

PER UNA TEOLOGIA BIBLICA DELLE EMOZIONI

Card. GIANFRANCO RAVASI

«Come chi, messosi in mare su di una barchetta, viene preso da immensa angoscia nell'affidare un piccolo legno all'immensità delle onde, così anche noi soffriamo mentre osiamo inoltrarci in così vasto oceano di misteri» (*In Genesim Homiliae IX*, PG 12, 210). La stessa tensione di cui parla Origene alla soglia della sua impresa di commentare omileticamente la Genesi si ripete in chi vuole tentare anche solo un abbozzo della teologia biblica delle emozioni. Due sono le ragioni di questa paura. Da un lato c'è l'enorme fluidità della definizione e classificazione delle emozioni: in uno studio pubblicato nel 1981 da due ricercatori del Georgia Southern College¹ si elencavano ben 92 definizioni a cui si accostavano 9 dichiarazioni scettiche sulla possibilità di definire una realtà così mutevole, affidata anche nella Bibbia – come vedremo – a una costellazione lessicale e simbolica complessa e varia.

D'altro lato, questo processo umano a molte componenti affiora nell'arco intero delle pagine bibliche con una ricchezza impressionante e non comprimibile in uno stampo rigoroso teorico, a partire dalla stessa emozione estetica del Creatore che contempla la bellezza/bontà (*tôb*) della sua opera nel c. 1 della Genesi, fino alla tensione che si respira nell'ultima pagina dell'Apocalisse ove si anela alla venuta del Signore Gesù (22,17.20). Entro questi due estremi si distende un vero e proprio album di emozioni difficilmente catalogabili. Si tratta di uno spettro cromatico emotivo che procede dal violetto gelido dell'angoscia o paura e approda al rosso caloroso della gioia o della tenerezza. Per questo è necessario procedere solo per sondaggi selettivi o per emblemi (ad esempio, il Salterio potrebbe trasformarsi già da solo in un vocabolario di tutto l'arco emozionale umano).

L'orizzonte emozionale umano e divino delle Scritture

Iniziamo, allora, con una sorta di premessa che delinea in modo molto libero e “impressionistico” l'orizzonte nel quale entriamo. Successivamente sceglieremo alcune piste su cui inoltrarci. Parlavamo sopra della mobilità fluida di questa categoria per cui non di rado si adottano come sinonimici vocaboli e realtà che in verità sono variegati e diversificati. Proviamo soltanto a scorrere questa lista lessicale: emozione, passione, desiderio, sentimento, affetto, stati d'animo (*moods*), attitudini, istinto, pulsione, inclinazione, disposizione, attenzione, aspirazione, eccitazione, impressione, commozione, turbamento, apprensione, inquietudine e così via. Oppure, se si volesse inventariare in due colonne le rispettive dimensioni positive e negative delle emozioni, si avrebbe un'altra interminabile catalogazione.

Nella casella positiva si potrebbe, ad esempio, collocare il piacere, l'affetto, l'eros, la tenerezza, la simpatia, la pietà, il rispetto e così via. Sul versante negativo, ecco il dispiacere, l'antipatia, l'odio, l'orrore, la crudeltà, il porno, il disgusto, la nausea, il ribrezzo, il disprezzo, l'indifferenza, il disinteresse e così via. Più specifica ma altrettanto complessa sarebbe l'analisi dell'attenzione alle emozioni che alcuni metodi esegetici letterari riservano ai testi biblici. Pensiamo alla retorica sia classica sia moderna che alla *dispositio* strutturale, all'*ornatus* stilistico e alle varie forme testuali assegna un tasso di performatività, ossia di influsso anche emozionale sull'uditore-lettore. Oppure potremmo anche riferirci alla narratologia che tiene conto della compresenza nell'opera letteraria sia dell'autore col suo bagaglio emotivo sia del lettore che è coinvolto nell'adesione alla trama.

Questo orizzonte così molteplice e mobile, simile a un caleidoscopio, è di sua natura dinamico tant'è vero che ogni emozione ha gradi e accenti diversi di incarnazione secondo le diverse personalità dei soggetti umani. È interessante notare che nelle lingue neolatine ma anche nell'area anglosassone, il lessico usato per definire questa esperienza vitale ha alla base proprio il movimento. Infatti è dal verbo

latino *movere* che derivano “emozione, commozione, rimozione” e gli analoghi francesi o spagnoli, così come in inglese si ha “emotion, commotion, emotional”, mentre “commuovere” è “to move”. Analoga semantica regge il tedesco “Gemütsbewegung” che evoca appunto il movimento (“Bewegung”) dell’animo (“Gemüt”), mentre suggestivamente “bewegen” può indicare sia il “muovere” sia il “commuovere”, e “Bewegung” è sia “movimento” sia “commozione”.

Anche se il suo vocabolario emozionale è più di natura simbolica, come avremo occasione di vedere, sta di fatto che la Bibbia offre un panorama immenso di esperienze che possono essere riportate alla categoria “emozione” e ai suoi corollari. Il Dio biblico – a differenza del Motore immobile aristotelico o del Fato greco – è un Dio “patetico”, che conosce la tenerezza e la passione, la delusione e l’amarezza, la gioia e la tristezza (*Gen* 6,6; *Sal* 78,40), passa dal riso allo sdegno (*Sal* 2,4-5), conosce la gelosia d’amore e la trepidazione per i tradimenti. Così avverrà in Cristo, sulla cui emotività ritorneremo: la sua empatia con l’umanità è connessa alla sua incarnazione: «Non abbiamo, infatti, un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze, perché egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato» (*Eb* 4,15).

