veleno e travagli". A una prima lettura trovo che le due versioni siano molto differenti. La prima è più una descrizione del rapporto che Dio ha con l'uomo mentre la seconda, come commenta Morla stesso, richiama l'assedio di Gerusalemme⁴⁵ da parte degli eserciti di Nabucodonosor, assedio che ebbe conseguenze devastanti. Quindi l'autore potrebbe lamentarsi di questo, di ciò che Dio ha commesso attraverso Nabucodonosor. Ciò anche se in tutta la terza Lamentazione si nota bene quanto i danni materiali perdano di importanza rispetto ai danni morali, cioè al dolore provato dall'uomo.

Nel verso 6 ritroviamo l'elemento delle **tenebre** già incontrato al verso 2. L'uomo si confronta con la morte, la sente vicina. Quindi deve proprio trovarsi in uno stato pietoso. Leggendo questo verso mi viene in mente il Salmo 88 (87). Infatti, nel verso 19 del Salmo leggo: "Hai fatto fuggire da me tutti gli amici, mi fanno compagnia solo le tenebre"⁴⁶. In questo caso il salmista non si confronta con la morte, nel senso che non si sente morire, ma le tenebre diventano un'immagine per la solitudine, infatti si sente solo e abbandonato. L'uomo della Lamentazione tre accusa Dio di farlo abitare in **luoghi tenebrosi come i morti già da tempo**. In questa formulazione egli ci appare quindi come una persona che si sente sola e sente la morte vicina; anzi, moralmente si sente già morto⁴⁷. In breve: manca la morte fisica per giungere alla fine. Nelle *Lamentazioni* Morla riporta una serie di

⁴⁴ *Lamentazioni*, o. cit., p. 274.

⁴⁵ Si veda anche U. BERGES, *Klagelieder*, Freiburg . Basel . Wien, Herder, 2002, p. 189. Qui, per il verbo "costruire" con il valore di "mettere l'assedio", l'autore rinvia a 2 Re 25,1 e Ger 52,4.

⁴⁶ La traduzione è della TILC, p. 818.

⁴⁷ Un'idea un po' diversa è quella dell'ebraico e della traduzione interlineare francese dove c'è 'olam e rispettivamente "de toujours". Con questa formulazione l'ultima parola della strofa intensifica l'ultima parola della strofa precedente: "tutto il giorno" (v. 3).

Salmi che parlano della morte e giunge alla conclusione che l'autore di Lamentazione tre dev'essersi sicuramente ispirato ai Salmi. Così ho aperto la Bibbia e sono andata a cercare alcuni Salmi che trattano la morte. Effettivamente sì, l'autore si è ispirato ai Salmi. Ma facendo questa mia piccola ricerca mi accorgo che non si è ispirato ai Salmi solo per la questione della morte, ma anche per un gran numero di altri elementi, come per esempio: Salmo (22) 23⁴⁸, Salmo (101) 102⁴⁹, Salmo (129) 130⁵⁰,...

Ghimel

7 Mi ha costruito un muro tutt'intorno,
perché non potessi più uscire;
ha reso pesanti le mie catene.

8 Anche se grido e invoco aiuto,
egli soffoca la mia preghiera.

9 Ha sbarrato le mie vie con blocchi di pietra,
ha ostruito i miei sentieri.

Nel verso 7 l'autore riprende l'idea del verso 5 e la sviluppa più in dettaglio. Ora egli ci dice che JHWH non solo **ha costruito**, come nel verso 5, ma ci indica cosa egli abbia costruito, cioè un **muro**. Ma non si ferma a ciò, ci spiega ulteriormente che JHWH ha costruito un muro **tutt'attorno** al fine di **non far uscire** l'uomo. Quindi il commento che ho fatto a proposito del verso 5 vale anche per la prima parte di questo verso 7. Abbiamo un uomo intrappolato da un muro. Ma non è un muro che protegge, un muro che garantisce la libertà di una città. Al contrario è un muro che circonda e imprigiona l'uomo. Ed egli non può uscire e subisce l'ira di Dio. Poi, nella seconda parte del verso 7, l'autore ci dà un'altra informazione. Ci dice infatti che JHWH ha reso pesanti pure le sue **catene**! Delle "normali" catene che si portano al collo sono diventate insopportabili. L'uomo non sopporta nemmeno più se stesso, nemmeno ciò che indossa. La forza di Dio è così potente e malvagia e l'uomo ha l'impressione che egli lo voglia ridurre a un niente.

Nel verso 8 ritroviamo un uomo che **grida e invoca aiuto**, ma niente, Dio **soffoca la sua preghiera**. Quindi ho come l'impressione che l'uomo non abbia ancora perso tutte le speranze. Egli, con le sue ultime forze, grida cercando di invocare aiuto, ma JHWH non lo ascolta. Anche se sente le sue laceranti grida non si lascia intenerire. Non c'è nulla da fare, egli non vuole proprio aiutare l'uomo e liberarlo.

⁴⁸ Salmo 22,12: "Da me non stare lontano, poiché l'angoscia è vicina e nessuno mi aiuta".

⁴⁹ Salmo 102,3-4: "Non nascondermi il tuo volto; nel giorno della mia angoscia piega verso di me l'orecchio. Quando ti invoco: presto, rispondimi. Si dissolvono in fumo i miei giorni e come brace ardono le mie ossa".

⁵⁰ Salmo 130,1-2: "Dal profondo a te grido, o Signore. Signore, ascolta la mia voce. Siano i tuoi orecchi attenti alla voce della mia preghiera".

Nel verso 9 viene ripresa l'idea del verso 5 e poi sviluppata nel verso 7. Si noti la solitudine di questo 'grido', il grido di un uomo circondato, anche fisicamente da muri e da un'atmosfera irrespirabile e avvelenata⁵¹. Mi sembra di capire che JHWH non si sia accontentato di imprigionare l'uomo costruendogli delle mura tutto attorno, ma all'interno di questa prigione gli ha pure **sbarrato ogni via con dei blocchi di pietra e ostruito ogni sentiero**. Quindi gli ha reso la vita impossibile pure all'interno della prigione, perché il semplice fatto di isolarlo e imprigionarlo non gli è bastato. Il nostro autore sviluppa fino nei dettagli la situazione che egli sta vivendo all'interno di queste mura e soprattutto si ferma sull'autore di questa situazione: è Dio stesso che ha sbarrato le vie con dei blocchi di pietra e, in più, gli ha ostruito i sentieri. Quindi queste due affermazioni che hanno lo stesso significato servono per rinforzare al massimo l'idea affinché noi lettori ci rendiamo veramente conto del dolore provato da lui.

Nella traduzione interlineare francese⁵² il verso 9 è stato tradotto in maniera leggermente differente. Leggo infatti: "Il a muré mes chemins avec des pierres de taille mes pistes il a fait dévier". Interpreto questo verso nel modo seguente: l'autore ci dà un'informazione iniziale, Dio ha murato le sue vie, e le ha murate con cura, con pietre squadrate; poi all'interno di questa muraglia le ha pure deviate. Quindi io mi immagino una scena molto confusionale in cui un uomo non riesce a vedere dove si trova perché è contornato da mura, inoltre non può seguire il cammino perché è continuamente deviato, sembrerebbe un labirinto. Insomma, in questo caso non si è voluto rinforzare l'idea ponendo due frasi con il significato simile nello stesso verso. Invece del parallelismo - struttura frequente nella letteratura biblica⁵³ - qui abbiamo un approfondimento, descrivendo l'azione di Dio fino ai singoli dettagli. Io credo che la traduzione che si avvicini di più al testo originale sia quella interlineare francese: essa conserva molte sfumature del testo originale.

Dalet

10 Egli era per me un orso in agguato,
un leone in luoghi nascosti.

11 Seminando di spine la mia via, mi ha lacerato,
mi ha reso desolato.

12 Ha teso l'arco, mi ha posto
come bersaglio alle sue saette.

Nel verso 10 troviamo due animali, l'**orso** (*dōb*) e il **leone** (*'aryēh* oppure *'ary*), e non è affatto raro incontrare questi animali nell'Antico Testamento. Si tratta di animali feroci, sempre pronti a divorare, quindi rappresentano bene il male e la violenza, e questo si addice perfettamente al nostro passo. Il poeta è talmente terrorizzato dagli atti di JHWH che arriva al punto di immaginarsi che egli possa avergli posto un orso e un leone sul suo cammino murato, pronti ad attaccarlo. È importante però sottolineare che l'idea di questi

⁵¹ Il verso 7 e il verso 9 iniziano con lo stesso verbo *gadar*, letteralmente "ha murato". E nella strofa l'uomo è solo, in mezzo a questo spazio sbarrato: *gadar* (= ha murato, v. 7), *gam* (anche se io, v. 8), *gadar* (ha murato, v. 9).

⁵² O. cit, p. 2387.

⁵³ Si veda L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, o. cit., pp. 65-83.

due animali in quell'epoca è ben diversa dalla nostra. Certo, si tratta di animali grossi e anche piuttosto pericolosi e nessuno di noi vorrebbe trovarsi davanti una creatura del genere, ma dobbiamo capire che per il poeta la situazione era doppiamente terrificante. Gli animali stessi sì, fanno paura, ma il fatto che rappresentino il male e siano un segno vero e proprio di negatività sono un tormento in più per questo povero uomo che si immagina di doverli affrontare perché la malvagità di JHWH non è ancora terminata. Evocando nei dettagli la situazione già abbastanza angosciante in se stessa, l'autore aggiunge un'altra informazione: Dio ha posto questi due animali in **luoghi nascosti**. Insomma il poeta non solo è minacciato da queste bestie, ma peggio ancora, non ha idea di dove esse possano essere, quindi il fatto che Dio le abbia poste in luoghi nascosti aumenta ancora di più la sua paura. Non ci si può proprio immaginare una situazione peggiore.

Al verso 11 non ritroviamo più gli animali ma passiamo - per così dire - ai vegetali, ovviamente nel loro aspetto negativo: le **spine**. Già, perché JHWH decide di seminare la via del poeta con le spine che lo **lacerano** e, come la traduzione specifica - **rendendolo desolato** ancora di più. Nelle *Lamentazioni* di Morla⁵⁴ il verso viene tradotto in tutt'altro modo, leggo infatti: "ha confuso le mie vie per dilaniarmi, mi ha ridotto in pezzi". Da questa versione risultano assenti le spine e l'immagine che ci viene data è decisamente più forte. E' JHWH stesso che ha ridotto in pezzi l'uomo e non le spine che possono sì, lacerare qualcuno, ma comunque non in profondità. Nella versione di Morla invece Dio riduce in pezzi! Credo proprio che questa sia la scena più cruda incontrata fino adesso. Un Dio che riduce in pezzi mi dà l'idea di un predatore che riduce in pezzi la sua vittima perché sta morendo di fame, insomma, abbiamo proprio un Dio carnefice.

