

## IL VOCABOLARIO DELLA FIDUCIA NELL'ORIZZONTE TEOLOGICO DELLE SCRITTURE

*La fiducia appartiene ai sentimenti più profondi e nel contempo fondamentali dell'esperienza umana. Essa, infatti, è correlata all'uomo nel suo rapportarsi con confidenza, e quindi positivamente, verso se stesso e verso gli altri esseri umani. Essendo intrinsecamente caratterizzata da un orientamento di apertura e di accoglienza, la fiducia non solo si inserisce nell'orizzonte delle relazioni interpersonali e sociali di ogni persona, ma costituisce anche una dimensione vitale dell'esperienza religiosa, nella quale l'io umano si apre all'incontro con il Tu divino.*

*In questo articolo si intende esplorare il vocabolario della fiducia all'interno della dimensione religiosa, "teologica", propria dell'AT, vale a dire, dell'insieme canonico di quei testi che, per le prime generazioni cristiane, hanno rappresentato la totalità delle sante Scritture e, come tali, le hanno guidate a comprendere sempre più profondamente la propria fede nel Signore risorto<sup>1</sup>.*

*Il vocabolario della fiducia nella Torah, nei Profeti e negli Scritti è costituito principalmente dai seguenti termini: "rifugiarsi" (hāśâh), "confidare" (bātāh), "attendere" (jāhāl), sperare (qiwwâh). Lo studio delle occorrenze più significative di questi verbi consentirà di intravedere quanto il tema della fiducia sia un aspetto vitale che caratterizza in modo essenziale la fede biblica.*

### A) "RIFUGIARSI NEL SIGNORE"

Il verbo "rifugiarsi" (hāśâh<sup>2</sup>) e il sostantivo rifugio (mahāseh) nella Scrittura s'incontrano soprattutto in testi che appartengono alla sfera culturale, ed esprimono il sentimento interiore dell'orante che ha raggiunto la consapevolezza di trovare solo in Dio lo spazio sicuro della propria libertà e salvezza<sup>3</sup>. Proprio per questa sua connessione con il culto il vocabolario relativo al "rifugiarsi nel Signore" s'incontra prevalentemente nei salmi. Anzi, le stesse occorrenze dell'espressione in passi diversi da quelli del salterio testimoniano generalmente il suo radicamento originario nel contesto della preghiera comunitaria o individuale.

---

<sup>1</sup> Per un primo approccio al problema della correlazione dell'AT e del NT, nella prospettiva del canone cristiano, rimane sempre valida la presentazione della "comprensione biblica della Scrittura" di H. GESE, *Sulla teologia biblica* (Biblioteca di cultura religiosa 54), Paideia Editrice, Brescia 1989, 13-38. Cf. anche E. ZENGER, "La sacra Scrittura degli Ebrei e dei Cristiani", in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Editrice Queriniana, Brescia 2005, 9-45. Si veda inoltre la trattazione dell'argomento in J. BARTON – M. WOLTER (hrsg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons* (BZAW 118), Walter de Gruyter, Berlin New York 2003, specialmente le pp. 27-44, 45-68, 151-194.

<sup>2</sup> In alcuni casi la traslitterazione dei termini ebraici usata in questo articolo diverge da altri modi di traslitterare (per altro non uniformi). La scelta qui seguita è spiegata e motivata in una grammatica della lingua ebraica di G. ODASSO – M.P. SCANU, di prossima pubblicazione.

<sup>3</sup> Per una presentazione dettagliata di questo termine cf. J. GAMBERONI, "hāśâ", *GLAT III*, 84-97.

## 1. “RIFUGIARSI NEL SIGNORE” ALL’INTERNO DEL SALTERIO

Il verbo “rifugiarsi nel Signore” e il sostantivo corrispondente attraversano tutto il salterio dal Sal 2 fino al Sal 142<sup>4</sup>. Questo semplice dato statistico mostra che la spiritualità dei salmi è permeata, fondamentale, dalla fiducia con cui l’orante esprime la convinzione di avere il proprio rifugio nel Signore e, quindi, di poter trovare solo in lui la sicurezza della propria vita.

In questo contesto acquista un rilievo significativo la formula di fiducia “in te mi rifugio”. Con essa l’orante confessa al Signore di riporre solo in lui la propria fiducia, e su questa confessione egli poggia la propria richiesta dell’intervento salvifico divino.

Nel Sal 7, dove ricorre per la prima volta, la formula di fiducia è preceduta dall’invocazione “Signore, mio Dio” ed è seguita dalla supplica: “salvami da tutti coloro che mi perseguitano e liberami” (Sal 7,2)<sup>5</sup>. L’invocazione “Signore, mio Dio” presuppone una relazione con il Signore fondata sull’alleanza. In questo modo l’alleanza, in virtù della quale si realizza una comunione vitale tra il Signore e il suo popolo, si concretizza nella relazione personale che per ogni credente costituisce la dimensione più alta dell’esperienza della propria unione con Dio. A sua volta, la supplica, che il salmista innalza al Dio nel quale si è rifugiato, suppone una situazione di persecuzione che non riguarda solo l’orante. Effettivamente sia il quadro antitetico degli empi, che è delineato in tutto il salmo (cf. specialmente i vv. 15-17), sia l’orizzonte universale ed escatologico, nel quale il salmo si muove, suppongono che l’orante appartiene a un gruppo opposto a quello degli empi. Si tratta del gruppo i cui membri sono indicati come i “giusti” (cf. v. 10) e i “retti di cuore”, che hanno Dio come salvatore (cf. v. 11).

Nel Sal 16 la formula di fiducia è il fondamento dell’invocazione con cui l’orante chiede a Dio di “essere custodito”. L’invocazione assume qui un particolare rilievo perché, come risulta dall’insieme del testo, con l’espressione “in te mi sono rifugiato” l’orante rammenta l’itinerario interiore che lo ha portato ad abbandonare il culto idolatrico (cf. v. 3: “agli idoli del paese... andava tutto il mio favore”) per aderire con la propria fede al Signore<sup>6</sup>. Qui appare che l’espressione “rifugiarsi nel Signore” implica un’esperienza personale di adesione totale, esclusiva e permanente al Signore, secondo l’insegnamento fondamentale di Dt 6,4-5: “Ascolta,

<sup>4</sup> Per le occorrenze del verbo cf. Sal 2,12; 5,12; 7,2; 11,1; 16,1.10; 18,3.31; 31,2; 34,9; 36,8; 57,2; 61,5-6; 64,11; 71,1;91,4; 118,9-10; 141,8; 142,2. Per il sostantivo *mahāšeh*, “rifugio”, cf. Sal 14,6; 46,2; 61,2; 68,8.9; 71,7; 73,28; 91,9; 94,22; 142,6 e, inoltre, Ger 17,17; Gl 4,16.

<sup>5</sup> Cragie coglie l’orientamento fondamentale del Sal 7 quando osserva che, pur essendo tradizionalmente “identificato come un *lamento individuale*”, il salmo “è più precisamente la preghiera di un uomo innocente per avere protezione di fronte a false accuse di nemici”. Cf. P.C. CRAGIE, *Psalms 1-50* (WBC 19), Word Books, Waco (Texas) 1093, 99.

<sup>6</sup> Il testo ebraico dei vv. 2-3 del Sal 16 non è di facile interpretazione, come risulta dalla diversa versione che la Bibbia CEI presenta nell’edizione del 1971 e in quella del 2007. Per l’interpretazione qui seguita, e che concorda con l’edizione del 2007 della Bibbia CEI, cf. M. DAHOOD, *Psalms 1.1-50 The Anchor Bible 16*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1979, 86-88; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*. Volume I (1-50), Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, 294-296.

Israele, Il Signore, nostro Dio, è l'unico Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore...".

Anche la supplica "custodiscimi" acquista, nell'orizzonte del salmo, una speciale profondità semantica. L'orante rinnova la propria scelta immutabile con cui ha posto davanti a sé il Signore (v. 8), una scelta che apre il suo cuore alla gioiosa certezza che il Signore non abbandonerà la sua persona nel sepolcro (cf. v. 10), al contrario gli indicherà il sentiero della vita. Nella sua preghiera egli si rivolge al Signore esprimendogli l'interiore persuasione che questa vita sarà "sazietà di gioia" davanti al suo volto e "dolcezza perenne" alla sua destra. Molti commentatori vedono in queste espressioni la speranza dell'orante di essere liberato da un grave pericolo di morte. Non mancano, però, gli esegeti che vi scorgono una fiducia che supera la barriera del tempo per proiettarsi nel mondo futuro della risurrezione (cf. v. 30)<sup>7</sup>. Anche se nella sua stesura originaria il salmo non si muoveva nell'orizzonte della fede nella risurrezione, esso è stato sicuramente reinterpretato nella prospettiva dell'attesa della risurrezione. Questa rilettura è confermata dalle connessioni intertestuali tra questo salmo e il Sal 22<sup>8</sup> che, nella sua forma canonica, culmina appunto nella confessione della risurrezione. In questa ottica, mediante la supplica "custodiscimi" l'orante pone sotto la potente protezione divina la totalità del proprio essere e della propria esistenza, nella consapevolezza che questa protezione si manifesterà in tutta la sua pienezza con la liberazione dalla morte, in quella "sazietà" della gioia che caratterizza il compimento definitivo dell'alleanza nella comunione senza fine con il Dio vivente.

La formula di fiducia ricorre successivamente nel Sal 31: "In te, Signore, mi sono rifugiato, che non sia mai confuso, per la tua giustizia soccorrimi" (v. 2). In questo salmo, particolarmente importante per il nostro

---

<sup>7</sup> I vv. 10-11 hanno ricevuto una duplice interpretazione. Per la LXX, il NT e la lettura patristica il salmo proclama la sua fede nella risurrezione. Con l'avvento dell'esegesi storico-critica i vv. in questione furono interpretati come la testimonianza della fiducia del salmista di essere liberato da un grave pericolo di morte. "Nel Sal 16 – dichiara perentoriamente H.-J. KRAUS - non si tratta della risurrezione o addirittura dell'immortalità, ma della "salvezza" (*Errettung*) da un acuto pericolo di morte" (*Psalmen*. I Teilband (BKAT XV), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1961, 125). A partire dagli anni '60 ha ripreso vigore l'interpretazione nella prospettiva dell'attesa della risurrezione, basata sia sulla migliore conoscenza dei testi dell'Antico Oriente (cf. M. DAHOOD, op. cit., p. 91) sia su una lettura dei testi biblici più articolata e precisa in senso diacronico. Esplicito a questo riguardo è il commento di A. WEISER al v. 11: "Secondo il contesto l'espressione «via della vita» non può essere intesa in altro senso che una comunione di vita con Dio continuata al di là della morte, il compimento della salvezza, la cui forma futura è ancora velata al poeta. Ma Dio stesso rimuoverà il velo di questo mistero, e allora finalmente egli potrà partecipare alla definitiva pienezza della gioia alla presenza di Dio e nella beata comunione con lui (letteralmente: «sazietà della gioia davanti al tuo volto»)". Cf. A. WEISER, *I Salmi 1-60* (AT 14), Paideia Editrice, Brescia 1984 (or. ted. Göttingen 1966), 185-186.