Similmente l’uomo biblico non ha come ideale il raggiungimento di uno stato di *apátheia*, come esortava la filosofia sia epicurea sia stoica. Si potrebbe, al riguardo, considerare il libro di Giobbe come un vero e proprio atlante delle emozioni e dei sentimenti che si muovono e si agitano nell’area oscura della prova e della sofferenza umana. Queste esperienze vengono assunte dall’autore sacro come i lineamenti di un’antropologia ma anche come una via di conoscenza teologica, tant’è vero che il loro estuario estremo è la teofania («io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti hanno visto» 42,5). Lo stato emozionale si trasforma, quindi, in una via per conoscere e incontrare Dio, divenendo così una componente strutturale della fede. Senza essere esaustivi ma procedendo solo a livello esemplificativo, potremmo raccogliere e ordinare nella Bibbia tutte le tipologie emotive fondamentali.

Così, pensiamo al curioso dialogo interiore dell'orante col suo "io" che versa in uno stato di eccitazione, presente nell'antifona che costella il Salmo 42-43: «Perché ti rattristi, anima mia, perché ti agiti in me?» (42,6.12; 43,5). Esemplari in questa linea sono le "confessioni" che Geremia incastona nei cc. 11-20 del suo libro profetico². Pensiamo anche all'essenziale ma incisiva rappresentazione della pulsione alla violenza, generata dall'invidia, in Caino (*Gen* 4,1-8) con l'annotazione sulla dialettica tra istinto primordiale e volontà cosciente: «Il peccato è accovacciato alla tua porta, verso di te è il suo istinto, ma tu lo puoi dominare» (4,7). Pagine veementi e di straordinaria finezza psicologica sono dedicate alla pulsione sessuale, a partire da Davide che rimane affascinato dalla bellissima Betsabea nuda (*2Sam* 11,2), fino a cadere nella piena cecità morale. Acuta è l'analisi del trapasso dalla passione amorosa all'odio in Amnon travolto dalla pulsione erotica per la sorellastra Tamar: dopo averla violentata, egli «concepì verso di lei un odio veemente, l'odio verso di lei era più grande dell'amore con cui l'aveva amata prima» (*2Sam* 13,14-15).

La coppia eros e violenza si presenta in forme incandescenti nel racconto della tentata violenza dei Sodomiti (*Gen* 19) o nella macabra narrazione dello stupro della concubina del levita a Gabaa (*Gdc* 19) o nella più sottile "sceneggiatura" che vede come protagonista Susanna, sottoposta alle voglie dei due anziani (*Dn* 13). Potremmo poi proseguire con la celebre descrizione della depressione che colpisce Saul, con risvolti di mania di persecuzione (cf. *ISam* 18-26). Questo abbattimento emotivo si ripete in forma attenuata anche nel re Acab amareggiato per il rifiuto di Nabot di cedergli la sua vigna (*IRE* 21,4: «si coricò sul letto, voltò la faccia da un lato e non mangiava più»). C'è, poi, il terrore che invade un altro sovrano, Baldassar, di fronte alla mano misteriosa che scrive sulla parete un oracolo nefasto (*Dn* 5). C'è, infine, l'esplosione del senso di colpa e del rimorso che conduce al suicidio Giuda (*Mt* 27,3-10).

Concludiamo questa libera e incompleta esemplificazione della molteplicità fenomenica dell'esperienza emozionale offerta dalle Scritture con un episodio molto suggestivo che sta nel cuore dell'intensa storia di Giuseppe l'egiziano. Egli riesce

inizialmente a controllarsi, a «fare l'estraneo [verso i suoi fratelli] e a parlare loro duramente» (*Gen* 42,7-8). Ma poi l'emozione sale di livello, per cui è costretto ad «andare in disparte per piangere» (42,24). Di fronte, poi, al piccolo Beniamino, figlio della sua stessa madre Rachele, Giuseppe deve «affrettarsi a uscire perché si era commosso nell'intimo alla presenza di suo fratello e sentiva il bisogno di piangere, entrando nel suo appartamento privato per piangere. Poi, però, si lavò la faccia, uscì e si fece forza» per pranzare con tutti i fratelli (43,29-31). Ma alla fine l'onda del sentimento è così forte che «non poté più trattenersi... e si fece conoscere dai fratelli e proruppe in un grido di pianto» di fronte ai fratelli sconvolti (45,1-3).

Conoscenza, emozione, passione

Dopo questa sorta di sguardo dall'alto sul fenomeno emotivo e sulla sua presenza come un filo rosso nelle Scritture, cercheremo di impostare un discorso più sistematico attorno a questa categoria antropologica strutturale che discende dalla condizione psicofisica unitaria della persona umana secondo la Bibbia. A questa concezione, infatti, potremmo applicare un'espressione del poeta francese Charles Péguy: la spiritualità per le Scritture non è eterea ma sboccia da un'"anima carnale". L'esistenza umana è vista, quindi, non solo come spirituale e razionale ma anche come sentimentale, emotiva, passionale: per l'uomo biblico è vero quello che un altro grande poeta come Giacomo Leopardi affermava nel suo canto intitolato *Aspasia* (1835): «Che se d'affetti / orba la vita, e di gentili errori, / è notte senza stelle a mezzo il verno». Chi non prova emozioni è un essere "invernale", frigido e tenebroso. Come notava Ivan Illich, uno dei drammi contemporanei è proprio «la perdita dei sensi», che si manifesta paradossalmente oscillando tra i due estremi della bulimia sensoriale, materialistica e carnale e dell'anoressia astratta, legata a sensi ormai digitalizzati o ridotti a protesi nella comunicazione informatica, come ha insegnato invece Marshall McLuhan.

Cerchiamo, allora, di ricomporre una sorta di grammatica del sentire emozionale biblico. Partiamo dalla struttura di base che ha come fondamento la gnoseologia generale biblica. Come è noto, essa si presenta secondo un'impostazione simbolica e quindi unitaria e polimorfa al tempo stesso, capace di comporre in armonia il pensare, il volere, il sentire, l'agire, ossia le dimensioni intellettiva, volitiva, affettiva ed effettiva. Ciò che nell'epistemologia moderna occidentale viene separato negli approcci razionale, psicologico, filosofico, scientifico, etico, estetico, mistico-religioso è, nella concezione semitica (ma non solo), coordinato in unità nella medesima esperienza umana conoscitiva. Illuminante al riguardo è la semantica del verbo *jd'* (che registra 1119 occorrenze nell'Antico Testamento) e quella neotestamentaria del verbo greco *ghinoskein* (222 occorrenze) che può sconfinare persino nell'atto sessuale come esito terminale della conoscenza interpersonale (cf. *Mt* 1,25) e che si allarga all'intera adesione personale (cf. *Gv* 10,14-15; 17,3)³.

