

Introduzione allo studio della Bibbia

CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio
Julio Trebolle Barrera, Santiago Guijarro Oporto

PIANO DELL'OPERA

1. La Bibbia nel suo contesto
2. Bibbia e parola di Dio
3. Pentateuco e storiografia biblica
4. I libri profetici
5. Libri sapienziali e altri scritti
6. Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli
7. Scritti paolini
8. Scritti giovannei e lettere cattoliche
9. Letteratura giudaica intertestamentaria
10. Letteratura ed esegesi cristiana antica

Paideia Editrice

Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana
a cura di Antonio Zani

Paideia Editrice

F., *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield 1983; Lys, D., *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, Paris 1968; Müller, H.-P., *Vergleich und Metapher im Hohenlied* (OBO 56), Göttingen 1984; Ravasi, G., *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992; Ringgren, H. - Kaiser, O., *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16/2), Göttingen 1981; Tournay, R. - Nicolay, M., *El Cantar de los Cantares*, Madrid 1970; White, J.B., *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Missoula, Mont. 1978.

Uscito posteriormente alla pubblicazione dell'edizione spagnola di quest'opera, è da segnalare in lingua italiana:

Garbini, G., *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Brescia 1992. Il volume (di 358 pagine) consta di tre parti: il testo – dove sono riprodotte e messe a confronto le più importanti testimonianze del Cantico: il testo massoretico; il frammento ebraico di Qumran; le varianti dei manoscritti ebraici medievali; le versioni greche dei Settanta e di Aquila, Simmaco, Teodoziona; il cosiddetto codice Ebraico; la *Vetus Latina* e la *Vulgata*; infine la versione siriana della Peshitta –, l'interpretazione del testo, il significato del Cantico. L'autore, come precisa a conclusione della breve introduzione, ha cercato in quest'opera, senza dubbio la più significativa degli studi italiani dedicati al Cantico, «di dare una risposta a... che cosa rappresenti in realtà il Cantico dei cantici nella cultura ebraica antica» (p. 19). Ricostruito il testo con rigoroso metodo filologico, si passa al commento, mirante a chiarire il significato letterale e il valore poetico dei componimenti formanti il Cantico, e, infine, sono affrontati i più importanti problemi – datazione, struttura, le donne, l'amore, la Sapienza, ecc. – posti dal libro biblico, allargando l'attenzione all'epoca neotestamentaria, a Simone il Mago e ad altre figure gnostiche.

Capitolo XIII

Il libro delle Lamentazioni

I. DATI GENERALI

Bibliografia: L. Alonso Schökel, *Daniel. Baruc. Carta de Jeremías. Lamentaciones* (Los libros sagrados 18), Madrid 1976; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento III*, Brescia 1982, 338-347; J.A. Mayoral López, *Sufrimiento y esperanza en Lamentaciones*, Estella 1994; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 288-290.

1. Il libro

a) Titolo del libro

Nei manoscritti ebraici, conformemente all'inizio dei capp. 1, 2 e 4, il libro è intitolato 'êkâ (Ah, come...!), vocabolo che caratterizza l'esordio del canto funebre o elegia.¹ Ma alcuni passi del Talmud babilonese (in particolare *Baba batra* 15a)² suggeriscono che il titolo antico fosse qî-nôt (cfr. 2 *Cron.* 35,25), termine tecnico del genere lamentazione³ e quindi più adeguato alla maggior parte del contenuto dell'opera.⁴ Lo stesso indicano anche i titoli delle versioni greca e latina (rispettivamente *threnoi* e *lamentationes*).

b) Il testo⁵

Il T.M., a parte le difficoltà comuni a tutti i manoscritti dell'Antico Testamento, è molto ben conservato e necessita d'interventi minimi. In po-

1. L'elegia è in stretto rapporto con il rituale di sepoltura, occasione che favoriva la presenza di prefiche, per lo più professionali (*Ger.* 9,16-17; cfr. *Ez.* 24,16-17). L'elegia può iniziare con espressioni stereotipate come *hôj o 'êk* («ah!»). In un successivo stadio di evoluzione, come si evince dagli stessi poemi che formano il libro delle Lamentazioni, essa fu utilizzata come elemento della lamentazione comunitaria.

2. Dove si afferma: «Geremia scrisse il testo che porta il suo nome, il libro dei Re e qî-nôt».

3. Sulla base di questa caratteristica tecnica occorre riconoscere che il metro detto qî-nâ (3 + 2 accenti) è impiegato in poemi biblici che non hanno nulla a che vedere con la lamentazione. Può persino accadere che alcune lamentazioni propriamente dette non ricorrano a questo metro. Cfr. D.R. Hillers, *Lamentations* (AB 7A), New York 1972, xxxiii.

4. Secondo alcuni il libro delle Lamentazioni nel suo complesso, come unità letteraria, presenta la struttura della qî-nâ, con un evidente schema di 3 + 2 capitoli; cfr. W.H. Shea, *The qî-nâ Structure of the Book of Lamentations: Bib 60* (1979) 103-107.

5. Al riguardo v. W. Rudolph, *Der Text der Klagelieder: ZAW 56* (1938) 101-122.

chi passi sembra che il poeta, o i poeti, non rispetti rigorosamente la metrica, il che induce talvolta ad apportare correzioni, per lo più non necessarie. I LXX, in generale, seguono molto da vicino il testo ebraico; le rare differenze assumono, nel complesso, scarso rilievo. Per questa ragione la versione greca è di debole aiuto nell'emendare il testo in alcuni passi oscuri.

c) Posizione nel canone

In accordo con la tradizione masoretica il libro delle Lamentazioni fa parte della terza sezione del canone giudaico, i *k'tubim* o «scritti». Per la precisione costituisce una delle cinque *m^egillot* o «rotoli» (insieme a Rut, Cantico, Qohelet ed Ester). Tuttavia una tradizione più antica, quella giudeo-alessandrina dei LXX, seguita dalla *Vulgata*, pone il libro delle Lamentazioni subito dopo il libro di Geremia. Al di là di questa due attestazioni, sembra che originariamente il libro occupasse una posizione indeterminata all'interno degli «scritti».

2. Luogo, epoca e autore

a) Luogo e data

Vi sono prove che nel luogo in cui era sorto il tempio si cominciò molto presto a celebrare lamentazioni sulla distruzione della città (cfr. *Ger.* 41, 5). Inoltre è noto che si osservavano giornate di digiuno, forse quattro volte l'anno, per commemorare la caduta di Gerusalemme, usanza conservata durante l'esilio e che perdurò almeno fino alla ricostruzione del tempio (cfr. *Zacc.* 7,1-7; 8,19). Di conseguenza la soluzione del problema della data di composizione di questi poemi risiederà nel periodo dell'esilio, tra la distruzione di Gerusalemme nel 587 e l'editto di Ciro (538).⁶ Malgrado il consenso pressoché generale su questo punto, non si può escludere a priori una redazione dei poemi posteriore al 538 per commemorare in una cornice festivo-liturgica la caduta di Gerusalemme. Il luogo di composizione è probabilmente la Palestina, benché in questi casi non convenga essere apodittici. La vivacità della descrizione e taluni suoi particolari difficilmente poterono essere opera di un poeta babilonese, diversamente da quanto alcuni ritengono.⁷

6. Quanto meno i capp. 2 e 4, con il loro carattere vivido e con i particolari che registrano, dovettero essere scritti poco dopo il disastro.

7. Cfr. A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, London 1975, 306. La familiarità del secondo e quarto poema con il linguaggio di Ezechiele non è un indizio sufficiente per supportare un'origine babilonese, come ritiene M. Löhr, *Der Sprachgebrauch der Bücher der Klagelieder*: ZAW 14 (1894) 31-50, perché in realtà il messaggio del profeta dell'esilio fu ben presto conosciuto tra coloro che restarono in Palestina.

b) L'autore

Alcune affinità di forma e contenuto hanno indotto alcuni a suggerire come probabile l'unicità di autore per i primi quattro poemi. Queste coincidenze, tuttavia, possono essere imputabili, più semplicemente, allo sviluppo di un tipo di liturgia tradizionale che i diversi autori ebbero presente. Poiché ciascuna delle cinque unità formanti il libro è un poema acrostico o alfabetico dai contorni ben definiti, è improbabile che si tratti dell'opera di un solo autore; più plausibile è ritenerla una raccolta di poemi uniti dal tema comune della caduta di Gerusalemme.⁸ I cinque capitoli attestano tra loro differenze difficilmente spiegabili con un'unica paternità. Il capitolo quinto, ad esempio, presenta una descrizione coerente della vita in Palestina sotto il dominio babilonese in contrasto con le annotazioni episodiche sulla caduta di Gerusalemme e sulle sue immediate conseguenze rinvenibili nei capp. 2 e 4.

Il titolo dei LXX attribuisce l'opera a Geremia.⁹ Non si può escludere alla base di questa affermazione la notizia di 2 *Cron.* 35,25: «Geremia compose un'elegia in suo (di Giosia) onore». In ogni caso nelle Lamentazioni non vi è quasi nulla di specificamente geremiano.¹⁰ Geremia, che aveva annunciato la catastrofe presentandola come risultato della volontà di Jahvé (cfr. 37,6-10), avrebbe senza dubbio esortato il popolo ad accettare il disegno divino mentre proclamava una nuova era salvifica (cfr. 32,26-44); mai avrebbe usato le espressioni di compianto presenti nelle Lamentazioni. Alcuni ritengono che gli autori appartenessero al partito nazionalista antibabilonese contrario a Geremia e Godolia. Ma, al di là della mancanza di prove, la paternità geremiana va completamente esclusa sulla base del contenuto ideologico del cap. 2.

II. DIMENSIONE LETTERARIA

1. Prime impressioni sulle Lamentazioni

a) I personaggi

Nel cap. 1 il narratore introduce i personaggi del dramma e le circostanze che lo determinano. Presenta una città popolosa (Sion; v. 4), «la signora delle province» (1,1c), definita vedova (1,1b). Malgrado il suo dolore e le sue lacrime, nessuno dei suoi amanti la consola; addirittura gli alleati le sono divenuti nemici (1,2). L'allusione agli amanti (*'ōhābīm*)

8. Spesso si parla di «raccolta di poemi autonomi»; cfr. R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 354. 9. E così il Targum e la Peshitta.

10. Cfr. R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, 290. Il tutto si riduce a una piuttosto marcata sensibilità comune e ad alcuni paralleli linguistici, a dire di R. Gordis, *op. cit.*, 124-125, non conclusivi.

annuncia da subito al lettore il tema dell'infedeltà. La città/vedova è stata assediata, distrutta e umiliata; i suoi figli sono stati condotti in esilio e obbligati a vivere tra gente straniera (1,3; si veda 1,5c). Il v. 4 presenta le prime immagini della desolazione: strade deserte, senza i consueti pellegrini che accorrono alle feste cicliche di Sion; porte in rovina, simbolo della desolazione arrecata dal nemico; sacerdoti (v. anche 1,19b; 2, 6c.20c; 4,13a.16b) e fanciulle (*b^etûlôt*; *bānôt* in 3,51) in preda al dolore e all'arezza. I sacerdoti sono i responsabili degli sfarzosi rituali del tempio di Gerusalemme, dimora eterna e inviolabile di Jahvé. Le fanciulle sono, da un lato, immagine dell'innocenza e della speranza nel futuro; dall'altro costituiscono il correlativo umano della «fanciulla Sion» (1,15c). La fanciulla-Sion è stata forzata dai suoi aggressori, le fanciulle di Sion sono costornate. Manca ancora un altro protagonista, che il poeta introduce solamente al v. 5: «I suoi nemici l'hanno vinta... perché il Signore l'ha castigata per la sua continua ribellione».