<sup>8</sup> Data l'importanza che ha il Sal 22 per la conoscenza degli *'ānāwīm*, è utile tenere presente i dati più sicuri che ci sono offerti dalle ricerche di Hossfeld-Zenger. Secondo questi autori il salmo ha conosciuto un processo di formazione in tre fasi. La prima fase (vv. 2-3. 7-23), risalente al periodo preesilico, è costituita da una lamentazione, animata dall'interiore certezza di essere esaudita e, quindi, accompagnata dalla promessa di un sacrificio di ringraziamento. Questa forma originaria del salmo fu ampliata nella prospettiva della comunità dei poveri ("Armenfrömmigkeit"), prospettiva che è propria del periodo postesilico (vv. 4-6.24-27). L'ultimo ampliamento situò il salmo nell'orizzonte del regno escatologico di Dio (vv. 28-32). Cf. F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB 29), Echter Verlag, Würzburg 1993, 144-145.

tema<sup>9</sup>, la formula di fiducia fonda la supplica con cui l'orante si rivolge a Dio per essere liberato da un grave pericolo di morte, dovuto all'odio di nemici che attentano alla sua vita (cf. vv. 8.14). Al Signore, Dio fedele, egli "affida" il suo spirito (v. 6)<sup>10</sup>, ossia se stesso, la propria vita, nella sicurezza che solo se è "nella mano del Signore", "Dio fedele" (cf. Ger 10,10), non cadrà nella mano del nemico. Anche qui, come nel Sal 16, il rifugiarsi nel Signore è frutto di un cammino di fede che porta a "confidare" nel Signore, anziché "custodire vuote nullità" (v. 7), ossia gli idoli che sono un "soffio di niente" (cf. Gl 2,9; Ger 8,19).

Con la supplica "che non sia mai confuso" l'orante ricorre a un linguaggio formulaico di stampo escatologico, come risulta evidente dal v. 18: "Signore, che io non resti confuso per averti invocato, siano confusi gli empi, siano ridotti al silenzio negli inferi".

Infine l'orante sviluppa la sua confidenza nella consapevolezza di condividere questa esperienza di fede con "tutti coloro che si rifugiano" in Dio (cf. v. 10), ossia con coloro che in questo salmo sono rappresentati come i "pii" (*h□āsîdîm*)<sup>11</sup> e i "fedeli" (*'ēmûnîm*)<sup>12</sup>, ai quali sono assicurati l'amore e la protezione del Signore.

Gli stessi elementi, anche se con diversa accentuazione nei singoli testi, s'incontrano negli altri salmi che contengono la formula di fiducia. L'affermazione del Sal 31,2 ricompare nel v. 1 del Sal 71, un salmo che nella sua redazione finale riflette la teologia di una comunità che vive in un tempo di oppressione<sup>13</sup>. Grazie a questo salmo la formula della fiducia è connessa, oltre che con il Sal 31, anche con il Sal 22, il Sal 35, il Sal 38 e, infine, con il Sal 40,2-5<sup>14</sup>. In particolare il Sal 22 ci offre l'identità del gruppo che si esprime con la formula di fiducia. Si tratta degli *'ānāwîm* (cf. Sal 22,27)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Per questo motivo il Sal 31 è approfondito in un articolo specifico in questo numero di PSV (cf. pp. )

<sup>10</sup> Come è noto, Lc 23,46 pone l'affermazione di questo v. in bocca a Gesù sulla croce, mentre la tradizione sinottica (cf. Mt 27,46) presenta Gesù che si rivolge a Dio con la domanda iniziale del Sal 22 ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"), un salmo che culmina con l'esplicita proclamazione del mondo della risurrezione (cf. v. 30). Il terzo evangelista abbandona la citazione del Sal 22 per evitare un possibile fraintendimento (Gesù si sente "abbandonato" da Dio!) in una comunità formata prevalentemente da gentili, che non avevano ancora raggiunto una grande familiarità con la Scrittura. Egli, però, ricorrendo all'espressione del Sal 31,6 rimanda a un salmo che si muove ugualmente in quell'orizzonte di fiducia e in quella prospettiva del sacrificio di ringraziamento che caratterizzano il Sal 22.

<sup>11</sup> Per il lessema "h□āsîd" si rinvia alla trattazione di H. RINGGREN, "h□āsîd", *GLAT* III (2003) 98-101.

<sup>12</sup> Il significato del sostantivo *'ēmûn*, "fedele", può essere ricavato tenendo conto della sua stretta correlazione con il sostantivo astratto *'ēmûnâh*. Come ha rilevato J. JEPSEN, in *GLAT* I (1988), *'ēmûnâh* "non esprime tanto una qualità, un essere (*'mt* = fideità), quanto un comportamento che scaturisce da una fermezza interiore, dalla scrupolosità o coscienziosità" (pp. 682-683). In questa visuale *'ēmûn* connota colui che si comporta con fermezza, costanza e fedeltà, dunque il "fedele".

<sup>13</sup> Per le principali questioni relative a questo salmo e la sua esegesi cf. F.-L. HOSSFELD, "Psalm 71", in F.L. HOSSFELD – E. ZENGER (hrsg.), *Psalmen 51-100* (HThKAT), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000, 289-301

<sup>14</sup> Le principali relazioni intertestuali sono indicate in A. DEISSLER, *I salmi. Esegesi e spiritualità*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, 254.

<sup>15</sup> Circa gli *'ānāwîm*, la loro fisionomia sociale e la loro "religiosità", cf. R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. 2. Dall'esilio ai Maccabei*, Paideia Editrice, Brescia 2005, 615-622.

Inoltre, se è letto nel contesto dei Sal 69-72, con i quali culmina la redazione del secondo salterio davidico (Sal 51-72), il Sal 71 dischiude una prospettiva di particolare interesse per le ricerche future. Esso testimonia che la fiducia, dalla quale gli *'ānāwīm* sono sostenuti nel loro confidare e rifugiarsi nel Signore, è connessa con l'attesa del Messia: "Tutte le speranze del gruppo di coloro che cercano il Signore e si affidano solo alla forza del suo nome sono poste nel futuro re Messia"<sup>16</sup>.

Con il Sal 141 la formula di fiducia ricorre in un contesto caratterizzato dalla netta contrapposizione tra la comunità dei giusti e gli empi (cf. vv. 5.10). L'orante, che si è rifugiato nel Signore (v. 8), innalza anzitutto la preghiera perché il Signore lo custodisca nella fedeltà alla sua scelta, non permettendo che si allei con i "malfattori" e gli "empi". (cf. v. 4). Consapevole che questa scelta lo rende facilmente bersaglio dei suoi avversari, l'orante si affida fiducioso al Signore nella convinzione che saranno proprio gli empi a cadere nella rete che gli hanno teso.

Infine, nel Sal 144 la formula di fiducia (v. 2) si trova inserita nella preghiera che il futuro Davide innalza al Signore<sup>17</sup>. Di conseguenza si può affermare che pregando questo salmo la comunità da un lato fa propri, anticipandoli, i sentimenti di fiducia e di lode del Messia, e dall'altro ha la coscienza che solo con la sua venuta la propria fiducia e lode del Signore troveranno il loro compimento escatologico.

La dimensione comunitaria, che è presupposta dai salmi nei quali ricorre la formula di fiducia, è confermata dall'espressione "coloro che si rifugiano in lui" (*hōsê bō*). Il Sal 2, che insieme al Sal 1 ha la funzione di introdurre l'intero libro dei salmi, si conclude con l'espressione "beati tutti coloro che si rifugiano in lui"<sup>18</sup>. Questa beatitudine forma un'inclusione con la beatitudine che segna l'inizio del libro dei Salmi: "Beato l'uomo che non cammina nel consiglio degli empi..." (Sal 1,1). Coloro che si rifugiano nel Signore sono, dunque, una categoria che si distingue dagli empi e si caratterizza perché pone il proprio ideale ("compiacimento") nella Torah del Signore. Per questo gruppo, la Torah costituisce l'insegnamento permanente e sorregge l'interiore persuasione che la propria via, diversamente da quella degli empi, è conosciuta dal Signore (Sal 1,6) e quindi è a lui gradita ed è da lui custodita.

Coloro che si rifugiano nel Signore, come recita il Sal 5, sono "coloro che amano il Nome" del Signore e, proprio per questo, sono chiamati a gioire e ad esultare senza fine (v. 12), perché il Signore protegge i giusti e li copre con il suo amore fedele e misericordioso (v. 13). L'espressione che connota questo gruppo ricorre ancora nel Sal 18,31 dove si afferma che "la via del Signore è perfetta", la sua parola "è infuocata" ed che egli è scudo per tutti coloro che si rifugiano in lui". Come è stato giustamente sottolineato, con il Sal 18, che celebra la vittoria del «Re»

<sup>16</sup> T. LORENZIN, *I Salmi* (I Libri biblici. Primo Testamento, 14), Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, 287.

<sup>17</sup> DEISSLER osserva giustamente che "essendo il Sal 144 postesilico, chi parla può soltanto fungere da rappresentante del re di Israele, e più precisamente di Davide. Ciò però significa che egli rappresenta nel contempo il «Davide» avvenire, vale a dire il Messia" (*I Salmi*, cit., 513).

<sup>18</sup> Per un commento del Sal 2, che tiene conto delle sue principali problematiche critiche ed ermeneutiche, cf. G. BARBIERO, *Il regno di JHWH e del suo Messia*. Salmi scelti dal primo libro del Salterio, Città Nuova Editrice, Roma 2008, 54-91. Quanto alla relazione del Sal 2 con il Sal 1 cf. pp. 85-91.

mediante la potenza del Signore, “la comunità postesilica [...] aveva lo sguardo rivolto al Davide del passato, e nello stesso tempo al «Davide» dell’avvenire”<sup>19</sup>.