In questa luce le "ragioni del cuore", per usare la celebre locuzione pascaliana, sono distinte ma non separate nell'unico atto conoscitivo dell'unica e identica persona. Per questo nella descrizione della soggettività umana attiva nella sua conoscenza, coscienza e opzione, oltre alla razionalità, è da allegare anche la galassia del sentimento. Semplificando la mappa delle articolazioni emotive così come sono state delineate dalle analisi moderne, noi ora ci baseremo su poche componenti strutturali. La prima riguarda una distinzione tra due elementi tra loro connessi. Da un lato, c'è l'*emozione* che noi consideriamo come una reazione istantanea soggettiva che nasce dalla relazione tra una persona e un evento saliente e incisivo, capace di coinvolgere quella conoscenza totale psicofisica che sopra abbiamo evocato. È, dunque, un atto epifanico perché fiorisce da un'irruzione che si rivolge e a noi, ci avvolge, ci coinvolge e persino ci travolge. Naturalmente la reazione risultante può essere antitetica: può generare adesione, azione, commozione, ma può produrre anche rimozione, rigetto, blocco operativo.

D'altro lato, come conseguenza di un'emozione iniziale può indursi e stabilizzarsi nella persona una reazione duratura e persino permanente, divenendo

costitutiva dell'essere personale: è la *passione* che può acquistare tonalità maggiori o minori secondo la sua continuità nel tempo lungo la vita di un soggetto. Anch'essa può registrare due sbocchi antitetici, trasformandosi in virtù o in vizio. Nella nostra analisi non potremo certo sviluppare in modo netto o articolato questo processo: la trattazione, ad esempio, dei sette vizi capitali esigerebbe un immenso dossier documentario. Ci accontenteremo di individuare solo alcune emozioni che facilmente sconfinano poi in passioni dalla vicenda successiva molto vasta e complessa.

L'oscuro e luminoso oggetto del desiderio

Dopo questa prima distinzione strutturale tra emozione e passione, ci sembra utile proporre un'altra componente rilevante che ha un largo spazio nell'orizzonte biblico: si tratta del *desiderio*. Esso può essere considerato come il motore radicale dell'intero conoscere umano nella sua globalità razionale-sensitiva-operativa, e quindi anche dell'emozione e della passione. È un'energia vitale che nasce dalla scoperta del proprio limite creaturale e dalla relativa volontà di superarlo tendendo verso l'oltre e l'altro, anzi, verso l'Oltre e l'Altro per eccellenza, ossia verso l'eterno, l'infinito, il trascendente, l'assoluto, il divino (non per nulla il vocabolo "desiderio" rimanda etimologicamente ai *sidera*, alle "stelle"). La Bibbia lo presenta come sorgente fondamentale dell'intero "conoscere" umano, come manifestazione della libertà personale e come crocevia della morale. Infatti nella pagina *jahvista* della creazione, «la donna vide che l'albero [della conoscenza del bene e del male] era buono da mangiare, gradevole agli occhi, desiderabile per avere saggezza» (*Gen 3,6*). Si ha, così, sia l'aspetto emotivo-sensoriale (il gusto e la vista) sia il versante intellettuale e psicologico (la sapienza) sia la dimensione morale (la conoscenza del bene e del male).

Il vocabolo fondamentale ebraico del desiderio è *hmd* a cui si associa 'wh: esemplari sono il nono e il decimo comandamento, «Non desidererai (*hmd*) la casa del tuo prossimo, non desidererai (*hmd*) la moglie del tuo prossimo... Non desidererai

(*hmd*) la moglie del tuo prossimo, non bramerai (‘*wh*) la casa del tuo prossimo...» (*Es* 20,17; *Dt* 5,21)⁴. Il termine neotestamentario è, invece, *epithymía* che si fonda su *thymós*, a sua volta basato sull’indoeuropeo *dhu* che evoca il turbiniò dell’aria a vortice e che suppone un moto violento e quindi una brama incontrollabile⁵. Contrariamente a quanto accade nella concezione contemporanea, il desiderio biblico (si veda in particolare *Mt* 5,27-30 e 6,21-23) non è riducibile a una vaga reazione emotiva davanti a un soggetto/oggetto attraente, bensì è considerato nella sua qualità di vera e propria scelta vitale, è una decisione etica, un progetto intenzionale e operativo. È il mirare a una realtà per conquistarla, consacrando a questa attuazione mente, volontà, azione. Si ha, in pratica, una conferma della concezione gnoseologica simbolica globale che abbiamo descritto, applicata alla dimensione volitiva.

Il desiderio, come i suoi corollari che sono l’emozione e la passione, rivela due volti. C’è l’oscurità perversa del desiderio che ha il suo vertice nella tentazione e nel peccato. Sintetica è la Lettera di Giacomo: «Ciascuno è tentato dal proprio desiderio (*epithymía*) che lo attrae e seduce, poi il desiderio (*epithymía*) concepisce e genera il peccato e il peccato, una volta commesso, produce la morte» (*Gc* 1,14-15). Sarà soprattutto Paolo a puntare l’indice contro la degenerazione del desiderio, tant’è vero che per lui *epithymía* è sostanzialmente una categoria negativa (*Rm* 1,24; 6,12; 7,7; *Gal* 5,24; *Col* 3,5; *1Tim* 6,9; *2Tim* 3,6; *Tt* 2,11-12; 3,3). In particolare l’*epithymía sarkós* – dove *sárx*, “carne”, è ovviamente da intendere in senso paolino come principio negativo che conduce al peccato – è l’apice di questa degenerazione. Il cristiano, allora, «deve camminare secondo lo Spirito per non essere portato a soddisfare il desiderio della carne. La carne, infatti, ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne: queste cose si oppongono a vicenda» (*Gal* 5,16-17). Una prospettiva analoga è presente anche nella letteratura giovannea nella quale si bollano i desideri di chi ha per padre il diavolo e che sfociano in omicidio e menzogna (*Gv* 8,44; cf. *1Gv* 2,16-17).