Nel verso 12 riconosciamo - nel soggetto sottinteso - Dio come un guerriero che sembra divertirsi prendendo a **bersaglio** il poeta. E qui vedo un uomo che, oltre a essere contornato da mura, obbligato a seguire strade deviate e aggredito da bestie feroci che lo attaccano di sorpresa, è perseguitato da JHWH stesso che cerca di colpirlo con le saette del suo arco. Nelle *Lamentazioni* Morla⁵⁵ spiega che l'immagine di un Dio guerriero è piuttosto frequente nell'Antico Testamento e espressioni come questa fanno riferimento ai castighi inflitti da JHWH. Io credo che in questo verso possiamo notare un primo tentativo, da parte del poeta, di dare un senso a tutto questo dolore provocatogli. Il fatto che abbia scritto queste parole fa pensare che egli conoscesse il significato dell'immagine del Dio guerriero; quindi ritroviamo in questo verso una prima risposta, anche se molto nascosta, al perché di tutti questi atti malvagi di Dio al poeta; Dio vuole forse punire e castigare l'uomo per qualcosa che ha commesso? Cercheremo di scoprirlo nei prossimi versi.

⁵⁴ O.cit., p. 282. Non molto diversa è la traduzione di BERGES e dell'interlineare francese.

⁵⁵ MORLA, o. cit., p. 286.

He

13 Ha conficcato nei miei fianchi
le frecce della sua faretra.

14 Son diventato lo scherno di tutti i popoli,
la loro canzone d'ogni giorno.

15 Mi ha saziato con erbe amare,
mi ha dissetato con assenzio.

Prima di analizzare il verso 13 è importante sottolineare un dettaglio metrico che Morla spiega ottimamente nelle *Lamentazioni*⁵⁶. Come ho già detto nell'introduzione alle Lamentazioni, la terza ha la particolarità del ritmo 3+2 in ogni verso, significa che ci sono tre accenti nella prima metà del verso e due nella seconda. Ora, la particolarità di questo verso 13 è che il ritmo risulta 2+2; in ebraico infatti il primo stico è: *hebi' bkilyôtây*. Questa particolarità, secondo Morla, non può essere una svista del poeta perché pare veramente poco probabile; piuttosto si preferisce pensare che sia l'errore di uno scriba che ha copiato male questo verso. C'è però un'altra idea al riguardo, cioè che uno scriba potrebbe aver tralasciato una parola, più precisamente il nome JHWH, per rispetto. Fino a qui, infatti, non abbiamo ancora riscontrato il nome di JHWH, anche se è evidente per tutti che c'è lui dietro all' "egli" di ogni gesto descrittoci dall'autore. Accettando questa ipotesi, penso che lo scriba abbia voluto sottrarre il nome di Dio da questo verso perché l'autore sta descrivendo un atto negativo commesso da JHWH. Quindi per non offenderlo o disonorarlo, lo scriba ne ha semplicemente tolto il nome. Il nome di Dio, infatti, lo troviamo in altri versi più avanti, ma è sempre associato a qualcosa di positivo come un'espressione di fiducia, una richiesta, una scusa o una preghiera. Quindi il verso 13 nella sua prima parte risulterebbe così: *hebi' yhwh bkilyôtây*.

Riprendendo l'analisi del nostro poema, notiamo che nel verso 13 continua l'immagine incontrata nel verso 12; ma ora il poeta ci dettaglia ulteriormente la situazione. Ci spiega infatti che Dio non solo l'ha colpito con delle saette, ma ci indica pure dove abbia conficcato queste saette che qui ritroviamo sotto forma di **frecce**⁵⁷: esse si sono conficcate nei suoi fianchi. Inoltre ci viene anche specificato da dove provengano le frecce: dalla **sua faretra**. Quindi ecco che riscontriamo uno sviluppo del verso precedente, cosa che - come abbiamo già potuto vedere - avviene spesso nel nostro autore. È indispensabile soffermarci sulla parola **fianco** prima di proseguire l'analisi. Nella cultura ebraica i fianchi sono visti come qualcosa di nascosto e sconosciuto, qualcosa che sfugge: basta pensare che l'anatomia non era ancora conosciuta. Il servo giurava la sua fedeltà al suo padrone mettendogli una mano sul fianco, sulla coscia o sul pube, insomma era come se dicesse: "Padrone, ti giuro fedeltà anche sulle tue parti più nascoste e sconosciute, per dimostrarti che puoi veramente fidarti di me". Quindi Dio che conficca le frecce nei fianchi dell'uomo ci dà veramente l'impressione di malvagità assoluta.

Nel verso 14 sparisce - per un momento - l'intenso rapporto tra l'uomo e Dio riscontrato fino adesso, lasciando spazio al popolo che entra in scena. Il poeta si lamenta di come sia diventato **scherno di tutti i popoli**, e qui enorme spessore ha il collettivo "popoli" ancor di più rafforzato dall'aggettivo "tutti"⁵⁸. Anche nella seconda parte del verso troviamo la

⁵⁶ Ivi, p. 287.

⁵⁷ Al posto di "frecce" l'ebraico ha letteralmente "i figli" della sua faretra.

⁵⁸ Nel testo ebraico certi manoscritti hanno il plurale "tutti i popoli", altri (e con loro anche l'antica traduzione greca) hanno il singolare "tutto il popolo".

stessa enfasi quando il poeta dice che è pure diventato la loro **canzone di ogni giorno**⁵⁹: insomma, egli è preso in giro da tutti e sempre. Nelle *Lamentazioni* Morla⁶⁰ ci dà uno spunto interessante su cui riflettere; infatti, riprendendo un passo di Giobbe⁶¹, Morla dice: “si diventa la beffa del prossimo, quando si invoca Elohim in cerca di risposte”. Cosa fa il nostro personaggio se non invocare Elohim in cerca di risposte? Lo evoca eccome, anzi lo insulta e proprio non riesce a capire come mai Dio si comporti così. Ora, la reazione del suo ambiente circostante che si diverte alle sue spalle lo ferisce. Perciò egli si lamenta con JHWH. Infatti se Dio non avesse commesso tutte queste ingiustizie contro l'uomo, questi non avrebbe dovuto elencare le sue sfortune per poi interpellare Dio e chiedergli il motivo; inoltre il poeta non sarebbe diventato lo scherno di tutti.

Nel verso 15 riemerge il rapporto Dio-uomo. L'uomo gli fa altre accuse, quelle di averlo **saziato con erbe amare** e **dissetato con assenzio**. Siamo dinanzi a un paradosso. L'atto di saziare e dissetare qualcuno è positivo, dimostra interesse, preoccupazione e direi anche un certo istinto materno. Quindi il fatto che Dio **sazi** e **disseti** l'uomo con erbe amare e veleno ci dà un'idea ancora più intensa che se gli avesse solo **dato** queste erbe e veleno. Infatti qui non è un semplice “dare qualcosa: si tratta di un gesto materno.... stravolto. Troviamo allora un Dio traditore, che si prende gioco dell'uomo mostrandogli apparentemente interesse per poi ingannarlo procurandogli male e amarezza⁶².

Vau

16 Mi ha spezzato con la sabbia i denti,
mi ha steso nella polvere.
17 Son rimasto lontano dalla pace,
ho dimenticato il benessere.
18 E dico: «È sparita la mia gloria,
la speranza che mi veniva dal Signore».

Nel verso 16 troviamo un pensiero affine a quello del v. 11. Là Dio riduceva in pezzi l'uomo, qui spezza **i denti con la sabbia**, non è più quindi lui stesso che spezza, ma spezza attraverso la sabbia. Credo che questo dettaglio ci dia un'idea più distaccata, Dio non agisce direttamente ma tramite un mezzo, appunto la sabbia. Il fatto di spezzare i denti è un gesto assai particolare e studiato. Se prima l'uomo ha dovuto mangiare erbe amare ora si ritrova con i denti spezzati, cosa che gli impedisce di masticare e

⁵⁹ In ebraico c'è, enfatica, la ripetizione “tutti i popoli/tutto il popolo” e “tutto il giorno”.

⁶⁰ O. cit., p. 289.

⁶¹ Si tratta di Gb 12,4: “Un oggetto di derisione per il suo prossimo, io sono gridando verso Dio,
(Dio) che non risponde.

Oggetto di derisione il giusto, il perfetto”.

(Così traduco partendo dall'interlineare francese, o. cit., p. 2197.

⁶² La precisazione “erbe amare” è del traduttore della Bibbia CEI. L'ebraico invece, come appare in BERGES (o. cit., p. 192) e nell'interlineare (o. cit., p. 2387), utilizza il sostantivo plurale “amarezze”, un'immagine che, proprio perché sfuggente, è molto più densa rispetto a “erbe amare”.

conseguentemente di nutrirsi. Quindi, Dio, prima gli fa mangiare erbe amare, scena già molto cattiva e crudele, ma in più gli spezza i denti facendo dell'amarezza l'ultimo pasto dell'uomo.

Nel secondo emistichio ecco la scena in cui l'uomo è decisamente battuto da JHWH. Immagino un uomo **steso** a terra, in mezzo alla **polvere**, con le braccia spalancate che chiede pietà. Anche in questo verso, come nel verso 6, il poeta descrive questo suo stato vicino alla morte. Il fatto che si trovi sdraiato nella polvere⁶³, che altre traduzioni traducono in cenere o spazzatura, mi dà l'idea del passaggio dalla vita alla morte. Mi ricorda un passo della Genesi, precisamente Genesi 2,7: "Allora il Signore Dio plasmò l'uomo polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente"⁶⁴. Quindi se l'essere umano è nato dalla polvere, quando morirà ritornerà polvere. Ecco che in questo secondo emistichio del verso 16 troviamo un uomo disperato, in fin di vita, che si trova nella polvere sia realmente che idealmente.

La prima volta che ho letto il verso 17 ho subito pensato che il poeta ci descrivesse due stati esistenziali. Il primo l'**assenza di pace** nell'ambiente circostante in cui vive, il secondo invece, l'**assenza di benessere** in se stesso. Ora, se si analizza la parola "pace", in ebraico *šālôm*, si vede che non è semplicemente un'assenza di violenza, ma indica anche benessere, concordia e pienezza di vita⁶⁵. La parola "benessere", in ebraico *tôbâ*, indica ciò che è buono, la prosperità. Quindi sono parole simili, due sinonimi. La traduzione italiana non ci permette di andare oltre. Ma proviamo a guardare una traduzione più rispettosa dell'ebraico, ad esempio l'interlineare francese:

"Et tu as rejeté loin de la paix mon être,
j'ai oublié le bonheur".

Il primo stico menziona l'azione di Dio, Dio evocato, per la prima volta, con la seconda persona singolare "tu"⁶⁶. Il secondo stico invece esprime la conseguenza che l'uomo sperimenta 'sulla propria pelle' di questa azione di Dio.