Questo dato permette di constatare che l’attesa del nuovo Davide, del Messia, apparteneva all’orizzonte della speranza escatologica degli *’ānāwîm*. Ne è una chiara conferma il fatto che il Sal 18 si trova interamente inserito in 2 Sam 22 come preghiera che Davide innalza al Signore dopo essere stato liberato da tutti i suoi nemici e dalla mano di Saul. Questa inserzione, che riflette l’influsso della concezione degli *’ānāwîm* nella redazione dei libri profetici<sup>20</sup>, testimonia l’importanza della speranza degli *’ānāwîm* e la sua connessione con l’attesa del tempo messianico del nuovo Davide, quando Dio avrebbe realizzato le promesse escatologiche di un’umanità liberata dall’oppressione e dalla violenza, un’umanità che avrebbe camminato nella Torah del Signore (cf. Is 2,1-4.5).

Una simile visione universalistica è prospettata anche dal Sal 34, dove l’invito a “gustare e vedere” la bontà del Signore è seguito dal macarismo: “beato l’uomo che si rifugia in lui”. Questa beatitudine, che illumina e sostiene la fedeltà degli *’ānāwîm*, è qui formulata con un linguaggio simile alla beatitudine del Sal 1,1, un linguaggio che riguarda e interpella ogni uomo.

## 2. LE ALTRE TESTIMONIANZE SCRITTURISTICHE

Al di fuori del salterio, l’affermazione “rifugiarsi nel Signore” ricorre nei seguenti testi: Dt 32,37; 2 Sam 22,31; Is 57,13b; Na 1,7; Sof 3,12. Se si prescinde dal brano di 2 Sam 22, già incontrato, meritano anzitutto un accenno i testi di Is 57,13b e Na 1,17.

La promessa di Is 57,13b: “chi si rifugia in me possederà la terra, erediterà il mio santo monte” si situa in un orizzonte salvifico escatologico. Il carattere recente di questo detto, infatti, appare anzitutto dal fatto che esso segna la conclusione di una energica condanna delle pratiche cultuali connesse con l’idolatria (Is 57,6-13a)<sup>21</sup>. In secondo luogo è confermato dal fatto che le pratiche, qui condannate, caratterizzano la condotta di un gruppo che si contrappone e oppone ai “giusti”, la cui stessa vita si trova in pericolo “a causa del male” (Is 57,1)<sup>22</sup>. Proprio a questi giusti, che si rifugiano nel

<sup>19</sup> A. DEISSLER, *I Salmi*, cit., 71.

<sup>20</sup> Si parla di “redazione dei libri profetici” a proposito di 2 Sam, perché i libri di Gs, Gdc, 1-2 Sam e 1-2 Re, secondo la tradizione del canone ebraico, appartengono alla sezione dei Profeti anteriori.

<sup>21</sup> Sul carattere recente della polemica antiidolatrice cf. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l’Apocalyptique*. Isaïe, I – XXXV, miroir d’un demi-millénaire d’expérience religieuse en Israël, Tome II, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, Paris 1978, 460-461.

<sup>22</sup> Parallela a “giusto” è l’espressione *’anšê h□esed*, letteralmente “gli uomini del h□esed”. Data l’ampiezza semantica del termine *h□esed* (fedeltà, amore, misericordia) l’espressione è diversamente tradotta: “ἀνδρες δίκαιοι” (LXX); “viri misericordiae” (Vulgata); “gli uomini pii” (Bible de Jerusalem; la Nuova Diodati, 1991), “i pii” (Bibbia CEI, 2007), “gli uomini buoni” (la Sacra Bibbia Nuova riveduta, 1994). L’espressione, come è facile vedere, offre una parafrasi del termine “h□āsīdīm”, la cui testimonianza ci è conservata nei salmi.

Signore, la promessa profetica assicura i beni escatologici del possesso della terra e del monte santo di JHWH<sup>23</sup>.

Nel testo di Na 1,7 s'incontra l'affermazione che "il Signore conosce quelli che si rifugiano in lui". Con essa il detto profetico richiama il motivo del Signore che "conosce la via dei giusti" (Sal 1,6), e si muove nell'orizzonte della spiritualità degli *'ānāwīm*, che attendono da Dio la liberazione da quanti "insorgono contro di lui" (Na 1,8). Gli oppressori, che insidiano l'esistenza dei giusti, non sono solo ritenuti avversari che li minacciano, ma significativamente sono anche presentati come ribelli contro Dio e suoi nemici.

Data l'importanza che riveste il messaggio di Sof 3,12 si presenta qui la traduzione dell'unità letteraria alla quale esso appartiene:

<sup>11</sup>In quel giorno  
non potrai più vergognarti di tutte le tue azioni  
con cui ti sei ribellata contro di me,  
perché allora rimuoverò da te  
i tuoi orgogliosi millantatori  
e tu non ti inorgoglierai più  
sul mio santo monte.

<sup>12</sup>Io farò rimanere in mezzo a te  
un popolo umile e povero:  
si rifugerà nel Nome del Signore.

<sup>13</sup>Quanto al resto di Israele:  
non commetteranno più iniquità  
e non pronunceranno menzogna;  
non si troverà più nella loro bocca  
una lingua ingannatrice.  
Essi potranno pascolare e adagiarsi  
senza che nessuno li spaventi.

Il carattere recente di questo testo<sup>24</sup> risulta da una serie di motivi escatologici che qui si trovano intenzionalmente riuniti insieme. Nel tempo escatologico ("in quel giorno") il popolo redento non dovrà più vergognarsi delle sue ribellioni perché, come è annunciato in Is 54,4-5, il Signore stesso, nella potenza del suo amore sponsale, è il suo creatore, colui che ridona la verginità della fedeltà (cf. il passo di Is 62,4-5, richiamato da Sof 3,17-18a). Motivi escatologici sono, inoltre: l'annuncio della fine degli orgogliosi (cf. Is 2,11-17.18); la prospettiva di una comunità che non commette più l'iniquità (cf. Is 11,9), e non vive più nell'inganno; infine la raffigurazione di un'esistenza che è liberata da ogni spavento (cf. Mi 4,4), perché si svolge nel tempo in cui il Signore esercita pienamente, come Pastore (cf. Sal 23), la potenza benefica della sua regalità salvifica.

<sup>23</sup> Nello stesso orizzonte culturale e spirituale s'inserisce l'affermazione di Is 14,32 che presenta Sion come il rifugio degli *'ānāwīm*: "Il Signore ha fondato Sion e in essa si rifugiano gli umili del suo popolo". Anche se si trova nel contesto di una delegazione filistea, che corrisponde alla situazione politica del tempo di Isaia (sec. VIII), il detto "è poco isaiano, almeno nella sua formulazione attuale, ma riflette delle preoccupazioni che sono quelle della comunità giudaica dopo l'esilio" (J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*. Isaïe, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, Tome I, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, Paris 1977, 301). La concezione escatologica dell'inviolabilità di Sion, attestata anche nei salmi, è sottesa alla promessa di Is 57,13b.

<sup>24</sup> Per un esame dettagliato di questo passo cf. H. IRSIGLER, *Zefanja* (HThKAT), Verlag Herder, Freiburg im Bressgau 2002, 385-401.

In questo orizzonte risalta l'importanza del v. 12, dove si annunciano gli aspetti distintivi della comunità escatologica. Essa sarà il frutto dell'azione escatologica del Signore che la farà "rimanere" come unica grandezza futura. Scomparsi per sempre gli empi, che ne minacciavano continuamente l'esistenza, la comunità sarà costituita da un popolo *'ānî wādāl*. Gli aggettivi *'ānî* e *dāl*, che nella profezia del sec. VIII avevano un contenuto sociale, indicando chi appartiene allo strato delle "personae miserabiles", nei testi escatologici, come in questo, assumono un significato teologico: essi indicano la condizione di coloro che non confidano più nella propria forza e potenza (cf. "tu non ti inorgoglierai più sul mio santo monte!"), ma si affidano completamente all'azione "ri-creatrice" del Signore. Effettivamente, la caratteristica interiore del popolo escatologico è indicata qui con l'espressione "si rifugerà nel Nome del Signore". In altri termini, il popolo "povero e umile" vivrà pienamente nella rivelazione del Nome di Dio, nell'esperienza della sua liberazione e nella gioia della sua presenza (cf. Sof 3,16-18a, specialmente i vv. 15b.17a).

La speranza escatologica, che è sottesa ai testi nei quali ricorre l'espressione "rifugiarsi nel Signore", permette di cogliere la ricchezza dell'affermazione contenuta nel cantico di Mosè, in Dt 32,37. Il testo suppone la fine degli empi, che viene descritta con le forti espressioni dei vv. 40-42. La scomparsa definitiva degli empi è segno che, con il suo intervento, il Signore renderà giustizia al suo popolo e avrà compassione dei suoi servi (cf. Dt 32,36). Allora si adempiranno le promesse di Ez 36,16-28<sup>25</sup>: il Signore "purificherà la sua terra e il suo popolo" (Dt 32,43b) e tutte le genti potranno esultare, perché si adempirà la promessa profetica che annuncia il pellegrinaggio delle genti al monte Sion (cf. Is 2,2-4), dove parteciperanno al banchetto preparato da Dio per tutti i popoli (cf. Is 25,6-10a).

In questo contesto diventa palese l'importanza della domanda retorica: "dove sono i loro dèi, la roccia nella quale si sono rifugiati?" (Dt 32,37). Essa suppone una stretta correlazione tra la dimensione religiosa dell'uomo e la fiducia con cui egli si apre alla divinità. Il motivo della fiducia nel Signore in contrapposizione al culto degli idoli, motivo ampiamente attestato nei salmi, appare qui nel paradosso della sua antitesi. Gli empi hanno posto la propria fiducia nei loro dèi, considerandoli come la roccia della loro esistenza; però, nel tempo escatologico, proprio questa loro fiducia apparirà in tutta la sua assurdità e impotenza. Solo il Signore, come annuncia il cantico di Mosè, è l'unico Dio, colui che segna la rovina degli empi e assicura la vita a coloro che sono i "suoi servi" (cf. Dt 32,39).

