

Massimiliano Scandroglia

«ANCORA QUARANTA GIORNI...» (GIO 3,4)  
Il senso dell'oracolo di distruzione nel libro di Giona

SOMMARIO: I. LE PECULIARITÀ DEL LIBRO DI GIONA – II. LE DOMANDE EMERGENTI DAL TESTO ORACOLARE E LA TESI DELLA PRESENTE INDAGINE – III. IL PECCATO DI NINIVE E LA SUA GRAVITÀ: 1. *La città di Ninive e la sua storia*; 2. *Il «contesto storico» della profezia di Giona*; 3. *La «grandezza» di Ninive nel peccato* – IV. LA RELAZIONE PECCATO-DISTRUZIONE – V. IL DIO creatore e salvatore come «SOGGETTO» DELLA DISTRUZIONE – VI. LE CARATTERISTICHE DELLA DISTRUZIONE ANNUNCIATA – VII. LO SCOPO DELL'ANNUNCIO DI DISTRUZIONE – VIII. CONCLUSIONI

I. LE PECULIARITÀ DEL LIBRO DI GIONA

Il libro di Giona si configura come uno scritto ricco di *caratteristiche peculiari*, che lo distinguono nettamente dalle altre opere profetiche.

Una prima singolarità degna di nota consiste nel *modo di concepire la figura profetica*. La disobbedienza di Giona al mandato divino, che si esplicita nella radicalità della fuga «lontano dal Signore» (1,3), scuote il lettore, che ragionevolmente si attenderebbe un assenso da parte del chiamato o per lo meno la manifestazione di alcune sensate obiezioni di fronte al ministero proposto, ma non un rifiuto totale ed inappellabile<sup>1</sup>. A. Feuillet constata come l'indisponibilità al mandato ricevuto non costituisca un tema specifico del libro di Giona. Il «profeta», infatti, si mostra normalmente restio ad accogliere l'incarico affidatogli e in questa prospettiva l'agire divino nei suoi riguardi persegue anzitutto lo scopo di suscitare nel messaggero designato il libero e consapevole assenso al disegno rivelato. Nello svolgersi di queste vicende la missione si manifesta come realtà «sacra», dal momento che non nasce da una libera iniziativa del profe-

<sup>1</sup> Cf R.B. SALTERS, *Jonah & Lamentations* (= OTGu), JSOT Press, Sheffield 1994, 21; Y. GITAY, «Jonah. The Prophecy of Antirhetoric», in *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, a cura di A.B. BECK et al., Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995, 199.

ta, bensì da una parola di origine divina, che l'ha raggiunto e abilitato all'esercizio del ministero (cf Ger 20,7; Am 3,8; 7,14-15)<sup>2</sup>. Il caso di Giona pare, tuttavia, più complesso: il profeta, infatti, non si limita a protestare il proprio disaccordo nei confronti del Signore, ma «fugge» addirittura nella direzione opposta rispetto a quella indicatagli (da Ninive a Tarsis). Il testo presenta, dunque, una forma di opposizione e di rifiuto più rigida di quelle evidenziate da A. Feuillet. Più pertinenti paiono a questo riguardo le osservazioni di H.W. Wolff, che evidenzia un legame fra l'esperienza di Giona e quella del «profeta in fuga», che può essere riconosciuta in taluni passi biblici (cf 1 Re 19,1ss). La diversità sostanziale rispetto al nostro caso sta nel fatto che Giona non fugge da oppressori, che mettono in pericolo la sua sopravvivenza, ma da Dio stesso. È, dunque, possibile notare come l'autore di Giona recuperi una tematica già presente nella Scrittura, ma la rielabori in maniera del tutto originale, palesando la radicalità della sua rinuncia ad essere profeta<sup>3</sup>.

Una seconda peculiarità del libro è data dal *carattere non-storico, fantasioso e miracolistico della narrazione* (cf 1,4.15; 4,6-8), che si manifesta anche attraverso elementi singolari: ad esempio, la scena celeberrima del pesce inviato da Dio a salvare il profeta (2,1-2.11) non conosce eguali nella letteratura anticotestamentaria<sup>4</sup>. U. Simon e L.J. Schramm mettono in luce, altresì, lo stile particolare, con cui gli eventi soprannaturali vengono presentati. Non vi è, di fatto, nel testo l'intento di proporne una descrizione dettagliata, finalizzata ad ispirare stupore e/o timore nel lettore reso spettatore della potenza di Dio o delle eventuali capacità straordinarie del suo messaggero, bensì essi vengono trattati in maniera sintetica, al fine di lasciar emergere soprattutto lo scopo della loro attuazione: il «convincimento» del profeta nell'accoglienza del mandato ricevuto<sup>5</sup>. Tale «non-storicità» del racconto di Giona contrasta in modo radicale con una delle caratteristiche essenziali della profezia biblica: essendo chiamata a leggere il disegno di Dio nella storia dell'uomo, la profezia deve mantenere con la

<sup>2</sup> Cf A. FEUILLET, «Les sources du livre de Jonas», *RB* 54 (1947) 183-185.

<sup>3</sup> Cf H.W. WOLFF, *Studi sul libro di Giona* (= *StBi* 59), Paideia, Brescia 1982, 23-25.

<sup>4</sup> Cf R.B. SALTERS, *Jonah*, 21.

<sup>5</sup> Cf U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (= *The JPS Commentary*), Jewish Publication Society of America, Philadelphia (PA) 1999, XX.

storia un legame tendenzialmente stretto. Il libro di Giona, invece, con il suo carattere di storia fittizia e lontana dal reale, si configura più adeguatamente come una «parabola».

Vi è una terza significativa singolarità di carattere strutturale, che si fonda nella *palese sproporzione fra la parte oracolare e quella narrativa del libro*. Nel contesto del libro di Giona quasi totalmente consacrato alla narrazione di una serie coerente di eventi particolari della vita del profeta, il messaggio comunicato dal medesimo viene concentrato in poche parole: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta» (3,4). Questo è l'unico oracolo, che il profeta è chiamato a trasmettere ai Niniviti. Tale peculiarità letteraria configura l'opera non come una «collezione di detti profetici», bensì come una «storia profetica»<sup>6</sup> con un chiaro intento didattico<sup>7</sup>, che utilizza la satira e l'ironia come mezzi privilegiati di espressione<sup>8</sup>. Y. Gitay, definendone con maggior precisione il genere letterario, parla di una «novella» in prosa narrativa; ovvero di una forma compositiva, che si avvicina per esempio a quella dei cicli di Elia ed Eliseo (1 Re 17-22; 2 Re 1-13)<sup>9</sup>.

L'inserimento del libro di Giona nella collezione dei Profeti Minori non fa che rendere ancora più manifesta questa particolarità letteraria. Nel panorama dei Dodici Profeti, infatti, esistono sezioni narrative, nelle quali, tuttavia, sono sempre compresi anche brani oracolari (cf Os 1,2-3,5; Am 7,10-17; Ag 1). Addirittura alcuni libri fra i Profeti Minori sono in pratica interamente consacrati alla comunicazione delle parole affidate al ministero profetico (cf Gl, Abd, Mic, Na, Sof, Ml). Non vi è, pertanto, dubbio che la collezione ponga un'enfasi particolare sulle «parole» dei profeti e non sulle esperienze da loro vissute, le quali – quando riportate – offrono un

<sup>6</sup> Cf G. VON RAD, *Old Testament Theology*, Harper & Row, New York (NY) 1965, vol. II, 291; A. BERLIN, «A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with Some Observations of the Nature of Prophecy», *JQR* 66 (1976) 235; J.W. LIMBURG, *Jonah. A commentary* (= The Old Testament Library), Knox Press, Louisville (KY) 1993, 19; B.A. JONES, *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (= SBL.DS 149), Scholars Press, Atlanta (GA) 1995, 144.

<sup>7</sup> Cf E. HALLER, *Die Erzählung von dem Propheten Jona* (= TEH 65), Kaiser, Munich 1958, 50; B.A. JONES, *The Formation*, 145-146.

<sup>8</sup> Cf E.M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, Westminster, Philadelphia (PA) 1965, 41; B.A. JONES, *The Formation*, 147.

<sup>9</sup> Cf Y. GITAY, «Jonah», 197.

contesto adeguato e significativo all'esposizione e alla comprensione del messaggio divino. Nel caso di Giona, al contrario, «l'accento interpretativo» cade altrove: *l'oracolo profetico di 3,4* risulta soverchiato dall'abbondanza della narrazione e lo sguardo del lettore si concentra in particolare sulla vicenda, della quale Giona è protagonista e non sull'oracolo, di cui è portatore. Lo scritto, per quanto unico nelle sue caratteristiche, appartiene, altresì, ad un contesto letterario precisamente configurato e le proposte di comprensione del testo devono tenerne conto. Il lettore competente, che intraprende lo studio del presente scritto profetico, deve domandarsi quale sia anche qui la «parola» consegnata al messaggero, e indagarne il senso. Con queste precisazioni non intendiamo sminuire il valore della narrazione, subordinandola all'affermazione della centralità del versetto oracolare, ma sostenere che Gio 3,4 a partire dall'attuale contesto letterario dell'opera riceve un'indubbia sottolineatura. Tale situazione legittima, pertanto, la nostra intenzione di concentrarci sull'ermeneutica di questo semplice e singolare versetto.