Altri personaggi contribuiscono direttamente o indirettamente a rendere ancora più fosco questo quadro desolante: il re, unto di Jahvé e salvaguardia del popolo, è stato respinto da Jahvé (2,6c) ed è costretto a vivere tra i gentili (2,9b); i principi (*n^ezîrîm*), dalla pelle delicata, l'hanno ora secca come legna (4,7-8); molti nobili (*sârîm*) sono stati assassinati (5,12) e i sopravvissuti camminano senza forza (1,6b) perché respinti da Jahvé (2,2c) o costretti a vivere esiliati tra i gentili (2,9b); i profeti, in parte responsabili del dramma attuale per aver profetizzato menzogne (2, 14a; v. 4,13a), non ricevono più visioni dal Signore (2,9c), vengono persino assassinati senza pietà nel tempio (dove probabilmente svolgevano le loro mansioni, 2,20c); gli anziani, immagine dell'onestà, del buon governo e dell'eredità storica e religiosa, rappresentano in silenzio scene di lutto (2,10a), giacciono inermi per le strade (2,21a), muoiono d'inedia (1,19b), senza che nessuno abbia pietà di loro (4,16b) né li rispetti (5, 12); le donne di Sion sono violate (5,11; senza dubbio un'immagine di Sion violata); i bambini (*tippuhîm*, 2,20; *j^elādîm*, 4,10a) sono divorati dalle madri, che pur di sopravvivere si danno a un esecrabile cannibalismo; i lattanti (*jônēq*, 2,11c; 4,4a) muoiono per le strade di fame e di sete; i giovani (*bahûrîm*) sono obbligati ai lavori forzati (5,13), esiliati (1,18c) o assassinati (2,21b), o vivono muti e oppressi dal dolore (5,14); gli ufficiali e i soldati impotenti invano cercano di respingere quello che in realtà è un attacco del Signore (1,15); il popolo nel suo insieme vaga affamato e abbattuto (1,11a); gente barbara e straniera è riuscita a impadronirsi sacrilegamente dell'eredità del Signore (5,2).

In questo oscuro panorama si stagliano chiaramente due realtà: la colpevolezza di Sion e l'applicazione da parte di Jahvé di una fredda giustizia. La città è descritta come vedova (*almānā*, 1,1b) e fanciulla (1,15c);

2,13b). Queste immagini, contraddittorie e da intendere sulla base del referente soltanto in parte, necessitano un esame più attento. L'immagine della vedova applicata a Sion sorprende per audacia. Indubbiamente lo sfondo induce a pensare che lo sposo sia Jahvé. Ma allora, com'è possibile considerare morto Jahvé, Dio eterno? Si può trattare di un'iperbole forzata dalle circostanze storiche o della conseguenza deducibile da una malintesa teologia dell'alleanza. In effetti Sion può essere considerata vedova dal momento in cui Jahvé si è disinteressato della difesa della città e l'ha abbandonata nelle mani del nemico. Sion si è vista sola, come se Jahvé non esistesse. D'altra parte la teologia dell'alleanza, in particolare quella della stirpe davidica, aveva creato false aspettative tra le classi popolari.¹¹ Il vincolo tra Jahvé e il suo popolo era tale che l'esistenza stessa della nazione era inconcepibile senza il suo Dio: come se Jahvé condividesse per sempre il destino d'Israele. A partire da questa teologia ingenua è possibile pensare che il fallimento storico del paese e delle sue istituzioni politiche e religiose implicasse in qualche modo la scomparsa («la morte») di Jahvé dall'orizzonte storico.

Per le considerazioni qui esposte è lecito supporre che le Lamentazioni chiamino Sion vedova e fanciulla secondo due diverse prospettive. La città santa è vedova «dentro le porte» e fanciulla «fuori dalle porte». Jahvé, che aveva la propria dimora in Sion, in particolare nel suo tempio, sembra scomparso dalla trama della storia. Da questa prospettiva «interna» Gerusalemme è come una vedova. D'altra parte gli inni a Sion del Salterio (cfr. cap. IX,11,3e) sono testimoni di un'ideologia secondo la quale la città santa è inviolabile, finché Jahvé dimora in essa. Gli eserciti nemici non potranno mai far breccia nelle sue mura. Secondo questa prospettiva «esterna» Sion può essere definita come fanciulla. In entrambi i casi, tuttavia, l'origine della vedovanza o la perdita della fanciullezza risiede nell'abbandono del popolo da parte di Jahvé.

Ma perché questo abbandono? Il libro delle Lamentazioni riconosce in modo chiaro e insistente che all'origine della catastrofe c'è Jahvé stesso; che i nemici, in definitiva, sono lo strumento di cui egli si è deliberatamente servito. Jahvé ha punito Sion per la sua continua ribellione (1, 5b), nel giorno del divampare della sua ira (1,12c). Anche se i nemici furono gli esecutori materiali del castigo (1,17b; 2,17c), fu lui in realtà a sbaragliare gli ufficiali e i soldati (1,15ab.21b). In 2,1-9 si coglie meglio

11. È tuttavia da considerare che l'ideologia dell'alleanza fu indubbiamente favorita dalla stessa amministrazione regia, sempre motivata da interessi politici espansionistici. Tenere Jahvé in balia delle istituzioni politico-religiose favoriva la manipolazione delle classi popolari. Prima o poi alcuni profeti si resero conto dei pericoli insiti nell'ideologia dell'alleanza. Al riguardo sono emblematiche le parole di Amos (9,7-10) o di Geremia (7,1-15). Lo stesso libro delle Lamentazioni lo riconosce: «Il Signore... ha adempiuto la parola che aveva decretato dai giorni antichi» (2,17).

che altrove la responsabilità divina della catastrofe. Nel mezzo di una lunga serie di verbi, che descrivono per accumulazione il coinvolgimento di Jahvé per omissione – si dimenticò, trasse indietro la destra, non ritirò la mano dalla distruzione – o per azione – rannuvolò, rovesciò a terra, distrusse, demolì, abbatté, rase al suolo, spezzò, stroncò, tese l'arco, inflisse la morte, sfogò il suo furore, moltiplicò i lutti, respinse –, Jahvé è definito come nemico (2,4a.5a) e aggressore (2,6a). In 3,4-15 si trova una nuova accumulazione di verbi: in questo caso non si tratta di distruzione, bensì di assedio. Il popolo, nella figura dell'«uomo» del v. 1, è circondato, rinchiuso, senza uscita, bloccato, assediato. In questa situazione Jahvé è descritto come un orso e un leone che lacerano la preda ghermita o come il nemico che dà il colpo di grazia all'avversario inerme e circondato. Ma forse l'immagine più cruenta è quella di 1,15c: «Il Signore ha pigiato nel tino la fanciulla, capitale di Giuda». L'immagine è laconica, ridotta alla sua minima espressione; il lettore può ricrearne le dimensioni nascoste. Gli israeliti (la capitale di Giuda) sono come un grappolo d'uva che ha emesso il rosso mosto dopo essere stato schiacciato dal piede del pigiatore (Jahvé). Qual è la causa di questo atteggiamento crudele? Il libro stesso la riconosce: «Gerusalemme ha peccato gravemente, per questo è rimasta macchiata» (1,8a); «noi ci siamo ribellati peccando» (3,42); «la colpa della capitale è più grave del peccato di Sodoma» (4,6a); «per i peccati dei suoi profeti e i crimini dei suoi sacerdoti» (4,13). Effettivamente la colpa di Sion non viene mai specificata; l'autoaccusa è generica, con l'eccezione, forse, di 3,34-36.

b) Un mondo di dolore

Dalla presentazione dei personaggi nel paragrafo precedente e da un esame approfondito del lessico si ricava l'idea di un dolente mondo di conflitti psicologico-religiosi e politico-sociali. Lo stordimento che si è impadronito dei sopravvissuti della catastrofe del 587 si rifrange in sensi di colpa collettivi, di abbandono e di spoliatura smisurati, di lutto e di lamentazioni sociali. Al termine resta dubbio se conservare la speranza o sprofondare nella disperazione.

Un'analisi sommaria del lessico delle Lamentazioni impressiona il lettore soprattutto per l'abbondanza e la ricchezza della terminologia del dolore, della distruzione, dello sconforto e del lutto. D'altro canto il vocabolario «positivo», per così dire, è talmente scarso da risultare una sorta d'appendice. In generale non stupisce il senso di colpa rivelato dalle Lamentazioni, in particolare se si ha dimestichezza con la predicazione profetica e con lo spirito religioso delle liturgie penitenziali.

Peccato, perdono. L'autore (o gli autori) del libro si fa portavoce della coscienza collettiva. In proposito la terminologia relativa al peccato è copiosa: *ḥṭ'* «peccare» (1,8a; 5,7.16); *ḥattā't* «peccato»¹² (3,39; 4,6a.13a.22b); *pš'* «peccare» (3,42); *p'šā'* «delitto» (1,5b.14a.22b); *'āwōn* «colpa» (2,14b; 4,6a; 4,13a.22a-b; 5,7). Il popolo concepisce la propria situazione attuale come giogo (*'ōl*, 1,14a; 3,27), quantunque meritato a motivo della propria condotta colposa (cfr. *derek*, 3,40). È venuta allo scoperto la sua impurità (*tum'ā*, 1,9a), quale residuo scandaloso della relazione con i suoi amanti (*'ōheb*, 1,1.2.19). Di fronte a questa abbondanza di materiale lessicale relativo alla colpa, è notevole l'esiguità del vocabolario del perdono (*slh*, 3,42); per di più usato solo in forma negativa: «non ci ha perdonato».

Collera di Jahvé, compassione. Al senso di colpa si somma nel popolo la consapevolezza di essere oggetto della collera di Jahvé. La terminologia è virtualmente completa; l'abbondanza di sinonimi sottolinea mediante accumulazione la violenza sacra alla quale sono stati sottoposti i gerosolimitani: *'af* (1,12c; 2,1a; 2,1c.3a.6c.21c.22b; 3,43.66; 4,11a); *za'am* (2,6c); *ḥārōn* (1,12c; 4,11a); *ḥōrī* (2,3a); *ḥēmā* (2,4c; 4,11a); *'ebrā* (2,2b; 3,1); *qšp* «andare in collera» (5,22). La terminologia opposta, relativa alla compassione, è più frequente di quella del perdono osservata in precedenza. Tuttavia questo carattere positivo è solo apparente. In realtà una parte del lessico di compassione è espresso in forma negativa. Così il verbo *ḥml* «provare compassione» è usato soltanto nella formula *l' ḥml* («senza pietà», detto naturalmente di Jahvé; 2,2a.17b.21c; 3,43). Non accade lo stesso con *ḥesed* (3,22.32), *rḥm* (3,32) e *raḥāmim* (3,22). Per quanto l'israelita sappia che Jahvé ha agito senza pietà nella distruzione della città e dello stato, la sua fede lo rende al tempo stesso consapevole che la misericordia di Dio è inesauribile ed essa è, in realtà, l'ultimo rifugio per l'uomo.