## B) "CONFIDARE NEL SIGNORE"

Accanto al verbo *hāśāh*, "rifugiarsi", si colloca per importanza il verbo *bātah*, "confidare", che con i sostantivi della stessa radice, occupa

<sup>25</sup> Per la pericope di Ezechiele, di grande importanza per l'influsso che essa ha esercitato nella tradizione ebraica e in quella cristiana a partire dallo stesso NT, cf. D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1998, 337-357.



un posto importante nel vocabolario biblico della fiducia<sup>26</sup>. Se *hāśāh*, come si è visto sopra, mette in risalto l'idea del rifugio, che offre riparo e protezione, *bātah* pone l'accento su quella condizione di sicurezza nella quale l'uomo si trova (significato stativo) o che egli può sviluppare (significato dinamico), perché si appoggia su determinate realtà, circostanze o persone, sulle quali può fare affidamento in quanto gli offrono una sicura garanzia. Così la Scrittura parla di chi confida nelle mura "alte e forti", che sembrano rendere la città invulnerabile (Dt 28,52); di chi confida in un agguato, teso al nemico per coglierlo di sorpresa e sconfiggerlo (Gdc 20,36); di chi confida nei tesori, espressione di una potenza che offre molteplici vie per tenere lontani i nemici (Ger 49,4), oppure nella propria bellezza, simbolo di ricchezza, benessere e prosperità (Ez 16,15). Addirittura gli empi sono qualificati come coloro che confidano nella perversità e su di essa si appoggiano con ostentata sicurezza (Is 30,12).

E' interessante rilevare che gli esempi citati si trovano in un contesto negativo perché affermano che, senza l'aiuto del Signore, nessuna realtà può offrire all'uomo una reale sicurezza e coestensivamente, denunciano l'illusoria stoltezza di chi cerca una sicurezza al di fuori del disegno di Dio<sup>27</sup>. Proprio questa osservazione mostra il ruolo significativo che il verbo *bātāh*, con i sostantivi ad esso connessi, svolge per esprimere una prospettiva particolare della dimensione biblica della fiducia. Qui si indicano le principali occorrenze di questo termine, richiamando anzitutto i testi che possono configurarsi come una dichiarazione di confidenza e, successivamente, gli altri testi di maggiore importanza per il nostro tema.

## 1. LA DICHIARAZIONE DI CONFIDENZA

Analogamente alla formula di fiducia, costruita con il verbo *hāśāh*, nei salmi s'incontra con relativa frequenza una dichiarazione di confidenza nel Signore formata con il verbo *bātāh*. La conoscenza delle principali testimonianze di questo tipo di formula consente di intravedere sia la sua ricchezza teologica sia il suo legame con il gruppo degli *ānāwīm*.

La prima testimonianza costituisce la conclusione dell'ardente supplica del Sal 13: "Io confido nel tuo amore (*hāśed*). Possa il mio cuore esultare per la tua salvezza, possa cantare al Signore perché mi ha beneficato" (v. 6). La dichiarazione dell'orante si trova al vertice della sua pressante invocazione dell'intervento divino per essere liberato dal nemico (cf. v. 5), che minaccia la sua stessa vita (cf. v. 4). Di fronte ai nemici l'orante si caratterizza per il suo "confidare" nel *hāśed* del Signore, vale a dire nel suo amore eternamente fedele e perciò sempre misericordioso. Proprio questa apertura confidente all'amore del Signore fonda l'invocazione del salmista e la speranza che il suo cuore (ossia la sua

<sup>26</sup> Per il vocabolario connesso con questo verbo cf. l'ampia e documentata trattazione di J. JEPSEN, "bātāh", *GLATI* (1988) 1231-1246.

<sup>27</sup> A questo riguardo JEPSEN osserva: "Il «credersi sicuro, fidarsi» porta quasi sempre all'errore e alla delusione, non importa se si tratta di ricchezze o di armamenti, di principi o amici, di potere o forze o dell'uomo stesso, della sua forza e giustizia. Né si può confidare nelle immagini di idoli e neppure nel tempio di Dio. Qualunque sia la cosa cui l'uomo si affidi, il risultato è sempre negativo" (A. JEPSEN, art. cit., 1239).

personalità nella dimensione più profonda del proprio essere) possa gioire nell'esperienza della salvezza<sup>28</sup>.

La dichiarazione di confidenza ricorre, successivamente, nel Sal 25: “Signore, a te innalzo il mio essere; Dio mio, in te confido, che non resti confuso, che non trionfino su di me i miei nemici” (vv. 1-2). Qui la formula della confidenza è illuminata dal v. 1 che presenta una relazione intertestuale con Es 19,4<sup>29</sup>. In questo passo si ricorda che il Signore, mediante le meraviglie compiute nell'esodo, ha liberato coloro che formano il suo popolo, li ha innalzati e li ha fatti giungere fino a sé. Analogamente, nel salmo l'orante innalza se stesso fino al suo Dio per invocare il suo intervento liberatore.

Nel vocativo “Dio mio”, che richiama la comunione dell'alleanza, è contenuto implicitamente il fondamento della confidenza che sostiene l'orante nella sua fedeltà al Signore. Significativo è anche il fatto che il motivo della confidenza si trova connesso con l'invocazione con cui l'orante chiede di non restare confuso a causa del trionfo dei suoi nemici. Questa supplica è sorretta dalla convinzione, di impronta escatologica, che “tutti coloro che sperano” nel Signore non resteranno confusi, mentre lo saranno “coloro che tradiscono per un nulla” (v. 3). Il termine *bātāh*, che denota la confidenza, si trova qui costruito in parallelo con il verbo *qāwāh*, «sperare». In virtù del parallelismo entrambi i vocaboli caratterizzano la categoria di quanti pongono la loro speranza nel Signore, confidando in lui e nel suo amore. Come si apprende anche da altri testi, si tratta del gruppo degli *ʿānāwīm*. I vocaboli “tradiscono” e “per nulla”, che caratterizzano i loro avversari, appartengono al linguaggio culturale e profetico che denuncia l'infedeltà all'alleanza (cf. Os 6,7; Ml 2,11; Sal 78,57). Gli avversari degli *ʿānāwīm* sono dunque coloro che, per opportunismo politico o per interessi economici, sono venuti meno agli impegni di giustizia e solidarietà richiesti dall'alleanza con il Signore (cf. Sal 59,6; 73,15-20; Is 24,16-18).

Un altro elemento di questo salmo, che illumina il significato del verbo *bātāh*, è l'invocazione con cui l'orante chiede al Signore che gli faccia “conoscere”<sup>30</sup> le sue vie e gli “insegni i suoi sentieri” (v. 4), più concretamente che gli faccia percorrere la via nella sua fedeltà e gli “insegni” che egli è il Dio della sua salvezza (v. 5a). Dall'insieme di queste affermazioni appare che la confidenza nel Signore non è un sentimento irrazionale di cieca fiducia, ma un atteggiamento motivato di sicurezza interiore. Proprio questo atteggiamento spirituale è costantemente sostenuto dall'insegnamento divino, insegnamento che viene invocato e che l'orante

<sup>28</sup> Come risulta dal parallelismo, questa “gioia” culmina nel canto che l'orante innalza al Signore ricordando il suo intervento benefico (cf. v. 6b). Qui si avverte il linguaggio tipico della tradizione del sacrificio “*tôdâh*”. Sul significato di questo motivo cf. H. GESE, *Sulla teologia biblica*, cit., 129-154; G. ODASSO, “La «novità» radicale della cena del Signore”, in R. NARDINI – G. TANGORRA (Edd.), *Sacramentum Caritatis*. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 65-80, alle pp. 70-76.

<sup>29</sup> La pericope di Es 19,3-8 riveste un'importanza fondamentale all'interno della pericope del Sinai e, di riflesso, in riferimento alla stessa Torah. C. DOHMEN, *Exodus 19-40* (HThKAT), Verlag Herder, Feiburg – Basel – Wien 2004, 54-65. Nelle pp. 57-59 c'è un excursus sull'espressione *Auf Geiersflügeln*. Cf. inoltre il commento a Es 19,1-9 di B.F. CHILDS, *Exodus* (OTL), SCM Press, London 1977, 366-368.

<sup>30</sup> Secondo il ricco significato del verbo ebraico *jāda'*, “conoscere”, qui usato nella forma causativa “far conoscere”, non si tratta di una conoscenza confinata nel nozionismo, ma di un sapere che si sviluppa nell'esperienza vitale e sapienziale dell'amore.

desidera ricevere, perché solo esso guida a “conoscere” le vie di Dio e conduce all’esperienza di una comunione vitale con il Maestro divino (“tu sei il Dio della mia salvezza”).

Un ultimo aspetto, che mette in luce le caratteristiche della confidenza nel Signore, come è delineata da questo salmo, è il fatto che con essa il salmista si rivolge a Dio e si appoggia su di lui, perché in lui, come attesta il v. 6, c’è la tenerezza (*rah□āmîm*) e la pienezza dell’amore (*h□āsādîm*)<sup>31</sup>. In altri termini, la confidenza si sviluppa mediante un’apertura incondizionata all’amore e alla tenerezza del Signore, che costituiscono le costanti del suo intervento nella storia come Dio dell’esodo e dell’alleanza, della liberazione e della vita (cf. Es 34,6). In questa ottica, la confidenza nel Signore appare non come un sentimento consolatorio privo di consistenza oggettiva, ma come l’atteggiamento che scaturisce dalla fede nel Signore e che orienta alla dimensione ineffabile del mistero divino.

Gli elementi incontrati in questi due salmi si ripresentano ancora, con diverse accentuazioni, negli altri salmi che contengono la dichiarazione di confidenza dell’orante nel suo Dio. Così il Sal 52<sup>32</sup> testimonia che l’orante, con la sua confidenza nell’amore (*h□esed*)<sup>33</sup> del Signore, si contrappone a coloro che confidano nell’abbondanza delle loro ricchezze (vv. 8-9). In particolare, il verbo “confidare” si trova qui in rapporto con il rendimento di grazie al Signore, che il fedele promette di innalzare a Dio dopo il suo intervento di salvezza

Uguale contesto s’incontra nel Sal 56: l’orante chiede ardentemente che Dio gli sia propizio, liberandolo dai suoi nemici (v. 2). Qui la formula “io confido in Dio” è presentata in stretta connessione con la parola del Signore, parola che annuncia la salvezza e che l’orante loda, accogliendola con fede (cf. vv. 5.11) e con l’intima certezza che il Signore stesso è dalla sua parte (“il Signore è per me”: v. 10b). Infine, anche in questo salmo, la confidenza, dalla quale il fedele attinge una fiduciosa sicurezza interiore (“che cosa potrà farmi l’uomo?”: v. 12b), si trova connessa con l’impegno di adempiere il voto di offrire il sacrificio di ringraziamento<sup>34</sup>.