## II. LE DOMANDE EMERGENTI DAL TESTO ORACOLARE E LA TESI DELLA PRESENTE INDAGINE

È radicale l'interrogativo, che l'oracolo di distruzione di Gio 3,4 a motivo della sua peculiare fisionomia è in grado di suscitare nel lettore: *che senso ha che a Giona venga consegnata da Dio come parola da comunicare un messaggio di sola devastazione?* Il quesito può, d'altro canto, essere riformulato secondo un taglio più specifico: quali implicazioni per l'idea stessa di «ministero profetico» derivano dal fatto che un messaggero divino possa essere inviato a trasmettere oltre che parole di biasimo, consolazione, istruzione... anche parole di pura sventura? Tale questione provocatoria, che tocca una delle caratteristiche distintive del profetismo biblico, solleva anche una domanda più profonda: quale immagine di Dio è sottesa al messaggio trasmesso ai Niniviti e – più in generale – agli annunci di distruzione, di cui i profeti sono spesso araldi?

La tesi della presente indagine consiste nel riconoscere come *l'annuncio di sventura di Gio 3,4 richieda di essere giudicato come «atto di misericordia»* e non come gesto, che risponde ad una rigorosa (e spietata) giustizia retributiva. Secondo quest'ultimo principio, infatti, al peccato dell'uomo deve corrispondere necessariamente una risposta adeguata, che assume la forma della punizione; in caso di colpe particolarmente gravi la retribu-

zione prevista è la morte. All'interno di una simile logica, la misericordia e il perdono appaiono come elementi non pertinenti. Anche nel nostro testo l'annuncio profetico di sventura – come si vedrà – non può essere adeguatamente compreso, se si permane nella *forma mentis* della cosiddetta «legge del taglione». Questa non è, pertanto, un'azione, che contraddice la bontà di JHWH, ma la conferma, pur in una maniera articolata e bisognosa di chiarimento. L'amore e la cura di Dio per l'umanità si traducono, infatti, anche nell'inviare un messaggero come Giona ad annunciare a Ninive una sciagura (frutto del peccato) imminente e apparentemente inevitabile, non al solo scopo di informare il suo popolo del destino di morte che lo attende, bensì per renderlo consapevole del peccato (e delle conseguenze connesse) e per suscitare il ravvedimento.

### III. IL PECCATO DI NINIVE E LA SUA GRAVITÀ

Nel libro di Giona, *il peccato di Ninive* non viene specificato nella sua tipologia. Tuttavia, a partire da una serie di considerazioni di carattere storico ed esegetico è possibile riconoscere come la colpa della città pagana emerga dal testo in tutta la sua gravità.

#### 1. *La città di Ninive e la sua storia*

L'autore del libro profetico sceglie *Ninive* come destinataria dell'oracolo di distruzione (1,2; 3,2-4; 4,11) e tale opzione non può essere sminuita nella sua portata: Ninive non è una città insignificante, ma ha una storia, che l'autore non può non aver preso in considerazione. È, pertanto, necessario interrogarsi sulla fisionomia di questa storia e sull'immagine della città, che ne affiora<sup>10</sup>. Ninive fu una delle più importanti città dell'impero assiro,

<sup>10</sup> Sulla scelta di Ninive come destinataria dell'oracolo di distruzione non condividiamo l'ipotesi di Y. KAUFMANN – espressa in *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, The University of Chicago, Chicago (IL) 1960, 282 – di non attribuire a tale opzione un'importanza peculiare. Nella sua proposta interpretativa la capitale assira viene considerata come una città pagana qualunque, contraddistinta solo da gravi squilibri sociali e da una marcata violenza dei suoi cittadini, senza alcun riferimento consistente alla storia grandiosa e colpevole, che l'ha vista protagonista. In questo caso, però, Ninive perderebbe la propria capacità di essere simbolo di ingiustizia, ma soprattutto la sua conversione e il perdono accordatole risulterebbero svalutati nel loro significato. Il libro di Giona, in ultima

residenza imperiale e – dall'epoca di Sennacherib (704-681 a.C.) – capitale. Grazie ai proventi delle conquiste militari i sovrani la fecero oggetto di un'imponente attività edilizia. La città conobbe, così, a partire dalla fine del sec. VIII un periodo di magnificenza, che si concluse miseramente con la sua presa e distruzione da parte dei Medi e dei Babilonesi nel 612 a.C. Ninive costituiva il simbolo più limpido di un impero, che aveva fatto dell'aggressività nella politica estera, dell'efficienza ed efferatezza delle forze armate e dell'organizzazione della macchina amministrativa gli strumenti privilegiati per la cura dei propri interessi nell'area medio-orientale. Non è, dunque, un caso che gli Assiri godessero della fama di popolo violento e oppressore, sopravvissuta anche dopo il declino della loro civiltà<sup>11</sup>. La città di Ninive, cuore pulsante dell'impero, ne incarnava, dunque, tutta la magnificenza<sup>12</sup>, ma anche tutta la crudeltà<sup>13</sup>.

## 2. Il «contesto storico» della profezia di Giona

Colui che è incaricato da Dio di portare alla città peccatrice l'annuncio di sventura è «Giona, figlio di Amittai» (1,1). Y. Gitay riflette sulle implicazioni della scelta fatta dall'autore della novella di menzionare semplicemente il protagonista del racconto, senza offrire indicazioni ul-

analisi, non sarebbe più portatore di un messaggio di salvezza straordinario e dalla forza dirompente.

<sup>11</sup> Cf A.K. GRAYSON, «L'Assiria: da Ashur-dan II a Ashur-nirari V (934-745 a.C.)», in *Università di Cambridge. Storia antica. La preistoria dei Balcani e l'età del ferro in Medio Oriente. X-VIII secolo a.C.*, a cura di J. BOARDMAN et al. (= Biblioteca storica dell'antichità 20), Il Saggiatore, Milano 1985, vol. III/1, 283-326; J.D. HAWKINS, «Gli stati neo-hittiti in Siria e in Anatolia», in *Università di Cambridge. Storia antica*, 425-491.

<sup>12</sup> Si veda il breve resoconto di una delle campagne di Assurbanipal I (668-627 a.C.), riportato in A.C. PIEPKORN, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I. Editions E, B<sub>1-5</sub>, D, and K (= AS 5)*, The University of Chicago Press, Chicago (IL) 1933, 83, che consente di intuire la ricchezza economica derivante dalla conquista e dalla successiva spogliazione dei popoli sottomessi.

<sup>13</sup> A titolo esemplificativo si confronti il testo, inciso su un monumento commemorativo fatto innalzare da Assurnasirpal II (885-860 a.C.) in occasione dei suoi primi anni di regno e pubblicato in D.D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia. I. Historical Records of Assyria from the Earliest Times to Sargon (= Ancient Records)*, The University of Chicago Press, Chicago (IL) 1926, 141-145, che bene illustra la talora feroce violenza degli Assiri nei riguardi dei conquistati.

teriori per una sua migliore identificazione: tale omissione tradirebbe la convinzione che i destinatari dell'opera fossero già sufficientemente informati in merito<sup>14</sup>.

A questo proposito l'unico contesto letterario a noi accessibile capace di fornire dati su Giona consiste nella Sacra Scrittura stessa. Il profeta, al di là ovviamente del libro che porta il suo nome, compare nella sola occorrenza di 2 Re 14,23-29, laddove si descrive con estrema sintesi il regno di Geroboamo II (789-748 a.C.). La presentazione dei successi del sovrano, celebrativa e poco realistica, insiste nel leggere l'espansionismo di Israele come segno della benevolenza divina: nonostante la condotta non sempre integerrima del re, JHWH per mezzo del profeta Giona di Gat-Chefer (cf Gs 19,13) preannuncia al paese l'inizio di un tempo di prosperità, durante il quale il paese tornerà – territorialmente parlando – ai fasti dell'epoca salomonica (cf 1 Re 5,1; 8,65). *Giona – profeta di ispirazione nazionalista* – con la propria predicazione è sostanzialmente un sostenitore delle imprese militari di Geroboamo, assicurandone il sostegno divino. È probabile che tale profezia possieda basi storiche: verso la metà del sec. VIII, infatti, l'Assiria entra in una fase di debolezza politica, causata soprattutto da lotte intestine e da rivolte nelle province. L'allargamento dei confini di Israele – preconizzato da Giona – sarebbe da ricondurre alle opportunità emerse in questo particolare passaggio storico.

L'autore del libro profetico, dunque, attraverso la menzione di Giona rimanda il lettore al *contesto storico del sec. VIII*, che, tuttavia, non rappresenta soprattutto il secolo dell'espansione di Israele, bensì il secolo della sua cancellazione per mano della potenza assira<sup>15</sup>. Al termine, infatti, della fase critica, cui 2 Re 14,23-29 farebbe riferimento, l'Assiria sotto Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.) inaugurò una fase nuova della sua storia, nella quale non si accontentò di rendere sempre più incisivo il proprio ruolo nella regione medio-orientale, ma incominciò a coltivare il sogno di costituire un vero e proprio impero «universale»<sup>16</sup>. L'aggressività rag-

<sup>14</sup> Cf Y. GITAY, «Jonah», 198-199.

<sup>15</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah and Jonah. A commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (MN) 1986, 98; D. LILLEGARD, «Narrative and Paradox in Jonah», *Kerux* 8 (1993) 20.