Rifiuto. Un altro sentimento percepibile in tutta quest'opera è quello del rifiuto. L'israelita si sente ripudiato e dimenticato da Jahvé. Il lessico è relativamente ricco: *znḥ* «ripudiare» (2,7a; 3,17.31); *m's* «disprezzare/rifiutare» (5,22); *mā'ōs* «disprezzo» (3,45); *n's* «rifiutare» (2,6c); *n'r* «rigettare» (2,7a). Il popolo si sente respinto (*šlk*, 2,1b), disperso (*hlq*, piel, 4,16a) e dimenticato (*škb*, 2,6b; 5,20). Il lessico antonimico dell'«accoglienza» è del tutto assente.

Abbandono, clamore. Il popolo è stato a un tempo oggetto dell'abbandono di Jahvé e del suo celarsi. Anche in quest'ambito semantico il lessico. Nel quadro della teologia della retribuzione equivale a «disgrazia».

sico è ricco, non solo sul versante negativo, ma anche su quello positivo dell'aiuto e del soccorso. Gli israeliti si sentono rifiuti ('*āšpattôt*, 4,5b; *niddâ*, 1,17c), rigettati (*s'hi*, 3,45), immersi nelle tenebre (*hōšek*, 3,2; *ma-ḥšakkîm*, 3,6); abbandonati ('*z*b, 5,20) alla loro nudità ('*erwâ*, 1,8b), come fossero un vaso di coccio (*nēbel*, 4,2b). Jahvé si è celato ('*lm*, 3,56). Il popolo abbandonato, pur consapevole della propria colpa, sa che Jahvé non è sordo alle suppliche; ecco perché, malgrado il silenzio dall'alto, spera nel suo aiuto ('*ezrâ*, 4,17a) e non cessa di alzare il proprio clamore: *qôl* «clamore», 3,56; *šw'* «chiedere aiuto», 3,8; *šaw'â* «grido», 3,56; *t'fillâ* «supplica» 3,8.44. L'invocazione nelle Lamentazioni (*qr'*) è ambigua. Mentre in 3,55-57 l'orante «chiama» Jahvé, in 1,15b e 2,22a il verbo è riferito a Jahvé stesso che «convoca» sciagure contro il suo popolo.

Inimicizia, amicizia. Un passo ulteriore nello studio del lessico ci pone in contatto con il sentimento dell'inimicizia. Per quanto riguarda '*ōjēb*, la maggior parte delle occorrenze si riferisce al nemico babilonese (1,2c.5a.9c.16c.21b; 2,7b.16a.22c; 3,46.52; 4,12b). Ma poiché Jahvé ha collaborato con questo nemico sia intervenendo (2,17c) sia astenendosi dall'agire (2,3b), non sorprende che il medesimo Jahvé sia considerato come tale (2,4a.5a). Inoltre è frequente il sinonimo *šar* (1,5a.c.7c-d.10a.17b; 2,17c; 4,12b), applicato a Jahvé unicamente in 2,4b. Soltanto in un caso compare *qām* (3,62). Il popolo si sente tradito dai suoi amanti (*bgd*, 1,2c; *rmb*, 1,19a) che fanno digrignare i denti (*hrq*, 2,16b) in segno d'inimicizia e di scherno. Il concetto opposto di amicizia è rappresentato da diversi lessemi, alcuni dei quali formulati negativamente. La radice '*hb* «amare» presenta una connotazione sarcastica in '*ōheb* «amante» (1,2b; participio piel, 1,19a). Aniché fare di Jahvé l'oggetto della sua amicizia e del suo amore, il popolo si gettò nelle braccia di potenze straniere che, al momento della verità, lo abbandonano senza pietà. Il popolo non riceve asilo (*gwr*, 4,15b) né rispetto (*hdr*, 5,12), ma sa che l'amicizia non è morta nel cuore del suo Dio; al momento opportuno questi interverrà in sua difesa (*g'l/rjb*, 3,58).

Oppressione, riposo. All'idea d'inimicizia si uniscono i sentimenti di oppressione e di terrore. Il popolo (talvolta i suoi rappresentanti) si sente braccato come un animale (*dlq* «inseguire», 4,19b; *šwd* «dare la caccia», 3,52; 4,18a; *rdp* «perseguire», 1,3c; 1,6c; 4,19a; 5,5), immerso in una fossa (*bôr*, 3,53-55), preso nelle reti (*rešet*, 1,13b) e nelle trappole (*š'hî-tôt*, 4,20). Ha il cammino bloccato (*gdr* «murare», 3,7.9; *nq̄p* «circondare», 3,5). L'agguato al quale si sente esposto ('*rb*, 3,10; 4,19b) impedisce al popolo la fuga (*pālît/šārîd*, 2,22b). Non gli resta che attendere circondato dal terrore (*māgôr*, 2,22a; *paḥad*, 3,47). Il sentimento oppo-

sto, ossia il riposo, è rappresentato, tra altri, dai termini *nwh*, riposare (5,5), *mānôāh* (1,3b) e *pûgâ* (2,18c), «riposo», e *rûāh* «respiro» (4,20a). Tuttavia non si tratta di un riposo concesso da Jahvé che ponga fine all'oppressione e al terrore. Nei primi due casi le espressioni sono formulate negativamente: il popolo non trova riposo. In 4,20a *rûāh* è un'immagine applicata all'unto; *pûgâ*, anch'esso formulato negativamente, si colloca nell'ambito dell'infaticabile atteggiamento dell'orante che sollecita l'intervento soccorrevole di Jahvé.

Profanazione, onore. Il popolo si sente inoltre oggetto di profanazione e di scherno. Accanto al tipico *hll* «profanare/disonorare» (2,2c), il cui oggetto sono il re e i principi, s'incontra il vocabolario dell'irrisione, provocata dalla grave umiliazione alla quale il popolo è stato sottoposto: *man-gînâ* «canto di dileggio» (3,63), *šhq* «irridere» (1,7d), *s'hōq* «scherno» (3,14), *šrq* «fischiare in segno d'irrisione» (2,15b; 2,16b). Il lessico antonimico dell'onore non reca conforto alcuno. Di fatto *kbd* si riferisce solo al ricordo di tempi migliori (1,8b). È passata alla storia la proverbiale e memorabile manifestazione della gloria di Sion: *hādār* «dignità» (1,6a), *jōfi* «bellezza» (2,15c), *tif'eret* «gloria, splendore» (2,1b).

Distruzione, saccheggio. L'elemento più ragguardevole del vocabolario delle Lamentazioni è la ricchezza lessicale relativa al saccheggio e alla distruzione subiti da Gerusalemme e dal popolo nel suo insieme. Da un lato abbondano i termini relativi alle armi e alla tecnica militare (*hereb* «spada», 1,20c; 2,21b; 4,9a; 5,9; *dqr* [piel] «pugnalarlo», 4,9b; *hrq* «ucidere», 2,4b; 2,20c; 2,21c; 3,43; *tbh* «assassinare», 2,21c; *hll* «ferire», 2,12b; 4,9a; *hēs* «freccia», 3,12; *qešet* «arco», 2,4a; 3,12; '*ēs* «fuoco», 1,13a; 2,3c; 2,4c; 4,11b; *b'r* «bruciare», 2,3c; *jst* «incendiare», 4,11b; *šll* «saccheggiare», 1,5a); d'altra parte il lettore è colpito dalla reiterazione del lessico della distruzione: '*bd* (piel) «mandare in rovina», 2,9a; 3,18 (qal); *bl'* «distruggere», 2,2a.5a-b.8b.16b; *gd'* «spezzare», 2,3a; *hpk* «sconvolgere», 1,20b; 3,3; 4,6b; *hrs* «demolire», 2,2b; 2,17b; *hms* «distruggere», 2,6a; *tb'* «abbattere», 2,9a; *klh* «sterminare, annichilire», 2,22c; *ng'* «colpire, abbattere», 2,2c; *pšh* «fare a pezzi», 3,11; *še't* «distruzione», 3,47; *šbr* «rompere, distruggere», 1,15b; 2,9a; 3,4; *šeber* «sconquasso, rovina», 2,11b.13c; 3,47-48; 4,10b; *šht* «distruggere», 2,5b.6a.8a; *šmd* «distruggere», 3,66; *šmm* «essere desolato, accasciarsi», 4,5a; 5,18; *tth* «appendere, impiccare», 5,12. Il paese è ridotto in rovine (*šômēm*, 1,4b.13c.16c; 3,11); è la fine (*qēš*, 4,18b).

Esilio. Proseguendo nella descrizione fenomenologica che il lessico offre della situazione fisica del paese e della condizione morale dei sopravvis-

suti, troviamo la terminologia dell'esilio: *'āsîr* «prigioniero», 3,34; *glh* «andare in esilio», 1,3a; *hlq* (piel) «disperdere», 4,16a; *jšb* «abitare (in mezzo ai gentili)», 1,3b; *š'bi* «esilio», 1,5c.18c; *š'bit* «cattività», 2,14b. Al senso di colpa, all'esperienza della collera divina, alla sensazione di abbandono, inimicizia, oppressione, profanazione e spoliatura viene ad aggiungersi la dolorosa e umiliante condizione dell'esilio.

Tristezza, felicità. Il lessico della tristezza e della stanchezza è documentato nella descrizione dello stato d'animo dei sopravvissuti e degli esiliati: *dwh* «languire», 1,13c.22c; 5,17; *dmm* «tacere», 2,10a.18c; 3,28; *dûmâm* «stare in silenzio», 3,26; *jgh* «essere triste», 1,4c.5b.12c; 3,32-33; *yg'* «essere sfinito», 5,5; *kšl* «fiaccare», 1,14b; 5,13; *mârûd* «amarezza», 3,19; *m'rôrîm* «amarezze», 3,15; *'ônî* «afflizione», 1,3a.7a.9c; 3,1.19; *'tp* «essere debole», 2,11c.12b.19d; *šwh* «sentirsi abbattuto», 3,20. Il lessico antonimico relativo alla felicità e alla forza non fa che confermare per via negativa i sentimenti di tristezza e sfinitimento. Vengono ricordate la felicità (*tôbâ*, 3,17) e la gioia (*māsôs*, 5,15) per costatarne con amarezza l'assenza. Altrettanto si può dire di *kôâh* «forza» in 1,6c e 1,14b. Infine i tre verbi che definiscono tipicamente la gioia: *šws* (1,21b; 4,21a), *šhq* (1,7d), *šmh* (2,17c; 4,21a). In nessun caso il soggetto è la capitale del paese o gli israeliti, ma sempre i nemici che si fanno beffe del crollo di Sion.

