

Peccatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell'ira divina

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione

Il tema dell'«ira di Dio» è uno di quei tipici argomenti che costituiscono un problema per l'odierna mentalità e danno la stura a luoghi comuni, quali, ad esempio, la contrapposizione tra un Dio veterotestamentario iracondo e violento ed un Dio neotestamentario caratterizzato da una misericordiosa bontà. Le pagine bibliche, come è possibile aspettarsi, offrono a riguardo un panorama ben più articolato rispetto a simili riduzioni, ma che comunque si pone in opposizione a certa sensibilità attuale, anche intraecclesiale, forse un po' schiava dei luoghi comuni del moderno buonismo. Il presente contributo desidera presentare un primo luogo una chiarificazione terminologica, per passare poi all'analisi di due pagine veterotestamentarie, e concludere con una breve sintesi sull'utilizzo del tema nel Nuovo Testamento.

2. La tematica nell'Antico Testamento

2.1. Terminologia dell'ira divina

Il vocabolario veterotestamentario a riguardo si presenta molto ricco, contando ben cinque termini distinti.

2.1.1. *harô̄n*

È la parola principale per definire l'ira divina, unita o no a *'ap*, letteralmente «narici», che risulta essere la parola generica per indicare l'ira, tanto umana che

divina. Il termine indica più precisamente il sentimento di ira. La metafora soggacente a questa terminologia è quella del fuoco e della fiamma (rad. *ḥrḥ*). La parola è generalmente usata per esprimere l'ira di Dio verso Israele o verso altre divinità (cfr. Gs 7,1; 23,6; Gdc 2,20; Dt 6,14-15; 11,16-17; 31,16,17).

2.1.2. *qeṣep*

Anche questa parola è riservata al concetto dell'ira di Dio, tranne in due testi tardivi (Qo 5,16; Est 1,18).

2.1.3. *‘ebrāh*

Il termine è utilizzato essenzialmente per esprimere l'ira divina in opposizione a quella umana. La metafora dell'«ardore» è molto forte. Ezechiele si riferisce al fuoco dell'ira di Dio (21,36). Anche il verbo collegato alla radice si riferisce a Dio che «diventa furioso» (Dt 3,26; Sal 78,21).

2.1.4. *za’am*

È una parola usata per lo più nella letteratura profetica, anch'essa con connotazioni «incendiarie», come sinonimo delle parole elencate in precedenza. Quando compare con Dio come soggetto (ed è la maggior parte dei casi), indica la divina indignazione o la divina maledizione (cfr. Is 30,27; Mi 6,10).

2.1.5. *ka’as*

Il termine indica essenzialmente lo «sdegno» per un'offesa. Soggetto di tale sdegno può essere Dio oppure anche un uomo (cfr. 1 Re 15,30; 21,22).

2.2. Lo sfondo vicino orientale antico

Da questa sommaria analisi si può vedere che l'ira è un atteggiamento molto presente nella Bibbia come attitudine del Dio di Israele. Anche in molte tradizioni religiose del Vicino Oriente Antico si può constatare come gli dèi siano spesso soggetti a passioni ed atteggiamenti sicuramente umani, dunque risulta evidente che quest'aspetto deve essere compreso come un antropomorfismo. È possibile tuttavia constatare come l'atteggiamento delle divinità del Vicino Oriente Antico sia radical-

mente diverso rispetto a quello del Dio di Israele. Spesso le divinità del Vicino Oriente Antico sono colte in preda ad un'ira incontenibile ed irragionevole, che altri dèi stentano a placare: in Gilgamesh XI 180 ss. (cfr. ANET 95) il dio Ea rimprovera il dio Enlil di aver distrutto l'umanità con il diluvio perché in preda ad un'ira irragionevole. Nella mitologia egiziana l'ira del dio solare Re si manifesta addirittura in un'altra divinità, la terribile dea leonessa Sekhmet, che lo stesso dio Re ha difficoltà a placare, riuscendovi alla fine solo con il farla ubriacare per mezzo di uno stratagemma: le fa bere una birra colorata di rosso, così che ella creda di abbeverarsi di sangue umano (cfr. ANET 10-11). Anche la cananea Anat è rappresentata come la dea sanguinaria per eccellenza, che gode nel fare abluzioni nel sangue dei nemici vinti¹. Il culto ha lo scopo di placare la furia di queste divinità con atti quasi magici.

L'ira degli dèi è talora irragionevole, ma talora è provocata da atteggiamenti umani, quali il sacrilegio cultuale (la profanazione di un tempio). In ogni caso il «carattere» proprio della divinità sarà direttamente implicato. L'ira degli dèi può però essere scatenata anche da comportamenti di altro tipo, più legati all'aspetto morale, o legale, quali, ad esempio, la rottura di trattati, di cui il dio è garante. Questa tematica può assumere anche una funzione di giustificazione politica: così nel poema di Tukulti-ninurta (XIII sec.) l'intervento assiro contro Babilonia è giustificato dal fatto che gli dèi babilonesi sono sdegnati perché i re babilonesi hanno ripetutamente violato i trattati di confine con i re assiri. Il parallelismo con l'ira di YHWH per la rottura dell'alleanza è evidente, ma il tema si presenta in modo opposto: il profeta si scaglia contro l'Assiria perché non ha riconosciuto di essere soltanto uno strumento dello sdegno di YHWH contro il suo popolo (cfr. Is 10,5-19). La disfatta bellica è così attribuita allo sdegno del proprio Dio ma non è una giustificazione del nemico. È caratteristica la diversa prospettiva che troviamo nella celebre stele di Mesha re di Moab (ANET 320-321). In questo documento, databile a dopo l'849 sulla base della referenza di 2 Re 3,4, il re attribuisce all'ira del proprio dio Chemosh i rovesci subiti per opera di Omri di Israele, ma quest'affermazione serve per mettere in rilievo la propria gloria militare, che, in modo significativo, non è attribuita in modo esplicito alla divinità tutelare. Il tema dell'ira della divinità assume così una funzione di propaganda politica assente negli scritti biblici di argomento affine. Altrove nell'area mediterranea, si ritrovano idee del genere, basti pensare al rito dell'*evocatio*, tipico della tradizione romana; nell'ambito biblico però queste vetuste tradizioni, debitrici di una concezione antropomorfica del rapporto tra il divino e l'umano, sono rilette in

¹ Cfr. G. A. HERION, *Wrath of God (OT)*, in *AnchorBD VI*, 991-992.

chiave storico-salvifica, sulla base della teologia dell'alleanza. Nel caso poi degli dèi vicino orientali antichi, l'intervento sdegnato della divinità è certo spesso – anche se non sempre – attribuibile al ferito sentimento di giustizia del dio, ma rimane sempre l'idea che, in qualche modo, vi sia coinvolto il suo carattere violento: nel poema di Irra lo sdegno del dio è attribuito ai peccati dei re babilonesi, ma comunque egli è il dio della strage, e questo comportamento è in qualche modo nella sua natura².