Esiste, però, anche una regione luminosa ove il desiderio è “in-finito” perché ambisce all’Infinito divino. Come si ha nell’invocazione «Venga il tuo Regno!», un

Regno che dev'essere cercato e desiderato prima di ogni altra realtà (*Mt* 6,33). Già nell'Antico Testamento la fede è descritta come un desiderare-cercare che approda a un esito di comunione: «Cercate il Signore perché si fa trovare! ... Mi cercherete e mi troverete, perché mi cercherete con tutto il cuore; io mi lascerò trovare da voi» (*Is* 55,6; *Ger* 29, 13-14). I fedeli sono definiti come coloro che «cercano il Signore» (*Is* 51,1). Il loro è un desiderio di Dio quasi fisico perché la *nefeš*, che contemporaneamente è “gola” e “anima”, ha sete di Dio (*Sal* 42,2-3; 63,2; *Am* 8,11).

È, però, interessante notare che per la Bibbia il primato è da assegnare al desiderio di Dio stesso nei confronti della sua creatura, un anelito che precede, eccede ed esaudisce il desiderio umano: «Risposi a chi non mi consultava, mi feci trovare da chi non mi cercava. Dissi: Eccomi! Eccomi! a un popolo che non mi cercava» (*Is* 65,1; cf. *Rm* 10,20). «Prima che mi invocino, io risponderò; mentre ancora stanno invocandomi, io li avrò già esauditi» (*Is* 65,24). Significativa è la parabola della pecora smarrita e cercata dal pastore, così come la via paolina di Damasco o l'invocazione salmica: «Cerca il tuo servo, Signore» (*Sal* 119,176)⁶.

Questa forte connotazione teologica e mistica – oggettiva e soggettiva – del desiderio non esclude, però, che nella Bibbia sia assente la dimensione puramente umana. Straordinario a questo proposito è il Cantico dei cantici, capace di intrecciare in armonia unitaria sessualità, eros e amore, desiderio carnale e anelito spirituale, abbraccio dei corpi e incontro delle anime. Tutto il poema è attraversato dal desiderio, a partire dal bacio appassionato iniziale (1,2-4) per giungere – anche attraverso l'oscurità e la caduta del desiderio (3,1-5 e 5,2-6,3) – alla scena finale che è un nuovo inizio, come accade all'insaziabilità del desiderio che è appunto ricerca instancabile (8,14). Il desiderio amoroso è un costante contrappunto tra presenza e assenza, possesso e conquista; la meta non è mai definitiva perché la tensione “infinita” sottesa al desiderio non si estingue in un mero possesso carnale ma si protende verso una pienezza trascendente. Questo è il filo conduttore del desiderio che percorre il Cantico. Come scriveva Lacan, «se bisogna fondare la nozione dell'Altro

(con una A maiuscola) come luogo della parola, bisogna affermare che, essendo l'uomo un animale in preda al linguaggio, il suo desiderio è il desiderio dell'Altro»⁷.

Cuore, viscere, reni, naso, fegato: gli organi dell'emozione

Dopo aver delineato la struttura dell'emozione-passione-desiderio secondo le categorie bibliche, dobbiamo ora riservare un esame specifico agli organi che presiedono alla produzione emotiva della persona umana. Naturalmente alla base c'è sempre la concezione antropologica unitaria psico-fisica adottata dalle Scritture che ricorre a simboli fisiologici. A livello diverso, sono cinque gli organi coinvolti e noi ora li presenteremo solo per la funzione che essi esplicano riguardo all'esperienza emozionale.

L'organo principe dell'interiorità è per la Bibbia il *cuore*: il rilievo è evidente anche a livello lessicografico perché l'ebraico e aramaico *leb/lebab* risuona 860 volte mentre, nel Nuovo Testamento, *kardía* ricorre 156 volte. È curioso notare che Hans Walter Wolff nel suo noto saggio sull'*Antropologia dell'Antico Testamento* (1973) colloca il "cuore" nel capitolo dedicato all'"Uomo razionale" e afferma che «"cuore" è il concetto antropologico biblico di gran lunga più diffuso. Esso copre tutto l'ambito delle emozioni, delle funzioni intellettive, delle funzioni volitive..., è il centro dell'uomo che vive in maniera consapevole». In pratica col "cuore" si designa l'io nell'esercizio delle sue capacità interiori. È, quindi, razionalità (*Pr* 15,14; *1Re* 3,9-10), è principio delle opzioni etiche (*Pr* 6,18; *Mc* 7,21-22), è radice dell'autentica religiosità (*Ez* 11,19).

Tuttavia il cuore è anche la fonte della vita affettiva e passionale. Freme come albero agitato dal turbine (*Is* 7,2), diventa molle come cera nella paura (*Sal* 22,15), si dissolve in acqua per il terrore (*Gs* 7,5), conosce la depressione ma anche l'esaltazione della gioia (*Pr* 15,13; 17,22). L'innamoramento e la sua ebbrezza sono così celebrati nel Cantico da parte dell'amato: «Tu mi hai rapito il cuore, sorella mia, sposa, tu mi hai rapito il cuore con un solo sguardo!» (*Ct* 4,9), mentre il giorno delle

nozze nel linguaggio semitico è comunemente definito «il giorno della gioia del cuore». Una gioia che più prosaicamente è indotta anche dal vino (*Sal* 104,15), ma la degenerazione può essere in agguato con l'offuscamento dell'ubriacatura (*Pr* 23,31-33), così come accade anche nella bramosia sessuale: «Non nutrire nel tuo cuore desiderio per la bellezza» della moglie del tuo vicino (*Pr* 6,25). È, comunque, indubbio che «un'attesa troppo lunga fa male al cuore, mentre il desiderio soddisfatto è un albero di vita» (*Pr* 13,12).