Lutto. Immerso nelle rovine, il popolo è costretto al lutto; può solo far ricorso alla lamentazione, sperando che Jahvé abbia pietà e lo consoli. Nelle Lamentazioni abbonda il lessico del dolore e dell'afflizione: *'ebel* «lutto», 1,4a; 5,15; *'anâhâ* «gemito», 1,22c; *'anjîâ* «lamento», 2,5; *dim-'â* «lacrime», 1,2a; 2,11a.18b; *mak'ôb* «dolore» 1,12b; 1,18b; *'ônî* «afflizione», 1,3a.7a.9c; 3,1.19; *šaw'â* «grido», 3,56; *t'fillâ* «supplica», 3, 8.44. L'elenco dei verbi non fa che sottolineare questo mondo di dolore e disperazione: *'nh* «lamentarsi», 1,4b.8c.11a.21a; *'bl* «compiangere», 2,8c; *bkh* «piangere», 1,2a.16a; *z'q* «gridare», 3,8; *š'q* «gridare», 2,18a; *run* «levare la voce», 2,19a (qui in segno di dolore).

Come si è potuto constatare nel corso di questa analisi lessicale, il popolo è precipitato nella più profonda disfatta umana e politica. Il culmine di questa visione drammatica della storia è rappresentato dal fatto che tutto è stato frutto della collera, dell'ostilità e del rifiuto da parte di Jahvé stesso, divenuto il suo nemico più accanito. Resta qualche spiraglio per la speranza? Anche se il cap. 3 sembra consentire una risposta positiva (si tratta di un tipico *de profundis*), la possibilità di superare l'abbattimento e la disperazione sembra gravemente compromessa. Accanto a «È

sparita... la mia speranza nel Signore» (3,18) si trova «Ma c'è qualcosa... che mi fa sperare» (3,21). Si può affermare che la tensione esperibile nel libro delle Lamentazioni (una tensione psicologica e teologica) resta alla fine irrisolta, come se il credente si vedesse costretto, in virtù della sostanza stessa della fede, a dibattersi angosciosamente tra la presenza e l'abbandono, l'amore e la collera, il coraggio e la disperazione, il successo umano e la frustrazione.

2. La forma poetica

Il libro delle Lamentazioni consta di cinque componimenti poetici, corrispondenti a cinque capitoli, con i versi ordinati alfabeticamente. I primi quattro sono acrostici;¹³ il quinto è semplicemente un componimento alfabetico, nel senso che ha un numero di versi pari a quello delle lettere dell'alfabeto ebraico.¹⁴ I primi tre capitoli sono composti da strofe di tre stichi; mentre nei primi due la corrispondente lettera dell'alfabeto ebraico compare solo nella prima parola della strofa, nel cap. 3 ciascuno dei tre stichi inizia con la stessa lettera corrispondente. La quarta composizione ha solo due stichi in ciascuna delle ventidue strofe e l'acrostico concerne solo l'inizio del primo stico (come nei capp. 1 e 2).¹⁵ Un particolare secondario è che, mentre il primo poema segue l'ordine consueto delle lettere dell'alfabeto ebraico (*'ajn* prima di *pe*), il secondo, terzo e quarto poema invertono l'ordine di queste due lettere. Non è necessario ritenere, come Eissfeldt, che si tratta di un indizio della presenza di due compilatori diversi oppure che il primo poema è stato oggetto di un processo di trasmissione diverso da quello degli altri tre.¹⁶

I cinque poemi sono a grandi linee disposti in forma chiasmica. Il pri-

13. Si definisce acrostico il poema costituito da ventidue unità (strofe o stichi) ciascuna delle quali inizia con una delle lettere dell'alfabeto ebraico in successione rigorosa da *'alef* a *tau*. Questa tecnica è nota dal Salterio (ad es. *Sal.* 119) e dalla letteratura sapienziale (ad es. *Prov.* 31,10-31). Si è cercato di spiegare il ricorso all'acrostico in generale in vari modi: come risposta alla credenza nella potenza magica delle lettere; come ausilio mnemonico per la recitazione pubblica; come semplice strumento espressivo; come modo di affrontare una tematica nella sua interezza («da cima a fondo», «dalla a alla zeta»). In proposito si veda N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, London 1962, 23-32.

14. Probabilmente il poeta adattò il numero degli stichi per farlo corrispondere alla forma degli acrostici precedenti. Esempi di struttura semplicemente alfabetica al di fuori delle Lamentazioni si trovano in *Sal.* 33; 38 e 103. Sulla struttura metrica degli acrostici alfabetici biblici in generale e su quella di *Lam.* 5 in particolare si veda N.D. Freedman, *Acrostic Poems in Hebrew Bible. Alphabetic and Otherwise*: CBQ 48 (1968) 408-431.

15. È da considerare che nei primi quattro poemi la struttura acrostica non presenta la progressione di pensiero che ci si attenderebbe da questo tipo di poesia ebraica (cfr., ad es., i salmi alfabetici 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145). Il lettore avverte che il pensiero non scorre con naturalezza e le idee presentano uno strano ritmo binario.

16. Cfr. O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, 339.

mo e l'ultimo presentano sommari di contenuto generico, molto più distanti, dal punto di vista psicologico, dagli eventi narrati nelle terribili scene di morte e distruzione dei capp. 2 e 4. Il terzo poema mescola visibilmente il lamento individuale in prima persona (vv. 1-39.49-66) con il «noi» comunitario (vv. 40-48). Tuttavia, si tratta probabilmente del perno dell'intera opera, come si ricava sia dalla sua forma (acrostico completo, in cui la lettera ebraica corrispondente compare non solo all'inizio di ciascuna strofa, ma nella prima parola di ciascun versetto) sia dal suo contenuto (fiducia d'Israele nella misericordia di Jahvé).¹⁷

3. Il genere letterario

a) Lamentazione ed elegia

L'interpretazione di questi poemi dipende in larga misura dalla comprensione del loro genere letterario. Il genere prevalente è la lamentazione, sia individuale sia comunitaria, benché nei capp. 1, 2 e 4 abbia lasciato un'impronta profonda l'elegia, applicata a un'entità socio-politica. La città sconsolata è paragonata a una donna («figlia di Sion») rimasta vedova (1,1),¹⁸ anche se per lo più si parla di lei come di una madre afflitta i cui figli (la popolazione di Gerusalemme) sono morti d'inedia o sono stati assassinati, dispersi o umiliati.

b) I poemi

Il primo poema inizia come un'elegia funebre (vv. 1-11), stile che viene abbandonato già nei vv. 9c e 11c, in cui la terza persona è sostituita dalla prima (elemento della lamentazione individuale): Gerusalemme stessa si lamenta della propria condizione nei vv. 12-16. A partire dal v. 17 ricompare il tono elegiaco, per cedere di nuovo il passo alla lamentazione di Gerusalemme personificata (vv. 18-22). Alcuni pensano che, nonostante i suoi diversi elementi formali, si tratti «funzionalmente» di una lamentazione comunitaria con intenti parenetici.¹⁹

Pure il secondo poema è un'elegia funebre sul dolore che Gerusalemme ha dovuto sopportare a opera di Jahvé. Dal v. 11 alla fine prende la parola il poeta, il quale, avvilito dal triste destino della città (vv. 11-12), le si rivolge con parole commoventi (vv. 13-19) e le mette in bocca una supplica e un lamento (vv. 20-22), elementi formali consueti nel genere letterario della lamentazione.

17. Si veda, al riguardo, l'interessante articolo di B. Johnson, *Form and Message in Lamentations*: ZAW 97 (1985) 58-73.

18. Sebbene Jahvé, suo sposo, in realtà non sia morto.

19. Cfr. O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, Oxford 1975, 357.

Nel terzo poema, malgrado la prevalenza degli aspetti della lamentazione individuale²⁰ (vv. 1-18), ricorrono formule ed espressioni tipiche dei salmi sapienziali (vv. 25-39) e dell'azione di grazie (vv. 52-58). Nei vv. 40-47 si nota un passaggio alla lamentazione comunitaria. In questo capitolo, contrariamente a quanto accade nelle altre quattro lamentazioni, si presenta una serie di problemi che gli specialisti non sono stati sinora in grado di risolvere, soprattutto per quanto attiene gli elementi costitutivi del genere letterario, il numero e l'identità dei personaggi che prendono la parola. Un personaggio anonimo («Io sono un uomo...») parla della sofferenza che ha dovuto sopportare a opera di Jahvé (vv. 1-18) e della sua speranza di liberazione (vv. 19-24); sottolinea, invece, con tono apertamente didascalico, la necessità per l'uomo sofferente di confidare e sperare nella giustizia e nella compassione di Jahvé (vv. 25-39). Nei vv. 40-47, come si è osservato, compare improvvisamente il «noi» comunitario.

Il poema si conclude con la presenza di tre voci: il poeta lamenta la miserevole condizione della figlia di Sion (vv. 48-51); un'azione di grazie individuale proclama la liberazione ottenuta da Jahvé (vv. 52-58); un portavoce della comunità (o forse la stessa figlia di Sion) invoca la liberazione dalle mani dei nemici e il castigo di questi ultimi (vv. 59-66).²¹ Un simile mutamento di figure parlanti e la varietà di elementi formali hanno sviato molti commentatori, i quali hanno ridotto il poema in brani negandone l'unità.²² Pur riconoscendo la legittimità di queste analisi, è probabile che i loro sostenitori non considerino nella giusta misura l'importanza degli elementi retorici e stilistici per la comprensione della poesia ebraica. Affermare che l'espressione «io sono l'uomo» di 3,1 non si attaglia al contesto perché il sostantivo *geber* è maschile e Gerusalemme femminile, è un'argomentazione debole. Da un lato, il cambiamento del soggetto in «noi» è motivato solo se il poeta ha in mente sin dall'inizio un'entità collettiva (Gerusalemme o Giuda); dall'altro, che questo terzo poema compaia insieme ad altri quattro concernenti chiaramente il disastro di Gerusalemme costituisce senza dubbio il commento (implicito) più antico al cap. 3.²³ Al gusto letterario occidentale risulta probabilmente difficile comprendere la comparazione tra Gerusalemme e un uomo. Tuttavia già nel primo poema (che parla chiaramente di Gerusalemme) la città è paragonata a un corpo malato («Dall'alto ha scagliato un fuoco che mi è penetrato nelle ossa» 1,13), immagine che ricompare in 3,4 («Mi ha consumato la pelle e la carne, mi ha spez-

20. Cfr. G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, London 1976, 297.

21. Talvolta l'«io» di questi passaggi del cap. 3 viene interpretato in senso collettivo.

22. Al riguardo si vedano le severe critiche di R. Gordis, *op. cit.*, 171.

23. Cfr. O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, 342.

zato le ossa»). Inoltre non si può escludere che l'«io» con cui inizia il poema voglia proporsi come portavoce del popolo.²⁴

Nel quarto poema, sebbene predomini l'elegia, si colgono elementi della lamentazione comunitaria (vv. 17-20) e del linguaggio profetico (vv. 21 s.). Il quinto poema è una lamentazione comunitaria, con i tipici lamenti e suppliche appartenenti a questo genere (vv. 20-22), sebbene comprenda eccezionalmente formule inniche (v. 19).

c) Liturgia di lamentazione

I primi quattro capitoli, oltre a basarsi sapientemente su generi letterari diversi, furono intenzionalmente composti come complesse liturgie lamentatorie, se si considera il ricorso all'acrostico.²⁵ La struttura liturgica di questi capitoli si coglie nel cambio dei portavoce; ciò indica che alla recitazione pubblica di tali lamentazioni partecipavano diversi personaggi. Le parti che ricorrono al «noi» poterono essere recitate o cantate da un coro o da tutta l'assemblea. Nel cap. 1 il poeta si lamenta per il tragico destino della «figlia di Sion» (vv. 1-11.17), la quale a sua volta deplora la propria condizione (vv. 12-16.18-22). Il poeta del cap. 2 si lamenta per la città (vv. 1-12) mentre cerca di consolare la fanciulla Sion (vv. 13-17) e d'invitarla alla lamentazione (vv. 18-22). Nel cap. 4 ricompare la lamentazione del poeta per la città (vv. 1-16); si odono la lamentazione comunitaria dei gerosolimitani (vv. 17-20) e un oracolo profetico di castigo diretto contro Edom, accompagnato da un oracolo di salvezza offerto a Sion (vv. 21 s.). Il «noi» comunitario costituisce la tonalità generale del cap. 5, anche se lo squarcio costituito dai versetti d'apertura e di chiusura (1.19-22) poté essere proclamato da un portavoce individuale nella recitazione pubblica.²⁶

d) Elegia politica

Non pochi autori, in considerazione della natura comunitaria dell'oggetto delle elegie delle Lamentazioni e tenuto conto delle divergenze tra queste e l'elegia tradizionale, preferiscono parlare di «elegia politica».²⁷

24. Cfr. R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 354.

25. L'acrostico richiede, tra l'altro, la capacità di muoversi con agilità tra le strutture formali: la selezione lessicale, la disposizione degli elementi caratteristici del genere letterario e la distribuzione armonica degli aspetti concettuali.