3. Caratteristiche dell'ira divina nell'AT

Alcuni testi presentano Dio adirato per motivi inesplicabili si pensi ad esempio alla lotta notturna di Giacobbe (Gen 32,23-33) o al misterioso episodio della circoncisione di Mosè in Es 4,24-26, o anche al testo di 2 Sam 6,6-11, in cui YHWH si adira contro chi ha voluto toccare l'Arca dell'Alleanza e fulmina il malcapitato. Tutti questi episodi vengono però reinterpretati in chiave teologica: in particolare per introdurre l'idea della trascendenza di Dio e l'ineluttabilità di certi comandamenti, quali la circoncisione. Siamo qui lontani dunque da un linguaggio mitologico.

Ciò che però scatena l'ira di Dio nella maggior parte dei casi è il peccato dell'uomo. In questo senso la sciagura inattesa può essere interpretata come rivelatrice del peccato e dell'ira. Si pensi ad esempio al racconto di 2 Sam 12,15-18 in cui la morte del figlio della colpa è attribuita allo sdegno di YHWH per il peccato di Davide con Betsabea. Ancora in Es 9,14 Dio punisce gli egiziani con flagelli per il loro comportamento nei confronti degli israeliti e in 2 Sam 24,21 il popolo tutto è colpito a causa del peccato del re, con una concezione corporativa lontana dalla nostra sensibilità ma assolutamente condivisa all'epoca. I testi che illustrano questa concezione potrebbero essere molti; quello che è importante osservare è che, a differenza della percezione normale in altre culture del Vicino Oriente Antico, quando non è possibile attribuire la sciagura ad una colpa precisa, la causa non è identificata con la capricciosità del carattere divino, ma si afferma che, comunque, l'uomo è peccatore di fronte a Dio³. Questa concezione sarà poi criticata, e darà origine al problema discusso da Giobbe: di fronte ai suoi amici che cercano di indurlo a confessare una colpa da cui egli non si riconosce macchiato, Giobbe protesta la propria innocenza

² HERION, *Wrath of God (OT)*, 992.

³ HERION, *Wrath of God (OT)*, 993.

in una sorta di sfida a Dio. Quello che è importante notare è che, in questa caso, Dio non lo fulmina per la propria presunzione, ma lo dichiara giusto e soddisfa il suo più intimo desiderio mostrandosi a lui nella sua potenza. Come si vede, la profondità del pensiero teologico di Israele è qui ben lontana dalle concezioni mitologiche, ed il tema dell'ira di Dio e del suo rapporto con il peccato umano finisce per divenire uno stimolo per approfondire importanti problemi di teodicea. È importante inoltre notare che uno dei modi fondamentali per placare l'ira divina, ossia il ricorso o pratiche magiche e formule incantatorie, non è testimoniato in Israele. Anche l'atteggiamento di YHWH descritto nelle prime pagine della Genesi non è di ira di fronte al peccato umano. La prima volta in cui si parla di ira è quando Mosè tenta di sottrarsi alla sua vocazione (Es 4,13-14). L'ira di Dio si scatena dunque contro l'impedimento nei confronti del compimento del suo piano, ed in maniera particolare nei confronti della rottura dell'alleanza, con particolare riferimento al maltrattamento dell'orfano e della vedova, ossia di quelle categorie sociali che, sprovviste di protezione umana, sono particolarmente tutelate da Dio. Cfr. Es 22,21-24. Un'altra delle cause scatenanti dell'ira di Dio è la «mormorazione del deserto», ossia il rifiuto ostinato di Israele di mettersi in sintonia con il piano di YHWH, affidandosi alla sua provvidenza. Si considerino a riguardo gli episodi contenuti in Nm 11; 14; 16.

La ribellione di Israele alla sovranità di YHWH è la causa principale dell'ira divina nell'AT; e non importa se la ribellione è dovuta alla mormorazione contro Dio (Dt 1,26-36; Sal 78,21-22) dalla flagrante disobbedienza al comando divino (Gs 7,1), più in generale dalla poca considerazione della parola di Dio (2 Cr 36,15-16) o dall'idolatria (Es 32,1-10; Nm 25,1-5; Dt 13,2 ss.). Anche la mancanza nell'assicurare la giustizia sociale rende Israele soggetto all'ira divina, in quanto è un'implicita rottura dell'alleanza (Sal 50,21-22; Is 1,23-24; 42,24-25; Am 8,4-10; Mi 6). Tutta la storia deuteronomistica è in parte costruita sul tema di Israele che trasgredisce l'alleanza (Gs 23,16; Gdc 2,20): Israele viola le leggi perché vuole irritare YHWH (Ger 7,18). La conseguenza di questo è la punizione, che ha un preciso *climax* che va dalla siccità e la carestia (Dt 11,17) alle afflizioni per la terra (Dt 29,22) l'esilio (Ger 32,37) ed ultimamente la distruzione (Dt 9,19)⁴.

Tuttavia anche l'arroganza dei popoli pagani scatena l'ira di YHWH (Is 10,12). I riferimenti all'ira divina che appaiono in epoca esilica e postesilica, con menzioni anche in precedenza, mutano l'oggetto da Israele alle nazioni che l'opprimono: le medesime nazioni che ad un certo momento sono strumenti dell'ira diretta contro

⁴ HERION, *Wrath of God (OT)*, 994.

Israele (Gdc 2,11-15; 2 Re 13,3; 2 Cr 36,15-17; Zc 7,11-14; Lam 2), in un altro momento sono esse stesse oggetto dell'ira di YHWH (Ger 50,25; Ez 36,1-7; Mal 1,2-5). Quest'ira divina rivolta contro le nazioni ha sostanzialmente due motivi: il primo è la vendetta diretta contro coloro che hanno fatto del male al suo popolo (Ger 10,25; Ez 25; Na 1). Questi testi sembrano avere una prospettiva di tipo nazionalistico, ma non bisogna comunque dimenticare la tematica dell'elezione, che fa sì che Israele sia il popolo di Dio e che quest'elezione particolare si manifesti anche con una particolare protezione. Il profeta Naum è stato spesso accusato ingiustamente di questo tipo di ristrettezza mentale e teologica, a causa del suo grido di esultanza per la sorte di Ninive, ma non bisogna dimenticare che cos'era l'impero Assiro e quali terribili conseguenze aveva avuto la sua spietata politica di supremazia militare. In altri passaggi l'ira di Dio è diretta contro le nazioni non solo perché hanno oppresso Israele, ma anche perché non si sono rese conto del fatto che, facendo questo, non agivano in autonomia, ma erano soltanto puri strumenti impugnati da YHWH (Is 10,5-19; Ger 25,7-14). L'autoidolatria delle nazioni è l'elemento scatenante dell'ira divina contro di esse.