Al verso 18, nel primo emistichio, ritroviamo la parola "gloria" che non corrisponde all'ebraico e nemmeno alla traduzione francese che si ha nella Bible de Jérusalem⁶⁷. Nella traduzione interlineare francese⁶⁸ c'è "éclat" che significa massima lucentezza. Nella traduzione di Morla leggo invece "vigore". Ora, la parola originale in ebraico si avvicina molto di più all'idea di forza di cui una persona ha bisogno per vivere. Insomma, gloria non è decisamente la parola giusta, direi piuttosto che l'autore non ha più la forza di vivere,

⁶³ Nella traduzione interlineare francese (o. cit.) ritroviamo la parola "poussière" che significa terra molto secca, polvere.

⁶⁴ Qui si deve modificare la formulazione tradizionale "Dio plasmò l'uomo con polvere". Infatti l'ebraico non presenta la polvere come un mezzo con il quale Dio plasma l'uomo, bensì come predicativo dell'oggetto: "Dio plasma l'uomo polvere", cioè fragilità. Ma sarà una fragilità, accarezzata dalle mani stesse di Dio e sostenuta dal soffio di Dio. Questo messaggio traspare dall'interlineare francese: "Et façonna, Dieu, l'être humain poussière...".

⁶⁵ MORLA, *Lamentazioni*, o. cit., p. 295.

⁶⁶ Se la Bibbia CEI (anche la nuova edizione pubblicata nell'autunno del 2008) non menziona Dio come soggetto del verso 17a, ciò è probabilmente dovuto all'influsso della traduzione latina della Volgata: Et repulsa est a pace anima mea. In italiano, invece di utilizzare il soggetto "la mia anima" si è preferito il pronome personale (sottinteso) "io".

⁶⁷ *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 1998 ha: "mon existence est finie" E l'edizione precedente, quella del 1955, la prima pubblicata dall'Ecole biblique, aveva "Ma force est finie"!

⁶⁸ O. cit., p. 2387.

non possiede più la brillantezza, lo slancio e la tenacia di una volta, prima che JHWH si scagliasse contro di lui.

Nel secondo emistichio l'uomo ci conferma per la prima volta la sua totale assenza di speranza, assenza che fino ad ora avevamo solo potuto dedurre. Quindi siamo in un momento, per così dire, critico e il poeta stesso lo ammette. D'altronde da qui in poi la Lamentazione assume una forma diversa: si passa dall'elenco di disgrazie alla presa di coscienza - da parte del poeta - degli errori commessi e alla ripresa di speranza in Dio.

Zain

19 Il ricordo della mia miseria e del mio vagare
è come assenzio e veleno.

20 Ben se ne ricorda e si accascia
dentro di me la mia anima.

21 Questo intendo richiamare alla mia mente,
e per questo voglio riprendere speranza.

Prima di commentare ogni verso singolarmente, vale la pena soffermarsi sulla strofa in generale. Innanzitutto si nota che il verbo "ricordare" ha un ruolo importante, ricorre una volta nel verso 19 e viene ripreso ben due volte nel verso successivo. Inoltre il verbo "ricordare", in ebraico *zākar*, non ha lo stesso significato che gli diamo noi, cioè richiamare alla memoria. La gamma dei suoi significati è molto più vasta: rammentare, evocare, commemorare, tener conto, rimpiangere, sentir la mancanza⁶⁹. Vedremo quanto è importante l'uso di questo verbo da parte del poeta, perché è proprio grazie alla riflessione dei versi 19-21 che egli si avvia verso la ripresa della speranza in Dio.

Come già accennato a proposito del verso 4, il verso 19 potrebbe riferirsi a uno stato fisico dell'uomo di quando si trovava a **vagare** nella **miseria** per la città devastata e al momento di creare la sua Lamentazione avrebbe potuto ricordarsene e quindi inserire il fatto.

Ma potremmo anche ipotizzare che l'uomo conduca una vita errabonda nella miseria e, proprio in questa situazione, egli chieda a Dio di ricordare questa sua triste situazione. E gli studi recenti della formulazione ebraica suggeriscono di vedere, come prima parola del v. 19, proprio un imperativo rivolto a Dio:

Ricorda, la mia miseria e vita errabonda:
tutto è assenzio e veleno⁷⁰.

Qui il poeta non dice come mai egli si trovi in questa situazione. Però quanto abbiamo letto fin qui ce l'ha fatto capire in modo chiarissimo. Dietro questa sua miseria e questa sua vita errabonda c'è Dio. E' un Dio che ha voluto punirlo? Oppure è un Dio che, incomprensibilmente trascura l'uomo e gli rende terribile la vita? I nostri interrogativi rimangono. Il poeta, dal canto suo, ci tiene a fare un bilancio. E gli bastano due parole: **assenzio** e **veleno**. Sono convinta che qualsiasi persona leggendo anche solo queste due

⁶⁹ Così MORLA in *Lamentazioni*, o. cit., p. 299.

⁷⁰ E' la traduzione proposta da MORLA in *Lamentazioni*, o. cit. Ma anche la traduzione interlineare francese va nella stessa direzione.

parole riesca a capire la gravità della situazione in cui si trova l'autore. Quindi i primi 19 versi si riassumono in queste due parole che l'autore non avrebbe potuto scegliere in miglior modo.

Dal verso 20 capiamo come sia difficile per il poeta descrivere tutte le sue emozioni interne. Ci spiega come la sua **anima** si **accasci** al ricordo delle disgrazie subite. Quindi dal primo verso fino a qui l'uomo ha cominciato un vero e proprio lavoro interno che non è ancora terminato. Per prima cosa ha elencato tutte le sue sventure causate da JHWH e ora, dopo essersi sfogato, ci spiega quanto gli faccia male ricordare questi fatti, quindi siamo nel bel mezzo di un'analisi interiore in cui un uomo si chiede cosa gli è successo, ma soprattutto perché gli è successo. Quindi nei prossimi versi aspetto impazientemente ancora grandi cambiamenti nell'intimo di quest'uomo!

Nel verso 21 c'è la grande svolta del nostro poeta! Nel ricordo egli rievoca la serie infinita di sciagure che ha subito; letteralmente egli fa ritornare- in ebraico *swb* - tutto ciò **alla sua mente**. Ed è proprio questo doloroso processo che porta a una vera e propria scoperta al fondo di se stesso: la **speranza**. In ebraico c'è il verbo *yāhal*, che significa attendere, sperare, aspettare, dar tempo, riporre speranza in, confidare, contare su⁷¹. In questo caso la formulazione vuol dire che il poeta è deciso, profondamente deciso⁷², ad aspettare, dare tempo. Se prima proprio non riusciva a comprendere il comportamento di JHWH, ora la situazione non è cambiata, ma non lo assilla più, semplicemente aspetta. Quindi il lavoro interno sta procedendo e mostra i suoi risultati, perché già il fatto di accettare le esperienze e i disagi accaduti e aspettare pazientemente una risposta è già un gran passo avanti.

Het

22 Le misericordie del Signore non sono finite,
non è esaurita la sua compassione;

23 esse son rinnovate ogni mattina,
grande è la sua fedeltà.

24 «Mia parte è il Signore - io esclamo -
per questo in lui voglio sperare».

Da questo verso 22 appare chiaramente: la terza Lamentazione è cambiata grazie al cambiamento del suo autore. Se riprendo l'immagine dei versi precedenti in cui vedevo l'uomo contornato da un muro da cui non poteva uscire, in cui i sentieri erano confusi e deviati, in luoghi nascosti stavano un leone e un orso, JHWH si divertiva a tirare frecce, ora in quest'uomo che era disperato e si sentiva la morte vicina, qualcosa è cambiato.

⁷¹ Si veda MORLA, *Lamentazioni*, o. cit., p. 302.

⁷² E' il caso di sottolineare che il verbo è coniugato in una forma intensiva, che esprime forte coinvolgimento.

Dentro di sé ha comunque trovato un barlume di speranza che gli ha dato la forza di cambiare.

Per i versi 22 e 23 Morla⁷³ offre un'analisi delle tre parole fondamentali: misericordia, tenerezza (che la Bibbia CEI traduce con "compassione") e fedeltà. **Misericordia**, in ebraico *hesed*, può significare amore, benevolenza, affetto, clemenza, compassione. **Tenerezza**, in ebraico *rahāmîm*, significa viscere, viscere materne, e la parola evoca una relazione con l'affetto; per un ebreo infatti le viscere erano la sede dei sentimenti, come per noi oggi, il cuore. Ma per una donna, per una mamma, la parola *rahāmîm* evoca un legame che lei sola può cogliere in profondità. Infine, **Fedeltà**, in ebraico *'emûnâ* potrebbe avere le seguenti traduzioni: sincerità, veracità, onestà, rettitudine, lealtà. Quindi troviamo un uomo che, se prima era di una certa idea, ora è completamente "sull'altra sponda". Si è accorto che l'affetto, la tenerezza e la rettitudine di JHWH non sono mai terminati, ma anzi, sono **rinnovate ogni mattina**, e l'uomo delle lamentazioni, svegliandosi ogni mattina, può farne esperienza. Concretamente.

Il verso 24, almeno nella traduzione della CEI, pone un problema. L'uomo sostiene che **spererà in JHWH**. Quindi io mi chiedo: "Nella strofa precedente il poeta aveva affermato che avrebbe ripreso speranza (avrebbe aspettato, dato tempo) e si sono visti i frutti del suo lavoro interno, come mai allora in questa strofa non ha finalmente ripreso a sperare?" Ma anche stavolta, prendendo in mano la traduzione francese interlineare⁷⁴, colgo un messaggio diverso:

"La part c'est YHWH" a dit mon être,
c'est pourquoi j'attends vers lui.

La relazione positiva con Dio, affiorata nella strofa precedente, qui è riaffermata, riaffermata come tensione, una tensione verso Dio.

Infine, in questa strofa è interessante vedere come il poeta inizia i tre versi. Essi si aprono tutti con la lettera *het*. Il v. 22 comincia con *hesed* (= misericordia), il 23 con *hadashim* (= nuove), il 24 con *helki* (= la mia parte). C'è quindi una constatazione: la misericordia di Dio, una constatazione che si rinnova ogni mattina nella forma di tenerezza e fedeltà. Infine, nel v. 24, dopo questa constatazione l'uomo osa assumere un nuovo orientamento nella sua vita: "la mia parte", il mio nuovo stile è stare proteso verso di lui.

⁷³ Ivi, p. 304.

⁷⁴ O. cit., p. 2387.

Tet

25 Buono è il Signore con chi spera in lui,
con l'anima che lo cerca.

26 È bene aspettare in silenzio
la salvezza del Signore.

27 È bene per l'uomo portare
il giogo fin dalla giovinezza.