Nel Sal 119<sup>35</sup> il tema della confidenza è correlato con i consueti motivi che figurano nel mondo interiore degli *‘ānāwîm*: l’attesa della liberazione dai nemici; la sicurezza nell’intervento che il Signore, mosso dal suo amore (*h□esed*: v. 41), compirà per i suoi fedeli; la possibilità di

<sup>31</sup> Il plurale *h□āsādîm* ha valore di pienezza e totalità dell’amore fedele e misericordioso del Signore (*h□esed*), pienezza che si realizza nei molteplici interventi salvifici di Dio.

<sup>32</sup> Per una datazione recente di questo salmo (dopo il 515 a. C.), ritenuta “ragionevole”, cf. M.E. TATE, *Psalms 51-100* (WBC 20), Zond Books, Dallas (Texas) 1990, 36.

<sup>33</sup> Il sostantivo *h□esed* riveste una grande importanza nella visione “teologica” degli *‘ānāwîm*. L’affermazione dell’amore immenso del Signore costituisce un legame intertestuale che unisce la Torah (Es 34,6; Nm 14,18) ai Profeti (cf. Ger 32,18; Na 1,3; Gl 2,13) e agli Scritti (cf. Sal 86,15; 103,8; 145,8).

<sup>34</sup> Il termine “tôdôt” è un plurale di intensità (o di amplificazione). Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, University Press, Oxford, <sup>2</sup>1910 (ristampa 1966), § 124e.

<sup>35</sup> Per questo salmo, che ha come tema l’amore per la parola di JHWH, cf. il commento breve, ma puntuale e attento all’intertestualità, di A. DEISSLER, *I Salmi*, cit., 432-453. Alle pp. 451-452 l’Autore giustamente rileva che chi parla nel Sal 119 “è animato da un grande amore e, come il profeta Geremia, fa del suo rapporto con JHWH una questione di cuore, cercando secondo Dt 6,5 di amare il suo Dio «con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutte le forze» e desiderando di testimoniare l’autenticità del suo amore con la devozione alla Parola di Dio, quale si è fatta conoscere in passato e quale si dona di volta in volta, per conquistare e animare possibilmente molti altri al suo stesso intento».

rispondere con la parola giusta, che viene da Dio (v. 43a), a coloro che insultano (v. 42). Una particolarità, propria di questo salmo, è il fatto che in esso la confidenza nel Signore è presentata esplicitamente come confidenza nella sua parola e come impegno di custodire la sua Torah (v. 44).

Infine, la formula di confidenza ricorre nella lamentazione individuale del Sal 143, un testo di origine tardiva che contiene alcuni contatti verbali con il Sal 25, sia nella richiesta dell'intervento liberatore dai nemici, sia nell'invocazione con cui l'orante si appella alla fedeltà e alla giustizia di Dio. Inoltre, mediante espressioni affini a quelle del Sal 25 la dichiarazione "in te confido" (v. 8) è prospettata come il motivo su cui si basa la supplica rivolta al Signore perché faccia udire il suo amore<sup>36</sup> e faccia conoscere la via da percorrere. In definitiva, la confidenza nel Signore si presenta connessa con il motivo dell'insegnamento divino, che guida il credente a "compiere la volontà" del suo Dio. Ne segue che la dichiarazione di confidenza rinvia, come a suo fondamento, alla stessa fede nel Signore e al dono della sua alleanza, che è insito nell'espressione: "tu sei il mio Dio".

La conclusione del salmo contiene ancora un elemento di particolare interesse. L'orante, rinnovando la supplica, perché il Signore lo faccia vivere (v. 11) e realizzi la fine escatologica dei suoi nemici (v. 12a), fonda la propria invocazione sul fatto che egli è il suo servo (v. 12b). Da questo dato, confermato anche da altri salmi<sup>37</sup>, risulta che gli *'ānāwîm* consideravano se stessi non solo nella prospettiva teologica del popolo del Signore, "umile e povero" (cf. Sof 3,12), ma anche con la categoria profetica del "servo del Signore".

## 2. LA CONFIDENZA COME ORIENTAMENTO FONDAMENTALE

Dai salmi brevemente richiamati, risulta l'importanza che il vocabolario della confidenza, analogo a quello della fiducia, ha avuto nella tradizione di Israele e, concretamente, all'interno della comunità degli *'anāwîm*. Tutto orienta a ritenere che, come il verbo *hāśāh*, "rifugiarsi", anche il verbo *bātāh*, abbia assunto il valore di un termine tecnico per esprimere l'orientamento totale, esclusivo e permanente del fedele al Signore<sup>38</sup>.

Questo dato, a nostro avviso, è confermato dal Sal 31 dove la dichiarazione "io confido in te" è parallela all'affermazione: "Dico: tu sei il

<sup>36</sup> L'espressione "fammi udire al mattino il tuo amore" ha un valore culturale e, forse, anche giuridico. L'orante attende nel tempio la sentenza che è pronunciata al mattino e, nella sua preghiera, invoca l'aiuto di Dio perché sia una sentenza di liberazione. A questo riguardo cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*. Volume III (101-150), Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, 889-890.

<sup>37</sup> Cf. Sal 19,12.14; 27,9; 31,17; 86,2; 89,40; 116,16; 119,16.17.23.65.84.122.124.125.176.

<sup>38</sup> Il "comandamento fondamentale", ossia il comandamento che indica l'orientamento totale, esclusivo e permanente del fedele al Signore, è stato oggetto di numerosi studi negli anni '60. L'opera che diede un forte impulso a questa tematica è stata la tesi di N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfrage zu Dtn 5-11 (AB 20)* Roma 1963. I risultati di questa ricerca furono resi noti al pubblico italiano con il libro *Ascolta, Israele. Egesi di testi del Deuteronomio (SB 2)*, Paideia Editrice, Brescia 1968 (or. ted. Düsseldorf 1963). Le ricerche sul comandamento fondamentale, a nostro avviso, rivestono tuttora una grande importanza non solo per la comprensione della "morale biblica", ma anche perché esse permettono di indicare con maggiore precisione l'epoca di molti testi.

mio Dio” (v. 15). Da questo versetto si evince, in virtù del parallelismo, che la confidenza nel Signore è essenzialmente correlata alla confessione con cui l’orante riconosce il Signore come suo Dio e, quindi, dichiara la propria appartenenza a lui nel vincolo salvifico dell’alleanza. Quanto detto implica che la confidenza nel Signore è il risvolto esistenziale della fede con cui il credente confessa che solo il Signore è il suo Dio, il Dio della sua vita e della sua storia. Qui appare che “confidare nel Signore” non si configura come uno dei comandamenti particolari che guidano la vita del credente nelle vie di Dio, ma rappresenta l’anima e il fondamento della loro osservanza, è come lo “spirito” che rende viva la “lettera”. Ne consegue che in questi testi “confidare nel Signore” ricorre con il valore di una formulazione del comandamento fondamentale<sup>39</sup>, formulazione che, alla pari di quella costituita dall’espressione “rifugiarsi nel Signore”, si è sviluppata nel movimento degli *’ānāwîm*<sup>40</sup>.

Il fatto che il sintagma “confidare nel Signore” sia diventato una formulazione del comandamento fondamentale permette di comprendere, in modo più appropriato, il messaggio di alcuni salmi particolarmente significativi. Tra questi acquista un rilievo specifico il Sal 86, che è sicuramente da annoverare tra i testi più recenti del salterio. Si tratta di una composizione che, attraverso numerosi richiami intertestuali, si presenta come una sintesi del “salterio davidico” in quanto attira nel proprio orizzonte teologico le due raccolte “davidiche” (Sal 3-41 e Sal 51-71.72) e, inoltre, con il richiamo alla teologia del Sinai di Es 33-34, evidenzia le connessioni teologiche tra il salterio e la Torah. Non sorprende, quindi, il fatto che nel Sal 86<sup>41</sup> affiorino i principali motivi già incontrati: l’invocazione dell’aiuto divino; la richiesta che il Signore indichi le sue vie e “unifichi” il cuore dell’orante nel timore divino; infine, la prospettiva escatologica (con allusione a Is 2,2-5; Is 25,6-8), che si esprime nel quadro universalistico di tutte le genti, che verranno (al tempio) per prostrarsi in adorazione e glorificare il Nome del Signore. In particolare, il motivo dell’amore del Signore, quale fondamento della fiducia degli *’ānāwîm*, è qui sviluppato con la confessione della bontà del Signore “che perdona” ed è “immenso nell’amore” (*hāesed*: v. 5), e con l’affermazione del v 15 (“tu, Signore, sei Dio pieno di tenerezza e propizio, lento all’ira e immenso

<sup>39</sup> Le principali formulazioni del comandamento fondamentale individuate da Lohfink, nelle sue pubblicazioni, sono: “temere il Signore” (epoca premonarchica); “non avere altri dèi” / “seguire il Signore” (epoca protomonarchica); “non dimenticare il Signore” (negli anni 800-750); “amare il Signore” (epoca giosiana). Lohfink riteneva che il comandamento fondamentale dell’epoca dell’esilio fosse la proibizione delle immagini, ma è stato dimostrato (M.P. Scanu) che per l’esilio e il primo postesilio la formulazione del comandamento fondamentale era “ascoltare la voce del Signore”. Lo scrivente ha inoltre potuto dimostrare le seguenti formulazioni del comandamento fondamentale: “rimanere uniti (*dābaq*) al Signore” (epoca giosiana), “cercare il Signore” (epoca del Cronista): cf. G. ODASSO, “La grande richiesta del Signore”, *La Vita in Cristo e nella Chiesa* 38/5 (1989) 5-7; 38/6 (1989) 4-6; 38/7 (1989) 4-7.

<sup>40</sup> Molto probabilmente le espressioni “confidare nel Signore” e “rifugiarsi nel Signore” sono diventate formulazioni del comandamento fondamentale negli anni 300-150. Non è possibile pronunciarsi su una possibile distinzione cronologica tra queste due espressioni senza una preliminare e adeguata ricerca scientifica.

<sup>41</sup> Sul Sal 86 cf. il commento di E. ZENGER, “Psalm 86”, in F.L. HOSSFELD – E. ZENGER (hrsg.), *Psalmen 51-100*, cit., 534-548. Nell’esegesi (pp. 539-547) l’Autore sottolinea puntualmente i numerosi contatti intertestuali di questo salmo.

nell'amore e nella fedeltà"), che è una evidente ripresa letterale del testo di Es 34,6.