Con il passare del tempo, la tematica dell'ira divina si trasforma e si rende sempre più universale, e tende a divampare di fronte alla prevalenza dell'ingiustizia nella storia. Al crescere della malizia tra gli uomini corrisponde un intervento finale di Dio, nel quale egli fa irrompere nella storia umana la sua giustizia e la sua salvezza. Si dà così origine al tema del «tempo dell'indignazione del Signore» e del «giorno dell'ira del Signore». Questo è soprattutto presente in testi apocalittici (Is 26,20; Ez 22,24, Dn 8,19; Ez 7,19; Sof 1,15.18; Pr 11,4; Gb 21,30). Dato che il mondo presente è nemico di Dio, il suo momento escatologico è considerato come il giorno in cui YHWH sconfigge i suoi nemici. Questa tematica è presente anche in testi preesilici, (Is 2,12 ss.; 13,6 ss.; Am 5,18-20) che non devono essere riguardati come delle inserzioni posteriori solo per questo motivo. In ogni caso, dopo la manifestazione dell'ira di Dio, vi è la possibilità di un periodo in cui si stabilisce la riconciliazione e il popolo di Dio fiorisce (Is 27,1-6). Quello che in ogni caso sembra escluso è l'idea di un'ira di YHWH come funzione del suo carattere: il Dio di Israele non è adirato perché è portato a questo da una sua predisposizione di tipo antropomorfico, ma piuttosto perché è colpito da un comportamento umano. Il rapporto fondamentale tra egli ed il suo popolo fa poi sì che entri in gioco il tema della «gelosia», inteso nel senso di insorgenza divina contro i tentativi di nuocere al suo disegno di salvezza storica.

Il tema dell'ira di Dio è comunque inestricabilmente legato con quello della sua regalità. Nelle fonti del Vicino Oriente Antico, è possibile notare come l'ira sia la caratteristica dei sovrani: Sargon II agisce in un impeto di rabbia improvvisa, ed anche

il faraone è rappresentato, in modo formulare e stilizzato, come Sekhmet che insorge contro quelli che non obbediscono ai suoi comandi. In questi testi l'ira del sovrano non è una caratteristica caratteriale del medesimo, ma un'espressione che indica la volontà politica di dominare e di estendere il territorio. Questo linguaggio è utilizzato dai testi biblici come modo per parlare dell'onnipotenza di Dio, che agisce come re di fronte alle trasgressioni del suo popolo, ma agisce anche contro gli elementi caotici per affermare la sua sovranità sul mondo (Gb 9,4-13; 26; Sal 89,5-13). Quest'aspetto dell'ira divina non dev'essere inteso dunque come un'antropomorfizzazione del Dio di Israele, ma, al contrario, come una sottolineatura della sua regalità universale.

Come ricordato sopra, un'immagine frequente dell'ira divina è quella della coppa (*kôs – ποτήριον*), che assume il valore di simbolo di questa tematica teologica. Essa è usata nell'A.T. in 28 passi per indicare l'ira di Dio nelle sue conseguenze sul colpevole: indica lo sconvolgimento che lo coglie di fronte alla punizione (Ger 25,15). La coppa contiene l'ira punitiva di Dio, che priva colui che ne beve del suo senno, lo fa vacillare e cadere (cfr. Ger 13,13; 51,39; Abd 16; Na 3,11; Sal 11,6; 60,5). L'immagine si rifà, più che all'abitudine di eseguire le condanne a morte per mezzo del veleno, che pure potrebbe essere testimoniata in Sal 75,9, all'ambivalenza del vino come bevanda che può essere segno di gioia e felicità, ma anche portare all'ubriachezza ed alla perdita della ragione. Un'altra origine possibile dell'immagine della coppa dell'ira può essere ritrovata nel calice oracolare, che si trova spesso come attributo della divinità del Vicino Oriente Antico: la coppa per mezzo della quale si svolge il giudizio divino e si distingue il colpevole dell'innocente. Il calice è dunque immagine del giudizio che Dio ha sulla storia, per cui l'immagine può essere applicata anche allo strumento che concretamente mette in opera il giudizio di Dio sulla storia. In questo senso Ger 51,7 può dire che Babilonia era una coppa d'oro in mano a YHWH, con la quale egli inebriava tutta la terra; del suo vino hanno bevuto i popoli, perciò sono diventati pazzi.

L'immagine del calice viene utilizzata da Gesù per indicare la sua passione incomibile in due occasioni: il dialogo con i figli di Zebedeo (Mc 10,38s. e ||) e la preghiera al Getsemani (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42; cfr. anche Gv 18,11). Nel colloquio con i figli di Zebedeo il calice non rappresenta soltanto la passione di Gesù, ma anche il fatto che i discepoli stessi sono chiamati ad affrontare lo stesso destino d martirio, inteso dunque come una sofferenza che ha in Dio la sua origine. Gesù rappresenta così la propria passione come un assumere su di sé il giudizio di Dio. Si può riflettere sul fatto che, con l'immagine del calice, la passione di Gesù risolve quella contraddizione che in fondo era rimasta aperta nella domanda di Giobbe. Il giusto sofferente desidera che Dio gli sia vicino, Dio lo fa, ed accede così al desiderio di Giobbe, ma

nel contempo ribadisce la sua assoluta alterità e l'ultima incomprensibilità dei suoi giudizi; nella *kenosi* del Figlio, è Dio stesso ad assumersi la contraddizione del dolore e del male e ad identificarsi con il giusto sofferente, assumendo in sé tutto il giusto giudizio divino per il male del mondo. Il calice eucaristico non si identifica evidentemente con questo calice dell'ira, anche se i discepoli sono chiamati a partecipare anche loro alla passione, con la testimonianza del martirio, ma esprime piuttosto il fatto che, con la partecipazione sacramentale alla passione si attua anche la partecipazione sacramentale alla vita del Messia (il suo sangue) che introduce ormai nel banchetto escatologico.

Sulla base della ricostruzione proposta, prendo in considerazione una sommaria analisi di due testi pertinenti. L'episodio delle quaglie contenuto in Nm 11 mostra bene che il tema dell'ira divina è collegato strettamente con l'idea della ribellione all'alleanza, mentre il testo di Ez 25 utilizza il medesimo tema per indicare il giudizio di YHWH sulle nazioni. Anche in questo caso la teologia dell'alleanza funge da chiave interpretativa: i popoli sono minacciati e puniti perché, esultando per la sconfitta di Israele, non hanno riconosciuto la loro funzione di strumenti con i quali egli ha punito il suo popolo⁵.

⁵ La traduzione biblica proposta è quella della CEI, ma effettuo dei cambiamenti per far risaltare meglio la struttura dei testi.

3.1. L'ira di YHWH giudica il suo popolo: Nm 11,4-35

La struttura del passo è evidentemente concentrica:

⁴ La gente raccogliticcia, che era tra il popolo, fu presa da **ingordigia**; anche gli Israeliti ripresero a lamentarsi e a dire: «Chi ci potrà dare **carne** da mangiare?» Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio. ⁶ Ora la nostra vita inaridisce; non c'è più nulla, i nostri occhi non vedono altro che questa **manna**». ⁷ Ora la **manna** era simile al seme del coriandolo e aveva l'aspetto della resina odorosa. ⁸ Il popolo andava attorno a **raccoglierla**; poi la riduceva in farina con la macina o la pestava nel mortaio, la faceva cuocere nelle pentole o ne faceva focacce; aveva il sapore di pasta all'olio. ⁹ Quando di notte SCENDEVA la rugiada sul campo, SCENDEVA anche la **manna**. ¹⁰ Mosè udi il popolo che si lamentava in tutte le famiglie, ognuno all'ingresso della propria tenda; **LO SDEGNO DEL SIGNORE DIVAMPÒ** e la cosa di-spiacque anche a Mosè.