<sup>16</sup> Cf G. FOHRER, *Storia di Israele. Dagli inizi a oggi* (= Biblioteca di cultura religiosa 34), Paideia, Brescia 1980, 175-177; J.A. SOGGIN, *Storia di Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (= Biblioteca di cultura religiosa 44), Paideia, Brescia 1984, 337-338.

giunse, così, il suo vertice: il rischio per le popolazioni, che non accettavano di rinunciare alla propria autonomia, non era più quello – come in passato – di entrare nell’orbita dell’impero in qualità di vassalli, ma di essere cancellati come nazione e come popolo<sup>17</sup>. Il Regno del nord con la presa di Samaria nel 722/1 a.C. per mano di Salmanassar V (726-722 a.C.) conobbe proprio questa sorte<sup>18</sup>. L’immagine negativa di Ninive, dunque, come capitale di un impero fondato sull’oppressione, sullo sfruttamento e addirittura sull’annientamento delle nazioni conquistate trova anche nella scelta di Giona – profeta attivo nel secolo della caduta di Samaria – una sua conferma e un suo arricchimento<sup>19</sup>.

### 3. La «grandezza» di Ninive nel peccato

In primo luogo, nel libro di Giona Ninive viene qualificata in più di un’occasione come città «grande» (גָּדוֹלָה – 1,2; 3,2.3; 4,11). L’aggettivo è utilizzato frequentemente dall’autore in relazione a diverse realtà (il vento – 1,4; la tempesta – 1,4.12; il timore – 1,10.16; il pesce – 2,1; i nobili della città – 3,7; il dispiacere del profeta – 4,1; la gioia del profeta – 4,6): tale scelta sembra tradurre l’intenzione dello stesso di offrire uno scenario «fantastico» per la vicenda, che vi si svolge. Si potrebbe, pertanto, ipotizzare che anche nelle suddette occorrenze non sia possibile attribuire a quest’opzione lessicale intendimenti ulteriori. J.H. Gaines nota come l’espressione «città grande» sia presente anche in Ger 22,8, dove viene applicata a Gerusalemme, non primariamente per indicarne le dimensioni, bensì al fine di dare consistenza all’annuncio di sventura rivolta. È lecito, dunque, domandarsi se l’attribuzione dell’aggettivo גָּדוֹלָה alla capitale assira nasconda un riferimento velato alla «grandezza» della sua colpa<sup>20</sup>. Ninive, come qualsiasi altra città imperiale della storia, ha fondato la sua «grandezza» sullo sfruttamento delle nazioni sottomesse. È, pertanto, la

<sup>17</sup> Cf M. NOTH, *Storia di Israele* (= Biblioteca di cultura religiosa 25), Paideia, Brescia 1975, 311-316.

<sup>18</sup> Cf J.A. SOGGIN, *Storia*, 308-347.

<sup>19</sup> Cf T.M. BOLIN, «Should I Not Pity Nineveh?» Divine Freedom in the Book of Jonah», *JSOT* 67 (1995) 115.

<sup>20</sup> Cf J.H. GAINES, *Forgiveness in a wounded world. Jonah’s Dilemma* (= SBL Studies in Biblical Literature 5), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2003, 82-83.85-87.

sua ingiustizia ad aver permesso alla città di incrementare il proprio potere e di ottenere un'invidiabile peso politico<sup>21</sup>. La grandezza può, così, nella logica del libro di Giona essere considerata come indice ulteriore della colpevolezza della capitale<sup>22</sup>. In Gio 3,3, inoltre, la vastità della città viene specificata con altre due qualificazioni, che proponiamo di leggere nella medesima prospettiva: «città grande per Dio» (עִיר-גְּדוֹלָה לַאֱלֹהִים) e «di tre giorni di cammino». Per quanto concerne la prima locuzione, l'attenzione degli esegeti si è concentrata soprattutto sulla proposta formulata da D.W. Thomas, che interpreta la specificazione לַאֱלֹהִים come una forma speciale ebraica di resa del grado superlativo<sup>23</sup>. Se intendiamo questa specificazione sulla vastità della città in linea con quanto affermato in preceden-

<sup>21</sup> Per sostanziare le suddette valutazioni, si confronti anche il significativo oracolo di Na 3,1-7, che si sofferma a considerare le trasgressioni della capitale assira, presentandole mediante il ricorso ad un efficace linguaggio simbolico. Ninive diviene l'emblema di un impero, che ha costruito il suo potere e la sua ricchezza sulla violenza («città sanguinaria» – v. 1a; «piena di rapina», «[città dove] la preda non manca [mai]» – v. 1b) e sull'inganno («tutta menzogna» – v. 1a; «prostituta», «donna ammaliatrice», «maga» – v. 4a). Al pari di una bestia feroce l'Assiria ha aggredito i popoli stranieri, li ha «divorati» senza pietà alcuna (cf anche 2,12-13), al solo scopo di incrementare il proprio benessere (v. 4b). L'origine di questo comportamento colpevole è l'indomita superbia (vv. 5-7): Ninive considera i popoli sottomessi come funzionali all'affermazione di sé e al perseguimento dei propri interessi.

<sup>22</sup> Cf U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 4.

<sup>23</sup> Cf D.W. THOMAS, «A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew», *VT* 3 (1953) 209-224. L'autore sottolinea come in ebraico non esistano forme particolari dell'aggettivo per rendere il grado superlativo. Di conseguenza la lingua ricorre ad altre strategie per esprimere il medesimo significato: una di queste strategie è l'uso del nome divino. Associando la realtà in questione con la divinità, si riesce a comunicare un'idea di grandiosità fuori del comune. Diversi autori concordano con tale interpretazione: L.C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (= NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1976, 220-222; H.W. WOLFF, *Obadiah*, 148-149; L.J. OGILVIE, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah* (= CCS. OT 20), Word Books, Dallas (TX) 1990, 420; D.J. CLARK et al., *A Handbook on the Books of Obadiah, Jonah, and Micah* (= HeTr UBS Handbook Series), United Bible Societies, New York (NY) 1993, 90-92; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 77-79; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 28; R. NIXON, *The message of Jonah. Presence in the storm* (= The Bible Speaks Today. Old Testament series), Inter-Varsity Press, Leicester 2003, 164. J.M. SASSON (*Jonah* [= AncB 24B]), Doubleday, New York [NY] 1990, 228-230) presenta a questo riguardo un'ipotesi alternativa: l'intenzione dell'autore del libro di Giona consisterebbe nel manifestare attraverso l'impiego della suddetta locuzione il legame «creaturale» esistente fra Ninive e Dio.

za, possiamo riconoscere qui un ulteriore accenno alla peccaminosità della stessa. L'interpretazione del secondo riferimento qualificante alle dimensioni della capitale ha suscitato, invece, negli esegeti un dibattito sostenuto. Le ricerche archeologiche condotte sui resti di Ninive hanno dimostrato, infatti, l'assoluta mancanza di realismo nella presente locuzione<sup>24</sup>. A. Parrot ritiene che l'indicazione di Gio 3,3 non si riferisca alla città in quanto tale, ma al suo distretto, rendendo così spiegabili le misure offerte dal testo<sup>25</sup>. D.J. Wiseman, d'altro canto, sostiene che la menzione dei «tre giorni» sia da collegare alla prassi, secondo la quale si svolgevano le visite diplomatiche nelle grandi e importanti città medio-orientali: il programma prevedeva il primo giorno dedicato all'arrivo e alla sistemazione della delegazione, il secondo alla visita della città e agli incontri politici, il terzo al congedo e alla partenza. Ninive emergerebbe, pertanto, dal racconto come città di primo livello, oggetto di visita da parte delle diplomazie del tempo<sup>26</sup>. Non riteniamo soddisfacenti, nondimeno, le diverse letture proposte, in quanto cercano di dare una parvenza di «realismo» a ciò che realistico non può e non vuole essere. Lungo tutto il versetto, infatti, l'autore intende prima di tutto stupire il lettore: Ninive deve apparire come una città incredibilmente grande («tre giorni» sono necessari nella logica del racconto a percorrerla «tutta»)<sup>27</sup> e, dunque, incredibilmente peccaminosa<sup>28</sup>. Il riferimento ultimo del libro alla vastità di Ninive, infine, che troviamo nella domanda divina con cui l'opera si conclude (4,11) e che accenna al numero dei suoi abitanti («più di centoventimila persone»), deve essere inteso nella stessa linea<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Cf T. MADHLOUM, «Excavations at Nineveh. A Preliminary Report (1965-1967)», *Sumer* 23 (1967) 76-79. Gli scavi hanno condotto gli archeologi a calcolare in una dozzina di chilometri la lunghezza della cinta muraria di Ninive: troppo poco per rendere plausibile la misurazione fornita dall'autore del libro di Giona, sia che si intenda con questa espressione il percorso da un capo all'altro della città, sia che ci si riferisca al cammino intorno alle sue mura.

<sup>25</sup> Cf A. PARROT, *Ninive e l'Antico Testamento* (= Alla scoperta della Bibbia 4), Paoline, Roma 1972.

<sup>26</sup> Cf D.J. WISEMAN, «Jonah's Nineveh», *TynB* 30 (1979) 29-51.

<sup>27</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 220-222; T.M. BOLIN, *Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-examined* (= JSOT.S 236; Copenhagen International Seminar 3), Academic Press, Sheffield 1997, 130-132.

<sup>28</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 148-149.

<sup>29</sup> Cf J.M. SASSON, *Jonah*, 311-313; T.M. BOLIN, *Freedom*, 158-159; U. SIMON - L.J.