26. Sulle peculiarità letterarie del cap. 5 si veda G. Brunet, *La cinquième lamentation*: VT 33 (1983) 149-170.

27. L'espressione ricorre già in Budde e in Gunkel, e questi la applica al primo, secondo e quarto poema, pur riconoscendo che essi non rappresentano il genere letterario nella sua purezza; cfr. O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, Oxford 1975.

Tra i commentatori di qualche rilievo Kraus soltanto, insoddisfatto di quest'ultima definizione del genere letterario delle Lamentazioni e per analogia con un testo relativo alla distruzione del santuario di Ur, ricorre alla definizione di «lamentazione per la distruzione del santuario»,²⁸ che presupporrebbe come contesto vitale una cerimonia cultuale. La reazione non si fece attendere e una serie di specialisti, guidata da McDaniel,²⁹ confutò la proposta di Kraus. Di fatto questo tipo di lamentazioni non costituisce in Mesopotamia un genere letterario a sé stante, ma una sottocategoria del genere lamentazione.

4. L'uso liturgico

Come si è potuto constatare, probabilmente le Lamentazioni sono una raccolta di poemi e non l'opera di un unico autore. Non è infatti possibile cogliere una progressione drammatica da un capitolo all'altro. In tal caso e a partire dalle notizie di *Zacc.* 7,1-5; cfr. *Ger.* 41,4 s., è possibile che i poemi fossero recitati in una liturgia annuale, accompagnata da un digiuno pubblico, a commemorazione della caduta di Gerusalemme.³⁰ Si deve poi supporre che si tratti di una selezione operata dal popolo stesso tra un numero indefinito di poemi. Nel corso degli anni si venne imponendo l'uso dei poemi che il popolo considerava più adatti a esprimere tanto il dolore provocato dalla caduta della città santa quanto la sua incrollabile fede nel futuro che certamente Jahvé teneva in serbo per lui.

Le liturgie lamentatorie avevano una funzione catartica: superare l'abbattimento e l'afflizione e invitare così alla speranza alcuni partecipanti che avevano smarrito praticamente tutto ciò che aveva costituito la loro antica condizione e aveva dato senso alla loro vita. Nel libro sia la struttura acrostica (in qualche modo dialogata) sia la ripetizione e la pregnanza delle espressioni inducono a supporre che ne sia stato fatto un uso liturgico. I poemi sarebbero stati recitati in determinati giorni dedicati alla commemorazione e probabilmente alla recitazione avrebbero preso parte diverse persone e gruppi che rappresentavano Sion, i cittadini di Gerusalemme, gli spettatori, ecc. Il contenuto del libro delle Lamentazioni, letto in sinagoga almeno a partire dalla distruzione di Gerusalemme per mano dei romani, è stato applicato alla passione di Gesù Cristo dalle chiese cristiane e proclamato nella liturgia della settimana santa.

28. Cfr. H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*, Neukirchen/Vluyn 1968, 9-10.

29. Cfr. T.F. McDaniel, *The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations*: VT 18 (1968) 198-209; inoltre R. Gordis, *op. cit.*, 127-128; O. Kaiser, *op. cit.*, 356; G. Fohrer, *op. cit.*, 297. Cfr. il recente contributo di R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 353.

30. Tuttavia è improbabile che siano stati originariamente composti con questa finalità. In proposito cfr. G. Fohrer, *op. cit.*, 298.

III. SIGNIFICATO E INTENTO

Sulle componenti ideologiche e l'ambito istituzionale di queste lamentazioni sono state enunciate proposte discutibili,³¹ benché un esame della loro matrice concettuale possa offrire l'opportunità d'individuare le tradizioni e le istituzioni che le giustificano.

1. *Crisi teologica per la distruzione di Gerusalemme*

Anzitutto la distruzione di Gerusalemme è interpretata come meritato castigo per i peccati del popolo (1,5.8.14 s.20,22; 3,42; 4,5; 5,7.16). Tuttavia la colpa appartiene soprattutto a profeti e sacerdoti che, invece di dare l'allarme per il traviamiento del popolo, hanno annunciato false profezie e collaborato alla persecuzione dei giusti (2,14; 4,13). Geremia ed Ezechiele avevano già contribuito alla squalificazione dei capi religiosi (*Ger.* 14,13-16; 23,1-4.9-32; *Ez.* 13,1-16; 34,1-10).

La commozione collettiva per la perdita della città e del tempio aveva acquistato dimensioni tali che il poeta, il quale aveva iniziato a comporre questi canti di lamento, intese senza dubbio far sì che il popolo desse libero sfogo al proprio dolore mediante la presa di coscienza della propria colpevolezza e la proclamazione della propria speranza.³² Quel poeta era però consapevole che il popolo faticava a rivolgersi a Jahvé con fiducia. Il contrasto interno tra la fede e la realtà storica era troppo stridente. Sebbene questo contrasto costituisca in realtà il grande contenzioso tra il popolo e Dio, nel corso della storia di quasi tutte le religioni, la dura disfatta del 586 fu certamente per molti israeliti la goccia che fece traboccare il vaso. Qual era il senso delle calamità che avevano afflitto il paese dopo l'inattesa e sconcertante morte del pio re Giosia (609, a Megiddo), passando per l'umiliazione e il vassallaggio, fino ad arrivare all'assedio per fame, all'annichilazione quasi totale e alla distruzione dello stato? Se la risposta a questi interrogativi si nascondeva nei misteriosi disegni di Jahvé, qual era il senso della vita dei sopravvissuti di Gerusalemme? Come dovevano reagire di fronte a un Dio apparentemente immisericorde?³³ Alcuni credevano che Jahvé avrebbe dovuto protegge-

31. Si veda in particolare B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, Lund 1963, 214-239.

32. Una rassegna critica delle interpretazioni attualmente più rilevanti sul significato della sofferenza umana nel libro delle Lamentazioni si trova in M.S. Moore, *Human Suffering in Lamentations*: RB 90 (1983) 534-555.

33. In questo senso il libro delle Lamentazioni lascia scoperta la piaga sempre aperta dell'uomo autenticamente religioso. La tensione tra il credente e Dio, che palpita in ogni versetto delle Lamentazioni, evidenzia in modo esemplare un dato sorprendente: la sofferenza costituisce una minaccia per la vita di fede a causa dei misteriosi disegni di Dio nella storia.

re miracolosamente la sua città santa, attenendosi al contenuto degli inni a Sion (*Sal.* 46; 48; 76).³⁴ Ciò è desumibile da 2,15c e 4,12. Il poeta non può che rimarcare come i peccati di Giuda abbiano superato i limiti di qualsiasi promessa incondizionata relativa all'inviolabilità di Sion e della dinastia davidica. Effettivamente nel libro delle Lamentazioni non c'è alcun riferimento esplicito alla rottura dell'alleanza, ma la distruzione della città e dello stato è descritta in termini che l'autore di *Deut.* 28 avrebbe potuto sottoscrivere.³⁵

2. *Gli eccessi del nemico*

Un altro problema impedisce alla comunità d'invocare Jahvé con fiducia. Gli eccessi dell'assalto nemico sono interpretati come smisurata ingiustizia perpetrata ai danni d'Israele. Tale dismisura impedisce al popolo di riconoscere i propri peccati e provoca seri dubbi sulla giustizia e l'amore di Jahvé per Giuda. I poemi lasciano intravedere che anche l'autore (o gli autori) ritiene che il nemico «ha passato il segno»; perciò chiede il castigo di rigore uguale a quello usato verso il popolo. Si può notare, di conseguenza, che il poeta distingue tra sciagura meritata e sofferenza immeritata, distinzione che pone un grave problema teologico e pastorale: la persona sofferente ha certamente peccato, ma è possibile che nel contempo sia vittima di una sofferenza irrazionale (cfr. 3,52). Perciò l'autore del cap. 3 tenta di andare al di là di una semplicistica dottrina della retribuzione, concezione fittizia e unilaterale della giustizia personale (il peccatore merita il castigo), e di difendere il diritto di rivendicazione. Chi ha compiuto il male deve quindi sottomettersi alle conseguenze negative del proprio comportamento.

Il poeta del cap. 3 non conosce il modo in cui Jahvé terrà conto del rapporto tra il castigo meritato e la smisurata sofferenza di cui è vittima il popolo. Soprattutto ignora quando e come Jahvé agirà per liberarlo da questa senza evitare quello. Il misterioso «uomo» del capitolo costituisce senza dubbio un modello dell'individuo che sa soffrire con saggezza e pazienza, o della comunità demoralizzata che continua a confidare

34. Per un'approfondita analisi della familiarità dell'autore delle Lamentazioni con la teologia degli inni a Sion e, in particolare, con il teologumeno della sua inviolabilità in quanto dimora eterna di Jahvé re, si veda B. Albrektson, *op. cit.*, 219-230.

35. B. Albrektson, *op. cit.*, 231-237, presenta uno studio sul rapporto tra alcune maledizioni di *Deut.* 28 e il libro delle Lamentazioni (in particolare 1,3; 1,5; 1,9; 1,18; 2,20; 4,16; 5,12). Si tratta della parte meno elaborata di quest'opera, poiché Albrektson non fornisce nessuna dimostrazione convincente che contribuisca a fugare il sospetto che l'autore delle Lamentazioni non solo non conoscesse le tradizioni teologiche del Deuteronomio, ma addirittura che il percorso della tradizione proceda nella direzione opposta: queste tradizioni teologiche deuteronomiche non sono altro che *vaticinia ex eventu*, cioè ampliamenti secondari di *Deut.* 28 dopo gli avvenimenti del 587.

e a sperare in Jahvé, sa sopportare la sofferenza senza lasciarsi abbattere dalla disperazione perché è consapevole che Dio «non si rallegra nell'affliggere» (3,33) e presto o tardi diventerà il vendicatore di chi spera e lo cerca in silenzio (cfr. 3,24-26).