Il secondo organo emozionale per eccellenza è incarnato dalle *viscere*, soprattutto materne, espresse in ebraico dalla nota radice *rḥm* che echeggia anche nell'*incipit* di tutte le sure (tranne la 9) del Corano nella formula detta *basmala*: *bismi Llah al-raḥman al-raḥim*, «nel nome di Dio, il clemente e il misericordioso». Applicato anche a Dio è il simbolo dei *raḥamîm*, del grembo materno, usato per indicare un sentimento quasi istintivo e indistruttibile di amore per cui il ritratto perfetto divino è quello formulato da Paolo come colui che è «ricco di misericordia» (*Ef* 2,4). L'Apostolo, però, qui usa l'astratto *éleos*, ma nel Nuovo Testamento si ricalca il simbolismo "viscerale" ebraico attraverso il verbo *splanchnízomai* (12 volte: *Mt* 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; *Mc* 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; *Lc* 7,13; 10,33; 15,20) e il sostantivo *splánchnon* (11 volte) e i derivati *eusplánchnos* (*Ef* 4,32; *1Pt* 3,8) e *polysplánchnos* (*Gc* 5,11)⁸.

L'aspetto emotivo di questa terminologia è espresso in modo folgorante dal grido di Geremia: «Le mie viscere! Le mie viscere! Sono straziato! Mi scoppia il cuore in petto, mi batte forte!» (4,19) o da quello della Gerusalemme personificata: «Guarda, Signore, quanto sono in angoscia, le mie viscere si agitano, dentro di me è sconvolto il mio cuore» (*Lam* 1,20). Si noti il legame costante con l'altro organo emozionale, il cuore. Attraverso i *raḥamîm* o il verbo *splanchnízomai* si riesce a ricomporre tutta la gamma di una tra le più delicate emozioni, la tenerezza, che in seguito considereremo in modo diretto.

C'è innanzitutto la tenerezza fraterna che brilla nel già citato incontro di Giuseppe coi suoi fratelli quando la commozione colpisce le sue viscere (*Gen* 43,30).

C'è la tenerezza istintiva materna (*Is* 49,15-16) e paterna (*Ger* 31,20; *Os* 11, 8-9; *Lc* 15,20) che viene applicata a Dio stesso. C'è la tenerezza umana fatta di comprensione e di condivisione, come spesso avviene nell'incontro di Gesù coi malati (*Mt* 20,34; *Mc* 1,41), le persone straziate dal dolore come la vedova di Nain (*Lc* 7,13) o le folle affamate, misere e sofferenti (*Mt* 9,36; 14,14; 15,32; *Mc* 6,34), tant'è vero che la Lettera agli Ebrei conia la definizione di Cristo come «sommo sacerdote misericordioso» (2,17) usando però l'aggettivo *eleêmôn*. L'amore per il prossimo sventurato deve smuovere le viscere come accade al Samaritano della parabola (*Lc* 10,33), diversamente dal levita e dal sacerdote che passano oltre, indifferenti al dolore della vittima. In sintesi vale il monito giovanneo: «Se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità gli chiude le proprie viscere (*splánchna*), come dimora in lui l'amore di Dio?» (*IGv* 3,17). Per questo bisogna essere «misericordiosi (*oiktírmones*) come misericordioso è il Padre» celeste (*Lc* 6,36) e «beati sono i misericordiosi (*eleêmônes*) perché riceveranno misericordia» (*Mt* 5,7).

Un terzo organo che assume in sé significati legati all'emotività, dopo cuore e viscere, è rappresentato dai *reni*, in ebraico *kelajôt*: essi sono la sede degli affetti, delle passioni, degli impulsi, per certi versi anche dell'inconscio (*Ger* 12,2; *Sal* 73,21; *Gb* 19,27; *Pr* 23,16). Dio riesce a penetrare anche in quell'orizzonte profondo, può illuminarlo (*Sal* 16,7), lo squarcia col suo sguardo (*Ger* 20,12), lo sonda (*Sal* 7,10) e lo vaglia con le prove (*Ger* 11,20; 17,10), lo raffina e purifica (*Sal* 26,2). È stato, infatti, lui che nella gestazione del feto nel grembo della madre ha modellato i reni (*Sal* 139,13). I reni spesso sono messi in parallelo al cuore, mentre altre volte appaiono attraverso l'eufemismo dei "fianchi" (*motnajîm*): «Devastazione, spoliamento, desolazione, cuori scoraggiati, ginocchia vacillanti, brividi ai fianchi, su tutti i volti il pallore» (*Na* 2,11). Se qui è di scena il terrore, col vocabolo greco *nephroí*, "reni", è invece descritta l'indignazione che pervade il padre dei Maccabei, Mattatia, quando assiste all'atto di un ebreo che accetta di compiere un sacrificio idolatrico nel suo villaggio, Modin: «Vedendo questo, Mattatia arse di sdegno,

fremettero i suoi reni e fu preso da giusta collera. Si fece avanti di corsa e uccise quell'uomo sull'altare» (*IMac* 2,24). Ma i reni riescono anche ad emozionarsi nell'empito della gioia: è il caso del padre che «esulta nei suoi reni perché le labbra [del figlio] dicono parole rette» (*Pr* 23,16)⁹.