In secondo luogo, in Gio 1,2 si afferma che *il peccato di Ninive* «è salito» *fino a Dio* (כִּי־עָלְתָהּ רַעְתָּהּ לְפָנַי). L'espressione non indica solamente, a nostro giudizio, come Dio abbia preso coscienza delle trasgressioni della capitale<sup>30</sup>, ma soprattutto come tali colpe abbiano raggiunto inaudite proporzioni (cf Lam 1,22)<sup>31</sup>.

In terzo luogo, *il digiuno e gli atti di pentimento* dei Niniviti descritti in Gio 3,5-8 possiedono caratteristiche tali da richiamare la gravità della colpa, alla quale cercano di porre rimedio. Il peccato commesso deve essere tale da giustificare un ravvedimento così eclatante nelle proporzioni e nella qualità. In 3,5 gli abitanti «dal più grande al più piccolo» (וְעַד־קְטָנָם מִגְּדוֹלָם) rispondono all'annuncio di Giona e proclamano un digiuno collettivo. P. Tribble ritiene che l'autore della novella con il predetto merismo intenda esprimere la pienezza della contrizione di Ninive<sup>32</sup>. Il fatto che «tutta» la comunità sia coinvolta nei gesti penitenziali è segno di come «tutta» la comunità sia stata coinvolta pure negli atti di ingiustizia, che li hanno resi necessari<sup>33</sup>. L'annuncio profetico giunge all'orecchio del re, il quale – primo fra gli abitanti – fa penitenza, «rappresentando» nei suoi gesti la conversione dell'intera collettività (3,6)<sup>34</sup>. Il re, inoltre, accoglie la

SCHRAMM, *Jonah*, 46. Mi sembra fuori luogo tentare di dare plausibilità a questo riferimento numerico, sia pensando alla popolazione del «distretto di Ninive» (cf D.W. BAKER et al., *Obadiah, Jonah and Micah. An introduction and commentary* [= TOTC], Inter-Varsity Press, Leicester 1988, 58-59), sia a quella effettiva della capitale (cf L.C. ALLEN, *The Books*, 230-235; D.J. WISEMAN, «Jonah's Nineveh», 39-42).

<sup>30</sup> Cf J.W. LIMBURG, *Jonah*, 39-42; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos, Obadiah and Jonah* (= The New American Commentary 19B), Broadman & Holman, Nashville (TN) 1995, 228.

<sup>31</sup> Cf U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 4-5. Gli autori notano una certa somiglianza a livello tematico e linguistico con l'affermazione divina in Gn 18,21 riguardo alle colpe di Sodoma: JHWH intende rendersi conto di persona della gravità del peccato, il cui «grido» (צַעֲקָה) è giunto (בֹּאֵי) «fino a lui» (אֵלַי).

<sup>32</sup> Cf P. TRIBLE, *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (= Guides to biblical scholarship. Old Testament Series), Fortress, Minneapolis (MN) 1994, 181-182; cf anche J.M. SASSON, *Jonah*, 246; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 80-81; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 266; R. NIXON, *The message*, 166.

<sup>33</sup> Cf D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 121-122. È interessante notare come in Gn 19,4 una locuzione simile alla presente (מִנְעַר וְעַד־זֶקֶן; «dal giovane all'anziano») sia impiegata per esprimere la grandezza del peccato, nel quale è coinvolta la comunità intera.

<sup>34</sup> Cf D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 122-123; G.A.F. KNIGHT - F.W. GOLKA, *Revelation of God. A commentary on the Book of the Song of the Songs and Jonah* (= ITC),

disponibilità popolare alla penitenza e la ufficializza mediante un decreto (3,7-8), nel quale gli atti di contrizione non vengono riservati solo agli uomini, ma estesi addirittura a tutti gli animali domestici («bestiame grosso e minuto»). La descrizione del coinvolgimento delle bestie rappresenta una strategia letteraria, mediante la quale s'intende indicare la vastità di una colpa, che domanda una richiesta di perdono dalle proporzioni inaudite<sup>35</sup>.

Dalle osservazioni fatte risulta chiaro come il libro di Giona manifesti *la gravità estrema del peccato di Ninive*, pur non soffermandosi sulla qualifica precisa delle colpe intese. Nel quadro particolare della narrazione *la capitale assira* – come osservato da H.W. Wolff – *assume un valore tipologico*: la Ninive di Giona non è più soprattutto la capitale di un grande impero dell'antichità, ma l'archetipo del peccato, al quale il Creatore fa pervenire il suo giudizio di condanna<sup>36</sup>.

#### IV. LA RELAZIONE PECCATO-DISTRUZIONE

*La distruzione*, cui Ninive sta andando incontro e che Giona annuncia, *possiede una causa precisa*: il peccato. La relazione sussistente fra colpa e sventura è stretta: il disastro costituisce una realtà necessariamente conseguente e proporzionata alla trasgressione, che l'ha posta in essere. Pertanto, la responsabilità dell'evento tragico dev'essere attribuita primariamente ai peccatori<sup>37</sup>.

Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1988, 108; M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets* (= Berit Olam. Studies in the Hebrew Narrative & Poetry), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2000, vol. I, 326.

<sup>35</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 223-225; J.H. GAINES, *Forgiveness*, 96.

<sup>36</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 99-100; cf anche V. MORA, *Jonas* (= CEV 36), Cerf, Paris 1981, 16; E. LEVINE, «Jonah as a Philosophical Book», *ZAW* 96 (1984) 238-239; Y. GITAY, «Jonah», 200; J.H. GAINES, *Forgiveness*, 82.

<sup>37</sup> Cf P.D. MILLER, «Slow to Anger. The God of the Prophets», in *The Forgotten God. Perspectives in Biblical Theology. Essays in Honour of Paul F. Achtemeier on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, a cura di A.A. DAS - F.J. MATERA, Westminster John Knox, Louisville (KY) - London 2002, 41-42. Anche nel presente caso si rivela di grande interesse il confronto con il passaggio di Na 3,1-7, nel quale il profeta appare molto esplicito nell'indicare la relazione esistente fra il peccato e la punizione successiva, mostrando una certa corrispondenza fra le due realtà. In apertura del suo oracolo Naum fa lamento su Ninive, definendola città «sanguinaria» (v. 1a); a quest'in-

L'attenzione a mostrare la correlazione fra colpa e punizione trova espressione in Gio 1,2, dove JHWH nel consegnare al profeta l'incarico lo qualifica e ne specifica le ragioni. Il ministero di Giona consiste nel rendere la capitale consapevole delle sue ingiustizie: tale contenuto viene veicolato dalla locuzione *וּקְרָא עֲלֵיהֶּ* sulla quale si è concentrato lo studio di J.M. Sasson. L'autore nota come il verbo *קרא* associato alla preposizione *על* faccia riferimento ad una comunicazione verbale, che suona come atto d'accusa contro la realtà o la persona introdotte dalla preposizione stessa (cf Dt 15,9; 1 Re 13,2; cf anche Ger 25,29; Lam 1,15). Di conseguenza, *la missione profetica di Giona viene caratterizzata fin dall'inizio come un ministero di accusa nei confronti di Ninive*. Le parole di Dio in 1,2 potrebbero essere tradotte in modo adeguato come segue: «parla contro di essa [Ninive]»<sup>38</sup>. La predizione del disastro, inoltre, ha nel peccato del popolo di Ninive la sua ragione prima. L'autore del libro di Giona, infatti, conclude la comunicazione divina mediante una subordinata causale, che indica il fondamento della denuncia profetica: «la loro malvagità è giunta fino a me». L'annuncio, che prefigura il dramma futuro, è legato ad un peccato, che lo giustifica; ai peccatori deve, così, essere attribuita la responsabilità sostanziale di quanto si verificherà e il lettore può ragionevolmente attendersi che il disastro profetizzato contro Ninive risulterà proporzionato alla colpa commessa<sup>39</sup>.

criminatione corrisponde il castigo annunciato: la capitale, che seminava morte, sarà a sua volta travolta dai nemici (vv. 2-3) e riempita con il sangue dei suoi figli (v. 3). Il profeta, in un secondo momento, torna a considerare le trasgressioni della capitale, in particolare la sua vanagloria (v. 4); anche qui viene fatta corrispondere all'accusa una punizione appropriata, cioè una drastica futura umiliazione (vv. 5-6).

<sup>38</sup> Cf J.M. SASSON, «On Jonah's Two Missions», *Henoah* 6 (1984) 24-30. L'autore ritiene che la radice *קרא* unita, invece, alla preposizione *על* possieda un significato più neutro: l'espressione si riferirebbe ad un semplice atto comunicativo senza alcuna sfumatura accusatoria. Nell'esempio di Dt 15,9, fornito dall'autore, la differenza di senso fra le due proposizioni appare lampante: *וּקְרָא עֲלֵיהֶּ אֶל-יְהוָה*, «egli griderà 'al Signore 'contro' di te». Le due possibilità espressive, d'altro canto, sono presenti entrambi nel libro di Giona, dove la differenza di accezione risalta: *על + קרא* (1,2); *על + קרא* (1,6.14; 2,3; 3,2.8). Cf anche H.W. WOLFF, *Obadiah*, 139-140; D.J. CLARK et al., *A Handbook on the Books of Obadiah, Jonah, and Micah* (= HeTr UBS Handbook Series), United Bible Societies, New York (NY) 1993, 50-51; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 227.258; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 4; *contra* T.M. BOLIN, *Freedom*, 122.

<sup>39</sup> Cf J.H. GAINES, *Forgiveness*, 90.