3. Castigo e speranza

Senza dubbio il libro delle Lamentazioni, a giudicare da quanto si è osservato, rispecchia quale chiave interpretativa della catastrofe un'evidente comprensione profetica e deuteronomistica del peccato del popolo rispetto a Jahvé. Questa scarta decisamente, come illusorie, le tradizioni relative all'assoluta difesa di Sion da parte di Jahvé e alla perenne stabilità della dinastia davidica. Il conseguente castigo delle nazioni, che hanno esagerato nel loro saccheggio, e il ritorno del popolo a tempi migliori una volta riconosciuto il proprio peccato sono due aspetti coltivati anche nella tradizione profetica. D'altra parte l'attesa paziente tra il castigo e la restaurazione cui il popolo deve sottomettersi mostra risonanze sapienziali.

Nel tentativo d'individuare l'ambito ideologico all'interno del quale fu composto e coltivato questo tipo di poesia, si dovrà accontentarsi di escludere gli ambiti nei quali esso non poté sorgere. Anzitutto non è possibile che il libro delle Lamentazioni sia stato scritto da qualcuno che, attenendosi a una lettura rigida e inflessibile in senso deuteronomistico o profetico dell'evento, interpretasse il giudizio divino come rifiuto definitivo del popolo. Tanto meno, all'opposto, è possibile supporre per il libro un autore convinto che la distruzione di Gerusalemme e dello stato fosse immeritata, vuoi per l'intrinseca giustizia di Giuda nei confronti di Jahvé, vuoi per la natura immodificabile delle promesse (una promessa resta sempre tale). In definitiva si può dire che queste lamentazioni furono scritte da chi aveva accesso alle attività culturali o ne era interessato e si assunse la responsabilità di promuovere manifestazioni culturali di carattere popolare (anche se in forma attenuata) nel luogo in cui sorgeva il tempio nella città santa. L'autore (o gli autori) poteva molto probabilmente appartenere a un gruppo elitario: profetico, sacerdotale o amministrativo. Indubbiamente costui (o costoro) aveva ben presenti le ideologie profetica, deuteronomistica e sapienziale (delle quali fece un uso eclettico), avendo d'altro canto il merito di relativizzare il carattere assiomatico dell'inviolabilità di Sion e delle promesse davidiche. Le tradizioni religiose giudaiche furono così adattate dalla popolazione di Giuda alle incongruenze culturali e intellettuali provocate dalla distruzione dello stato.

Come afferma uno studioso contemporaneo, «il libro delle Lamenta-

zioni costituisce un ponte tra l'ebraismo e il giudaismo... In esso compaiono le convinzioni più notevoli della fede che, come la fenice, dovette risorgere dalle macerie e dalla cenere dell'annientamento politico: la responsabilità di fronte al peccato, il valore educativo della sofferenza, l'assoluta giustizia e l'amore immortale di Dio, l'imperscrutabilità dei suoi disegni, l'incrollabile fiducia del credente e la necessità della pazienza... Le Lamentazioni proclamano la straordinaria fede d'Israele e la imprimono indelebilmente nella pratica liturgica del giudaismo».³⁶

4. Il libro delle Lamentazioni in rapporto all'Antico e Nuovo Testamento³⁷

a) Il genere letterario della lamentazione nell'Antico Testamento

Per cogliere l'importanza del libro delle Lamentazioni nel contesto dell'Antico Testamento, e tenendo conto del genere letterario della lamentazione, i cui caratteri formali predominano nell'opera, è da definire il ruolo svolto da questo libro nella storia della lamentazione comunitaria nell'Antico Testamento.³⁸ Si deve anzitutto affermare che la lamentazione ha un'importanza decisiva per la comprensione del discorso su Dio nell'Antico Testamento, in particolare per quanto riguarda la sua azione liberatrice, dalla quale prende avvio la storia d'Israele in senso stretto. In realtà essa è una componente di tutta la serie di eventi che va dalla proclamazione dell'oppressione e dell'angoscia sino alla liberazione. Questa è una costante nel discorso su Dio nell'Antico Testamento. Quanto importante sia la lamentazione nel Salterio è mostrato dalla posizione simmetrica, in quanto elemento costitutivo della preghiera, che essa occupa rispetto alla lode. Ma questi motivi dei Salmi compaiono spesso in altri ambiti letterari dell'Antico Testamento: il Deutero-Isaia, Geremia (ad es. 11-20), Giobbe e persino nei libri storici.³⁹ I testi che si potrebbero addurre sono prevalentemente elegie funebri e lamentazioni suscitate dalla sofferenza. Pur presupponendo nella loro origine situazioni diverse,⁴⁰ hanno in comune l'espressione della sofferenza umana. L'elegia volge lo sguardo indietro, ricordando il passato di colui che ora giace esanime; la lamentazione, invece, rivolge la sua proclamazione in vi-

36. N.K. Gottwald, *Lamentations, Book of*, in IDB III, New York 1962, 63.

37. Ci lasciamo guidare dall'opera di C. Westermann, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen/Vluyn 1990, 188-192.

38. Ci rifacciamo all'opinione di C. Westermann, *Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments*: TB 55 (1974) 250-268, spec. 259-268.

39. Cfr. H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983, 135-157.

40. L'elegia implica un evento profano e svolge la funzione di sfogo di fronte a un lutto, mentre la lamentazione è rivolta a Dio.

sta del futuro. Ecco perché la supplica, elemento tipico della lamentazione, è assente dalle elegie.

b) Tra lamentazione e preghiera

La caratteristica peculiare delle Lamentazioni spicca con maggiore chiarezza a partire dalla distinzione di lamentazione e preghiera. Non si tratta di elegie funebri in senso stretto, perché il loro contesto vitale non corrisponde alle esequie di un individuo. D'altra parte le si potrà definire elegie soltanto nel senso figurato di elegia per una comunità (cfr. *Am.* 5,1 s.). Ma in realtà il genere elegiaco non corrisponde a *Lam.* 1, 2 e 4, poiché il contesto vitale di questi tre poemi è analogo a quello delle lamentazioni comunitarie: le celebrazioni *ad hoc*.⁴¹ La città è stata vittima di una calamità e i sopravvissuti si apprestano a celebrare una lamentazione (questo è il valore di *šôm* «digiuno»). In ogni caso vi è una differenza rispetto alle lamentazioni comunitarie preesiliche. Mentre le precedenti generazioni erano state testimoni di successive sconfitte da parte d'Israele e di Giuda, i sopravvissuti alla catastrofe del 587 avevano assistito alla morte della città con tutte le sue conseguenze: annientamento delle istituzioni, della monarchia e del culto. Proprio tale peculiarità si rivela sul piano linguistico nella mescolanza di elementi della lamentazione comunitaria e dell'elegia funebre.

Questa commistione di elementi (nella quale la lamentazione deve ricorrere a motivi dell'elegia) indica che nel periodo postesilico la lamentazione non poté o non seppe svilupparsi formalmente sulla base del dato di fatto rappresentato da un rovescio politico-militare. Di conseguenza le lamentazioni preesiliche furono interpolate o ampliate e la celebrazione della lamentazione vide ridotto il proprio spazio in favore degli atti penitenziali. In *Lam.* 3, ad esempio, si trova un'esortazione in tono sapienziale (vv. 25-39) in cui l'appello al pentimento e alla pazienza prevale sugli aspetti della lamentazione comunitaria.

Il libro delle Lamentazioni, poi, prepara il terreno al messaggio di salvezza del Deutero-Isaia e di altri oracoli salvifici di origine sconosciuta. Il resto rimasto a Gerusalemme aveva accettato la profezia di giudizio. Bastava questa accettazione da parte della maggioranza dei sopravvissuti perché il resto del popolo potesse beneficiare del perdono. Per questa ragione è possibile che l'annuncio di salvezza del Deutero-Isaia e di altri poeti anonimi sia collegato alla lamentazione del popolo castigato da Dio. Il rapporto si evince dal linguaggio del profeta dell'esilio. Tanto la promessa quanto l'annuncio di salvezza presuppongono le lamentazioni d'Israele sotto il divampare dell'ira di Dio. In questi annunci

41. Di questo tipo di celebrazioni, in realtà, non si sa quasi nulla più della loro menzione.

affiorano precise allusioni alla lamentazione (cfr. *Is.* 40,27; 49,14). Le citazioni del Deutero-Isaia rivelano che le lamentazioni furono trasmesse durante il periodo dell'esilio nel contesto di alcune celebrazioni, tanto a Gerusalemme quanto tra gli esiliati. L'annuncio di salvezza del Deutero-Isaia fu certamente inteso come risposta alla lamentazione e alla supplica del popolo.

In tal modo il libro delle Lamentazioni costituisce una tappa nella storia della lamentazione e della preghiera nell'Antico Testamento, cioè nella storia del rapporto tra Jahvé e il suo popolo, scritta sotto il segno della collera e della misericordia.

c) Le lamentazioni di Gesù nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento s'incontra un testo molto vicino alle Lamentazioni, il pianto di Gesù su Gerusalemme (*Mt.* 23,37-39 par.). Il testo dell'evangelista (24,1 s.) annuncia il prossimo assedio della città santa e la sua distruzione. Tuttavia Gesù non si limita a costatare il giusto giudizio di Dio sulla città peccatrice, ma si lamenta per la sofferenza che porterà al popolo questa distruzione. La sua compassione è superiore all'ira di Dio che ha reso necessaria la catastrofe. Proprio in questo aspetto il pianto di Gesù su Gerusalemme coincide con le lamentazioni pronunciate dai sopravvissuti della città dopo il disastro del 587. La passione di una città ridotta in rovine supera le conseguenze di un castigo. Ancora una volta si è di fronte a un eccesso di dolore, rappresentato dalla sofferenza di coloro che non hanno avuto nulla a che fare con il corso degli eventi: madri e bambini, infermi e vecchi. Tale eccesso di dolore, in particolare degli innocenti, Gesù lo assume mediante un atteggiamento di compassione. Il dolore manifestato nella lamentazione e la supplica rendono possibile l'ascolto. Gesù, piangendo su Gerusalemme, anticipa, annuncia e condivide i lamenti e il dolore di quanti saranno vittime del terrore dopo gli avvenimenti dell'anno 70. Al tempo stesso egli conferisce alle lamentazioni provocate dagli eventi del VI secolo il loro valore universale di linguaggio del dolore.

d) Dimensione attuale delle Lamentazioni

Le lamentazioni rimasero impresse nella memoria dei sopravvissuti del 587, e insieme vennero messe per iscritto e recitate nelle celebrazioni commemorative della distruzione di Gerusalemme. Questo ricordo sopravvive nelle attuali comunità giudaiche. Al contrario, il lamento di Gesù su Gerusalemme non ha suscitato una tradizione vivente nelle comunità della chiesa cristiana; tutt'al più è ricordato in alcune pericopi dei

lezionari liturgici. Tuttavia non si può dire che nella storia della cristianità il dolore provocato dalla distruzione di una città abbia suscitato una memoria attiva tra le diverse comunità cristiane, anche se entrambi i Testamenti lo ricordano spesso. Con le parole di un commentatore moderno, «la chiesa attuale ha disperatamente bisogno di ascoltare il messaggio delle Lamentazioni se il cristianesimo vuole comprendere la propria missione autentica come compito più ampio della cura della pietà personale, mentre la vita quotidiana dell'uomo è ridotta a un inferno».⁴²

Se le lamentazioni di Gesù e quelle proclamate in occasione del disastro del 587 trovassero nuova eco nelle chiese cristiane, la riflessione prenderebbe due direzioni. Le nostre chiese hanno avuto una parte, attiva o passiva, nelle guerre delle popolazioni cui appartenevano. Pochi sono stati i cambiamenti fino alla seconda guerra mondiale. In queste occasioni si è sempre ritenuto necessario o inevitabile proprio ciò di cui Gesù si lamentò: il dolore di coloro che non ebbero parte in eventi tanto terribili, il dolore dei bambini, delle madri, dei malati, degli anziani. Con la proliferazione delle guerre si è accresciuta a dismisura la sofferenza degli innocenti. È possibile che un ascolto più attento del testo biblico provochi un cambiamento d'idee, una conversione nelle chiese cristiane?