Proprio in questo salmo l'orante si presenta come un fedele che appartiene al gruppo degli "umili e dei poveri" (cf. v. 1b), dei "pii" (v. 2a). In questo contesto la caratteristica che viene messa particolarmente in evidenza è quella di "servo del Signore". Il titolo "servo" è richiamato tre volte. Nelle tre occorrenze il salmista chiede al Signore che lo salvi (v. 2b), che gli doni la gioia di essere esaudito (v. 4b), che volgendosi a lui gli doni la sua forza (v. 14). In questo orizzonte, dove l'io che si rivolge al Signore si caratterizza come suo servo, è di fondamentale importanza il fatto che il salmista si presenta, in quanto servo, come colui che confida nel Signore: "salva il tuo servo, tu, Dio mio, che confida in te". Ne segue che la caratteristica fondamentale del servo è precisamente quella di confidare nel Signore in quanto è il suo Dio, il Dio dell'alleanza. Il salmista innalza appunto la sua preghiera con questo atteggiamento di confidenza e nella consapevolezza di aver realizzato e di realizzare l'esigenza fondamentale connessa con il suo "status" di servo del Signore.

Anche il Sal 115, in questa prospettiva, appare in una luce nuova, che ne pone in risalto il carattere peculiare. In realtà, l'antitesi tra le genti e Israele è qui presentata come antitesi tra il rapporto delle prime con gli idoli, che sono opera delle mani dell'uomo (v. 4), e il rapporto del secondo con il Signore, che "compie tutto ciò che vuole" (v. 3). Significativamente questa relazione è formulata, in entrambi i casi, con il verbo "confidare". La prospettiva che il testo delinea è consequenziale: coloro che confidano negli idoli diventeranno come loro: statue mute, cieche, sorde e inerti; al contrario quanti confidano nel Signore sperimentano che egli è "loro aiuto e loro scudo". Di qui l'invito a confidare nel Signore, invito scandito con una solenne triplice ripetizione che coinvolge coloro che formano "Israele" (v.9), coloro che svolgono la funzione sacerdotale (v. 10) e coloro che costituiscono la categoria di quanti "temono il Signore" (v. 11).

Di conseguenza, il popolo dell'esodo che, come recita il Sal 114<sup>42</sup>, diventa nella sua totalità "santuario" e "dominio" del Signore (cf. Sal 114,2), custodisce la sua identità di popolo del Signore nella misura che sviluppa costantemente la confidenza in lui<sup>43</sup>, e quindi nel suo amore e nella sua fedeltà (cf. Sal 115,1). Effettivamente la confidenza nel Signore rende il popolo capace di accogliere la benedizione del Signore e, conseguentemente, di realizzare la propria esistenza storica nell'esperienza del suo amore e della sua tenerezza.

In questa ottica si comprende anche la contrapposizione tra gli empi e i "pii" del Sal 32. Se ai primi si prospettano "molti dolori" (v. 10a), ai secondi si annuncia, con una sentenza lapidaria, che "l'amore (*h□esed*) circonda chi confida nel Signore" (v.10b). La speranza nel Signore, fondamentale nella concezione degli *ʿānāwîm*, è dunque intrinsecamente connessa con la persuasione di essere raggiunti e custoditi dal *h□esed* del

<sup>42</sup> La correlazione "canonica" tra il Sal 115 e il Sal 114, per cui l'evento dell'esodo è il fondamento della confidenza nel Signore e della liberazione da ogni forma di idolatria, è accentuata dalla LXX e dalla Volgata che hanno unito il Sal 115 al Sal 114 formando un unico salmo (LXX-Vg 113).

<sup>43</sup> Il triplice imperativo "confida" suppone precisamente che la fiducia nel Signore è un atteggiamento che l'uomo è chiamato a tenere vivo e operante in tutta la sua esistenza.

Signore, dal suo amore fedele e misericordioso, amore che è compreso sempre più esplicitamente come la fonte di ogni esperienza di salvezza.

In due salmi, in particolare, emerge la netta contrapposizione tra “coloro che confidano” (*habbōt□<sup>e</sup>h□îm*) nella loro forza, vantandosi delle proprie immense ricchezze (Sal 49,7), e coloro che confidano (*habbōt□<sup>e</sup>h□îm*) nel Signore (Sal 125,1a). Mentre dei primi si dichiara che la loro via è il sepolcro, anche se nella loro ottusa cecità non pensano alla morte (cf. Sal 49,8-15), dei secondi si proclama che sono come il monte Sion, che non vacilla ed è stabile per sempre (cf. Sal 125,1b).

Anche se nel Sal 47 non ricorrono i termini che abitualmente caratterizzano gli *’ānāwîm*, a loro appartiene sicuramente l’autore di questo salmo. L’orante che qui fa sentire la sua voce vive in giorni di angustia a causa della malizia dei suoi avversari, che cercano di farlo cadere (v. 6). Con la sua riflessione sapienziale (*māšāl*) il salmista intende proporre un insegnamento che nel v. 1 si rivolge idealmente a tutti gli abitanti del mondo e, concretamente, è destinato agli *’ānāwîm*. A loro infatti si dirige la riflessione con cui l’orante mette in luce la motivazione che orienta a non temere nei giorni della sventura (v. 6) e a non “temere” nemmeno per la prosperità di chi accresce il proprio benessere (v. 17). Questa motivazione, che solo in un ambiente sapienziale può essere percepita in tutta la sua forza, è individuata nella stoltezza di coloro che “confidano nella propria forza” (v. 7) e quindi “in se stessi” (v. 14), stoltezza che conduce inesorabilmente alla rovina.

Il Sal 125, da parte sua, si muove nell’orizzonte sapienziale ed escatologico del Sal 1 quando afferma la fine del dominio dei malvagi e fonda l’annuncio della stabilità di chi confida in Dio sul fatto che il Signore circonda sempre “il suo popolo” (Sal 125,2). Il popolo del Signore è qui identificato con i “giusti” (v. 3), i “buoni” e i “retti di cuore” (v. 4). Tuttavia la dimensione più profonda della “stabilità” di chi confida nel Signore appare proprio nel Sal 47 quando l’orante afferma: “Certo Dio redimerà la mia persona (*napšî*) dalla mano dello Sheol, egli mi prenderà” (v. 16). Questa affermazione molto probabilmente rappresenta una reinterpretazione del salmo, che è stata inserita dopo che, all’interno della speranza escatologica, si era sviluppata la fede nella risurrezione dei morti (cf. Is 26,19; Dn 12,2).

Con la fede nella risurrezione la confidenza raggiunge la vetta più alta e sublime della speranza. L’uomo che vive nei limiti dello spazio e del tempo ha ora la possibilità di trascendere la stessa barriera dello spazio e del tempo e affacciarsi al “mondo altro”, al “mondo che deve venire”.

### C) ATTENDERE E SPERARE

Il motivo della fiducia e della sicurezza, che il credente pone nel Signore, è espresso anche con altri due verbi; *jāh□al*, “aspettare, attendere”, e *qāwâh*, “sperare”. Anche se ricorrono meno dei verbi *h□āsâh* e *bāt□ah□*, la loro importanza teologica appare chiaramente da Mi 5,6:

Il resto di Giacobbe  
sarà in mezzo a molti popoli  
come rugiada da parte del Signore  
e come pioggia sull’erba,

perché non spererà nell'uomo,  
né attenderà i figli dell'uomo.

Si tratta di un passo escatologico che, nell'attuale contesto canonico, descrive la condizione futura del popolo di Dio, propria del tempo in cui si realizzerà la "pace" messianica (cf. Mi 5,1-4a). Questo detto è inoltre connesso con la promessa ugualmente escatologica di Sof 3,12. Il resto escatologico di Israele, che per il testo di Sofonia si rifugerà nel Signore, per Mi 5,6 non porrà la propria speranza nell'uomo. Qui appare, per contrasto, che la speranza nel Signore e l'attesa del suo intervento sono i contrassegni del popolo escatologico. Proprio per questi valori esso sarà in mezzo ai popoli portatore della benedizione che viene da Dio ("rugiada") e strumento di vita per tutte le genti.

La relazione intertestuale di Mi 5,6 e Sof 3,12 è una testimonianza preziosa che ci permette di vedere il vocabolario dell'attesa e della speranza nel contesto della fiducia sviluppatasi all'interno degli *'ānāwîm*.

## 1. ATTENDERE IL SIGNORE E LA SUA PAROLA

Nella Scrittura il verbo *jāh*□*al* ricorre nel tema Pi'ēl, col significato di "attendere", e nel tema Hip'îl, con quello di "rimanere in attesa"<sup>44</sup>. Una testimonianza che orienta a cogliere la portata semantica di questo verbo è data dal Sal 130:

Io spero (*qiwwîti*) nel Signore,  
spera la mia persona,  
resto in attesa (*hōh*□*altî*) della sua parola (v. 3).

Questo versetto, dove il verbo *jāhal* ricorre in parallelo con *qāwâh*, mostra che l'attesa (del Signore, della sua parola, del suo amore) è strettamente connessa con la speranza<sup>45</sup>. Chi spera nel Signore rimane in attesa della sua parola. Si tratta evidentemente della parola che annuncia il perdono e, quindi, l'intervento divino della redenzione. In questo orizzonte, che rispecchia l'importanza accordata al tema del perdono dei peccati nell'opera del Cronista, si situa l'invito rivolto a tutto il popolo, perché attenda il Signore nella consapevolezza che presso di lui si trovano l'amore (□*h*□*esed*) e la redenzione.

La parola del Signore, in quanto oggetto dell'attesa ardente del fedele, è sottolineata quattro volte nel Sal 119:

quelli che ti temono mi vedranno e gioiranno,  
perché attendo la tua parola (v. 74).  
Mi consumo per la tua salvezza,  
attendo la tua parola (v. 81).  
Tu sei il mio nascondiglio e il mio rifugio!  
Attendo la tua parola (v. 114).  
Precedo l'aurora per gridare aiuto:

<sup>44</sup> Per una presentazione dettagliata di questo lessema cf. CH. BARTH, "jāh□al", *GLAT* III (2003) 706-712.

<sup>45</sup> Quanto all'oggetto dell'attesa BARTH offre un quadro sintetico e completo dei dati biblici quando scrive: "L'attesa riguarda Dio (2 Re 6,33; Ps. 31,25; 33,22), la sua parola (Ps. 130,5; 119,74.81.114.147), i suoi «ordinamenti» (Ps. 119,43), il suo ammaestramento (Is 42,4), la sua fedeltà (Ps. 33,18; 147,11; cf. 1 QH 17,10: 19,31); il suo braccio (Is 51,5), il suo aiuto (Lam 3,26)" e infine l'adempimento divino delle promesse profetiche (Ez 13,6). Cf. CH. BARTH, art. cit., 707.



attendo la tua parola (v. 147).