Concludiamo questa nostra diagnosi fisiologico–simbolica con due organi marginali eppure suggestivi. Innanzitutto il *naso*, la narice, *'af / 'ap* che nella sua genesi (*'anf*) evoca onomatopeicamente lo sbuffare delle narici quando la persona è travolta dall'ira. Per questo, in modo traslato, diventa il termine specifico per indicare lo sdegno e la collera. Come annota L. Alonso Schökel¹⁰, *'af* è «la sede della passione irascibile e, quindi, dal significato fisico passa a significare ira, collera, coraggio, rabbia, furia, furore, irritazione, indignazione, risentimento, astio, livore». Si apre, così, un capitolo particolarmente rilevante che può ospitare al suo interno un duplice e antitetico profilo, quello virtuoso dell'ira come sdegno morale e quello vizioso dell'ira come rabbia aggressiva.

Sul primo versante dell'*'af* come ira di indignazione etica, si ha l'antropomorfismo dell'«ira del Signore che si accende contro Israele» peccatore (ad es. *Gdc* 3,8) tant'è vero che «il giorno dell'ira» è una metafora per designare il giudizio divino (*Ez* 7,10; *So* 1,15.18; *Mt* 3,7; *ITs* 1,10; *Rm* 2,5; 12,19). In tutte le lingue, e quindi anche nel linguaggio biblico, sono adottate spesso al riguardo immagini «ignee»: l'ira arde, brucia, divampa (in ebraico si usa il vero *ḥrh*). Non per nulla chi è adirato è descritto come se sprizzasse scintille, il suo sangue ribolle ed è caldo, s'infiamma di collera, s'accende di rabbia, fa fuoco e fiamme, si accalora e così via. Dio stesso è partecipe di questa emozione psicofisica per cui il Salmista proclama retoricamente: «Chi non conosce l'impeto della tua ira e, nel timore di te, la tua collera?» (*Sal* 90,11).

Alla stessa linea si deve ricondurre il genere dei Salmi imprecatori che grondano emotività (cf. in particolare il *Sal* 58) e che si inseriscono in questa atmosfera di appello alla giustizia di un Dio morale, che si schiera dalla parte delle vittime. Lo stesso accade per un altro genere letterario di stampo profetico, quello dei

“Guai!” (si vedano, ad es., *Is* 5,8-22; *Mt* 23,13-33). Ciò, però, non esclude che nella Bibbia non sia denunciato anche il secondo aspetto dell’*’af*, quello dell’ira crudele e offensiva, dal furore impetuoso e cieco (*Pr* 27,4), della «lite concitata che accende il fuoco e della rissa violenta che fa versare il sangue» (*Sir* 28,11). Proprio per questo, Paolo nelle “opere della carne” pone un corteo settenario di reazioni viziose riconducibili proprio all’ira degenerata: «inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie» (*Gal* 5,20-21). E il suo ideale appello finale è: «Non tramonti il sole sopra la vostra ira!» (*Ef* 4,26).

C’è un’ultima componente organica che per la Bibbia può assurgere a sede di reazioni emotive: è il *fegato*. La sua identificazione è talora difficile perché il raro vocabolo *kabed* (14 volte nell’Antico Testamento: cf. ad es. *Es* 29,13.22; *Lv* 3,4; 4,9; 9,10.19; *Pr* 7,23) ha le stesse radicali di un termine molto più diffuso e nobile, *kabôd*, “gloria”, soprattutto divina. Per questo «esiste una serie di casi dell’uso di *kabôd*, gloria, che potrebbero essere adattamenti successivi, spiritualizzanti, di un originario *kabed*, fegato»¹¹. Sta di fatto che – oltre a indicare l’organo materiale presente nel corpo umano e negli animali sacrificati nel culto e oggetto di epatoscopia magica per trarne le sorti (*Ez* 21,26) – il fegato è considerato talora come la sede di emozioni forti. Così, il lamento che sale dallo spettatore della rovina di Gerusalemme sotto le armate di Nabucodonosor, comprende questo grido: «Si sono consunti per le lacrime i miei occhi, le mie viscere sono sconvolte, si riversa per terra il mio fegato (*kabed*)» (*Lam* 2,11). È in pratica la bile che incarna l’effluvio di un *summus animi dolor*¹².

Positiva è, invece, la funzione che viene assegnata al fegato per esprimere la pace e la serenità dell’orante nel Salmo 16,9 ove sono citati il cuore (*leb*), la corporeità intera (*basar*) e, appunto, il fegato (*kebedî*) che però i Masoreti – come sopra si notava – hanno confuso col più comune *kabôd*, “gloria”, mentre prima (16,7) si introducevano i reni (*kiljôt*): «Per questo gioisce il mio cuore ed esulta il mio fegato, anche la mia carne abita al sicuro» (16,9). Si ha, così, in questo Salmo una vera e propria lista di tutte le metafore organiche considerate dalla Bibbia come le fonti dell’emotività, degli affetti, delle passioni¹³.

L'angoscia di Gesù

A questo punto dovremmo sottoporre ad analisi più accurata alcune “famiglie” emozionali fondamentali, sempre tenendo conto della fluidità che queste categorie comportano, capaci come sono di sconfinare in altre esperienze umane. La ripetuta affermazione sull'unitarietà simbolica dell'antropologia biblica rende difficile dirimere in modo netto i vari perimetri. Se stiamo alla vasta bibliografia di taglio psicologico, sociologico e persino medico e scientifico, potremmo isolare quattro famiglie di emozioni dalle tonalità molto variegata¹⁴.

1. *Paura*: angoscia, ansia, timore, nervosismo, apprensione, tensione, esitazione, spavento, terrore e così via fino alla patologia delle fobie o del panico.
2. *Collera*: ira, sdegno, furia, rabbia, irritazione, esasperazione, acrimonia, animosità, fastidio, irritabilità, ostilità fino all'odio e alla violenza patologici.
3. *Tristezza*: dolore, pena, malinconia, solitudine, isolamento, amarezza, desolazione, abbattimento fino alle patologie depressive.
4. *Gioia*: godimento, allegria, beatitudine, tenerezza, affetto, piacere, estasi, euforia, soddisfazione, esaltazione fino a forme di entusiasmo maniacale e fanatico.