È possibile un'altra riflessione. Ascoltando il pianto di Gesù su Gerusalemme o quello delle migliaia di persone che nel corso dei secoli hanno visto le loro città e il loro ambiente distrutti, non è coerente accettare una storia scritta da persone per le quali questo dolore è irrilevante. La distruzione di una città è talmente consueta per l'umanità e per la sua storia che vi siamo abituati. Quasi nessuno ricava una profonda inquietudine da simili eventi. Al massimo una lamentazione esercita un'influenza profonda nel luogo in cui è avvenuta l'eventuale catastrofe, come nel caso di Gerusalemme. Da quando si è iniziato a scrivere la storia quasi tutti i resoconti ufficiali sono partiti dall'ambito militare: vittoria sul nemico e numero di soldati morti; raramente si parla dei caduti tra la popolazione civile. Il clamore di chi soffre svanisce presto nell'oblio, perché per gli storici è privo di significato. In questo aspetto sembra non esserci differenza tra la storia scritta prima di Cristo e la storiografia promossa nel corso della cristianità. Ci si dovrebbe domandare se è obiettiva e valida una storia per la quale non esiste la sofferenza di coloro che sono coinvolti in un conflitto bellico. Una simile revisione storiografica va favorita soprattutto in un'epoca nella quale le possibilità di distruzione hanno raggiunto proporzioni immani.

È spiacevole che la lamentazione non trovi quasi spazio nella preghiera cristiana, dal momento che ne è elemento essenziale. La domanda è inevitabile: è possibile spiegare a partire dal Nuovo Testamento questa

42. N.K. Gottwald, *Studies*, 113-114.

emarginazione della lamentazione? In tal caso il discorso su Dio sarebbe molto diverso nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Insieme ci si deve domandare perché i teologi non tengono in considerazione questa divergenza fra i due Testamenti. Con il suo atteggiamento nei confronti di Gerusalemme, Gesù riconobbe il diritto di ogni persona sofferente a lamentarsi per la propria sofferenza. La storia del popolo di Dio ebbe inizio proprio quando un gruppo di persone che non lo conosceva gridò in preda alla sofferenza e trovò ascolto. A partire da allora riconobbe Dio come il proprio liberatore. Ogni storia di liberazione, di salvezza, inizia con un grido *de profundis*. La Bibbia parla di un Dio misericordioso di fronte al grido provocato dalla sofferenza.

IV. STORIA DELL'INTERPRETAZIONE

Questa non è la sede idonea per presentare un'ampia panoramica sulla storia dell'interpretazione delle Lamentazioni (che mal si adatta a una semplice introduzione): ci si limiterà quindi a una rassegna degli autori di questo secolo. D'altro canto le discussioni più frequenti e significative hanno avuto di mira la paternità, il genere letterario e il contesto vitale dell'opera.

Le idee di Gunkel⁴³ sul genere letterario e l'interpretazione generale delle Lamentazioni esercitarono un'influenza decisiva tuttora perdurante. Egli definì i capp. 1, 2 e 4 elegie politiche. A suo parere questo genere presenta alcuni aspetti della lamentazione comunitaria ed è impregnato d'ideologia politica. Sebbene di origine profana, il ricorso a tali aspetti trasforma questo genere in poesia religiosa. Riguardo al cap. 5, Gunkel lo ritiene una lamentazione comunitaria. Il cap. 3 rivela un'evidente mescolanza di forme (supplica, espressione di fiducia, elementi sapienziali), benché corrisponda al tipo fondamentale della lamentazione individuale. Si tratta di un'unità indipendente. Queste differenze tra i cinque poemi inducono l'esegeta tedesco a postulare una pluralità di autori e a riconoscere il carattere composito dell'opera. Per quanto riguarda l'epoca di composizione, Gunkel reputa che debba essere collocata non molto oltre il 587. Benché molte delle idee di Gunkel siano state ritenute valide, e tuttora lo sono, numerosi studiosi ne hanno sfumato il pensiero nelle linee generali e in alcuni punti particolari.

1. Epoca e luogo di composizione

Sebbene non si possa parlare di unanimità tra gli interpreti di questo secolo, l'opinione più diffusa sull'epoca di composizione delle Lamenta-

43. Cfr. H. Gunkel, *Klagelieder Jeremiae*, in RGG III, Tübingen 1929, 1049-1052.

zioni fissa un termine *a quo* (la caduta di Gerusalemme nel 587) e un termine *ad quem* (l'inizio del ritorno degli esiliati nel 538). Un'altra teoria largamente condivisa suppone una data non molto distante dal 587. Si ritiene addirittura che gli autori dei cinque poemi dovettero essere testimoni oculari degli eventi. Talvolta si presume una cronologia diversa per ciascuna delle cinque composizioni,⁴⁴ sebbene non ci sia accordo sulla rispettiva datazione.⁴⁵ Rudolph è in sostanza l'unico a far risalire il termine *a quo* alla prima deportazione del 597, ritenendolo il periodo di composizione del primo poema.⁴⁶ Anche se in un primo momento Kaiser sostenne una datazione tarda dei cinque poemi (il più antico non sarebbe anteriore alla metà del v secolo; il più recente risalirebbe al iv),⁴⁷ in seguito modificò la propria posizione aderendo all'opinione più diffusa che stabilisce la data al vi secolo.⁴⁸ Soltanto nel secolo scorso apparve qualche tentativo di datare le Lamentazioni all'età dei Maccabei.⁴⁹

Consenso pressoché unanime vi è sull'origine gerosolimitana delle Lamentazioni; pochi soltanto indicano la Babilonia dell'esilio, ma senza prove decisive.

2. Autore o autori

Dai commenti alle Lamentazioni si evince una triplice possibilità: le Lamentazioni sono l'opera di un unico autore;⁵⁰ le Lamentazioni furono scritte da autori diversi;⁵¹ entrambe le tesi possono essere vere.⁵² In ter-

44. Cfr. O. Kaiser, *Klagelieder* (ATD 16/2), Göttingen 1981, 301-302, la cui conclusione rimane tuttavia molto fragile; secondo questa, il secondo poema sarebbe il più antico per la sua dipendenza letteraria da alcuni testi profetici e dai Salmi, e sulla base della loro dipendenza da questo si dovrebbe stabilire la data degli altri quattro.

45. Per lo più si ritiene che i poemi più antichi siano 1, 2 e 4, in particolare gli ultimi due. Sul quinto le divergenze sono più accentuate. In compenso il consenso è quasi assoluto sulla datazione più tarda del cap. 3, che alcuni, senza una solida base, considerano «opera di epigoni»; cfr. K. Budde, *Die Klagelieder*, in K. Budde - A. Bertholet - G. Wildeboer, *Die fünf Megilloth erklärt* (KHC xvii), Freiburg i.Br. 1898, 92. Benché l'origine esilica, o del primo periodo post-esilico, possa essere considerata probabile, talvolta, pur accettando quest'epoca per la composizione del libro delle Lamentazioni, si riconosce che il linguaggio è preesilico; cfr. T.F. Mc Daniel, *Philological Studies in Lamentations*: Bib 49 (1968) 27-53. 199-220.

46. W. Rudolph, *Die Klagelieder* (KAT xvi/3), Gütersloh 1962. Il suo punto di vista è stato condiviso, seppure con riserve, da A. Weiser, *Introduction*, 306.

47. Cfr. C. Westermann, *Klagelieder*, 57. 48. O. Kaiser, *Introduction*, 359.

49. Cfr. M. Löhr, *Sind Thr IV und V makkabäisch?*: ZAW 14 (1894) 51-59; secondo S.T. Lachs, *The Date of Lam 5*: JQR 19 (1966/1967), 46-56, solo il cap. 5 apparirebbe a quest'epoca.

50. Su questa linea si trovano le introduzioni delle opere di W. Rudolph, *Klagelieder*; F. Nörscher, *Die Klagelieder* (Echter Bibel), Würzburg 1962; A. Weiser, *Klagelieder* (ATD xvi/2), Göttingen 1958; O. Plöger, *Die Klagelieder* (HbAT 1/18), Tübingen 1969; R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid* (diss.), Trier 1983. Si veda inoltre B. Johnson, *Form and Message in Lamentations*: ZAW 87 (1985) 58-73.

51. Seguono questa opinione di Gunkel, pur presentando sfumature diverse, A. Robert - A.

mini generali l'ipotesi dell'unicità d'autore presenta l'inconveniente che la maggior parte dei sostenitori di questa teoria non può addurre prove linguistiche o stilistiche a titolo di giustificazione. Per tale ragione l'ipotesi della pluralità di autori è tuttora la più diffusa.

3. Miscellanea o libro

In un'epoca non molto remota la ricerca accettava quasi senza discussioni che le Lamentazioni fossero una raccolta di testi originariamente indipendenti, riuniti soltanto dopo la loro composizione. Recentemente, tuttavia, sebbene ne sia riconosciuto il carattere di opera composita, si nota una certa tendenza a cercare una possibile connessione tra i capitoli che compongono le Lamentazioni. Se è arrischiato supporre che le Lamentazioni ebbero un unico autore, formando perciò un'unità riconoscibile come «libro»,⁵³ può rivelarsi pernicioso limitarsi ad affermare che si tratta di una raccolta e prescindere dalla coerenza del messaggio che scaturisce dall'insieme. Per quanto convinti del carattere composito, non possiamo escludere l'intervento di un poeta che abbia dato forma all'insieme giungendo, mediante ritocchi o interpolazioni, all'uniformità che la raccolta riflette.

4. Il genere letterario

Al riguardo rimangono utili i lavori di Gunkel.⁵⁴ Nessuno fino a oggi ha revocato in dubbio le sue conclusioni, ma nessuno le ha convalidate criticamente. Molti nutrono il sospetto che dagli studi di carattere formale non ci si possa attendere un contributo decisivo. Anche se si è spesso tentato nella storia dell'interpretazione delle Lamentazioni uno studio formale comparativo tra il nostro libro e i Salmi, senza dubbio attualmente tale genere di studi riveste un ruolo marginale.⁵⁵ A conferma di quest'ul-

Feuillet, *Introduction à la Bible* 1, Tournai 1959, 678; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, 338-347. O. Kaiser, *Introduction*, 355 lascia aperta la questione, pur considerando i primi due poemi opera dello stesso autore.