## V. IL DIO CREATORE E SALVATORE COME «SOGGETTO» DELLA DISTRUZIONE

*Nel compiersi della sventura, che si abbatte sui peccatori, Dio ha un ruolo*<sup>40</sup>. Il libro di Giona non si astiene in alcuni momenti topici della narrazione dal sottolineare la partecipazione di Dio alla vicenda. In apertura dell'opera l'autore descrive l'«evento della parola divina» («la parola di Dio fu a Giona» – 1,1a) (cf 1 Sam 15,10; Is 38,4; Ag 1,3; 2 Cr 11,2), nel quale Giona è investito dalla potenza del Signore e introdotto nella sua missione profetica. L'evento di vocazione nella sua fisionomia consente di riconoscere come nell'iniziativa originaria di Dio prendano avvio non solo il ministero profetico, ma anche tutto ciò che gli è correlato. Gio 3,10b, invece, afferma esplicitamente la dipendenza della distruzione minacciata – anche nell'eventualità di una sua sospensione – dalla volontà divina: il «pentimento» del Signore (נחם) alla vista della conversione dei Niniviti («Dio vide le loro opere» – 3,10a) ha per oggetto il «male che aveva annunciato di (voler) fare» e determina, di conseguenza, la fine del pericolo («non [lo] fece»)<sup>41</sup>. La chiamata profetica di Giona, da un lato, ma soprat-

<sup>40</sup> Particolarmente esemplificativo su questo fronte risulta il passaggio di Am 4,4-13, laddove il profeta mostra con singolare insistenza la presenza divina nella storia di Israele, segnata da una serie innumerevole di sventure. Presupposto fondamentale della riflessione è la peccaminosità degli Israeliti, vista nella sua gravità. Amos intende denunciare come la drammaticità della situazione risieda principalmente nell'incapacità del popolo di rendersi conto della serietà della propria condizione. Così, una serie di eventi drammatici, che ne hanno segnato la vicenda storica, viene interpretata dal profeta come conseguenza diretta e necessaria dei delitti perpetrati. Amos ritiene che nel disastro sia visibile la mano di Dio, mossa da una precisa (e comprensibile) intenzionalità: la conversione del peccatore (vv. 4.6.8.9.10.11). Il coinvolgimento di JHWH come artefice delle sciagure sperimentate dal popolo ne giustifica le proporzioni, le dinamiche e certifica l'impegno divino nella lotta contro il peccato (vv. 6-11). Il male deve avere una risposta adeguata, che solo il Creatore è in grado in ultima istanza di fornire (v. 13). Il profeta legge, così, anche l'evento più drammatico come espressione «estrema» dell'amore di Dio; nel dolore della sciagura Dio fa udire per bocca del profeta l'appello alla conversione del cuore.

<sup>41</sup> Cf Y. KAUFMANN, *The Religion*, 284: l'autore ricorda come il disastro conseguente al peccato non si possa qualificare come effetto «magico» della trasgressione commessa, bensì come «atto divino», che nasce da una precisa intenzione punitiva. La sventura si caratterizza, pertanto, come «castigo» e non semplicemente come esito «naturale» di un grave comportamento peccaminoso. Vi è una necessità di ordine

tutto la distruzione eventuale della città, dall'altro, dipendono per la loro attuazione dalla libertà divina.

Il Dio di Israele, che è all'opera nell'esecuzione del castigo dei peccatori, viene qualificato nel libro di Giona in maniera ampia e particolareggiata come *Creatore e Salvatore*; come colui dal quale dipende la sussistenza del mondo e come colui che a motivo dell'amore per le sue creature esercita la propria onnipotenza per un fine di salvezza universale<sup>42</sup>.

In primo luogo, il Dio che è all'opera nella vicenda di Giona è un Dio potente. La sua autorità viene presentata, in modo particolare, in relazione agli elementi del creato: il «vento» (1,4a; 4,8a), il «MARE» (1,4a), il «PESCE» (2,1a.11), il «verme» (4,7a), la «pianta di ricino» (4,6a), appartenenti a differenti ordini naturali (aria, ACQUA, terra) e pertanto rappresentanti delle diverse realtà create<sup>43</sup>, compaiono nel testo come «strumenti» a disposizione del Signore e dei suoi fini. La scelta dei verbi impiegati per descrivere l'azione divina nei confronti delle suddette creature enfatizza questa «strumentalità». Il verbo מוֹלֵךְ («lanciare» – 1,4a) è riferito in diversi contesti al tiro della lancia da guerra (cf 1 Sam 18,11; 20,33)<sup>44</sup>: nel nostro caso Dio «scaglia» la tempesta come un'arma per indurre alla resa quanti gli si oppongono. Il verbo מִנָּה («assegnare [un compito...]» – 2,1a; 4,6a.7a.8a) viene adoperato al piel per indicare l'affidamento di un'incombenza da parte di un superiore ai suoi diretti sottoposti (cf Dn 1,11; 1 Cr 9,29)<sup>45</sup>: in Giona Dio dispone degli elementi del creato, come un padrone dei suoi servi. Il potere divino sulla creazione, come affermano i marinai in 1,14b, è assoluto («Tu, o Signore, hai fatto come hai voluto») <sup>46</sup> e la confessione del

«morale» nella consequenzialità fra colpa e sventura, e Dio è colui che garantisce il rispetto di tale esigenza.

<sup>42</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 192-194; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 33-36.

<sup>43</sup> Cf J.M. SASSON, *Jonah*, 148-149.

<sup>44</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 111; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 48; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 231.

<sup>45</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 132; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 60; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 18.

<sup>46</sup> Cf T.M. BOLIN, *Freedom*, 84-85. L'autore nota come locuzioni dello stesso tenore siano utilizzate soprattutto nel contesto della polemica anti-idolatrice, per sottolineare il potere effettivo del Dio di Israele contrapposto all'impotenza radicale delle divinità straniere (cf Is 46,6-7.9-10; Sal 115,3-4; 135,5-6.15). Cf anche J.M. SASSON, *Jonah*, 135-136; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 239.

profeta in 1,9b ne offre la ragione ultima: JHWH è colui che ha dato vita al mondo («Il Dio del cielo [...] colui che ha fatto il MARE e la terra ferma») e che dunque esercita su di esso un controllo totale<sup>47</sup>.

In secondo luogo, il Dio, che gode di un potere assoluto sulla creazione, lo esercita in funzione della redenzione dell'umanità peccatrice. Il Creatore presentato nella vicenda di Giona è un Dio che salva. Il profeta testimonia come il riconoscimento del carattere salvifico del potere divino sia legato ad una sua esperienza personale: nella grande preghiera del capitolo secondo Giona confessa con gratitudine di essere stato fatto oggetto della misericordia di Dio<sup>48</sup>. Il profeta rilegge, anzitutto, la passata condizione di perdizione, nella quale è venuto a trovarsi a motivo della propria indisponibilità nei confronti di Dio e del suo disegno, e la rappresenta simbolicamente. All'inizio della sua orazione Giona afferma di trovarsi ormai nel «ventre» dello שְׁאֵל ( «gli inferi» – 2,3b), di cui il pesce, che concretamente lo ha inghiottito, è figura<sup>49</sup>: l'uomo di Dio in fuga ha raggiunto il punto di maggiore lontananza da lui (cf Is 38,18; Sal 88,10-12)<sup>50</sup>. Gli inferi nel linguaggio del profeta sono paragonati ad una bestia rapace (cf Is 5,14; Ab 2,5; Sal 141,7; Pro 1,12). Giona è consapevole di essere ormai «in preda» alla morte: la sua condizione drammatica può, pertanto, essere paragonata a quella di un uomo già deceduto<sup>51</sup>. Il messaggero di Dio si sente impotente di fronte alle forze del caos (cf Is 44,27; Sal 24,2; 93,3), che lo accerchiano (cf Sal 118,10-12), lo soverchiano («la corrente mi ha avvolto, tutti i tuoi flutti e le tue onde mi sono passati sopra» – 2,4; cf Sal 18,5-6)<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 115-116; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 53-54.

<sup>48</sup> Cf V. MORA, *Jonas*, 14-15; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 33-36. Cf anche J.T. WALSH, «Jonah 2,3-10. A Rhetorical Critical Study», *Bib.* 63 (1982) 219-229: l'autore analizza in modo particolare i «movimenti» spaziali presenti nel salmo del capitolo 2, che interessano il profeta (il movimento orizzontale di «allontanamento» [da Dio] e quello verticale di «discesa» [verso gli inferi]), per constatare come al cammino di distacco radicale da Dio intrapreso da Giona si opponga l'intervento salvifico, che lo riconduce alla comunione con il suo Signore.

<sup>49</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 133-134.

<sup>50</sup> Cf T.E. FRETHEIM, *The message of Jonah. A theological commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (MN) 1977, 101; D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 113-114; J.M. SASSON, *Jonah*, 172-173; cf anche C. WESTERMANN, *Praise and Lament in the Psalms*, T & T Clark, Edinburgh 1981, 155-160.

<sup>51</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 217-218; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 247-248.

<sup>52</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 134-135; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 20-21.