In questa strofa il cambiamento completo non c'è ancora. Il poeta parla in terza persona, non è presente quel rapporto io-Dio che era presente quando l'uomo si lamentava. Quindi la concretizzazione delle riflessioni non è ancora avvenuta.

Nella traduzione francese di Jean-Marc Droin⁷⁵, nella traduzione interlineare francese⁷⁶ e nella traduzione di Morla in *Lamentazioni*⁷⁷ la strofa è strutturata diversamente. Tutti i tre versi cominciano con l'aggettivo "buono", quindi per il commento farò come se anche nella traduzione riportata qui sopra fosse sempre utilizzato l'aggettivo "buono". D'altronde "è bene" è sinonimo di "è buono".

Nella strofa "Tet" il poeta fa tre affermazioni, una per verso.

Nel verso 25 il poeta afferma che il Signore è **buono**, in ebraico *tōb*, **con chi spera in lui**. Allora mi sono chiesta: "Con gli altri non è buono?". La risposta alla mia domanda l'ho avuta leggendo il commento di Morla⁷⁸. Egli dice infatti che, anche se nella Bibbia ebraica le imprecazioni contro i nemici e gli atteggiamenti di rivincita sono frequenti, l'israelita devoto sapeva che in verità Dio era pieno di bontà. Morla riporta anche un passaggio del Sal 145,8-9:

⁸Yahvè è clemente e compassionevole,
tardo alla collera e grande in amore;
⁹buono è Yahvè verso tutti,
tenero con tutte le sue creature⁷⁹.

Quindi, per questo salmista Dio è buono con tutti e non specifica altro. Invece l'autore della terza Lamentazione sostiene che Dio è buono con chi spera in lui. Ora, se riprendo i significati del verbo sperare in ebraico, noto tra questi anche porre speranza in, confidare e contare su. Quindi la conclusione viene da sola. Una persona che non confida e non conta su JHWH automaticamente non può riconoscere la sua bontà. Quindi capisco l'affermazione del poeta nel verso 25.

⁷⁵ DROIN, o. cit., p. 56: "Il est bon, YHWH, pour qui l'espère et le recherche,
Il est bon d'attendre en silence dans la poussière. Peut-être y a-t-il une espérance?
Il est bon pour l'homme, oui, de porter le joug en sa jeunesse".

⁷⁶ O. cit., p. 2387s.: "Bon YHWH pour ceux qui espèrent en lui pour l'être qui le recherche.
Bon et attente et en silence pour le salut de YHWH.
Bon pour l'homme que il porte un joug dans sa jeunesse".

⁷⁷ O. cit., p. 308: "Buono è Yahvè per chi spera in lui, per la persona che lo cerca.
Buono è che attenda in silenzio la salvezza di Yahvè".
Buono per l'uomo è sopportare il giogo fin dalla sua giovinezza".

⁷⁸ *Lamentazioni*, o. cit., p. 309-310.

⁷⁹ La traduzione è quella che riporta Morla nel suo libro *Lamentazioni*, o. cit., p. 310.

Se controllo un'altra traduzione, quella francese di Jean-Marc Droin⁸⁰, ho la conferma del mio ragionamento. Leggo infatti: "Il est bon, YHWH, pour qui l'espère et le recherche". Qui sta proprio scritto testualmente, YHWH è buono per chi spera in lui e lo cerca.

Nel verso 26 abbiamo un'altra affermazione. L'autore dice che è buono **aspettare in silenzio** la salvezza di Dio. Il collegamento con il verso 21 è evidente. Là avevamo un uomo che aveva deciso di aspettare, di dar tempo. La considerazione che egli fa adesso è come una riconferma di ciò che ha detto allora. Nel verso 21 aveva detto che voleva riprendere speranza, ma in un certo senso non gli è bastato dirlo per poi metterlo in pratica. Ecco che ora egli ripete la formulazione e la mette in terza persona: si tratta, ovviamente, di una generalizzazione. Egli fa un'affermazione che vale per tutti, ma con ciò egli vuole, *in primis*, convincere se stesso.

Nel verso 27 ritroviamo l'immagine negativa del **giogo** già incontrata nel capitolo riguardante la datazione e il contenuto delle cinque lamentazioni. In questo verso 27 il giogo rappresenta il rapporto o la condizione di dipendenza, soggezione, servitù. Il poeta vuole dire che è positivo portare il giogo **fin dalla giovinezza**: trovarsi in una condizione di dipendenza fin da giovani può essere utile, utile quando un giorno bisognerà aspettare, dar tempo, sperare in JHWH. Il giogo è proprio una mancanza di libertà, quindi bisogna aspettare, dar tempo e sperare di poter uscire, un giorno, da questa triste situazione.

Iod

28 Sieda costui solitario e resti in silenzio,
poiché egli glielo ha imposto;
29 cacci nella polvere la bocca,
forse c'è ancora speranza;
30 porga a chi lo percuote la sua guancia,
si sazi di umiliazioni.

Anche in questa strofa l'autore continua a parlare in terza persona riferendosi a cosa deve fare una persona che dalla paura e dalla sofferenza vuole tornare ad avere fiducia in JHWH. È evidente che si riferisce a se stesso, ma il dolore è forse ancora troppo presente, perciò il poeta non riesce a parlare in prima persona.

In questa strofa è presente un'aria di sottomissione che personalmente gradisco poco. Se prima si parlava della bontà di JHWH e di quanto Dio fosse affettuoso, tenero e fedele, ora questo suo lato positivo sembra essersi sfumato.

Nel verso 28 viene ripresa l'idea del **silenzio**: essa è già stata evocata nella strofa *Tet* - più precisamente nel v. 26 - come presupposto fondamentale per aprirsi alla salvezza. Chi vuol essere salvato stia zitto e se ne resti solo e **isolato** perché è JHWH che ha voluto

⁸⁰ O. cit., p. 56.

così, quindi se questi vuole la sua salvezza, la salvezza arriverà quando lo vuole lui, è quindi inutile che l'uomo si lamenti e si disperi. Ma forse nella nostra strofa il tema del silenzio vuole soprattutto evocare la dimensione sorprendente, incomprensibile, della vita umana e, nello stesso tempo, dell'azione di Dio. Infatti Dio sembra un nemico che impone il silenzio come un giogo (v. 27). Ed è un silenzio come di un uomo ridotto a niente, steso a terra, con la bocca nella polvere, come viene detto nel v. successivo.

Leggendo il verso 29 mi torna in mente il verso 16 in cui mi ero immaginata un uomo steso a terra, in mezzo alla polvere, con le braccia spalancate che chiede pietà. La stessa immagine vale anche per il verso 29. La scena di questo uomo a terra con la bocca **piena di polvere** mi dà l'impressione di essere una scena di pentimento, di sottomissione, di umiliazione, infatti in ebraico abbiamo *'āpār*. È come se l'uomo dicesse sì, ho sbagliato, ma forse c'è ancora **speranza**, perché, come detto in una delle strofe precedenti, Dio è buono. E qui, nel v. 29, l'accento è su *'ulai*, "forse". Certo, la vita dell'uomo e il comportamento di Dio appaiono totalmente incomprensibili, ma forse... sì "forse c'è ancora speranza".

Con il verso 30 il poeta vuole ingigantire l'immagine del pentimento e dice che, anche se ci percuotono, dobbiamo lasciarci percuotere e umiliare, perché se lo fanno è Dio che l'ha voluto. Quest'affermazione, certo sconvolgente, nella Bibbia trova un'eco in un canto conservatosi nel libro di Isaia. È il cosiddetto "canto del servitore di JHWH", servitore che ci viene descritto in questi termini:

"Disprezzato e reietto dagli uomini,
uomo dei dolori che ben conosce il patire,
come uno davanti al quale ci si copre la faccia,
era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima.
Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze,
si è addossato i nostri dolori
e noi lo giudicavamo castigato,
percosso da Dio e umiliato" (Is 53,3-4 CEI).

E la sofferenza umana accostata al castigo di Dio affiora anche, e con durezza, nel salmo 69. Ci basta un verso per rendercene conto:

"inseguono colui che hai percosso,
aggiungono dolore a chi tu hai ferito" (Salmo 69[68],28 CEI).

L'autore del salmo vede un fedele (o il popolo intero) nella sofferenza, una sofferenza interpretata come castigo divino. In più, su questo fedele colpito da Dio, anche i nemici si accaniscono, approfittano della situazione, perseguitano un uomo (o un popolo) già percosso da Dio.

Ma torniamo a Lam 3,28-30 e al suo invito ad accettare sofferenze e umiliazioni, ci vengano - esse - da Dio o dagli uomini. Il poeta ci dice: dobbiamo aspettare in silenzio, pentirci e poi allora, forse, JHWH si curerà di noi.

In questa strofa ho come l'impressione che l'uomo si stia muovendo verso la concretizzazione dei pensieri che faceva nelle strofe *Zain* e *Het*, ma prima di fare il vero passo sente che deve pentirsi. Quindi compone la strofa *Iod* come "atto di pentimento".

Certo che però passa da un estremo all'altro. In alcune strofe sembrerebbe essere sulla via verso la piena fiducia in Dio, in altre invece, sembra fare tre passi indietro. Credo che questa Lamentazione rispecchi alla perfezione l'essere umano, con i suoi momenti di dubbio e speranza.

Caf

31 Poiché il Signore non rigetta mai...

32 Ma, se affligge, avrà anche pietà secondo la sua grande misericordia.

33 Poiché contro il suo desiderio egli umilia e affligge i figli dell'uomo.

Questa strofa è una sorta di risposta alla strofa precedente.

Nel verso 31 ci viene detto che il Signore **non rigetta mai**, e questa affermazione getta luce sul verso 28: anche se si restasse seduti nel silenzio e isolati da tutto il resto, il Signore non ci respingerebbe mai. Infatti, come viene detto in *Tet*, JHWH è buono.

Nella traduzione di Morla⁸¹, il verso risulta diverso. Leggo infatti: "Ché non respinge per sempre gli umani, il Signore". Questa versione dà un'idea completamente diversa. Il Signore respinge, ma non "per sempre" (*l'-'olam*), quindi anche se venissimo respinti, prima o poi ci salverebbe. Notiamo quindi molto bene una traduzione differente dello stesso verso che porta a un'idea diversa.

Nel verso 32 esce una "parte scura" di Dio. Il fatto che il poeta scrive "Ma, se affligge, avrà anche pietà", presuppone che Dio **potrebbe affliggere**. Dunque, ammettendo che può anche affliggere, **proverà pietà** dopo aver rattristato l'uomo, e ciò siccome è un Dio **misericordioso**. Da qui esce una certa umanità di Dio, idea paradossale, ricca di antropomorfismo dato che Dio non può avere sembianze umane, proprio perché è Dio. In un certo senso, sembrerebbe che pure Dio abbia attimi di debolezza e quindi potrebbe succedergli di affliggere. Ma in seguito proverebbe pietà. Dunque, la perfezione di Dio crolla e potrebbe essere che tutte le ingiustizie che l'uomo ha subito le ha dovute sopportare a causa della debolezza di JHWH. Questo se noi consideriamo la situazione riferendola a Dio. Invece, se la consideriamo in riferimento all'uomo, potremmo e dovremmo parlare - più che di debolezza di Dio - della nostra incapacità a comprendere l'azione di Dio.