52. Non vi sono criteri decisivi di ordine testuale a favore dell'una o l'altra ipotesi. Cfr. le introduzioni delle opere di A. Weiser, *Klagelieder*; D.R. Hillers, *op. cit.*; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (BK xx), Neukirchen/Vluyn 1968, 14-15. Inoltre W.H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin - New York 1979, 312-314.

53. Cfr. B. Johnson, *art. cit.*, che individua nel cap. 3 il centro letterario e teologico del libro delle Lamentazioni.

54. Si veda H. Gunkel, *Introducción a los salmos*, Valencia 1983; cfr. Idem, *art. cit. e*, inoltre, il lavoro di H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36), Berlin - New York 1923, spec. 15, sull'elegia.

55. È sorprendente, ad esempio, la scarsità di riferimenti ai Salmi in un'opera come quella di R. Gordis, *op. cit.*

tima affermazione Brandscheidt scrive: «Non è possibile spiegare la sconcertante contiguità (in 4,21-22) di un invito alla fiducia rivolto a Sion e di una minaccia pronunciata contro Edom».⁵⁶

Passando in rassegna progressivamente le opinioni più significative sul genere letterario delle Lamentazioni, inizieremo da quanto è comunemente accettato per arrivare alle divergenze. Tutti concordano nel definire *Lam.* 5 una lamentazione comunitaria. Il disaccordo è più accentuato sui capp. 1, 2 e 4. Gunkel li considera elegie e Smend vede in questo genere l'elemento fondamentale dei tre poemi;⁵⁷ altri, più cauti e obbiettivi, si limitano invece a parlare di «motivi elegiaci»⁵⁸ o di mescolanza di forme.⁵⁹ Westermann si interroga sul motivo che ha spinto la maggior parte degli studiosi a trascurare un elemento significativo presente in questi tre poemi: la causa dell'associazione dell'elegia e del lamento provocato dalle tribolazioni. Risponde citando Gottwald: è possibile che il poeta abbia scritto sotto l'influenza emotiva delle scene di morte e di sepoltura di cui fu testimone.⁶⁰

Tutti sono consapevoli delle peculiarità del cap. 3 in rapporto al resto dei poemi, ma le spiegano in modi molto diversi. Questo è il dissidio più grave tra i vari interpreti delle Lamentazioni: vi è chi intende il poema come opera di epigoni (v. sopra, n. 23), artificiale e privo di originalità; altri lo considerano la chiave di volta dell'intera opera, attribuendolo al redattore finale;⁶¹ dalla sua comprensione dipende l'interpretazione del libro.⁶² Riguardo alle caratteristiche letterarie, le divergenze sul cap. 3 sono altrettanto rilevanti. Chi lo ritiene un «poema» dà per scontato che si tratti di un'unità letteraria;⁶³ di diverso parere, invece, sono quanti considerano *Lam.* 3 una composizione basata su elementi formali ricavati da diversi generi. I sostenitori di quest'ultima tesi si basano, in parte, sulla perplessità suscitata dal cambiamento di voci nel corso del poema, sulla necessità di spiegare il rapporto tra l'elemento individuale (vv. 1-39.49-66) e quello comunitario (vv. 40-48). La preponde-

56. R. Brandscheidt, *op. cit.*, 170. C. Westermann, *Klagelieder*, 60 si pronuncia contro questa affermazione e contro la tendenza che essa rappresenta; secondo lui il duplice desiderio formulato in 4,21 s. costituisce proprio una forma fissa dei salmi di lamentazione.

57. R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, 289.

58. Cfr. W.H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, 312-314.

59. Si veda D.R. Hillers, *op. cit.*, xxvii-xxviii; O. Kaiser, *Klagelieder*, 297-300.

60. C. Westermann, *op. cit.*, 61.

61. Cfr. M. Löhr, *Threni 3 und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder*: ZAW 24 (1904) 1-16; A. Weiser, *op. cit.*, 306; H.-J. Kraus, *Klagelieder*, 8-13; R. Gordis, *op. cit.*, 127; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 590-597.

62. In questo senso la collocazione di questo capitolo al centro del libro è certamente intenzionale secondo R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, 353 s.

63. Cfr. O. Kaiser, *op. cit.*, 297-300.

ranza del primo elemento, insieme alle particolarità formali con le quali il poema inizia e si conclude, li porta tuttavia a individuare nella lamentazione individuale il genere sotteso all'intero capitolo.

Ad ogni modo il cambiamento di personaggi può essere puramente apparente, un espediente stilistico dell'autore. Anche in questo caso le opinioni sono discordi: si passa dalla tendenza antica a spiegare l'«io» del poema come «io collettivo», o come la voce di un rappresentante della comunità, all'orientamento più recente che ricorre al concetto di «personalità fluida».⁶⁴

5. Sede o contesto vitale

Riconosciamo provvisoriamente che per gli interpreti delle Lamentazioni che orientano la propria ricerca in modo critico-letterario la questione del contesto vitale è priva d'importanza. Per quanto una simile impostazione interna e oggettiva sia ragionevolmente giustificata in considerazione di altre priorità ermeneutiche del testo biblico, il caso delle Lamentazioni esige uno sforzo particolare per illuminare la questione della sede vitale. È impossibile sorvolare sulla questione: si tratta di poemi reali o fittizi? il loro contenuto corrisponde a situazioni storiche verificabili o è puro frutto di fantasia?

Indubbiamente un gran numero di commentatori concorda nell'affermare che le Lamentazioni sono opera di testimoni oculari della caduta e distruzione di Gerusalemme,⁶⁵ ma quasi nessuno dopo Gunkel si è interrogato sulla possibilità che le Lamentazioni siano il risultato di una tradizione orale. In tal caso i poemi, messi per iscritto, furono impiegati in alcuni servizi liturgici a ricordo della caduta di Gerusalemme, ma non composti *ad hoc*.⁶⁶ *Zacc.* 7 e 8 sono testimonianze della celebrazione di lamentazioni per commemorare la distruzione della città santa.

V. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

Albrektson, B., *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations. With a Critical Edition of the Peshitta Text*, Lund 1963. L'opera consta di tre parti: I. Studio del testo siriano delle Lamentazioni. II. Comparazione critica tra

64. R. Gordis, *op. cit.* ricorre al concetto di *fluid personality*, anche se il termine non è suo, per spiegare l'apparente cambiamento di portavoce; questa spiegazione è criticata da C. Westermann, *op. cit.*, 68.

65. In effetti il testimone oculare non può essere escluso, ma nemmeno dimostrato con certezza; cfr. le opportune considerazioni di H. Wiesmann, *Der Verfasser des Büchleins der Klagelieder. Ein Augenzeuge der behandelten Ereignisse?*: Bib 17 (1936) 71-84, spec. 84.

66. La stessa forma acrostica è indizio d'intervento redazionale, una prova che il libro delle Lamentazioni è una redazione secondaria della lamentazione liturgica.

il testo ebraico, i LXX e la Peshitta. III. Antecedenti e origine della teologia delle Lamentazioni. Le prime due parti sono di taglio specialistico, la terza suscita immediatamente l'interesse non solo dei biblisti, ma anche degli studenti bisognosi di un'introduzione sicura alla problematica teologica del libro, nonostante la debolezza di alcune conclusioni.

Gordis, R., *The Song of Songs and Lamentations*, New York 2 1974. Il commento alle Lamentazioni occupa la seconda sezione dell'opera (pp. 113-201). La parte introduttiva, molto breve, è dedicata alla forma poetica, all'autore e all'unità del libro, alla data di composizione e alla teoria dell'influenza sumerica. Benché il commento esegetico non sia molto esteso, l'autore affronta il testo con abilità e sensibilità letteraria.

Kraus, H.-J., *Klagelieder (Threni)* (BK xx), Neukirchen/Vluyn 3 1968. Dopo un'introduzione relativa alle questioni generali dell'opera (titolo e posizione nel canone; testo e forma; genere e contesto vitale; situazione storica, luogo d'origine e autore; teologia; bibliografia), Kraus dispiega nel commento la sua ben nota maestria nell'esame dei testi. Si avverte la mancanza del ricorso alle varie analisi letterarie, che avrebbero arricchito questo eccellente commento.

Rudolph, W., *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT XVII/1-3), Gütersloh 1962. Le Lamentazioni occupano la terza parte di quest'opera (pp. 187-263). A una breve introduzione (titolo e canonicità; forma; origine; unità e contenuto teologico; autore; bibliografia), segue la traduzione commentata. In sintonia con le caratteristiche del KAT quest'opera si caratterizza per una minuziosa critica del testo e per l'interesse nell'individuazione delle possibili situazioni storiche soggiacenti allo scritto biblico. Si sarebbe desiderato da parte dell'autore una maggiore sensibilità per i problemi letterari e teologici.

Westermann, C., *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen/Vluyn 1990. È il commento più recente al libro delle Lamentazioni. Dopo una prima parte dedicata all'elegia funebre israelitica nel contesto della poesia popolare orientale, soprattutto in rapporto con la presunta influenza sumerica, l'autore dedica una cinquantina di pagine alla storia dell'interpretazione delle Lamentazioni. In un terzo capitolo si affrontano i problemi generali del libro, prima di passare all'analisi approfondita dei suoi cinque poemi (cap. IV). L'opera si conclude con un capitolo dedicato al significato teologico delle Lamentazioni.

Si tratta senza dubbio di una grande opera, fondamentale per due motivi. Da un punto di vista tecnico essa non è in nulla inferiore alla restante produzione di questo prolifico ed eccellente esegeta tedesco. Questi affronta con sensibilità ecclesiale i problemi posti al credente moderno dal presunto coinvolgimento di Dio nella sofferenza e nell'abbandono degli uomini.

Indice del volume

7	Sommario
9	Premessa
11	Abbreviazioni e sigle
13	Prologo
15	Bibliografia essenziale
	Parte prima
	LA LETTERATURA SAPIENZIALE
	D'ISRAELE
	Capitolo I
19	Sapienza e letteratura sapienziale
19	1. Differenti concezioni della sapienza
20	1. Von Rad: conoscenza empirica del creato
21	2. Whybray: atteggiamento verso la vita
22	3. Crenshaw: autocomprensione
	in rapporto alle cose
23	4. Murphy: tentativo di dar ordine
	al comportamento umano
24	II. La «letteratura» sapienziale d'Israele
24	1. Il lessico della «sapienza»
26	2. Letteratura o tradizione?
27	3. Le alternative all'elemento «sapienziale»
28	<i>Excursus</i> . La paternità salomonica della sapienza
30	III. Definizione di sapienza
31	1. Definizione
35	2. Esperienza e conoscenza
38	3. Mancata corrispondenza
	tra esperienza e conoscenza
40	4. Le diverse risposte
	al fallimento epistemologico
43	<i>Excursus</i> . Funzione della teologia della creazione
45	IV. La figura del sapiente
45	1. La sfera privata
46	2. La sfera pubblica
47	a) La tradizione egiziana
48	b) La tradizione mesopotamica
49	c) La tradizione israelitica
53	3. Dai sapienti ai rabbini