¹¹ Mosè disse al Signore: «Perché hai trattato così male il tuo servo? Perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, tanto che tu mi hai messo addosso il carico di tutto questo popolo? ¹² L'ho forse concepito io tutto questo popolo? O l'ho forse messo al mondo io perché tu mi dica: Portatelo in grembo, come la balia porta il bambino lattante, fino al paese che tu hai promesso con giuramento ai suoi padri? ¹³ Da dove prenderei la carne da dare a tutto questo popolo? Perché si lamenta dietro a me, dicendo: Dacci da **mangiare carne!** ¹⁴ Io non posso da solo portare il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me. ¹⁵ Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi; io non veda più la mia sventura!».

¹⁶ Il Signore disse a Mosè: «**Radunami settanta uomini** tra gli anziani d'Israele, conosciuti da te come **anziani del popolo** e come loro scribi; condúcili alla **TENDA DEL CONVEGNO**; vi si presentino con te. ¹⁷ *Io SCENDERÒ* e parlerò in quel luogo con te; *prenderò lo spirito* che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo e tu non lo porti più da solo.

¹⁸ Dirai al popolo: Santificatevi per domani e mangerete carne, perché avete pianto agli orecchi del Signore, dicendo: Chi ci farà **mangiare carne**? Stavamo così bene in Egitto! Ebbene il Signore vi darà carne e voi ne **mangerete**. ¹⁹ Ne **mangerete** non per un giorno, non per due giorni, non per cinque giorni, non per dieci giorni, non per venti giorni, ²⁰ ma per un mese intero, finché vi esca dalle narici e vi venga a noia, perché avete respinto il Signore che è in mezzo a voi e avete pianto davanti a lui, dicendo: Perché siamo usciti dall'Egitto?».

²¹ Mosè disse: «Questo popolo, in mezzo al quale mi trovo, conta seicentomila adulti e tu dici: Io darò loro la **carne** e ne **mangeranno** per un mese intero! ²² Si possono uccidere per loro greggi e armenti in modo che ne abbiano abbastanza? O si radunerà per loro tutto il pesce del mare in modo che ne abbiano abbastanza?». ²³ Il Signore rispose a Mosè: «Il braccio del Signore è forse raccorciato? Ora vedrai se la mia parola si realizzerà o no».

²⁴ Mosè dunque uscì e riferì al popolo le parole del Signore; **radunò settanta uomini tra gli anziani del popolo** e li pose intorno alla **TENDA DEL CONVEGNO**. ²⁵ Allora *IL SIGNORE SCESE* nella nube e gli parlò: *prese lo spirito* che era su di lui e lo infuse sui settanta anziani: quando lo spirito si fu posato su di essi, quelli profetizzarono, ma non lo fecero più in seguito. ²⁶ Intanto, due uomini, erano rimasti nell'accampamento, uno chiamato Eldad e l'altro Medad, e lo *spirito* si posò su di essi; erano fra gli iscritti ma non erano usciti dalla tenda; si misero a profetizzare nell'accampamento. ²⁷ Un giovane corse a riferire la cosa a Mosè e disse: «Eldad e Medad profetizzano nell'accampamento». ²⁸ E rispose Giosuè, figlio di Nun, che dalla sua giovinezza era al servizio di Mosè, e disse: «Mosè, signor mio, impedisci!». ²⁹ Ma Mosè gli disse: «Sei tu geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo *spirito!*». ³⁰ Mosè si ritirò nell'accampamento, insieme con gli **anziani d'Israele**.

³¹ Intanto si era alzato un vento, per ordine del Signore, e portò **quaglie** dalla parte del mare e LE FECE CADERE presso l'accampamento per una giornata di cammino di qua e una giornata di cammino di là, intorno all'accampamento e a un'altezza di circa due cubiti sulla superficie del suolo. ³² Il popolo si alzò e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo e **raccollse** le **quaglie**. Chi ne **raccollse** meno ne ebbe dieci homer; le distesero intorno all'accampamento. ³³ Avevano ancora la **carne** fra i denti e non l'avevano ancora **masticata**, quando **LO SDEGNO DEL SIGNORE DIVAMPÒ** contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga. ³⁴ Quel luogo fu chiamato Kibrot Taava, perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla **ingordigia**. ³⁵ Da Kibrot Taava il popolo partì per Caserot e a Caserot fece sosta.

È chiaro che la costruzione del passo è organica, tuttavia, si dice spesso che i due temi sono diversi e vengono accostati tra di loro senza una motivazione sufficiente⁶. Tuttavia vi è una connessione ragionevole tra mancanza di cibo e guida del popolo⁷: uno dei compiti primari dei capi è quello di assicurare il cibo, ed una guida stabile ed il cibo sono temi integrati ad es. in 15,22-26; 17,1-7: la composizione di Es 11 è dunque coerente. È da notare il fatto che il cibo è considerato un dono di Dio, come l'autorità, e che questo dono di Dio non è sindacabile: Giosuè non ha il diritto di porre divieti all'effusione dello spirito. Qui evidentemente si ha a che fare con la *rūāḥ* profetica, che viene auspicata come dono per tutto il popolo: ad un popolo che si ribella e vuole ritornare in Egitto, Mosè contrappone un popolo ideale che non ha più bisogno di profeti perché è tutto profeta. In ogni caso la sussistenza del popolo è riferita ad un dono di Dio. Il tema dell'ira di Dio inquadra tutta la pericope, ed è scatenato dal fatto che il popolo, con la sua ribellione, desidera rientrare in Egitto, dunque si tratta di un'opposizione esplicita al piano salvifico di Dio. Il tema della provvidenza divina e quello della sua ira sono nettamente collegati, con in più la sottolineatura che il dono di Dio si trasforma in strumento di punizione.

Il testo presenta, come in parallelo, due lamentele: quella del popolo che si lagna per l'assenza della carne e per l'insufficienza del cibo e quella di Mosè, affranto per il peso del governo del popolo. Entrambe le lamentele sono descritte in modo negativo, ma è solo quella del popolo che scatena l'ira di YHWH, ed è la risposta di YHWH al popolo che occupa il centro della pericope. È da notare la dinamica del racconto: la lamentela del popolo scatena l'ira di YHWH e la lamentela di Mosè, cui YHWH risponde indicando come soluzione l'effusione dello spirito di profezia sui settanta anziani. La parole centrali sono caratteristiche: mentre alla lamentela di Mosè Dio risponde con una soluzione, non avviene altrettanto nel caso della lamentela del popolo. In questo secondo caso egli si limita ad annunciare che i loro desideri saranno esauditi. Si può pensare che questo avvenga proprio a causa della tematica della sua ira, che fa sì che l'esaudimento dei desideri del popolo si trasformi nella piaga che li punisce. Mi pare che ciò avvenga perché la lamentela del popolo sottende una rivolta contro il piano salvifico di YHWH ed una nostalgia della situazione dalla quale erano stati liberati dal suo stesso intervento: «ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto» (v. 5). La lamentela di Mosè non va così in fondo, anche se non è comunque innocente, perché comporta un dubbio sulla potenza di Dio, cui egli stesso reagisce