D'altronde, nel verso 33 ci viene confermato che Dio non ha dei momenti di debolezza, ma semplicemente **agisce contro il suo desiderio**. Ma se agisce contro il suo desiderio, chi gli fa commettere certe azioni? E qui crolla la visione di un Dio onnipotente.

⁸¹ *Lamentazioni*, o. cit., p. 321. D'altronde anche la Nuova CEI, pubblicata due mesi fa, opera un cambiamento rispetto alla versione del 1974. Dice infatti "Poiché il Signore non respinge per sempre".

Se vado a controllare un'altra traduzione, quella di Jean-Marc Droin⁸², leggo: “Le Seigneur, au contraire, n’humilie pas à plaisir les fils de l’homme ni ne les agresse.” Da questa traduzione ho come l'impressione che Dio, quando umilia e affligge, lo fa come un padre che richiama i suoi figli affinché loro imparino ciò che è giusto e fattibile e ciò che non lo è. Quindi non lo fa per cattiveria, ma per il bene dell'uomo!

Lamed

34 Quando schiacciano sotto i loro piedi
tutti i prigionieri del paese,
35 quando falsano i diritti di un uomo
in presenza dell'Altissimo,
36 quando fan torto a un altro in una causa,
forse non vede il Signore tutto ciò?

Anche questa strofa è strutturata come la precedente: ogni verso comincia con una congiunzione. Nella nostra strofa la prima parola è *Lamed*, tradotta in italiano con la congiunzione “quando”. Inoltre il poeta inizia una serie di domande che si protrarranno anche nella strofa seguente.

In questa strofa l'autore allude a ciò che il popolo di Giuda ha dovuto subire durante la distruzione di Gerusalemme e dopo. Quindi non si riferisce più principalmente a se stesso, sia parlando in prima persona che in terza, ma si riferisce soprattutto alla popolazione.

Nel verso 34 ecco l'espressione “**schiacciare sotto i piedi**”. L'immagine è diversa rispetto a quella che abbiamo incontrato nel verso 29 e si avvicina di più a quella del v. 16. Infatti nel verso 29 era l'uomo che metteva la sua bocca nella terra, nella polvere, per costringersi al silenzio. Invece nel verso 16 e anche nel 34 sono altri a costringere l'uomo a terra. Nel v. 16 era un soggetto singolare - non menzionato ma chiaramente Dio stesso - a commettere quest'azione disgustosa. Anche nel 34 il soggetto non è espresso, ma si tratta, chiaramente, degli uomini, dei nemici dell'orante o di una popolazione intera, popolazione umiliata e abbandonata. Quindi il poeta dice che Dio vede tutto ciò e, siccome è buono (strofa *Caf*), salverà il suo popolo maltrattato.

Al verso 35 l'autore ci dà un'informazione in più in riguardo a cosa ha dovuto subire il popolo durante l'assedio e le conseguenti deportazioni: i **diritti dell'uomo sono stati falsati**. Quindi, non solo Nabucodonosor si è preso ciò che gli serviva o gli faceva comodo, egli ha anche violato i diritti della popolazione, sia quella deportata, sia quella lasciata a Gerusalemme.

Il verso 36 torna sulla stessa idea creando un contrasto diritto-torto, Sì, al popolo **sono stati fatti dei torti**. Ma, come già nel verso 35, anche nel successivo lo sguardo del poeta

⁸² O. cit., p. 56.

si allarga: egli non pensa più solo ai Babilonesi e al loro sovrano. Egli pensa a tutti i torti che un uomo fa subire ai propri simili, ai maschi ma anche all'essere umano in quanto fragilità, terreno e terrestre. Tutto ciò si vede bene nell'ebraico: al verso 35 invece di "uomo" c'è *geber*, quindi "maschio" (come nel v. 1); poi, nel v. 36, il discorso si allarga nell'espressione "far torto a un adam"⁸³.

Infine, la strofa *Lamed* si conclude con una domanda retorica. Il poeta si **chiede se Dio ha visto tutto ciò che è successo**. Certo, l'autore sa che JHWH era presente e ha visto. Ma si pone comunque la domanda perché ancora non comprende perché è successo.

D'altronde, se rileggiamo il verso 35, notiamo un'apparente contraddizione. Il poeta dice infatti che l'Altissimo era presente quando i diritti dell'uomo sono stati falsati, quindi la domanda "Dio vede?" risulta superflua. Ma l'incoerenza tra i versi 35 e 36 vuole rafforzare l'idea che Dio era effettivamente presente! Quindi il poeta ci 'obbliga' a soffermarci ancora di più su questa idea di un Dio vicino all'uomo e alle sue sofferenze.

Mem

37 Chi mai ha parlato e la sua parola si è avverata,
senza che il Signore lo avesse comandato?

38 Dalla bocca dell'Altissimo non procedono forse
le sventure e il bene?

39 Perché si rammarica un essere vivente,
un uomo, per i castighi dei suoi peccati?

Nel verso 37 il poeta si pone un'altra domanda, anch'essa retorica. Si chiede infatti se ci sia mai stato qualcuno che abbia detto una parola senza che, prima, Dio non l'abbia **ordinato o voluto**. Quindi l'autore sta arrivando alla conclusione che tutto deve partire da Dio, anche il male! Egli si sta rendendo conto che ciò che ha subito l'ha subito perché JHWH l'ha voluto. Dunque, il popolo deve avere commesso gravi peccati per scatenare l'ira di Dio che si è concretizzata attraverso il re Nabucodonosor e il suo esercito quando hanno assediato lo stato di Giuda.

Nel verso 38 incontriamo un paradosso. Se nel verso precedente l'autore ha detto che tutto ciò che si avvera è perché Dio lo vuole, è inutile chiedersi se Dio sia l'**autore del bene e anche del male**. Il punto è che il poeta sta lavorando dentro di sé, come già accennato precedentemente, e il lavoro interno risulta difficile e tortuoso, perché un conto è superare la sofferenza del ricordare, un'altra è uscire dalle 'mura' entro le quali Dio l'ha assediato (v. 7). Pertanto queste domande, che per noi lettori possono sembrare apparentemente inutili o insignificanti, in realtà fanno parte del lavoro che l'uomo - vittima della sofferenza - deve compiere dentro di sé.

⁸³ E' il caso di ricordare che in ebraico *adam* non è un nome proprio, è un termine per qualificare un essere umano nella sua fragilità, nel suo essere "terreno o terrestre". In effetti *adam* deriva da *adamà*, sostantivo che significa "terra".

Dal verso 36 al 39 l'idea che scaturisce è nettissima: Dio stabilisce tutto, da lui viene sia il bene che il male, perciò l'uomo **non ha motivo di lamentarsi** quando viene castigato a causa dei peccati commessi, perché sarebbe inutile. Se JHWH decide di castigare è per il bene dell'uomo (verso 33), dunque tutto ciò porta a pensare che l'uomo non è assolutamente libero, ma deve subire le decisioni di Dio. L'unica cosa che gli rimane da fare è cercare di vivere la sua vita evitando il peccato, in modo che l'ira di Dio non si scateni. Ed è quanto anche altrove la Bibbia dice con chiarezza. Basti pensare a Deuteronomio 30, dove leggo:

“Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese di cui state per entrare in possesso passando il Giordano. Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare sulla terra che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe.” (Deut 30,15-20 CEI).

Nun

40 «Esaminiamo la nostra condotta e scrutiamola, ritorniamo al Signore.

41 Innalziamo i nostri cuori al di sopra delle mani, verso Dio nei cieli.

42 Abbiamo peccato e siamo stati ribelli; tu non ci hai perdonato.

Dopo due strofe di domande retoriche (strofe *Lamed* e *Mem*), il poeta si abbandona ora a una serie di inviti - inviti espressi alla prima persona plurale - per poi concludere la strofa con tre affermazioni fondamentali. Ed è così che egli fa il punto del suo lavoro interiore.

Nel verso 40 c'è l'invito a un **esame di coscienza**. Il poeta non si limita a esaminare la propria coscienza, ma la **scruta** anche. Abbiamo dunque un'idea di profondità e di impegno totale nell'esaminare il proprio comportamento così da arrivare al punto in cui si può realmente affermare: **“ritorniamo al Signore”**.

Nel verso 41 troviamo una preghiera. Dopo essersi esaminato e scrutato a fondo, egli innalza - e ci invita a innalzare - **il cuore**. L'invito è preciso e sorprendente nello stesso tempo. Si tratta di innalzare il cuore verso Dio che sta nei cieli. Ma, se Dio sta in alto e se

l'uomo nella sua preghiera può alzare le mani verso il cielo, com'è possibile che egli innalzi il cuore sopra le mani? Certo, l'immagine creata dallo scrittore è paradossale. Per capirla occorre essere attenti al significato che la parola cuore ha nella letteratura biblica. Per l'ebreo il cuore (come per noi la mente) è la sede della razionalità, delle riflessioni e delle decisioni. Quindi il fatto che il poeta voglia innalzare il cuore verso Dio significa che vuole proprio donarsi completamente a JHWH, perché ha compreso di aver sbagliato. Questa è la decisione più grande che l'uomo può prendere, più alta di quanto una persona possa alzare le mani⁸⁴.

Nel verso 42 c'è il **riconoscimento della propria colpa**. L'uomo, e con lui tutto il popolo, si rende conto di essere stato ribelle⁸⁵. Comprende che le punizioni di Dio erano giuste e che Dio ha agito come un padre quando punisce il figlio: per il suo bene (verso 33). Questo verso è sensazionale perché finalmente avviene ciò che ci si aspetta da parecchie strofe: l'uomo capisce perché Dio abbia agito in un certo modo: se non ha perdonato, la colpa è dell'uomo e della comunità⁸⁶. Il verso 42 rappresenta quindi una tappa importante, una presa di coscienza fondamentale del poeta. Forse che il suo lavoro interiore è terminato? Lo sapremo più precisamente nei versi seguenti. Intanto, però, vorrei far spazio a una mia reazione personale. Faccio fatica a capire come mai il poeta abbia deciso di mettere il verso 42 dopo il verso 41. Per logica prima ci si esamina, poi ci si pente e infine si innalza il cuore verso Dio. Probabilmente si tratta di due punti di vista differenti.

⁸⁴ Per la parola cuore si veda H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 1975, pp. 58-83.