Giona prende coscienza in quel momento di come la propria situazione sia irrisolvibile, perché non c'è via di fuga dalle potenze della morte (cf Is 38,10; Gb 7,9-10): «la terra [dei morti]<sup>53</sup> [ha chiuso] le sue sbarre dietro di me per sempre» (2,7a)<sup>54</sup>. Ma proprio «nella morte» Giona sperimenta l'aiuto divino: il Creatore si pone in ascolto dell'invocazione del suo profeta («ho invocato [...] il Signore ed egli mi ha risposto» – 2,3a), stende la mano per trarlo dal luogo della corruzione («fossa [di morte]» – 2,7b) (cf Is 51,14; Sal 16,10) e lo riconduce alla vita («hai tratto la mia vita dalla fossa» – 2,7b) (cf Gb 33,28; Sal 103,4). Giona verifica così «in prima persona» come l'onnipotenza del Creatore sia salvifica («la salvezza [è] del Signore» – 2,10b).

Nel presentare Dio come garante della distruzione conseguente al peccato non si fa altro che indicare un versante ulteriore, sul quale il suo potere assoluto e salvifico si esercita. Di fronte alla serietà della colpa (1,2b) Dio non resta indifferente, e in questo senso il particolare simbolismo dell'«ira» («[il Signore] receda dalla sua ira ardente» – 3,9b; cf Es 32,12) può essere giudicato come efficace indicatore della «partecipazione emotiva» di JHWH al dramma della condizione umana.

## VI. LE CARATTERISTICHE DELLA DISTRUZIONE ANNUNCIATA

La stringatezza dell'*oracolo di Gn 3,4* non consente d'individuare le caratteristiche dell'evento punitivo riferito. L'annuncio appare singolare anche su altri fronti, in quanto non presenta riferimenti puntuali né alle ragioni della distruzione, né al suo autore, né alla possibilità di ravvedimento dei minacciati<sup>55</sup>. Tuttavia, alcuni dettagli presenti nel racconto

<sup>53</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 135-136: oltre che indicare il luogo abitato dai viventi, il sostantivo ַרְחֹק – sostiene l'autore – può venire impiegato anche per indicare la parte più interna e profonda della terra (cf Sal 139,15); quindi il soggiorno dei morti. Cf anche J.M. SASSON, *Jonah*, 188-190; T.M. BOLIN, *Freedom*, 109-110.

<sup>54</sup> Cf D.J. CLARK et al., *A Handbook*, 82-85; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 68; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 22.

<sup>55</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 149; E.F. ROOP, *Ruth, Jonah, Ester* (= Believers Church Bible Commentary), Herald Press, Scottdale (PA) 2002, 140-141.

consentono di tratteggiare una sintetica fisionomia dell'evento di sventura prefigurato nella sua grandezza<sup>56</sup> e inevitabilità<sup>57</sup>.

L'oracolo profetico descrive la distruzione futura di Ninive mediante *la radice verbale* נִפְחַל. Al *niphal* è da rendere come «essere demolito / distrutto» (cf Gb 28,5); similmente anche al *qal* in parecchie sue occorrenze (cf Am 4,11; Gb 9,5; Pro 12,7). In diverse circostanze il verbo indica esplicitamente la devastazione di una città (cf 2 Sam 10,3; Ger 20,16; 1 Cr 19,3), in particolare Sodoma e Gomorra (cf Gen 19,21.25.29; Dt 29,22; Am 4,11; Lam 4,6). La scelta della coniugazione passiva *niphal* (נִפְחַלְתָּ) «essa sarà distrutta») sarebbe, inoltre, da giustificare con l'intenzione di indicare indirettamente nel Creatore l'artefice della devastazione («passivo divino»). Riteniamo, tuttavia, che il verbo utilizzato possa veicolare un senso più ampio. Tale proposta trova fondamento nella considerazione di ulteriori sue occorrenze: in *qal* (cf Es 10,19; Dt 23,6; 1 Sam 10,9; Ger 13,23; Am 5,8; Sof 3,9; Sal 30,12; Ne 13,2), ma soprattutto in *niphal* (cf Es 7,15.17.20; Lv 13,16.17.25; 1 Sam 10,6; Is 34,9; Ger 2,21; Lam 5,15; Os 11,8; Gl 3,4; Gb 20,14; Est 9,22; Dn 10,8) la radice esprime non tanto l'idea di «distruzione», quanto di «cambiamento» radicale. Combinando i due significati riscontrati, possiamo ipotizzare che in Gio 3,4 la radice illustri un (futuro) «cambiamento disastroso» della condizione di Ninive<sup>58</sup>. Attraverso questa sua semplice e pregnante scelta lessicale Giona indica come lo *status* attuale di Ninive – città bella e potente – in avvenire resterà solo un vago ricordo<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Di grande utilità ermeneutica si rivela sotto questo profilo ancora una volta il testo di Na 3,1-7, nel quale il profeta offre un quadro particolare circa le proporzioni del disastro. La straordinarietà dell'evento appare in tutta la sua consistenza nel paragone fra la condizione della città precedente alla sventura e quella conseguente. Il contrasto è totale: la capitale potente e splendida (3,1.4) diverrà debole (3,5), orripilante (3,6.7a), luogo di morte (3,3); la superbia, che caratterizzava il suo atteggiamento nei confronti delle nazioni, dopo l'intervento divino non avrà più motivo di sussistere.

<sup>57</sup> Sempre secondo Na 3,1-7 il diretto coinvolgimento divino nel castigo è garanzia della sua ineluttabilità. Il Signore proclama per bocca del profeta di voler prendere le difese degli oppressi e di voler offrire all'oppressore la punizione meritata (3,5-6). La capitale vede così avvicinarsi in modo inesorabile la sua fine, e al messaggero non resta che pronunciare sulla città morente il suo canto esequiale.

<sup>58</sup> Cf V. MORA, *Jonas*, 18; H.W. WOLFF, *Obadiah*, 149; Y. GITAY, «Jonah», 201-203; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 29.

<sup>59</sup> Taluni commentatori (J.M. SASSON, *Jonah*, 234-235; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*,

Nell'oracolo di Giona è presente un'*indicazione temporale*, che potrebbe rammentare ai destinatari la definitività del loro destino: «ancora quaranta giorni»<sup>60</sup>. La scelta del numero impiegato per quantificare gli ultimi giorni della capitale potrebbe essere legata a ragioni di carattere simbolico. R. Nixon, facendo appello ad alcune occorrenze scritturistiche (cf Gn 7,4; Es 16,35; 24,18; 34,28; Dt 8,2; 1 Re 19,8), nota come il numero in sé, indipendentemente dal termine di tempo collegato, accenni ad un periodo caratterizzato dall'«incontro» dell'uomo con Dio<sup>61</sup>. In questa prospettiva la distruzione di Ninive può essere riconosciuta come esperienza di incontro – per quanto tragica – fra la città peccatrice e il Dio di Giona.

## VII. LO SCOPO DELL'ANNUNCIO DI DISTRUZIONE

Il profeta Giona annuncia un *evento di distruzione* dalle incredibili proporzioni, originato dal peccato dei Niniviti (1,2b). La «grandezza» della devastazione (3,4b) trova la sua giustificazione proprio nella «grandezza» della colpa, che l'ha generata. Ninive sta percorrendo, senza rendersene conto, un itinerario di auto-distruzione, dove il male commesso si ritorce contro di essa<sup>62</sup>.

261-263; J.H. GAINES, *Forgiveness*, 91; R. NIXON, *The message*, 165), partendo dalla constatazione di come in varie occorrenze la radice  $\text{נָשׁוּב}$  indichi «la conversione / il cambiamento» del cuore, sostengono che anche Gio 3,4 sia da intendere alla stessa maniera: Dio, dunque, non annuncerebbe a Ninive la sua fine, bensì il suo ravvedimento. Giudichiamo la proposta inaccettabile per diverse ragioni. In primo luogo, questo significato «spirituale» non compare mai nella Scrittura relazionato ad un'intera città. In secondo luogo, nulla nel testo fa pensare che l'oracolo sia stato inteso in questa prospettiva: né dal profeta, né da Dio, né dai Niniviti, i quali, terrorizzati da ciò che appare come minaccia, repentinamente si convertono.

<sup>60</sup> Alcuni commentatori come H.W. WOLFF (*Obadiah*, 149-150), B.K. SMITH e F.S. PAGE (*Amos*, 261-263), M.A. SWEENEY (*The Twelve Prophets*, vol. I, 325) riconoscono nell'indicazione temporale un accenno alla possibilità concessa alla capitale di un tempo congruo di conversione. Il periodo indicato, piuttosto consistente, sarebbe un segno della misericordia di Dio, che offre l'opportunità al messaggio profetico di raggiungere la totalità della cittadinanza e portare frutto. Tuttavia, se Giona avesse inteso indicare nell'oracolo la possibilità e l'auspicabilità del ravvedimento, avrebbe offerto in merito indicazioni più esplicite.

<sup>61</sup> Cf R. NIXON, *The message*, 165.

<sup>62</sup> Cf P.D. MILLER, «Slow», 41-42.

Per gli abitanti di Ninive la *finalità dell'annuncio* sembra essere esclusivamente informativa: essi sono resi destinatari di una solenne proclamazione circa la giustizia di Dio, Creatore (1,4a.9.16a; 2,1a.11; 4,6a.7.8a) e Salvatore (2,7b.10b; 4,11). Alla città colpevole il profeta annuncia che il diritto sarà ristabilito; e, dal momento che tale proclamazione viene effettuata per ordine divino, la distruzione prefigurata è da ritenersi sicura.