⁶ Cfr P. E. BUDD, *Numbers*, WBC 5, Dallas 1984, *ad loc.*

⁷ Cfr. B. LEVINE, *Numbers 1-20*, AB 4A, *ad loc.*

vivacemente: «il braccio del Signore si è forse raccorciato?» (v. 23). Milgrom afferma che la conseguente investitura degli aiutanti di Mosè, che avviene a scapito del potere stesso di Mosè sia da considerarsi come una punizione di quest'ultimo a causa della sua lamentela⁸. Mi sembra che il desiderio espresso da Mosè che tutto il popolo divenga partecipe dello spirito profetico (v. 29) escluda quest'interpretazione. La verità va probabilmente cercata in un'altra direzione: il popolo, con il suo rimpianto rinnega l'intervento storico salvifico di YHWH, scatenandone così l'ira e la conseguente punizione, mentre Mosè non solo non assume questa posizione, ma accoglie con sollievo l'iniziativa di YHWH, ed anzi la vorrebbe ancor più incisiva. La differenza fra il trattamento che YHWH riserva a Mosè e quello inflitto agli israeliti è dunque spiegabile proprio con il tema dell'ira: egli insorge contro chi mette ostacoli al suo piano, ma rafforza colui che scoraggiato perché quest'ultimo non lo ha così provocato.

⁸ Cfr. J. MILGROM, *Numbers*, The JPS Torah Commentaries, 378.

3.3. L'ira di YHWH giudica gli altri popoli: Ez 25

¹Mi fu rivolta questa parola del Signore: ²«Figlio dell'uomo, rivolgiti agli Ammoniti e profetizza contro di loro.

³Annuncerai agli *Ammoniti*: «Udite la parola del Signore Dio. Così DICE IL SIGNORE DIO: **Poiché** tu hai esclamato: ‘Bene!’, quando il mio santuario è stato profanato, quando la terra d’Israele è stata devastata e quando **LA CASA DI GIUDA** è stata condotta in esilio, ⁴perciò, ecco, io ti do in mano ai **figli d’oriente**. Metteranno in te i loro accampamenti e in mezzo a te pianteranno le loro tende, mangeranno i tuoi frutti e berranno il tuo latte. ⁵Farò di *Rabba* un pascolo per cammelli e delle città di *Ammon* un ovile per pecore. Allora saprete che io sono il Signore».

⁶Perché così DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** hai battuto le mani, hai pestato i piedi e hai gioito in cuor tuo con totale disprezzo per la terra d’Israele, ⁷perciò, eccomi: io stendo la mano su di te e ti darò in preda alle genti; ti **sterminerò** dai popoli e ti cancellerò dal numero delle nazioni. Ti annienterò e allora saprai che io sono il Signore».

⁸Così DICE IL SIGNORE DIO: **Poiché** Moab e Seir hanno detto: «Ecco, **LA CASA DI GIUDA** è come tutti gli altri popoli», ⁹perciò, io squarcio il fianco di Moab, in tutto il suo territorio anniento le sue città, decoro del paese, Bet-Jesimoth, Baal-Meon, Qiriyatayim, ¹⁰e le do in possesso ai **figli d’oriente**, come diedi loro gli Ammoniti, perché non siano più ricordati fra i popoli. ¹¹Così farò giustizia di Moab e sapranno che io sono il Signore».

¹²Così DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** Edom ha sfogato crudelmente la sua vendetta contro **LA CASA DI GIUDA** e s’è reso colpevole vendicandosi su di essa, ¹³perciò, così DICE IL SIGNORE DIO: Anch’io stenderò la mano su Edom, vi **sterminerò** uomini e bestie, ne farò un deserto. Da Teman fino a Dedan cadranno di spada. ¹⁴La mia *vendetta* su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele, che tratterà Edom secondo la mia ira e il mio sdegno. Si conoscerà così la mia *vendetta*». Oracolo del Signore Dio.

¹⁵Così DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** i Filistei si sono *vendicati* con animo pieno di odio e si sono abbandonati allo sterminio, mossi da antico rancore, ¹⁶perciò, così dice il Signore Dio: Ecco, io stendo la mano sui Filistei; **sterminerò** i Cretei e CANCELLERÒ il resto della costa del mare. ¹⁷Farò su di loro terribili *vendette* con castighi furiosi, e sapranno che io sono il Signore, quando eseguirò su di loro la *vendetta*».

Il cap. 25 di Ezechiele è uno degli esempi più caratteristici del genere letterario detto del «vaticinio contro le nazioni», in cui la tematica dell’ira divina è presente in modo caratteristico. Si tratta di un genere letterario tradizionale della letteratura profetica, a partire da Amos. Geremia riceve l’incarico di profetizzare in questo senso fin dall’inizio della sua vocazione (Ger 1,10). Da un punto di vista storico, è importante sottolineare come l’usanza abbia il suo fondamento nella tradizione cul-

tuale della guerra santa, nella quale si riattualizzava l'esodo e la conquista. Con la monarchia, il vertice di questa tradizione cultuale coincise con l'incoronazione del re la stipulazione di un'alleanza dinastica: l'Arca, originario palladio bellico, è condotta a Gerusalemme, nel luogo della sua dimora eterna. Il re davidico si trova a capo di un impero (la cui concreta esistenza storica è largamente stilizzata ed idealizzata), che raduna, oltre ad Israele, anche le altre nazioni vicine; la rottura dei rapporti di relazione fraterna da parte di queste nazioni costituisce la base legale per il giudizio pronunciato verso queste nazioni. Motivi tratti da antichi canti di guerra della lega delle tribù israelite furono incorporati in questo genere letterario: YHWH scende in guerra contro tutte le violazioni dell'Alleanza, dapprima verso il proprio popolo, poi verso i paesi che originariamente facevano parte dell'impero davidico. In seguito, parallelamente allo sviluppo del concetto di YHWH sovrano di tutte le nazioni, si può avere anche un atto di guerra di YHWH contro le nazioni più lontane e i grandi imperi, come l'Egitto e l'Assiria.

Nei capp. 25-32 di Ezechiele è contenuta una collezione di questi oracoli contro le nazioni, collocata approssimativamente tra la prima e la seconda attività del profeta. La serie circoscrive le nazioni vicine a giuda: Ammon, Moab, Edom, la Filistea, e poi Tiro, Sidone ed alla fine l'Egitto (naturalmente sono sette). La Babilonia è clamorosamente omessa. Il motivo di tale omissione è il fatto che essa è lo strumento della punizione: i popoli puniti sono coloro che si sono più vigorosamente opposti al re babilonese. Questa collocazione degli oracoli la possiamo trovare anche in Is (13,1-23,18), nella versione greca di Geremia e in Sofonia. Lo scopo di questa collocazione (redazionale, ma nel caso di Ez ci si può chiedere quanto di questa redazione risalga alla sistematizzazione che il profeta stesso ha dato ai suoi oracoli) è di separare gli oracoli di condanna da quelli di consolazione. In Ez la separazione è anche cronologica, dato che la catastrofe del 587 determina un cambiamento di tono radicale nel massaggio del profeta, e questi oracoli sono databili cronologicamente, data la struttura di date che si trova in Ez, al periodo immediatamente precedente la caduta di Gerusalemme. In questo senso si può dire che, quello che negli altri profeti era (forse?) un artificio letterario, in Ez diventa una descrizione della progressione dell'esperienza profetica. Gli oracoli contro le nazioni sono posti dunque a ridosso della catastrofe per condannare i popoli che hanno contribuito alla distruzione. I delitti di cui sono accusati i popoli stranieri sono di due ordini: il rancore nei confronti del popolo e la superbia davanti a Dio.