⁸⁵ La Bibbia CEI, anche nell'edizione del 2008, utilizza "abbiamo peccato" e "siamo stati ribelli". Ma l'ebraico non suggerisce l'idea moraleggiante di "peccato". Impiega invece due formulazioni che caratterizzano il comportamento dell'uomo e della comunità come ribellione e rivolta. Basta controllare in ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario*, o. cit. Qui il primo verbo (*pasha'*) è reso con "rebelarse, sublevarse" (p. 626), l'altro con "rebelarse, sublevarse, resistirse" (p. 457).

⁸⁶ BERGES, *Klagelieder*, o. cit., p. 215, sottolinea come la forza di Dio risieda nella sua capacità di perdonare. Però, senza che l'uomo riconosca il proprio sbaglio e non decida a cambiare strada, Dio non può perdonare. D'altronde, questa condizione per poter ricevere il perdono di Dio era già espressa nei racconti legati alla costruzione del tempio. In 1 Re 8,33-34 si può leggere: "Quando il tuo popolo Israele sarà sconfitto di fronte al nemico perché ha peccato contro di te, se si rivolge a te, se loda il tuo nome, se ti prega e ti supplica in questo tempio, tu ascolta dal cielo, perdona il peccato di Israele tuo popolo e fallo tornare nel paese che hai dato ai suoi padri" (la traduzione è della Bibbia CEI 1974).

Samech

43 Ti sei avvolto nell'ira e ci hai perseguitati,
hai ucciso senza pietà.

44 Ti sei avvolto in una nube,
così che la supplica non giungesse fino a te.

45 Ci hai ridotti a spazzatura e rifiuto
in mezzo ai popoli.

Lo stupore che ho provato leggendo questa strofa è stato veramente immenso. Dalla strofa precedente, la strofa *Nun*, a questa strofa *Samech* è presente un cambiamento radicale. La mia prima impressione è stata che l'uomo ha fatto tre passi indietro. Poi, riflettendo, sono arrivata a questa conclusione: forse l'autore ha voluto prendere la parola, in una parte della Lamentazione, anche al posto del suo popolo. Ma prima ha logicamente voluto parlare di ciò che ha provato lui sulla sua pelle, e ne ha parlato per esteso mostrandoci di aver capito che JHWH non è cattivo, ma agisce contro il suo desiderio e per il bene dell'uomo. Ora si mette nei panni del popolo e ricomincia a fare un elenco di disgrazie usando la prima persona plurale.

Nel verso 43 pare che Dio si sia **avvolto nell'ira** e abbia **perseguitato** e **ucciso** il popolo. Ma l'autore ci dà un'informazione in più: JHWH non ha semplicemente ucciso, ha ucciso senza pietà, ecco quindi una contrapposizione con ciò che viene detto nel verso 32. Il fatto che sia avvolto nell'ira, mi dà l'idea di qualcuno avvolto in un lenzuolo nero, quindi è camuffato e si è reso irriconoscibile così da poter agire senza essere visto. Ma il popolo l'ha scoperto comunque. Ed è stata una scoperta terribile: *'arag*, il verbo che la Bibbia utilizza per Caino che uccide Abele (Gen 4,8), ora, nella nostra Lamentazione, ha Dio per soggetto: tu, proprio tu, o Dio, "hai ucciso senza pietà"⁸⁷. L'affermazione, sconvolgente quanto mai, nasce dall'idea che, nel gesto dei soldati babilonesi che uccidono, si può intravedere il castigo attuato da Dio stesso⁸⁸.

Nel verso 44 ritroviamo Dio **avvolto in una nube**. Quindi se prima era avvolto nell'ira ora è avvolto in una nube in modo che le preghiere del popolo non giungano a lui. Siamo di fronte a un comportamento insolito di un Dio che volta le spalle alla sua gente. Come

⁸⁷ BERGES, *Klagelieder*, o. cit., p. 166, scrive: "Dass JHWH tötet bzw. töten kann gehört zu den dunklen Seiten des Gottesbildes".

⁸⁸ Significativo è il passo di Lam 2,20-21. Qui il verbo *'arag* evoca, nel v. 20 il gesto del soldato babilonese mentre nel v. 21 viene riferito a Dio. Ecco la traduzione che si legge nell'interlineare francese (o. cit., p. 2386):

²⁰ Vois, YHWH, et regarde.

Pourquoi tu as maltraité ainsi?

Ou est-ce que dévoreront des femmes

leur fruit de petits enfants de tendres soins ?

Ou est-ce que sera tué (*'arag*) dans le sanctuaire du Seigneur
prêtre et prophète ?

²¹ Sont couchés à terre, dans les rues, jeune homme et ancien,

mes jeunes filles et mes jeunes gens

sont tombés par l'épée :

tu as tué (*'arag*) au jour de ta colère,

tu as égorgé,

tu n'as pas épargné.

posso leggere nelle *Lamentazioni* di Morla⁸⁹ la nube, in ebraico *'ānān*, simboleggia la presenza di JHWH sia in negativo che in positivo. In questo caso si tratta di una presenza negativa, perché Dio non ascolta il suo popolo.

Faccio fatica ad accettare un'affermazione di Morla⁹⁰, che dice: "Dopo la persecuzione e la strage menzionate in 3,43, la cosa più logica è pensare che i fedeli sopravvissuti si siano rivolti a Yahvè domandando la misericordia. Yahvè invece si nasconde nella nube (3,44) per evitare che la preghiera giunga alle sue orecchie e che, di conseguenza, egli debba perdonare il suo popolo, facendo mostra della sua proverbiale pietà". Con la prima parte concordo. Le persone sopravvissute pregano JHWH di salvarle. Piuttosto non credo che Dio si nasconde nella nube per non mostrare che può anche provare pietà, ma, basandomi sempre sulla strofa *Het*, Dio è compassionevole e misericordioso! Piuttosto non si fa vedere per il bene dell'uomo, perché l'uomo deve avere pazienza.

Quindi il verso 45 è una conseguenza diretta dell'incomprensione da parte del popolo del presunto comportamento negativo di Dio. Infatti si sentono ridotti in **spazzatura** e **rifiuto** e questa formulazione rende perfettamente l'idea di come essi si sentano. Cos'è la spazzatura? Sono i resti, le ultime cose che nessuno, nemmeno un animale può più utilizzare. E loro, adesso, si sentono rifiutati e abbandonati anche da colui in cui avevano sempre sperato.

Pe

46 Han spalancato la bocca contro di noi
tutti i nostri nemici.

47 Terrore e trabocchetto sono la nostra sorte,
desolazione e rovina.

48 Rivoli di lacrime scorrono dai miei occhi,
per la rovina della figlia del mio popolo.

Nel verso 46 percepiamo il terrore della gente quando si è vista faccia a faccia con i nemici. Hanno sentito l'odore della morte e l'hanno pure vissuta vedendo gli altri morire. Il fatto che il poeta dica che i nemici hanno spalancato la **bocca**, ci fa capire il legame stretto tra vittima e nemico. Il nemico non si è limitato ad assediare la città, distruggere, portare via ciò che gli serviva e uccidere i restanti, ma è stato in prima persona dinanzi alla vittima; così la vittima ha potuto vedere la cattiveria e la crudeltà del nemico che ha aperto la bocca per divorarla come fa un animale affamato. Senza scrupoli, senza rimorsi.

Il verso 47 continua insistendo sul rapporto intimo vittima-nemico e l'autore ce lo mostra usando quattro sostantivi: **terrore**, **trabocchetto**, **desolazione** e **rovina**. Il terrore ci accompagna da molto in questa Lamentazione, ma il trabocchetto appare per la prima volta. Cosa c'è di peggio dell'inganno? L'inganno è illudere qualcuno per poi imbrogliarlo e

⁸⁹ O. cit, p. 344.

⁹⁰ Ivi, p. 345.

ferirlo quindi doppiamente. Quindi l'arma del trabocchetto è crudeltà pura, e riesco a immaginare che abbiano proprio usato quest'arma potente per le deportazioni in Babilonia, per ingannare la gente⁹¹. Due sostantivi come il terrore e il trabocchetto portano ad altri due sostantivi che sono la desolazione e la rovina. Desolazione e rovina che l'uomo prova dopo essere stato terrorizzato e ingannato.

Il poeta ha una grandissima capacità di trasmetterci il dolore provato ponendoci, nero su bianco, i fatti dinnanzi agli occhi. Ogni volta che rileggo questo verso in me aumenta la sensazione di incredulità e pietà: non solo il popolo ha subito la tirannia del nemico così meschino, ma pure JHWH l'ha abbandonato, o almeno così loro credono.

Nel primo emistichio del verso 48 incontriamo le **lacrime che scorrono dagli occhi**, in ebraico *'êyniy*, dell'uomo. Sì, dell'uomo perché il poeta riprende la prima singolare "miei". Ciò mi fa supporre che egli sia stato talmente preso emotivamente nei versi precedenti che ha preferito continuare in prima persona: il dolore del popolo è il suo dolore, il pianto del popolo è il suo pianto, e sgorga dai suoi occhi.

L'elemento delle lacrime è importante, perché è un segno di debolezza, di sfinimento, di esaurimento fisico, ma anche di liberazione e sfogo. In tutta la Lamentazione non abbiamo mai incontrato l'uomo con le lacrime agli occhi. Abbiamo visto quanto fosse disperato e ridotto a niente sia moralmente che fisicamente, ma non ha mai pianto. Forse il fatto che finalmente scendano le lacrime dai suoi occhi può presupporre che stia 'digerendo' ciò che ha dovuto vivere sia come persona, sia come uomo solidale con il suo popolo.

Nel secondo emistichio ritroviamo il motivo delle lacrime del poeta: la **rovina di Gerusalemme**, l'amata Gerusalemme. Ma il poeta ne parla come se Gerusalemme fosse sua figlia e lui... sua mamma.

⁹¹ Praticamente contemporaneo al nostro passo è quello di Geremia 48,43-44. Qui, invece della coppia terrore-trabocchetto, abbiamo una triade : terrore-trabocchetto-tranello (in ebraico è una triade allitterante: *pahad, pahat, pah*). Ed è un triangolo senza via d'uscita : in esso gli abitanti di Moab non hanno scampo:

“⁴³ Terrore, trabocchetto, tranello
cadranno su di te, abitante di Moab.
Oracolo del Signore.

⁴⁴ Chi sfugge al terrore cadrà nel trabocchetto;
chi risale dal trabocchetto
sarà preso nel tranello,
perché io manderò sui Moabiti tutto questo
nell'anno del loro castigo.
Oracolo del Signore” (traduzione CEI 1974).

Ain

49 Il mio occhio piange senza sosta
perché non ha pace

50 finché non guardi e non veda il Signore dal cielo.

51 Il mio occhio mi tormenta
per tutte le figlie della mia città.

La prima volta che ho avuto l'occasione di leggere questa strofa non ho avuto modo di comprenderla completamente. I primi due versi mi sono parsi abbastanza chiari. Il terzo verso, invece, mi ha creato qualche problema. Comincio con il commento e vedremo i problemi che mi sono posti.