Tuttavia, nell'annuncio si manifesta una *potenzialità nascosta*. Le parole di Giona nell'indicare il destino, verso cui Ninive si sta dirigendo, rendono palese l'enormità dei suoi peccati. È vero che nell'oracolo non vi è rimando alla colpa, ma la promessa della distruzione – sua conseguenza estrema – suona agli orecchi dei Niniviti come un'accusa tagliente nei loro confronti. La città non consapevole della gravità del proprio peccato è sottratta dalla parola profetica all'ignoranza e posta nella condizione di poter intraprendere un cammino di conversione<sup>63</sup>. Gio 4,11b, riportando il discorso di Dio al profeta per giustificare la scelta successiva del perdono, pone tra le sue motivazioni l'incapacità dei Niniviti «di distinguere la destra dalla sinistra» (לֹא־יָדַע בֵּינָהּ יְמִינוֹ לְשִׂמְאֹלוֹ). J.M. Sasson osserva come la radice יָדַע («conoscere») legata a complementi introdotti dalle preposizioni בֵּינָהּ e לְ (cf Lv 27,33; 1 Re 3,9; Ml 3,18) richiami la «competenza» necessaria per discernere in situazioni delicate<sup>64</sup>. Gli abitanti della capitale, dunque, sono incapaci – come i bambini (cf Dt 1,39) – di attuare un serio discernimento morale<sup>65</sup>. L'effetto prodotto dalla parola profetica pare sproporzionato rispetto alla fisionomia dell'annuncio: non si presentano segni che avvalorino la veridicità della proclamazione, né qualifiche che accreditino il latore del messaggio agli occhi dei destinatari, né motivazioni che giustifichino la gravità dell'evento prefigurato. Eppure, la capitale si converte. «Gli uomini di Ninive credettero in Dio» (אֲנָשֵׁי נִינְוָה בָּאֱלֹהִים) (3,5a), gettando, così, le basi per le scelte penitenziali conseguenti. D.W. Baker nell'associazione della radice verbale אָמַן con la preposizione בְּ riconosce la sfumatura dell'«avere fiducia in» qualcuno (cf Nm 14,11; Dt

<sup>63</sup> Cf M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, vol. I, 332.

<sup>64</sup> Cf J.M. SASSON, *Jonah*, 314.

<sup>65</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 230-235; H.W. WOLFF, *Obadiah*, 175; D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 58-59.

1,32; 2 Re 17,14; Sal 78,22; 2 Cr 20,20)<sup>66</sup>. I destinatari dell'annuncio giudicano credibile la parola profetica, perché riconoscono nella «rivelazione» del loro peccato (Gio 3,8b) la presenza stessa di Dio (Gio 3,9). L'intelligenza della colpa e dei suoi effetti – frutto del ministero di Giona – apre agli abitanti della capitale la via del ravvedimento, senza la necessità di segni o giustificazioni ulteriori.

*Dio prende in considerazione le reazioni dell'uomo all'appello* (Gio 3,10). Il Creatore non mette in discussione il suo progetto – il ristabilimento della giustizia violata<sup>67</sup> – ma la strategia per la sua attuazione. La «necessità» della distruzione viene meno, se il colpevole prende coscienza della propria iniquità e se ne allontana. In Giona – e nel profetismo – non esiste un «destino», che i messaggeri di Dio sono tenuti a comunicare, ma una «storia», scritta dalle libertà di Dio e dell'uomo in dialogo; i profeti se ne fanno interpreti e inducono l'uomo anche con proclami «drammatici» a corrispondere al progetto divino di giustizia.

*La conversione del popolo apre, dunque, una concreta speranza* per la sospensione del disastro annunciato. In Gio 3,9 il sovrano afferma: «Chi sa che Dio non si ricreda, si penta e receda dall'ardore della sua ira?» L'espressione introduttiva מִי יָדָע («chi sa?») sottolinea questa dimensione di attesa e di desiderio, che caratterizza il gesto dei Niniviti (cf 2 Sam 12,22; Gl 2,14; Sal 90,11; Est 4,14)<sup>68</sup>. L'assenza di certezze su questo fronte è dovuta al fatto che il ravvedimento dell'uomo non è sufficiente al ristabilimento della giustizia: Dio solo in quanto «giusto» ha la competenza esclusiva per superare il peccato e ripristinare il diritto. L'uomo possiede l'opportunità di porre le condizioni minime, affinché il Creatore possa scegliere la via della misericordia come percorso ammissibile verso lo scopo prefissato<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 121-122; cf anche H.W. WOLFF, *Obadiah*, 150; D.J. CLARK et al., *A Handbook*, 93-96.

<sup>67</sup> Cf T.E. FRETHEIM, «Jonah and Theodicy», *ZAW* 90 (1978) 232.

<sup>68</sup> Cf J.L. CRENSHAW, «The Expression *Mî Yôdēa'* in the Hebrew Bible», *VT* 36 (1986) 274-275. Cf anche J.M. SASSON, *Jonah*, 260-261; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 270-271; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 33.

<sup>69</sup> Cf G.M. LANDES, «The Kerygma of the Book of Jonah. The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm», *Interp.* 21 (1967) 28-29; L.C. ALLEN, *The Books*, 226-227; T.E. FRETHEIM, «Jonah», 231-232; D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 124; U. SIMON - L.J. SCHRAMM, *Jonah*, 33; J.H. GAINES, *Forgiveness*, 99-102. Cf anche Y. KAUFMANN, *The Religion*, 284. Non condividiamo nell'argomentazione di quest'ultimo autore la

*Dio accoglie positivamente la risposta dell'uomo al suo appello e agisce di conseguenza.* Gio 3,10 indica che il Creatore osserva la reazione dei Niniviti («Dio vide le loro opere» – 3,10a), constata la serietà con cui riconoscono il loro peccato («che si erano convertiti dalla loro condotta malvagia» – 3,10a) e modifica la sua precedente risoluzione («Dio si pentì [√נחם] del male che aveva annunciato di voler fare loro» – 3,10b), allontanando, così, dalla città la minaccia della tragedia («e non lo fece» – 3,10b). L'atto divino è descritto con l'impiego della radice נחם («pentirsi»). Come sottolineato da H.W. Wolff, il verbo viene utilizzato nella Scrittura per descrivere un comportamento sia umano sia divino, ma con un senso rispettivamente diverso. Quando è l'uomo a «pentirsi», si indica un sentimento di dispiacere, che nasce da un gesto sbagliato e/o colpevole del passato (cf Ger 8,6; Gb 42,6). Quando è Dio a «pentirsi», invece, il verbo descrive un semplice «cambio» rispetto ad una decisione precedente: l'insorgere di una svolta nella vicenda in atto suggerisce al Signore l'opportunità di agire diversamente da come programmato ed eventualmente annunciato (cf Gn 6,6-7; 1 Sam 15,11; 2 Sam 24,16; Ger 18,8.10; Gl 2,13; Am 7,3.6)<sup>70</sup>. L'intervento di Dio nasce da una stretta correlazione con la libertà dell'uomo e corrisponde in pieno al desiderio di bene alla base della scelta di ravvedimento dei Niniviti. Gli abitanti della città, infatti, esprimono tale auspicio, descrivendo il comportamento divino atteso con l'uso delle radici שׁוּב («convertirsi») e, per l'appunto, נחם: «Chi sa che Dio non si ricreda (שׁוּב), si pente (נחם) e receda (שׁוּב) dall'ardore della sua ira?» (3,9) (cf anche Es 32,12ss).

sceita di contrapporre la «misericordia» di Dio alla sua «giustizia», come se si trattasse di un'alternativa. L'uso «polare» di questa terminologia è ambiguo, in quanto sembra che attraverso l'esercizio della misericordia Dio rinunci alla giustizia: il perdono sarebbe, dunque, un atto «ingiusto» e si configurerebbe come un gesto incapace di riparare pienamente ai danni causati dal peccato. Riteniamo, invece, che le due dimensioni non vadano messe in opposizione. L'obiettivo primario e unico di Dio resta il ristabilimento della giustizia; la scelta, cui la libertà divina è chiamata, si pone a livello della «modalità» (perdono o rispetto assoluto della «legge») di pervenire a questo risultato. In questo senso giudichiamo più ragionevole l'opinione di G. ELATA-ALSTER - R. SALMON («Eastward and Westward: The Movement of Prophecy and History in the Book of Jonah», *Dor* 13 [1984] 23-25).

<sup>70</sup> Cf H.W. WOLFF, *Obadiah*, 154; cf anche D.W. BAKER et al., *Obadiah*, 124-125; J.W. LIMBURG, *Jonah*, 83-84; J.T. WILLIS, «The 'Repentance' of God in the Book of Samuel, Jeremiah and Jonah», *HBT* 16 (1994) 158; E.F. ROOP, *Ruth*, 142-144.