Nel v. 74 l'orante esprime la propria convinzione di essere, con la sua attesa della parola divina, motivo di gioia per coloro che "temono il Signore", ossia per gli *'anāwîm*, come si evince da questa espressione che li connota. Nel contesto del Sal 119 la parola del Signore è da mettere in relazione con il suo insegnamento (la *Tôrâh*), insegnamento che è caratterizzato fondamentalmente dall'annuncio della promessa divina.

Nel v. 81 e nel v. 147 l'attesa della parola connota l'ardente desiderio dell'intervento divino che adempia la parola della salvezza.

Nel v. 114 l'attesa della parola è in rapporto con due motivi, frequenti nei salmi, che provengono dal gruppo degli *'anāwîm*. Il motivo del "nascondiglio"<sup>46</sup> connota l'esperienza della protezione, quello dello scudo<sup>47</sup> sottolinea la difesa che l'orante riceve dal Signore.

Una testimonianza affine a quella dei vv. 81 e 147 del Sal 119 è contenuta nel ritornello che sottolinea il carattere unitario dei Sal 42 e 43<sup>48</sup>:

Perché ti abbatti, anima mia,  
perché gemi dentro di me?  
Rimani in attesa di Dio.  
Sì, ancora renderò grazie a lui,  
salvezza del mio volto e mio Dio (Sal 42,6.12; 43,5).

In questa composizione unitaria, che suppone la situazione di un fedele che vive in esilio, lontano dal tempio, s'incontrano i motivi comuni ai salmi che hanno il vocabolario della fiducia e della confidenza: le avversità causate da gente spietata e perfida, l'invocazione a Dio. Nuovi in questo salmo sono l'ardente sete di Dio, che anima l'orante, e il desiderio di poter ritornare a Gerusalemme, per lodare il Signore nel tempio. Di fronte a questo struggente desiderio della Gerusalemme lontana, di fronte all'oppressione di cui si sente vittima, l'orante reagisce proponendosi di rimanere in attesa. L'attesa del Signore è un atteggiamento che il credente deve sviluppare, e nel contempo è una condizione esistenziale nella quale deve rimanere.

Alcuni salmi lasciano supporre che anche questo verbo sia diventato un termine tecnico per connotare la categoria di "coloro che attendono il Signore". Così il Sal 31 si conclude rivolgendosi a "tutti coloro che attendono il Signore" ed esortandoli ad essere forti e a rendere saldi i propri cuori (v. 25), nella ferma sicurezza che il Signore custodisce i suoi fedeli (cf. v. 24). A sua volta il Sal 33 pone in parallelo l'espressione "coloro che attendono l'amore del Signore" con l'espressione "coloro che lo temono":

Ecco l'occhio del Signore è su coloro che lo temono,  
su coloro che attendono il suo amore.

Lo stesso parallelismo è ancora presente nel Sal 147<sup>49</sup>, un salmo che raccoglie in sintesi le grandi linee che animano la vita e la preghiera degli

<sup>46</sup> Cf. Sal 27,5; 31,21; 61,5; Sal 91,1.

<sup>47</sup> Cf. Sal 3,4; 7,11; 18,3 (2 Sam 22,3) 144,2.

<sup>48</sup> Per i Sal 42-43 cf. T. LORENZIN, *I Salmi*, cit., 184-186; 194-197. L'Autore indica sinteticamente i motivi che spingono gli esegeti a ritenere che questi due salmi della tradizione testuale ebraica fossero originariamente un unico salmo: "la situazione dell'orante è la stessa; sono riprese formule identiche (Sal 42,4.11; 42,10.4 e 43,2); un unico ritornello li tiene legati (Sal 42,6.12; 43,5)" (p. 194).

<sup>49</sup> Il carattere recente del salmo appare in modo speciale dalla "forte intertestualità" che interessa i vv. 1-11. Questa prima parte del salmo, secondo Zenger, è da attribuire, insieme al Sal 145, alla redazione finale del salterio. Cf. E. ZENGER, "Ps. 147", in F.-L. HOSSFELD -

*‘ānāwîm*: l’antitesi tra gli *‘ānāwîm* e gli empi, la grandezza incomparabile del Signore, il dono della pace e del nutrimento (cf. Sal 22), il dono della sua parola. Il sostegno che il Signore accorda a chi confida in lui trova la sua espressione nel v. 11:

Il Signore si compiace di coloro che lo temono,  
di coloro che attendono il suo amore (v. 11).

Infine merita una menzione speciale il testo di Is 51,5, che pone il motivo dell’attesa e della speranza nell’orizzonte universale proprio della profezia escatologica:

La mia giustizia è vicina,  
esce la mia salvezza;  
le mie braccia governeranno i popoli,  
in me spereranno le isole  
e attenderanno il mio braccio<sup>50</sup>.

## 2. SPERARE NEL SIGNORE

Il sentimento della speranza è espresso con il verbo *qāwâh* e i sostantivi *miqwê□h* e *tiqwâh*.<sup>51</sup> Nella sua forma fondamentale (Qal) il verbo ricorre solo al participio, un evidente indizio che anche questo verbo serviva a indicare la comunità degli *‘ānāwîm*, ossia di coloro che confidano nel Signore, si rifugiano in lui, lo attendono. Questo dato è confermato in modo speciale dal Sal 37<sup>52</sup>, un salmo alfabetico che svolge un’ampia riflessione sapienziale sulla sorte escatologica degli empi e dei giusti. In questo orizzonte, teso a offrire le motivazioni che sostengono nella fedeltà al Signore, si delinea con varie espressioni la fine degli empi ( cf. vv. 9a. 10. 13. 20-21. 28b) e, in netta antitesi, si annuncia la promessa che i fedeli “possederanno la terra”. Questo annuncio è scandito ben quattro volte e ogni volta il beneficiario della promessa è indicato con un sinonimo. Concretamente, i destinatari ai quali è rivolta l’annuncio che “possederanno la terra” sono: “coloro che sperano nel Signore (*qôwê JHWH*)<sup>53</sup>” (v. 9), “gli umili” (*‘ānāwîm*: v. 11), “coloro che sono benedetti dal Signore” (v. 22), i “giusti” (v. 29).

---

E. ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThKAT), Verlag Herder, Freiburgim Breisgau 2008, 827-828.

<sup>50</sup> A proposito di Is 51,4-6 Westermann annota: “In queste strofe destinate ai popoli abbiamo un esempio significativo della sopravvivenza e della trasmissione dei canti del Servo” del Signore: la comunità postesilica – o un gruppo di essa – riprende il tema della possibilità della salvezza dei non israeliti (42,1-4)” e annuncia ai gentili, “nel nome del Servo” che la salvezza di JHWH “è a loro portata e la luce, che essi hanno atteso, è ora presente”. Cf. C. WESTERMANN, *Isaia*. Capitoli 40-66 (AT 19), Paideia Editrice, Brescia 1978, 284-285.

<sup>51</sup> Per una presentazione dettagliata dei lessemi della speranza cf. E.-J. WASCHKE, “qwh”, *GLAT VII* (2007) 889-899.

<sup>52</sup> Per questo salmo, nel quale il giusto e l’ingiusto sono tra loro in netta contrapposizione, cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi I° (1-50)*, cit., 663-689; in particolare si vedano le pp. 672-674 per la struttura letteraria e la cornice alfabetica del salmo.

<sup>53</sup> Il verbo *qāwâh* connota propriamente la speranza quando l’oggetto del verbo, direttamente o indirettamente è JHWH. Esso, invece denota l’attesa quando si riferisce ai nemici (Sal 119,95). Il significato di attesa è ugualmente presente nei passi in cui il verbo è usato in senso metaforico (cf. Is 5,2.4; Gb 7,2), anche se in questo caso è possibile tradurlo con “sperare” (cf. E.-J. WASCHKE, art. cit., 894).

Nella stessa linea escatologica si muove il testo di Is 49,22-23, che prospetta la fine di ogni schiavitù e il riconoscimento di Sion da parte delle genti e dei loro regnanti. Questo quadro ideale si conclude al v. 23 con la solenne affermazione: “allora tu saprai che io sono il Signore, perché non resteranno confusi coloro che sperano in me” (cf. inoltre Sal 25,3).

Alcuni testi, con il verbo in 1<sup>a</sup> persona del tema Pi‘ēl, si presentano come una dichiarazione di speranza, o di piena sicurezza, che l’orante rivolge al Signore per rinnovare l’impegno della propria fedeltà e per avvalorare la sua supplica. Effettivamente, il motivo della speranza (cf. Sal 25,8b: “in te spero tutto il giorno”), che si svolge parallelo alla confessione con cui il fedele proclama il Signore Dio della sua salvezza, fonda l’invocazione con la quale l’orante chiede al Signore di essere da lui guidato e ammaestrato (cf. Sal 39,8; 40,2).

La stessa dichiarazione si trova nel testo recente di Is 8,17<sup>54</sup>:

“Io aspetto il Signore, che ha nascosto il suo volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui”.

Qui la dichiarazione, nella quale, in parallelo con il verbo *qiwwâh*, si trova il verbo *hikkâh*, “aspettare”, è messa in bocca allo stesso profeta Isaia, che è presentato come il modello di quella speranza nel Signore che libera l’uomo dal ricorrere, nei tempi dell’angustia, alle pratiche divinatorie proprie dei culti idolatrici (cf. l’intera pericope di Is 8,16-20).

L’aspetto comunitario di questa dichiarazione appare esplicitamente nei testi in cui il verbo è alla 1<sup>a</sup> persona plurale. Così il testo di Is 26,19 recita: “Sì, nel sentiero dei tuoi giudizi, Signore, noi speriamo in te, verso il tuo nome e verso il tuo ricordo è il nostro desiderio”. La pericope alla quale questo versetto appartiene (Is 26,7-19) è attraversata dai motivi più volte incontrati nei testi che sicuramente riflettono le attese e le speranze degli *‘anāwîm*, quali la contrapposizione tra il giusto e l’empio, l’attesa del Signore, l’azione divina che guida il cammino dei giusti, la correlazione della fiducia con il nome divino. Due motivi, però, ricevono un particolare rilievo in questo testo. Anzitutto con l’affermazione che il desiderio della comunità orante si volge al “nome” e al “ricordo” del Signore, la speranza è messa in correlazione con la rivelazione del nome divino (cf. Es 3,15) e, quindi, con il Dio dell’esodo che fa conoscere le sue vie mediante Mosè, ossia attraverso la Torah. In secondo luogo il v. 19, che costituisce la conclusione della pericope nella sua forma attuale, canonica, orienta verso quella “salvezza” che viene solo da Dio (cf. v. 18) e che consiste nella risurrezione dei morti<sup>55</sup>.