Il verso 49 riprende il tema degli occhi e delle lacrime del verso 48. Qui scopriamo che il pianto dell'uomo non è stato passeggero, anzi, è **continuo**, quindi l'emozione è forte. Infatti non ha pace, non riesce a ritrovare una certa calma interiore che lo possa far smettere di piangere, ma continua perché il corpo, il cuore e la mente si stanno liberando.

Nel verso 50 ci viene data un'ulteriore informazione. L'uomo piange senza sosta finché il Signore non guardi dal cielo e **veda il suo malessere**.

Come già accennato, il verso 51 mi crea qualche problema. Innanzitutto l'immagine del pianto sembra scomparire; eppure solitamente il contenuto di una singola strofa è sempre lo stesso durante i tre versi, semmai cambia da una strofa all'altra. Inoltre appaiono le **figlie della città** e l'**occhio tormentato**. Anzi abbiamo un **occhio tormentato**, cioè disturbato, che fa male a causa delle **figlie della città**. Ma che c'entrano le figlie?

Provo a consultare la traduzione interlineare francese⁹². Leggo: "Mon œil fait mal à mon être à cause de toutes les filles de ma ville". La traduzione francese sembra abbastanza vicina a quella della Bibbia CEI. Eppure.... la formulazione "fa male al mio essere" mi fa riflettere, mi fa capire che il pianto non è solo sfogo momentaneo. E' qualcosa che mi scuote e mi turba in profondità, mi mette in crisi come persona. Pur essendo un maschio (Lam 3,1), il poeta si sente come una mamma e vede gli abitanti di Gerusalemme come se fossero sue figlie, "tutte le sue figlie". Da qui la sensazione di un'esistenza rovinata completamente, senza futuro, senza una figlia che possa, un domani, dare la vita a una nuova creatura. E l'unica reazione - impotente e del tutto inefficace - è uno sguardo nel pianto. Seguendo quest'intuizione, prendo fra le mani la traduzione francese di Jean-Marc Droin⁹³ dove leggo: "Que mon œil me fait mal de n'être que pleurs à cause des filles de ma ville". In questo caso il riferimento alle lacrime c'è, ma il traduttore mi fa capire che le lacrime sono troppo poco, sono un niente davanti alla sciagura delle mie figlie, di tutte le mie figlie.

⁹² O. cit, p. 2389.

⁹³ O. cit, p. 57.

Sade

52 Mi han dato la caccia come a un passero
coloro che mi son nemici senza ragione.

53 Mi han chiuso vivo nella fossa
e han gettato pietre su di me.

54 Son salite le acque fin sopra il mio capo;
io dissi: «È finita per me».

Anche in questa strofa il poeta scrive con la prima persona singolare come farà fino alla fine della Lamentazione. L'elenco di disgrazie continua, ma il tempo verbale cambia rispetto alla strofa precedente in cui l'autore parlava del suo dolore al presente. Questa strofa ricorda altri passaggi già incontrati in precedenza, lo vedremo appena analizzerò verso per verso.

Nel verso 52 l'uomo si confronta a un **passero**, un piccolo uccello insignificante (in questo contesto naturalmente). Quindi si è sentito così piccolo e indifeso quando i nemici l'hanno inseguito che riesce solo a confrontarsi con un piccolo passero. Nel secondo emistichio ci precisa che i nemici gli hanno dato la caccia **senza ragione**. L'uomo non ha dunque ancora capito perché viene perseguitato anche se nelle strofe precedenti il quadro era risultato diverso.

Il verso 53 mi ricorda immediatamente la strofa *Ghimmel*, più precisamente il verso 7 in cui viene detto: "Mi ha costruito un muro tutt'intorno, perché non potessi più uscire" e il verso 9: "Ha sbarrato le mie vie con blocchi di pietra, ha ostruito i miei sentieri". Nella strofa *Ghimmel* era JHWH che aveva costruito un muro attorno all'uomo in modo che questi non potesse uscire e in più gli aveva ostruito le vie con blocchi di pietra. In questo verso 53, invece, sono i nemici che chiudono l'uomo vivo in una **fossa** e gettano delle **pietre** su di lui. Mi viene da paragonare il muro alla fossa - entrambi non permettono la fuga - e le pietre che ostacolavano le vie con le pietre scaraventate dai nemici nella fossa in cui si trova l'uomo. Anch'esse ostruiscono. Certo, esse potrebbero anche uccidere sul colpo l'uomo, ma questa possibilità tragica - forse evocata dal poeta - non avviene, se no, l'autore non potrebbe proseguire nella sua Lamentazione.

La vicinanza tra il verso 53 e i versi 7-9 suggerisce due ipotesi: l'autore voleva sottolineare quanto fosse simile il gesto di JHWH a quello dei nemici oppure era a corto di idee e ha ripreso qualche verso precedente per rafforzare il suo elenco di disgrazie. Quanto a me, opto per la prima, perché trovo che il poeta sia grandioso, anche se alcuni commentatori ritengono più valida la seconda.

Al verso 54 l'uomo sente la fine. Anche qui mi vengono in mente un paio di versi già incontrati. Innanzitutto ricordo il verso 6 che dice: "Mi ha fatto abitare in luoghi tenebrosi come i morti da lungo tempo". Inoltre ricordo anche il verso 18: "E dico: «È sparita la mia gloria, la speranza che mi veniva dal Signore»". Nel primo caso l'uomo si sente vicino alla morte, nel secondo non ha più speranza. Questo verso 54 è una sorta di riassunto di entrambi i versi. Innanzitutto sente l'acqua che lo avvolge tutto fin sopra al capo, quindi sono sicura che avrà paura di annegare, e sente la morte vicina, secondariamente, nel secondo emistichio, lui stesso dice: "è finita per me". Dunque ha perso completamente la speranza.

Kof

55 Ho invocato il tuo nome, o Signore,
dalla fossa profonda.

56 Tu hai udito la mia voce: «Non chiudere
l'orecchio al mio sfogo».

57 Tu eri vicino quando ti invocavo,
hai detto: «Non temere!».

Nel verso 55 riappare la fossa incontrata nel verso 53. I nemici hanno gettato l'uomo nella fossa e ora invoca il nome del Signore per chiedere aiuto.

Come il verso 53 mi ricordava il verso 7 e il verso 9, questi versi 55 e 56 mi ricordano il verso 8 che dice: "Anche se grido e invoco aiuto, egli soffoca la mia preghiera". Però, c'è una fondamentale differenza tra i due. Nel verso 8 l'uomo era disperato e Dio soffocava la sua preghiera, mentre ora JHWH l'**ha sentito**, in ebraico *šāma'*. Sì, mentre l'uomo nella fossa ha detto: "Non chiudere l'orecchio al mio sfogo", Dio ha sentito, ha ascoltato. Ed ecco che al cinquantaseiesimo verso l'uomo sembra finalmente accontentato: Dio l'ha udito.

Se consulto le Lamentazioni di Morla⁹⁴ trovo il vero 56 nel seguente modo:

"Tu hai udito il mio grido: - **Non chiudere
l'orecchio al mio sfogo in cerca di aiuto!** - "

Tradotto così il verso si avvicina molto di più all'ebraico. Una conferma mi viene dalla versione interlineare francese⁹⁵; qui infatti leggo:

"Ma voix tu as entendue, que ne pas tu caches
ton oreille à mon soupir à mon appel au secours".

Qui il ritmo del verso è 3+3, cosa che appare insolita. Per questo si suppone che la formulazione iniziale fosse, come sempre, 3+2. In quest'ipotesi sarebbe stato uno scriba che, probabilmente sapendo che *rwāhâ* non era una forma molto conosciuta, ha aggiunto *šaw'â* (= grido d'aiuto, supplica), forma molto più conosciuta⁹⁶. Così, solitamente, si decide di sopprimere una parola del verso in modo che il ritmo torni ad essere 3+2. Ma c'è anche chi conserva i due sostantivi e nota in essi una struttura volutamente irregolare, cioè l'anticipazione del sostantivo alleviamento rispetto a supplica. Sì, perché in questa parte della lamentazione è la liberazione compiuta da Dio ad occupare il ruolo centrale, mentre la supplica del poeta passa in secondo piano⁹⁷.

Nel verso 57 ci viene illustrata la formidabile reazione di Dio. Egli infatti è vicino all'uomo nella sua disperazione e **lo sostiene** con le seguenti parole: "**non temere!**". E questa è una novità assoluta, mai successa in tutta la Lamentazione fino adesso. Il nostro uomo riuscirà finalmente a riacquistare speranza in JHWH?

⁹⁴ O. cit, p. 361.

⁹⁵ O. cit, p. 2389.

⁹⁶ Stando a ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario*, o. cit., il sostantivo *rwāhâ* significa "alivio, respiro" (p. 694), cioè alleviamento, respiro. Invece *šaw'â* significa "grito, de auxilio, grido de soccorso" (p. 754) cioè grido di aiuto, grido di soccorso.

⁹⁷ D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg – Göttingen, 1986, p. 907, traduce: "Ne cache pas ton oreille à ma délivrance, à ma supplication". Poi commenta: "C'est l'idée de la délivrance qui domine l'esprit du poète, ce qui explique la transposition des mots ».

Res

58 Tu hai difeso, Signore, la mia causa,
hai riscattato la mia vita.

59 Hai visto, o Signore, il torto che ho patito,
difendi il mio diritto!

60 Hai visto tutte le loro vendette,
tutte le loro trame contro di me.

In questa strofa, come già la strofa precedente ci aveva preannunciato, la speranza in Dio è tornata. Ora l'uomo ha completato il suo lavoro interiore. JHWH ha **difeso la sua causa**, o, per dirla con l'ebraico, "hai processato i processi del mio spirito". Come scrive Morla⁹⁸, l'espressione può semplicemente riferirsi alla difesa esercitata in favore di qualcuno che versa in qualsiasi genere di difficoltà. Inoltre JHWH ha riscattato la sua vita. Quindi ci troviamo dinnanzi a un Dio che lotta per il suo popolo e lo ama. Anzi, il poeta si sente particolarmente coinvolto al punto da utilizzare, per ben due volte, il possessivo di prima persona: la mia causa, la mia vita.

Il verso 59 richiama il verso 36 che dice: "quando fan torto a un altro in una causa, forse non vede il Signore tutto ciò?". È come se il verso 59 fosse un'incitazione a Dio di difendere il diritto dell'uomo.

Il fatto che il poeta usi l'imperativo "**difendi il mio diritto**" sorprende: il lettore ha l'impressione che Dio non abbia ancora cominciato a difenderlo. Eppure dal verso precedente scaturiva un'idea completamente diversa. Probabilmente la difficoltà è legata alla morfologia del verbo ebraico. In effetti, il tempo verbale utilizzato dal poeta suggerisce l'idea di un'azione che si prolunga nel tempo. Si potrebbe quindi tradurre la forma verbale in questione con le parole: "continua a difendere il mio diritto".