Noi ora in questo arcobaleno così vario di colori tematici sceglieremo soltanto due modelli estremi: usando un'immagine già descritta nell'introduzione, da un lato presenteremo il “violetto” gelido dell'angoscia con tutte le sfumature che comporta (angustia, ansia, inquietudine, apprensione, affanno, tormento, pena, pianto...), e d'altro lato, sceglieremo il “rosso” caloroso dell'affetto che si manifesta nell'intimità con la tenerezza e lo slancio dell'appartenenza reciproca. Naturalmente dati i limiti

della nostra analisi, si tratterà solo di alcuni spunti, passibili di ulteriori approfondimenti. Partiamo, dunque, dal campo d'azione dell'angoscia che, come è noto, ha ricevuto uno scavo accurato e suggestivo da parte di Kierkegaard nel suo *Concetto dell'angoscia* (1844) ove questa esperienza dalle forti emozioni è vista come trampolino di lancio verso la trascendenza.

Dal punto di vista lessicale nelle principali lingue europee essa è formulata attraverso il simbolo di una ristrettezza, quasi di un carcere, come suggerisce la radicale che genera “angustia, angoscia, angoisse, Angst, anguish...” e che, con terminologia medica, introduce l'*angina pectoris*, nella quale l'emozione angosciosa può generare una ridondanza fisiologica. Lo stesso fenomeno è registrabile nell'ebraico ove la radice *šrr* che definisce lo spazio ristretto e costretto (*Is* 28,20; 49,19) genera l'angustia dell'anima afflitta, inquieta e infelice, *šar* (*Gen* 32,8; *Gdc* 2,15; *2Sam* 1,26; *Sal* 66,14; 102,3; 106,44; 107,6). Per questo la liberazione è espressa attraverso la radicale *rhb* che denota spazialmente un orizzonte aperto, vasto e libero (*Dt* 12,20; *Es* 3,8; 34,24; *Sal* 119,45) e che, quindi, può trasformarsi in simbolo esistenziale di consolazione e salvezza: «Allarga il mio cuore angosciato, liberami dagli affanni» (*Sal* 25,17; cf. 119,32; 18,37; *Is* 60,5).

Se il libro di Giobbe può essere assunto, come un repertorio delle molteplici iridescenze dell'angoscia, così come lo sono in modo più ridotto le lamentazioni del Salterio, capitale per la stessa dottrina dell'Incarnazione è l'angoscia che attanaglia Gesù soprattutto nella sua passione come si evince già nella famosa dichiarazione della Lettera agli Ebrei: «Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte, e per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito. Pur essendo figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza per tutti coloro che gli obbediscono» (*Eb* 5,7-9)¹⁵. Prescindendo dalle questioni esegetiche e teologiche connesse a questo passo (soprattutto per quanto riguarda la “perfezione” raggiunta attraverso l'“obbedienza”), è indubbio che Cristo è solidale con l'umanità attraverso la sua sofferenza: è proprio per questa via dolorosa che egli attua e rivela la pienezza

della sua umanità. Un'esperienza così drammatica diventa strumento di formazione: è interessante la coppia verbale greca *épathen/lémathen* ("patì/imparò") sulla scia del famoso binomio *pathémata/mathémata* ("sofferenze/insegnamenti"), un *topos* della letteratura greca, a partire da Esopo¹⁶.

Cristo è, dunque, «l'uomo che conosce il soffrire», come il Servo del Signore (*Is* 53,3), e la sua esistenza è segnata dal pianto sia per la morte dell'amico Lazzaro, con la commozione interiore che pervade l'anima (*Gv* 11,32-38), sia per la sorte della città amata Gerusalemme (*Lc* 19,41). Rimane sconvolto di fronte al tradimento di Giuda (*Gv* 13,21), sospira di fronte alla malattia (*Mc* 7,34) e all'ostilità nei suoi confronti (*Mc* 8,12), prova sdegno e tristezza insieme davanti alla durezza dei cuori del suo uditorio (*Mc* 3,5). Ma l'apice emotivo della sua angoscia è raggiunto nel Getsemani¹⁷, la cui dinamica psicologica è anticipata da Giovanni nell'incontro di Cristo con gli Ellenisti: «Adesso la mia anima è turbata. Che cosa dirò: Padre, salvami da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora!» (*Gv* 12,27). Sullo sfondo dell'angoscia dell'Orto degli Ulivi si addensano il tradimento di Giuda, il rinnegamento di Pietro, l'indifferenza e l'abbandono dei discepoli, componenti che provocano lo stato emotivo di Gesù fino al parossismo del sudore di sangue (*Lc* 22,44) che Luca considera come l'esito di un *agôn*, di una lotta-agonia interiore.

L'evangelista più attento a registrare le reazioni di Cristo in quella notte è Marco che segnala altre occasioni di tensione intima già durante il suo ministero pubblico (ad es. *Mc* 3,5; 8,12; 10,14). All'ingresso stesso nel Getsemani ove si isola con Pietro, Giacomo e Giovanni assonnati, Marco nota che «cominciò a *ekthambéisthai* e *ademoneîn*» (14,33). Il primo è il verbo della paura atterrita ed è usato solo da questo evangelista in tutto il Nuovo Testamento (cf. *Mc* 9,15; 16,5.6). È lo sconcerto di fronte a un'esperienza imprevedibile che sconvolge l'anima; anzi, nella classicità greca è il verbo del terrore e del tremito dell'agonizzante. Il secondo verbo, *ademoneîn*, anch'esso raro nel lessico neotestamentario (altrove è usato solo nel parallelo di *Mt* 26,37 e in *Fil* 2,26), designa l'angoscia, il turbamento, l'ansia.