La forma letteraria degli oracoli contro le nazioni era profondamente iscritta nella tradizione profetica ed era caratterizzata da una forma peculiare, come vediamo fin da Amos 1ss., che usa uno schema molto più rigido che non nei suoi altri oracoli:

«per tre delitti... per quattro», «io manderò». La cosa fa pensare ad un *Sitz im Leben* cultico delle scene di esecrazione, nelle quali l'intervento profetico doveva avere un ruolo.

Da un punto di vista della composizione, la struttura degli oracoli è facilmente determinabile: dopo un'introduzione (vv. 1-2) seguono cinque oracoli: due contro Ammon (3-5; 6-7); contro Moab (8-11); contro Edom (12-14); contro i Filistei (15-17). La struttura è anche piuttosto regolare: «formula del messaggero» - «poiché» - «perciò» - formula di riconoscimento. Tuttavia esiste il problema del doppio oracolo su Ammon, che Zimmerli interpreta come un doppione. In realtà il linguaggio incentrato sulle tematiche della «vendetta» unisce gli oracoli 4 e 5 come il comune indirizzo contro Ammon unisce i primi due. Si è anche supposto che gli ultimi due oracoli siano un'aggiunta secondaria, perché la formula di riconoscimento in 14b è diversa dalle altre, mentre è solo in questo testo in Ez che la divina vendetta è mediata per mezzo di Israele. Come si vede le motivazioni non sono cogenti. Si è quindi detto che, in ordine cronologico, gli oracoli sono: 1 e 3, poi 4 e 5, e infine 2. Ci sono però rapporti lessicali anche tra 2 e 5 (cancellare, togliere di mezzo). La menzione dei «figli di oriente» ai vv. 3 e 10 stabilisce un rapporto tra la prima parte ed il centro del passo, come la menzione di Giuda stabilisce un rapporto tra il centro (v. 8 oracolo 3) e la quarta parte (v. 12 oracolo 4). La medesima menzione di «casa di Giuda» crea un rapporto tra 1 e 4, cosicché si può pensare ad uno schema A-B-X-A'-B', dove Moab è al centro.

Contrariamente a quanto accade per l'oracolo contro Tiro, al cap. 26, gli oracoli del cap. 25 non sono introdotti da una data. La presenza di date è caratteristica del Libro di Ezechiele, a partire da 1,1. Il primo oracolo contro gli Ammoniti (3-5) si indirizza a questi con pronomi di seconda persona femminile tuttavia l'inizio (v. 3 «udite») e la fine (v. 5 «saprete») fanno inclusione. Si tratta di una figura femminile collettiva che rappresenta la nazione, non tanto la sua capitale, visto che qui si parla di Rabba come di una realtà diversa. Gli ammoniti, come discendenti di Lot (Gen 19,38) erano riconosciuti come un popolo strettamente imparentato con Israele. Come Israele avevano raggiunto il loro territorio intorno al periodo di transizione all'età del ferro. La loro capitale era Rabba (Rabbat-Ammon, l'odierna Amman). Durante la loro espansione vennero a conflitto, all'epoca dei giudici e della prima monarchia con quelle tribù israelite stanziate nella parte Sud di Galaad, al sud dello Jabbok. Davide poi aggiunse il loro regno in unione personale alla sua corona (2 Sam 12,26), situazione che dovette cessare con la divisione del regno dopo Salomone. La storia successiva fu di tensioni con i re israeliti, finché non fu reso tributario da Iotam di Giuda (2 Cr 27,5; 749-734 ca.). Come Israele, anche Ammon si trovò nella sfera

d'influenza dell'Assiria: il re Sanipu di Ammon è nella lista dei tributari di Tiglat-Pi-leser III, mentre si sa di una campagna di Assurbanipal per cacciare da Ammon degli Arabi che vi si erano introdotti. Dopo la battaglia di Karkemish, il controllo passa naturalmente nelle mani di Nabucodonosor, e gli ammoniti si mostrano suoi fedeli vassalli ed eseguono il compito di punire Ioiachim di Giuda per la ribellione del 598 (2 Re 24,2), anche se in seguito, sembrano aver coltivato aspirazioni antibabilonesi, insieme alla Gerusalemme di Sedecia. Secondo Ez 21,23 Ammon sembra condurre una politica antibabilonese, e questo sembra confermato anche dal fatto che l'assassino di Godolia (Ger 40,14; 41,1), il governatore *ad interim* insediato da Nabucodonosor, trova rifugio alla corte del re ammonita Baalis. Nell'oracolo di Ezechiele non si trova una testimonianza contraria a questi dati sulla politica di Ammon, ma piuttosto un risorgere di un'animosità popolare contro l'antico oppressore, che doveva aver raggiunto le orecchie degli esiliati. Tale animosità doveva rivolgersi contro il santuario: se YHWH non era stato capace di preservare il suo popolo dalla rovina, lo scherno verso di lui era inevitabile, Milcom (il dio degli Ammoniti) risultava più forte.

Di fronte a quest'attitudine di Ammon, YHWH incarica della sua vendetta i «figli dell'oriente», ossia quelle tribù del deserto che erano le tradizionali nemiche di Ammon e che avrebbero occupato il suo territorio dopo l'inevitabile attacco di Nabucodonosor: il deserto, costante minaccia per il regno di Ammon, si impadronisce delle terre abitate.

Il secondo oracolo (6-7) è introdotto da una formula del messaggero, ed è legato al precedente con un *kî* (perché). Il fatto che presenti pronomi e forme grammaticali maschili è stato interpretato come segno di un'originale indipendenza dall'oracolo precedente; questo è possibile, dato che certamente all'origine queste composizioni erano indipendenti, ma non dice nulla relativamente al tempo della sua composizione. La motivazione per la condanna è quella stessa che si trova nell'oracolo precedente, tranne che essa è formulata in termini più generici, di distruzione per mano di genti nemiche. L'oracolo si distingue per il fatto che il nemico è più indeterminato ed anche per il fatto che la distruzione promessa è radicale: Ammon viene cancellata dal numero delle nazioni. Così vi è comunque una progressione rispetto al primo oracolo, che mette in rilievo di più l'azione diretta di YHWH come origine e quasi esecutore della punizione («io ti sterminerò», «io ti cancellerò», anche se è chiaro che pure nel primo oracolo ad agire è ultimamente YHWH): finché agiscono degli intermediari vi è una speranza di sopravvivenza, ma se agisce YHWH stesso, l'unica conseguenza è la distruzione.