Nel verso 60 possiamo leggere una motivazione in più per cui Dio dovrebbe difendere l'uomo. È come se questi dicesse: "JHWH, hai **pure visto** tutte le **vendette** e le **trame** dei miei nemici, ora salvami!". Un'altra interpretazione potrebbe essere che l'uomo sa che finalmente Dio comincerà a difenderlo e quindi gli ricorda che, insomma, ha visto anche le vendette e le trame dei suoi nemici.

In questo verso si nota una certa fretta - da parte del poeta - di arrivare finalmente alla liberazione finale, perché è sfinito e non vuole più subire disgrazie, ma soprattutto è sicuro di averne già subite abbastanza, ecco perché incita Dio.

⁹⁸ *Lamentazioni*, o. cit., p. 367.

Sin

61 Hai udito, Signore, i loro insulti,
tutte le loro trame contro di me,
62 i discorsi dei miei oppositori e le loro ostilità
contro di me tutto il giorno.
63 Osserva quando siedono e quando si alzano;
io sono la loro beffarda canzone.

In questa strofa il poeta sembra preso da un'improvvisa ira e insiste sul verbo **udire**: riecheggia quindi lo stesso verbo che abbiamo già letto nel verso 56.

Nel verso 61 l'uomo si lascia prendere dall'emozione e continua l'elenco di sventure subite. In particolare egli rievoca, ricordandole a Dio, le trame che i suoi nemici gli hanno ordito. Egli le aveva menzionate nella seconda parte del verso 60, e ora, nella seconda parte del verso 61, egli torna sulla stessa formulazione, con parole pressoché identiche⁹⁹. Si tratta certo di un'insistenza voluta, ma, l'espedito dà una sensazione poco poetica.

Nel verso 62 riprende per l'ennesima volta l'idea degli oppositori, dei nemici che sono **contro di lui**, e - come specifica con l'espressione "**tutto il giorno**" - sono sempre contro di lui. Non gli danno un attimo di tregua. Non sono contro di lui solo a gesti, a macchinazioni e insulti. Rispetto al verso precedente il quadro si fa ancor più cupo: ecco anche discorsi, discorsi mormorati¹⁰⁰, appena susurrati, ma non per questo meno crudeli.

Nel verso 63 appare il verbo **osservare**, in ebraico *hibbît*, che il poeta rivolge a Dio. Dio deve osservare quando i nemici **si siedono e si alzano**, ciò per dire che deve osservarli sempre; infatti la coppia "sedere" e "alzarsi" è una maniera per sottolineare la totalità dell'attività¹⁰¹. Ma perché deve osservarli? Perché l'uomo è la loro beffarda canzone e vuole che Dio veda questo per poi poterli punire.

Da questo verso risalta molta insicurezza da parte dell'uomo: egli vuole convincersi che JHWH sente e vede tutto! Non sembrava il caso nella strofa *Lamed* che il poeta terminava con una domanda retorica, domanda di cui era fiero di conoscere la risposta. Qui invece, nel verso 63, egli si limita a sperare, a chiedere che Dio intervenga, veloce, a salvare l'uomo e punire i nemici.

⁹⁹ L'unica differenza tra le due formulazioni sta nella preposizione: nel verso 60 c'è "verso di me", nel 61 "contro di me". E si tratta, ovviamente, di un climax per suggerire un'asprezza e un'ostilità crescente.

¹⁰⁰ L'ebraico suggerisce quest'idea impiegando, invece del sostantivo "discorsi", la parola "labbra" e rispettivamente "mormorio". Tutto ciò appare bene nell'interlineare francese: "Les lèvres de ceux qui se lèvent contre moi et leur murmure contre moi tout le jour" (o. Cit., p. 2390).

¹⁰¹ Avviene anche nel Salmo 139,2: qui la formulazione "tu conosci quando mi siedo e quando mi alzo" serve per dire: "tu conosci ogni gesto che io compio".

Tau

64 Rendi loro il contraccambio, o Signore,
secondo l'opera delle loro mani.

65 Rendili duri di cuore,
la tua maledizione su di loro!

66 Perseguitali nell'ira e distruggili
sotto il cielo, Signore.

In questa ultima strofa troviamo una totale assenza di ritegno. L'uomo, colmo d'ira, prega Dio di castigare i nemici e sembra aver dimenticato la strofa Caf.

Nel verso 64 l'unico vero desiderio dell'uomo sembrerebbe essere che il Signore faccia tutto **ciò che i nemici hanno fatto all'uomo**. Mi viene in mente la classica espressione "occhio per occhio, dente per dente" tipica dell'Antico Testamento¹⁰². Quindi, se l'uomo era riuscito ad affrontare le disgrazie subite ed era sul punto di superarle, con questa richiesta di castigo ritorna al punto di partenza: egli non ha affatto accettato le sofferenze.

Nel verso 65 continua il desiderio di vendetta. L'autore chiede a JHWH di **rendere duri i cuori dei nemici**. Ricordando che il cuore corrisponde alla nostra mente - quindi è la sede della razionalità e dei ragionamenti - il desiderio di voler questi cuori duri è veramente malefico. Vuole renderli incapaci di pensare e formulare progetti rispettosi dell'uomo, vuole che i nemici siano incapaci di pentirsi delle loro scelte. Così Dio li potrà annientare completamente e a ragione.

È questo il comportamento di un ebreo devoto? Non credo, ma penso che l'uomo, autore di questa Lamentazione, sia semplicemente umano e quindi non perfetto, ricco di contraddizioni, soggetto a cambiamenti di opinione, insicurezze e paure.

Ed eccoci al verso 66: il culmine della preghiera. Dio deve **perseguitare e distruggere i nemici sotto il cielo**, cioè sotto gli occhi di tutti, e dappertutto. Che sotto il cielo - anzi in ebraico si dice "sotto i cieli" - non ne rimanga nemmeno uno. Nessuna traccia di pietà o pentimento, soltanto puro sentimento di vendetta. E questo desiderio forse è anche un po' comprensibile dato che sgorga da un essere umano che ha dovuto subire una serie infinita di ingiustizie.

¹⁰² La leggiamo in Esodo 21,24, in Levitico 24,20 e Deuteronomio 19,21. Infine viene contestata e messa fuori corso in Matteo 5,38.

8. CONCLUSIONE

La possibilità di analizzare questo magnifico testo mi ha permesso di fare un cammino interiore. Sono partita con l'idea di trovarmi dinanzi a uno scritto in cui un uomo passava da uno stato di paura e angoscia a uno stato di speranza, uno scritto piuttosto banale dunque e di una certa linearità. Ma oggettivamente è molto improbabile che un uomo nel descrivere i suoi sentimenti riesca a procedere in modo così freddamente lineare e logico. Durante la stesura i pensieri sono in continuo movimento ed evoluzione; è quindi inevitabile incontrare contraddizioni.

Quanto a me, convinta di trovarmi di fronte a un testo lineare (e un po' banale), mi aspettavo da un momento all'altro il rovesciamento della situazione, il rovesciamento totale di una persona che, grazie all'aiuto di Dio, riacquistava speranza. Probabilmente era dentro di me che sentivo il bisogno di tale svolta; perciò vedevo questo testo come l'unica soluzione per risolvere il **mio** stato interiore. Ero convinta che bastasse una grande fede per superare le paure, superarle facilmente. Ma Lamentazione tre mi ha dimostrato il contrario.

L'uomo della terza Lamentazione è un uomo che ha uno stretto legame con Dio, caratteristica che si nota subito nel particolare modo assolutamente inibito con cui egli affronta Dio, e non esita a esprimergli tutto il suo dolore sia morale che fisico. A volte sembra che il personaggio del poema comprenda la natura del suo malessere e intraveda una luce, in altri momenti l'ira contro Dio prende il sopravvento.

Il poema è composto da ragionamenti, pensieri e domande che variano da un estremo all'altro, quello della positività e quello della negatività. È come una barca che ondeggia in mezzo al mare.

Insomma, abbiamo fra le mani un testo scritto da un essere umano, testo che non ha subito correzioni perfezionistiche allo scopo di mostrare la potenza suprema di Dio e la piccolezza del uomo che dipende da esso. Si tratta di un poema colmo di sofferenza in cui un uomo trova il coraggio di interpellare Dio acquistando così un po' di speranza. Per fortuna troviamo all'interno della nostra Bibbia anche degli scritti come la terza Lamentazione che rispecchiano la vita umana colma di turbolenze e movimento.

9. BIBLIOGRAFIA

- *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français, avec le texte de la Traduction Oecuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 2007.
- BARTHELEMY Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg – Göttingen, 1986.
- BERGES Ulrich, *Klagelieder*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2002.
- *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Dehoniane, 2000.
- CIMOSA Mario, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche*, Bologna, Dehoniane, 2000.
- COLOMBO Dalmazio, *Lamentazioni*, in *La Bibbia nuovissima versione*, Milano, Paoline, 1991.
- *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, publié sous la direction de Geoffrey WIGODER, Paris, Cerf, 1993.
- FRITZ Volkmar, *Das zweite Buch der Könige*, Zürich, Theologischer Verlag, 1998.
- *LA BIBBIA. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Editrice elle di ci, Torino - Roma, 1985.
- *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 1998.
- METZGER Martin, *Breve storia d'Israele*, Brescia, Queriniana, 1985.
- MORALDI Luigi, *Giuseppe Flavio. Antichità giudaiche*, Torino, Utet, 1998.
- MORLA Victor, *Lamentazioni*, Roma, Borla, 2008.
- NOTH Martin, *Storia d'Israele*, Brescia, Paideia, 1975.
- PREVOST Jean-Pierre (sous la direction de), *Nouveau Vocabulaire Biblique*, Paris, Bayard, 2004.
- RAVASI Gianfranco, *I Profeti*, Milano, Ancora, 1998.
- SCHÖKEL Alonso, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia, Queriniana, 1989.
- SOGGIN J. Alberto, *Storia d'Israele*, Brescia, Paideia, 1984.
- WOLFF Hans Walter, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 1975.
- ZENGER Erich, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 2005.
- ZINGARELLI Nicola, *Vocabolario della lingua italiana*, Roma, Zanichelli, 1996.

Siti internet:

- http://it.wikipedia.org/wiki/Esilio_babilonese (02.10.2008)
- <http://it.wikipedia.org/wiki/Giudea> (02.10.2008)
- http://puntoacroce.altervista.org/Rez/2-Gianni_Ekhah_R56.htm (24.09.2008)
- http://it.wikipedia.org/wiki/Nabucodonosor_II (02.10.2008)
- <http://acrostico.it> (09.10.2008)
- <http://alessandroseri.files.wordpress.com/2008/04/cielo21.jpg> (11.01.2009)