La libertà divina non consiste semplicemente nella possibilità per Dio di prendere una decisione senza essere condizionato da alcun fattore esterno<sup>71</sup>. Nel suo discernimento, infatti, l'Onnipotente è guidato, anzitutto, dal suo progetto di salvezza<sup>72</sup>. Nell'opzione dell'itinerario percorribile per il compimento di detto disegno Dio è sostenuto, altresì, dall'amore per le sue creature<sup>73</sup>. La domanda divina al profeta, che chiude il componimento, insiste su questo aspetto. In Gio 4,11, il Creatore dà espressione ai propri sentimenti nei confronti della grande città. R. Nixon richiama opportunamente la necessità di custodire il legame lessicale e tematico di Gio 4,11 con il versetto precedente per coglierne il senso: Dio dimostra l'impossibilità di paragonare il sentimento di «attaccamento» provato da Giona nei confronti della pianta essiccata, che gli dava sollievo («Tu hai compassione [√חורס] della pianta di ricino ...» – 4,10a), con il sentimento di «amore», che lega il Creatore alle sue creature («... e io non dovrei aver compassione [√חורס] di Ninive, la grande città?» – 4,11a)<sup>74</sup>. Dio ricorda al

<sup>71</sup> Cf A. COOPER, «In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah», in *Among the Prophets. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, a cura di P.R. DAVIES - D.J.A. CLINES (= JSOT.S 144), Academic Press, Sheffield 148-152. L'autore sostiene il carattere inspiegabile della libertà di Dio secondo il racconto di Giona: gli atti divini restano relegati nel mistero circa le loro motivazioni di fondo. Pur non condividendo il frutto della sua riflessione, ci rendiamo conto che l'opera in merito non presenti una tesi chiara e lineare. Vi è una pluralità di elementi, che intervengono a giustificare le scelte di Dio nella storia: la sua volontà salvifica, il pentimento dei Niniviti, l'amore per le sue creature, la coscienza circa la piccolezza e la debolezza dell'uomo, ecc. Tuttavia, partendo dalla constatazione dell'esistenza nel testo di questa pluralità di fattori, non è pertinente giungere alla conclusione che lo scritto profetico intenda sostenere il principio dell'incomprensibilità assoluta della libertà divina. Riteniamo, invece, che l'autore cerchi di presentare al lettore il mistero della libertà «salvifica» di Dio nella complessità dei suoi dinamismi e dei fattori che la condizionano, senza tentare indebite semplificazioni.

<sup>72</sup> Cf G. ANTONIOTTI, «La libertà di Dio. La confessione di fede in Gn 4,2 alla luce della sua relazione con Gl 2,13», *RivBib* 44 (1996) 257-277.

<sup>73</sup> Cf T.E. FRETHEIM, «Jonah», 230-231; J. KRAŠOVEC, «Salvation of the rebellious Prophet Jonah and of the penitent heathen Sinners», *SEÅ* 61 (1996) 67-68.

<sup>74</sup> Cf S.H. BLANK, «“Doest Thou Well To Be Angry?” A Study in Self-Pity», *HUCA* 25 (1955) 29-41. L'autore propone un confronto interessante fra l'atteggiamento egoistico del profeta, guidato dalla ricerca del proprio benessere, e la scelta di misericordia da parte di Dio, mossa dall'inquietudine per la sorte delle sue creature. Il Signore tenta di allontanare Giona dalla meschinità dei suoi pensieri e di fargli percepire la profondità dei sentimenti divini, che giustifica scelte per lui incomprensibili – S.H.

profeta, che la nascita e la crescita della pianta non sono dipese né dalla sua volontà, né da un suo diretto coinvolgimento («[la pianta per la quale] tu non hai faticato e [che] tu non hai fatto crescere» – 4,10a); al contrario – come si specifica nel v. 11 – l'esistenza e la sussistenza di Ninive dipendono dalla cura di Dio. Di conseguenza, il Creatore ha diritto di provare compassione nei confronti della città, per la quale «ha faticato» e che «ha fatto crescere»<sup>75</sup>. La radice verbale impiegata per esprimere indicativamente sia i sentimenti di Dio sia quelli di Giona è חָנַן. Il verbo illustra talora il sentimento di commiserazione di un soggetto verso altri, in rapporto ai quali si trova in una posizione di «autorità» o di «superiorità» contingente (cf Dt 7,16; 1 Sam 24,11; Is 13,18; Ger 21,7; Sal 72,13)<sup>76</sup>. Quando è l'Onnipotente, invece, ad esserne soggetto i destinatari dell'azione possono essere nazioni (cf Gl 2,17), individui (cf Ne 13,22) o città (cf Ger 13,14; Ez 24,14)<sup>77</sup>. Il Signore vede la città di Ninive, la sua condizione miserevole<sup>78</sup>, il suo bisogno di misericordia<sup>79</sup> e si muove a pietà.

## VIII. CONCLUSIONI

L'annuncio di distruzione posto da Dio sulla bocca di Giona si rivela nel quadro della novella, che lo vede protagonista, come atto di misericordia estremo nei confronti della città di Ninive. La possibilità di riconoscere al pronunciamento questa particolare connotazione risiede nella sua natura di linguaggio simbolico complesso, contraddistinto dalle potenzialità e dai limiti propri di ogni espressione immaginifica. Tale dimen-

Blank parla addirittura del «dramma» che attraversa il cuore di Dio. Cf anche R. NIXON, *The message*, 196-198.

<sup>75</sup> Cf D.J. CLARK et al., *A Handbook*, 113-114; Z.H. LIFSHITZ, *The Paradox of Human Existence. A commentary on the Book of Jonah*, Jason Aronson, Northvale (NJ) 1994, 108; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos*, 287.

<sup>76</sup> Cf T.E. FRETHERM, «Jonah», 236-237: nel contributo si nota come il «diritto alla sovranità» sul soggetto sottoposto rappresenti il principio, cui il verbo allude e che norma la relazione fra le personalità coinvolte, mentre la «compassione» costituisce il modo concreto, secondo cui tale facoltà viene esercitata.

<sup>77</sup> Cf J.M. SASSON, *Jonah*, 309-310.

<sup>78</sup> Cf L.C. ALLEN, *The Books*, 230-235.

<sup>79</sup> Cf N. AVIEZER, «The Book of Jonah: An Ethical Confrontation between God and Prophet», *Dor* 14 (1985) 15.50.

sione salvifica della proclamazione profetica, emersa con chiarezza dall'analisi esegetica effettuata, può essere così esplicitata alla fine del nostro percorso di indagine secondo una triplice prospettiva. In primo luogo, la distruzione annunciata è concepita dall'autore dello scritto non come esito di un atto arbitrario di Dio, ma sostanzialmente come conseguenza all'apparenza inevitabile del peccato commesso dai Niniviti. La presente osservazione si regge sulla convinzione di un collegamento stretto fra trasgressione e sue conseguenze: alla grandezza della colpa corrisponde la grandezza della sventura che ne deriva. Sotto questo profilo la devastazione, che si accompagna al comportamento vizioso, deve essere giudicata in relazione al peccatore, che ne determina con il suo atteggiamento l'insorgenza, non come evento estrinseco, il cui compimento dipende principalmente da fattori «esterni», bensì come fenomeno intrinseco alla medesima storia di peccato. La sventura prefigurata assume, pertanto, i tratti dell'esito di un dinamismo «auto-distruttivo», che comporta l'estromissione del colpevole dalla comunione vitale con il Creatore. In secondo luogo, la distruzione, la responsabilità della quale è da attribuire *in primis* al peccatore, nella dinamica del racconto viene ricondotta ad JHWH come suo soggetto agente. Questa scelta letteraria è giustificabile a partire dall'intenzione dell'autore di salvaguardare ed esprimere in maniera opportuna il diretto coinvolgimento di Dio nella lotta contro il peccato. Detto in altri termini e in stretta sintonia con quanto in precedenza affermato, Dio stesso viene visto come «garante» del collegamento fra peccato e distruzione conseguente. In terzo luogo, il Dio che agisce nell'articolato intreccio fra la trasgressione e il male, che inevitabilmente produce, è riconosciuto nell'opera profetica non solo come Creatore – garantendo così una sua piena libertà di azione nel perseguimento delle sue intenzioni – ma anche e soprattutto come Salvatore – garantendo così che le succitate intenzioni possiedano una ben determinata connotazione. La fede nel Dio Creatore e Salvatore induce l'autore a intravedere nell'atto divino, per quanto apparentemente devastante nella sua fisionomia, una incontrovertibile dimensione salvifica. JHWH agisce sempre e comunque nella storia per ricondurre l'uomo peccatore alla vita; alla luce del presente principio devono essere interpretate anche le affermazioni e le immagini più «problematiche» del testo sacro. Nel panorama della vicenda di Giona l'annuncio di distruzione manifesta in maniera palese tale caratteristica fondante del «coinvolgimento» divino nella vicenda umana di peccato: la proclamazione drammatica, della quale il profeta è investito, rende consa-

pevole i trasgressori dell'empietà commessa, aprendo così lo spazio della conversione e del ritorno alla comunione con il Signore.

MASSIMILIANO SCANDROGLIO  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*

25 ottobre 2010

#### SUMMARY

The book of Jonah, under a literary and thematical point of view, has certain features which make of it a singleton amongst the other books of the prophetic *corpus*. Particularly evident is the difference between the narrative component – definitely the main one – and the oracular one, confined to one single statement. Jonah the “prophet” is ordered by God to go to Ninive and announce its population the near and unavoidable destruction of the city. Starting from this original textual point, the paper tries to understand on the “deep” meaning of this oracular statement, trying to put it under the light of an extreme “act of mercy” of JHWH for the big and sinful city. The aim is to cast a glance upon hermeneutical complexity of the biblical language of destruction, showing that there is no contradiction between this particular and common way of expression and the faith in a “merciful and pitiful God” (Es 34,6).

Also Jonah’s oracular pronouncement has to be interpreted this way, as a provoking statement of the same faith: through his messenger, JHWH makes Ninive aware of its radical empiety, showing the city the destiny of death – in appearance unavoidable – towards which the city is going, hoping – as it will happen – to drive its authorities and inhabitants to a change of conduct.