Il terzo oracolo è rivolto contro i Moabiti. Secondo Gen 19,37 anche Moab è figlio di Lot, nato dall'incesto con la maggiore delle figlie, mentre Ammon è figlio della

minore. La parentela è egualmente stretta. Anche Moab si era stanziato all'epoca della transizione con l'età del ferro, ed aveva acquisito una struttura statale prima di Israele. Il suo territorio si stendeva a sud dell'Arnon, con continui tentativi di oltrepassarlo per estendere la sua influenza sul Galaad del sud, cosa che era riuscita con il famoso Mesha nel nono secolo (dopo l'849, cfr. 2 Re 3,4), come è testimoniato dalla famosa stele (ANET 320-321), dove egli celebra il suo trionfo su Acab di Israele e su YHWH, che è esplicitamente citato e contrapposto a Kemosh, il dio moabita. Ovviamente viene reso tributario da Tiglat-Pileser III e subisce la sorte di tutti gli staterelli della zona: periodiche rivolte (a Sargon II) e periodici pagamenti di tributi (a Sennacherib, a Esarhaddon, ad Assurbanipal, da cui comunque riceve protezione contro gli arabi del deserto nella famosa campagna). Dopo Karkemish passa sotto il dominio di Nabucodonosor e si schiera con lui accanto agli ammoniti nella repressione della rivolta di Ioiachim nel 598 (2 Re 24,2).

Lo scherno di Moab si appunta sul fatto che «la casa di Giuda» (il termine politico è volutamente impiegato al posto di quello religioso «Israele», è divenuta come «una tra le nazioni». Essere «come una tra le nazioni» è il grande desiderio peccaminoso di Israele (1Sam 8,5): lo scherno ha dunque a che vedere con il disconoscimento dell'elezione. Invece che essere atterriti dal fatto che YHWH punisce così Israele, nonostante sia il suo popolo, i Moabiti ne traggono spunto per dileggiare la pretesa di Israele di non essere come tutti gli altri, ma questo è un insulto a YHWH. La punizione consiste nella consegna alle mani dei medesimi nemici il cui intervento era stato minacciato nel caso di Ammon. I riferimenti geografici sono precisi: il fianco di Moab è il crinale occidentale delle sue montagne, che si affaccia sul Mar Morto ed è visibile da Gerusalemme. Le tre città sono alcune delle principali piazze forti che difendevano il confine O: Bet-Jesimoth, ai piedi della linea montagnosa, nella valle del Giordano, Baal Meon è nella zona collinare, otto km a SE di Madaba. Entrambe queste località sono citate in Gs 13,17.20 come territorio rubenita, ed in questo senso va anche la stele di Mesha. La terza città, Qiriyatayim, non è identificata, ma non doveva essere lontana; è citata anch'essa nella stele di Mesha. È da notare l'immagine cruenta: lo sfondamento del confine (proprio dalla parte di Israele) è descritto come se si stesse squarcando il fianco ad un animale dal macello. La punizione del contrappasso è chiara: Moab ha detto che Giuda è come tutti gli altri popoli, e per punizione viene cancellato dalla lista di quei medesimi popoli.

Dopo Moab viene il turno di Edom, il più meridionale dei regni transgiordani. Con Edom Israele si sentiva in relazioni più strette di quanto non capitasse nel caso degli altri due regni: in effetti il capostipite degli Edomiti era considerato Esaù, il fratello di Giacobbe. Anche essi si stanzializzarono verso l'inizio dell'età del ferro, ed ebbero

istituzioni monarchiche prima di Israele, ma non una dinastia, se si deve credere alla testimonianza di Gen 36,36-39. il territorio originale di Edom copriva la parte est dell'Araba, dal confine con Moab fino al termine del Mar Morto. I nomi geografici riportati sono meno precisi: Teman è una località vicino a Petra, mentre Dedan non è chiaro, forse è un sinonimo di Edom o forse è un nome che si riferisce ad un territorio nell'estremo sud, al di fuori delle sue frontiere. È chiaro che la lontana Edom era meno conosciuta da Ezechiele di quanto non fosse Moab, visibile da Gerusalemme. Davide conquistò Edom per assicurarsi il possesso delle miniere di rame del suo territorio (2 Sam 8,13) ed in seguito ci furono vari tentativi di affrancarsi da questo dominio Israelita. Gli Edomiti subirono più o meno le medesime traversie politiche degli altri regni transgiordani, ma all'epoca di Nabucodonosor non si limitarono al semplice scherno ma contribuirono fattivamente alla distruzione di Gerusalemme (Sal 137,7); questa è la colpa di cui gli Edomiti devono essere puniti, e che è definita un «peccato» (v. 12). Ancora una volta la pena è del contrappasso: gli Edomiti che si sono vendicati, vengono puniti dalla vendetta divina che si esprime per mezzo di Israele, qualificato ancora con l'appellativo di «mio popolo». Questa vendetta è manifestazione dell'ira di YHWH. È da notare la presenza della terminologia propria dell'ira divina quando è attaccato il popolo. L'invasione babilonese è una punizione per i peccati di Israele, ma gli Edomiti, che si sono indebitamente messi in mezzo, cosa c'entrano?

L'ultimo oracolo è rivolto contro i Filistei. La storia dei Filistei è nota: sono i nemici antichi di Israele; comunque sembra che dopo Davide non lo abbiano più messo seriamente in crisi. I filistei, la cui struttura politica era una sorta di confederazione di città stato, erano ora nemici ora alleati di Israele, in particolare per quanto riguarda i rapporti con l'Assiria. Il loro peccato è simile a quello degli Edomiti: sono intervenuti fattivamente all'epoca della catastrofe, e dunque la conseguenza è la vendetta di YHWH. Cretei e Filistei sono sostanzialmente sinonimi.

Il senso dell'oracolo è chiaro: la storia è il campo di azione dei rapporti tra Dio ed il suo popolo; questi ne sono il motore. Di fronte a questo gli altri popoli sono chiamati a prendere una decisione, e non possono né rimanere ironicamente neutrali, come Ammon e Moab, né, tantomeno, intervenire attivamente, perché la cosa fondamentale è che riconoscano lo statuto particolare che lega YHWH al popolo chiamato con il suo nome (36,20). L'ira divina scoppia quindi davanti alla non comprensione del suo piano e di fronte ad ogni atteggiamento di impudenza e di presunzione nazionalistica. Il giudizio divino non può trasformarsi in occasione di scherno. Se poi c'è qualcuno che cerca di fasi giustizia da solo, cioè di vendicarsi, Dio è pronto a ricordare che l'unico abilitato a questo è lui stesso.