Le stesse considerazioni valgono per la dichiarazione di speranza che s’incontra in Is 25,9:

Ecco il nostro Dio,  
in lui speriamo perché ci salva.  
Questi è il Signore  
in cui speriamo.

<sup>54</sup> Il carattere recente di questo v. si evince non solo dal fatto che esso appartiene a un testo in prosa, ma anche perché l’espressione “ha nascosto il suo volto alla casa di Giacobbe”, parallela a Mi 3,4, suppone una situazione in cui la comunità è tentata di sfiducia, sentendosi abbandonata dal suo Dio (cf. Is 49,14).

<sup>55</sup> Per la genesi della fede nella risurrezione cf. G. ODASSO, *Bibbia e religioni*, Prospettive bibliche per la teologia delle religioni (Studia 46), Roma 1998, 226-265, specialmente le pp. 240-261.

Ralleghiamoci e gioiamo per la sua salvezza.

Questo testo nella sua fase originaria descrive la situazione escatologica della comunità che acclama il Signore come il Dio dell'alleanza ("nostro Dio"), nel quale pone la propria speranza, una speranza che è confermata dalla salvezza che essa sta sperimentando e che culmina nella celebrazione gioiosa dell'opera divina. L'affermazione del v. 9, che originariamente era di indole escatologica, deve essere compresa nella sua collocazione canonica, tenendo conto del v. 8a ("eliminerà la morte per sempre") che reinterpreta l'annuncio escatologico del banchetto messianico di tutti i popoli (Is 25,6-9) nella prospettiva della fede nella risurrezione. Se la confessione del Dio dell'alleanza è il fondamento della fiducia in lui, l'uomo giungerà a sperimentare il compimento della speranza quando, con l'eliminazione della morte vivrà in pienezza la comunione dell'alleanza che lo unisce al Dio vivente.

Nell'orizzonte escatologico si situa, infine, la visione delle ossa aride di Ez 37,1-14<sup>56</sup>. Come risulta dal v. 11, queste ossa sono il simbolo di "tutta la gente di Israele" che ha perso ogni fiducia: "Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza (*tiqwātēnû*) è svanita, noi siamo perduti". Anche in questa situazione di una comunità che è morta, perché priva di speranza, rimane ancora possibile un futuro. Questo futuro sarà opera dello Spirito del Signore che, invocato sulla "gente di Israele", la farà rivivere nella fiducia e "riposare" nella propria terra (cf. Ez 37,14). La descrizione, che si muove su un piano simbolico, delinea una comunità che, dalle ceneri dello scoraggiamento e della disperazione, risorge in una vita nella quale l'esperienza della salvezza alimenta continuamente la speranza. Questo senso originario non rimase fissato staticamente in modo definitivo. La ricchezza simbolica delle ossa aride, che lo Spirito del Signore fa rivivere, facilitò, infatti, una rilettura di questa pagina nella prospettiva propria della fede nella risurrezione. In questa rilettura anche il testo di Ez 37,1-14 venne a situarsi nell'insieme di quei testi per i quali il culmine della speranza è costituito proprio dalla fede nel "mondo che deve venire".

#### D) RILIEVI E PROSPETTIVE

L'esame delle testimonianze principali del vocabolario della fiducia all'interno dell'AT ha messo in luce la ricchezza vitale del tema e la sua ampia presenza nei Profeti e negli Scritti.

Anzitutto questo vocabolario ha permesso di sentire la viva testimonianza degli *'ānāwîm*, un movimento che si formò a partire dal sec. V a. C. intorno all'ideale della fedeltà al Signore e alla sua Torah. Come alcuni testi lasciano intendere, questa fedeltà, nel periodo di una dominazione straniera, poteva facilmente mettere in una situazione di emarginazione e di conflitto con le classi elevate del popolo, disposte a scendere a compromesso con le istituzioni del governo centrale. La fiducia, la

<sup>56</sup> Su questa pagina cf. D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, cit., 367-383 e l'*excursus*: "The Background to Ezekiel's notions of resurrection" alle pp. 383-387. Per l'Autore l'argomento della pericope è la "risurrezione" del popolo del Signore. Nell'*excursus*, presentando le posizioni di diversi autori, Block afferma esplicitamente che "la visione di Ezechiele della risuscitazione dei morti non ha nulla a che vedere con la vita futura beatifica" (cf. p. 384).

confidenza nel Signore hanno costituito la forza interiore che permise a questo gruppo non solo di affrontare le difficoltà connesse con la propria scelta, ma di diventare, con il tempo, portatore di un ideale nel quale finirono per confluire anche molti esponenti delle classi aristocratiche della comunità giudaica.

Le espressioni “rifugiarsi nel Signore”, “confidare nel Signore”, “attendere il Signore”, “sperare nel Signore”, insieme a quelle tradizionali “temere il Signore”, “cercare il Signore”, sono altrettante formule che caratterizzano la vita e gli ideali religiosi di questa comunità.

L'importanza crescente che il gruppo andò assumendo risulta non solo dal fatto che esso aveva coscienza di realizzare quell'insieme di valori che avrebbe caratterizzato il “resto” escatologico di Israele (cf. Sof 3,12), ma soprattutto dall'influsso che ha esercitato nella formazione della parte canonica dei Profeti e degli Scritti, conferendo loro l'impronta della propria concezione e della propria speranza. Il testo di Dt 32,37, e quindi il “canto di Mosè”, testimonia che il gruppo aveva già iniziato ad esercitare il suo influsso quando si formò la redazione “canonica” della Torah.

Il fatto che il vocabolario della fiducia e della speranza, almeno nella forma testimoniata dai Salmi, sia connesso con il movimento degli *'ānāwîm*, implica alcune conseguenze importanti per il nostro tema. Anzitutto, la fiducia nel Signore non è un sentimento cieco e irrazionale, espressione dell'insicurezza dell'uomo o del suo pietismo. Essa, al contrario, si sviluppa nell'esperienza del Signore e della sua salvezza, è il risvolto esistenziale della confessione del Dio dell'esodo e dell'alleanza. Proprio per questo la fiducia presuppone l'impegno, libero e responsabile, del credente di aderire al Signore in modo totale, esclusivo e permanente.

In questa ottica il vocabolario della fiducia rinvia necessariamente alla fede, intesa nel suo significato biblico, che ci è attestato nel detto di Is 7,9b: “Se non accettate la sicurezza (*ta'āmînu*) non avrete nessuna sicurezza (*tē'āmēnû*). Il “credere” - con questo verbo la LXX traduce l'ebraico *ta'āmînu* - è l'atteggiamento con cui l'uomo accetta la Parola del Signore e, accogliendola nel suo cuore, trova in essa la sorgente inesauribile della propria sicurezza. Il riferimento che a questo detto isaiano è fatto da 2 Cr 20,20 ci assicura che esso era ritenuto importante all'epoca del Cronista, dunque nel periodo della fioritura del movimento degli *'ānāwîm*, cioè di coloro che proprio nell'accoglienza del Signore e della sua parola avevano posto l'ideale fondamentale della propria identità. Tutto il vocabolario della speranza poggia sul *ta'āmînu* isaiano e lo attualizza. La fiducia scaturisce dalla fede e la fede è ravvivata dalla fiducia.

Un'altra caratteristica delle espressioni della fiducia è che esse si protendono, nella speranza, verso il tempo della salvezza escatologica: il tempo dell'umanità liberata dal male, il tempo della venuta del Messia, e, in alcuni testi, il giorno della risurrezione. Di conseguenza, quando la fiducia e la speranza non si aprono al futuro di Dio, quando, secondo la prospettiva del NT, non si appoggiano sul dono della partecipazione alla risurrezione di Cristo e non orientano verso il suo compimento nell'eternità del regno di Dio, non si trovano nell'orizzonte salvifico delineato dalle Sante Scritture.

Proprio questa fiducia, ancorata all'attesa del futuro escatologico di Dio, sostiene il “fedele”, perché non cada vittima degli “idoli” dell'egoismo e del potere, ma rimanga saldo nel cammino della giustizia, della solidarietà e della fraternità.

Alcuni dati meritano ancora di essere brevemente richiamati. Anzitutto il fatto che la speranza degli *'ānāwîm* è connessa con il tema del servo del Signore. L'orante si rivolge con fiducia al Signore perché ha coscienza di essere suo servo e intende custodire questa identità di "servo", non deviando verso i malfattori, ma camminando nella fedeltà verso la fedeltà di Dio.

Inoltre l'invocazione con cui l'orante, "servo del Signore", chiede l'intervento salvifico del Signore per non rimanere "confuso" rinvia alla pagina di Is 41,8-11, dove il Signore si rivolge a Israele chiamandolo suo servo e annunciandogli la salvezza escatologica con la promessa che tutti i suoi nemici saranno confusi e ridotti al nulla.

Questo dato, nella sua originalità, apre una prospettiva feconda e, in parte, ancora da esplorare nelle sue virtualità. Il testo citato di Is 41, infatti, contiene lo stesso linguaggio escatologico che abbiamo riscontrato nei salmi sopra esaminati. Se si tiene presente che la pericope di Is 41,8-11 riferisce a tutto il popolo i canti del "Servo del Signore" (cf. Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9a; 52,13-53,12), una conseguenza si impone: non solo – come è acquisito - dobbiamo ai primi discepoli del profeta-Servo (probabilmente il Deutero-Isaia) le pericopi di Is 42,1-4 e 52,13-53,12, che testimoniano una ricca riflessione sulla missione del loro Maestro (di cui Is 49,1-6 e 50,4-9a sono una testimonianza autobiografica), ma siamo anche debitori verso il movimento degli *'ānāwîm* per la loro interpretazione "comunitaria" dei canti del Servo. Questo fatto, che qui ci limitiamo ad accennare, permette di intravedere l'importanza che la figura profetica del Servo di JHWH ha esercitato all'interno di questo movimento. In questa prospettiva si può affermare che la fiducia nel Signore è connessa con l'esperienza profetica della sua Parola e con l'attesa messianica, con l'attesa del Messia-Servo del Signore, che porta la salvezza di Dio fino agli estremi confini della terra.