3.3. L'ira divina nel Nuovo Testamento⁹

Contrariamente a quanto troviamo nelle pagine veterotestamentarie, nel Nuovo Testamento il lessico greco sull'ira è relativamente povero: le parole usate sono θυμός e ὄργη. A questa differenza lessicale corrisponde senza dubbio un ridimensionamento dell'importanza del tema, non però una sua scomparsa, come talora troppo frettolosamente si conclude. Per sé θυμός rappresenta l'emozione interiore, mentre ὄργη esprime maggiormente l'espressione esteriore. La LXX tuttavia usa le due parole in modo indifferente per indicare il largo spettro lessicale che l'ebraico possiede sull'argomento. Anche il NT si uniforma a questa mancanza di precisione, tuttavia si può notare che l'*usus scribendi* paolino ha una netta preferenza per ὄργη, mentre l'Autore dell'Apocalisse privilegia θυμός.

Nei Vangeli il concetto di *ira* appare per lo più in contesto escatologico; cfr. le battute del Battista in Lc 3,7; Mt 3,7. Vi è pure la connessione tra l'ira e la distruzione di Gerusalemme, nel discorso escatologico di Lc 21, con particolare riferimento alla caduta storica di Gerusalemme (v. 23), dunque in un contesto che non è immediatamente escatologico. Anche se la prospettiva va chiaramente in quel senso. In questo caso l'ira è collegata non tanto al giudizio escatologico, quanto al giudizio storico di Dio. Il verbo ὄργιζομαι è usato in senso metaforico per indicare il re parabolico che rappresenta Dio in Mt 18,34; 22,7; Lc 14,21. In Mc 3,5 Gesù è dettoadirarsi di fronte alla durezza di cuore dei suoi oppositori, ma il verbo ὄργιζομαι e l'aggettivo corrispondente non sono mai usati nel NT con Dio come soggetto. Un'allusione alla tematica dell'ira divina è quasi certamente riscontrabile nella coppa di Mc 14,36, che richiama la «coppa dell'ira» di Is 51,17-23; Ger 25,15-29. l'immagine serve a sottolineare l'identificazione di Gesù con i peccatori. L'unica referenza esplicita all'ira divina si ha in Gv 3,36: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui». Il senso utilizzato è chiaramente non escatologico: l'esperienza dell'ira divina è il contrario della vita eterna che è sperimentata nell'ora attuale dai credenti: si notino nel testo i verbi al tempo presente.

Per quanto riguarda Paolo, la tematica dell'ira divina ricorre 18 volte, ed ha tanto un aspetto storico che uno escatologico. L'associazione del concetto di ira con l'idea del giudizio finale è ben presente in Rm 2,5; 2,8; 5,9; 1 Ts 1,10; 5,9. Ma l'ira attesa nel futuro è fin da ora sperimentata da coloro che resistono al disegno salvifico di Dio in Cristo, proprio come la speranza della vita eterna è già ora parte dell'esperienza dei credenti. I giudei persecutori di Cristo e dei credenti sono sottoposti all'ira finale

⁹ Cfr. S. H. TRAVIS, *Wrath of God (NT)*, in *AnchorBD VI*, 996-997.

(1 Ts 2,16), che si rivela particolarmente quando Dio consegna il popolo alle conseguenze della sua scelta (Rm 1,18.32). Anche se Paolo parla esplicitamente dell'ira di Dio solo in Rm 1,18; Ef 5,6 e Col 3,6, tuttavia non si può intendere quest'ira in modo puramente impersonale, come, analogamente, non è impersonale la grazia, anche se non sempre si specifica la sua derivazione divina.

L'ira di Dio in Paolo non è mai antropomorfizzata, così da risultare una conseguenza di un suo carattere irascibile, ma è sempre legata alla sua attività di giudizio nei confronti del peccato. Dio rifiuta il peccato ed insorge contro di esso, dunque la sua ira vi si abbatte. L'oggetto dell'ira divina inoltre non sono mai i credenti, ma i non credenti, come conseguenza della loro cattiveria (Rm 1,18). Punendo i cristiani per la loro indisciplina, Dio non manifesta la sua ira. In Rm si parla di un'ira divina che si esercita per mezzo delle autorità pubbliche contro i malfattori, che possono evidentemente essere anche i cristiani. L'idea soggiacente è quella che le nazioni pagane possono essere strumento della punizione verso il popolo, idea che abbiamo già visto all'opera in numerose pagine veterotestamentarie.

L'ira di Dio è intesa generalmente come la conseguenza dell'alienazione spirituale da Dio (Rm 1,24.26.28; 1 Ts 2,16). La condanna al giudizio finale si presenta come il compimento di quest'alienazione da Dio, Così l'ira di Dio contrasta con la salvezza 1 Ts 5,9, e con la stessa giustificazione (Rm 1,17-18; 5,9)

L'ira di Dio va inoltre ricollegata con il suo amore: non è un attributo permanente di Dio: l'amore e la santità sono una caratteristica permanente, mentre l'ira è relativa al peccato umano. Se non vi è peccato, non vi è nemmeno ira. Inoltre l'opposizione di Dio al peccato espone l'uomo alla sua ira, ma la risposta di Dio consiste nell'offrire in Cristo il mezzo di liberazione dall'ira stessa. Cristo è il mezzo di propiziazione (Rm 3,25) ma bisogna notare che tale mezzo di propiziazione è dato da Dio stesso. In Cristo, Dio stesso assorbe le conseguenze distruttive del peccato. Si crea dunque una divisione tra coloro che sono liberati dall'ira per mezzo della fiducia nel suo amore misericordioso (1 Ts 1,10; 5,9; Rm 5,9) e coloro che rimangono sotto il potere di quest'ira perché disprezzano questa misericordia (Rm 2,4-5.8; 9,22-23; Ef 2,3; 5,6; Col 3,6). La caratteristica più innovatrice dell'ira divina in Paolo è questa sua caratteristica insieme escatologica ed attuale, dovuta al fatto che la venuta del Messia fa sì che le caratteristiche dell'era ventura sono già sperimentabili nell'oggi.

Nell'Apocalisse si può vedere una prospettiva simile a quella paolina: l'ira è un fenomeno escatologico che proietta già la sua ombra sull'oggi: il giudizio su Babilonia (Roma) annuncia la venuta di Cristo alla fine dell'era presente. Cfr. il sesto sigillo (6,16-17), la settima tromba (11,18) e tutto il cap. 16, che descrive la sequenza degli eventi che portano alla distruzione di Babilonia come «le sette fiale dell'ira di Dio».

Tale coppa corrisponde a quella della passione e della lussuria che Babilonia ha fatto bere alle nazioni (14,8). Questa stessa coppa diviene la coppa dell'ira di Dio (14,10): Dio dunque usa della passione umana per esercitare la sua ira punitrice. Il peccato ha una caratteristica autodistruttiva, e l'ira di Dio non è irrazionale o vendicativa, ma abbandona gli adoratori della bestia a questo processo di autodistruzione. L'immagine più caratteristica è quella dell'ira dell'Agnello: L'agnello, nei capp. 5-6, è presentato come colui che è sgozzato per redimere gli uomini per Dio (5,9), la sua ira è dunque l'ira di Colui che è passato attraverso l'esperienza della lontananza da Dio per mezzo della morte; coloro che gli sono fedeli possono essere liberati da questa lontananza, perché egli l'ha assunta in sé: è con la sua morte che l'Agnello vince.