Uno stato interiore che è confessato dallo stesso Gesù: «La mia anima è triste (*perilypós*) fino alla morte» (*Mc* 14,34; cf. *Mt* 26,37), parole ispirate all'antifona del *Sal* 42-43, già da noi evocata (42,7.12; 43,5) Uno stato emotivo che irradia anche la preghiera di Gesù, espressa da Marco, prima, in modo indiretto nella sua narrazione: «Pregava che, se fosse possibile, passasse da lui quell'ora» (14,35) e, poi, in forma esplicita e personale: «Abba', Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (14,36). È interessante notare in questa invocazione la dialettica tra l'angoscia che conduce alla tristezza amara e la volontà che sovrasta l'emozione, con la decisione di seguire la via dolorosa che salirà fino alla vetta del Calvario. Emozione, sentimento, passione s'incrociano con la libertà, la scelta razionale, la decisione volontaria, così come l'estrema desolazione della supplica si aggrappa all'intimità della paternità divina (“Abba', Padre!"). È ciò che accadrà anche nell'invocazione ultima sulla croce ove, come è noto, l'*incipit* tragico del *Sal* 22 pronunciato da Gesù non si esaurisce nella disperazione, perché il testo salmico finisce con un orizzonte luminoso di liberazione e di gioia e Cristo, secondo la prassi giudaica, assume in totalità il Salmo attendendo perciò anche una risposta finale salvifica alla sua veemente implorazione.

L'immagine del calice – che, come è noto, è non di rado simbolo dell'ira e del giudizio divino e quindi di morte (*Sal* 75,9; *Is* 51,17; *Lam* 4,21; *Ab* 2,16) – incarna un destino mortale incombente, che genera tristezza estrema, come appunto confessava Gesù già prima ai discepoli parlando di una tristezza *heós thanátou*, “fino alla morte”. È la stessa situazione di non pochi personaggi biblici che, di fronte a situazioni disperate o insopportabili invocano la morte: da Mosè (*Nm* 11,15) a Elia (*IRe* 19,4), da Geremia (20,14-18) a Giona (*Gio* 4,3.8) da Giobbe (*Gb* 3,3) a Tobia e Sara (*Tb* 3,6.13). Gesù, però, «non chiede di essere liberato dall'angoscia *con la morte*, ma di essere liberato *dalla morte*. In bocca a lui l'espressione “triste fino alla morte” è una specie di superlativo per indicare la forma estrema di uno stato d'animo dal quale vorrebbe essere sollevato... Ma Gesù sceglie di restare fedele come figlio nonostante la prospettiva di quella morte... Egli dunque affronta la morte con la fiducia e la

libertà del figlio che anche nella morte sa di poter contare sulla sua relazione vitale col Padre»¹⁸.

La tenerezza gelosa di Dio

Se stiamo alla teoria delle strutture dell'immaginario elaborata da Gilbert Durand¹⁹, modellata sulla tipologia somatica della persona umana, oltre alla dominante "posizionale" verticale ascendente e a quella "copulativa" ciclica del progresso e del ritorno, si delinea una dominante "digestiva" che suppone il rannicchiarsi nell'intimità. È in questo ambito che si sviluppano le emozioni più tenere, affettive, comunionali e possessive. Siamo, così, nell'altro estremo del nostro aspetto cromatico emozionale ove domina il calore dell'amore. Già abbiamo introdotto questo particolare aspetto quando abbiamo esaminato l'organo delle "viscere" (*rahamîm*) materne e paterne col loro carico di sensazioni intime e dolci o compassionevoli e misericordiose.

Ora vorremmo fare riferimento a un'emozione più generale che contrassegna il pianeta dell'amore genuino, la tenerezza, espressa con la citata radice "viscerale" *rḥm*, ma anche con una simbologia molto suggestiva. Giustamente lo scrittore tedesco Heinrich Böll, Nobel 1972, nella sua *Lettera a un giovane cattolico* (1961) criticava «i messaggeri del cristianesimo di ogni provenienza» per aver ignorato la tenerezza e proponeva «una teologia che potesse acquisire la tenerezza e ne usasse il linguaggio in modo da mettere fuori causa il suo grande antagonista: la mera legislazione ecclesiastica». Dobbiamo riconoscere che da allora sono stati fatti molti passi con l'elaborazione di una "teologia della tenerezza" da parte di Carlo Rocchetta²⁰, col ricorso alla categoria "compassione", come ha fatto Johann Baptist Metz²¹ per esaltare l'empatia cristiana nel pluralismo religioso e culturale, o col tema della "misericordia" sottolineato da Walter Kasper e soprattutto dal magistero di papa Francesco²².

Alla base c'è l'immagine paterna: «Come è tenero (*rḥm*) un padre verso i figli, così il Signore è tenero (*rḥm*) verso quelli che lo temono» (*Sal* 103,13; cf. *Os* 11,1-4). Oppure materna: «Voi siete stati portati da me fin dal seno materno (*beten*), sorretti fin dal grembo (*raḥem*)» (*Is* 46,3; cf. 49,15 e 66,13), per cui la relazione di intimità col Signore è la stessa di quella del «bimbo svezzato in braccio a sua madre» (*Sal* 131,2). Altre volte, invece, per esprimere questa intimità tenera e dolce si ricorre allo zoomorfismo dell'uccello che ti «copre con le sue penne», così che «sotto le sue ali troverai rifugio» (*Sal* 91,4) o della «chioccia che raccoglie i suoi pulcini sotto le sue ali» (*Mt* 23,37; *Lc* 13,34). O anche si evocano «gli uccelli che volano» sopra il nido per difenderlo e «così il Signore degli eserciti proteggerà Gerusalemme» (*Is* 31,5). O ancora, «come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, [il Signore] spiegò le sue ali e prese [Israele] e lo sollevò sulle sue ali» (*Dt* 32,11)²³.

Si potrebbe allegare una lunga lista di passi ove, con lessico e con simboli diversi, si mette in luce il sentimento di tenerezza da parte di Dio verso il suo popolo ma anche quello del legame fraterno (cf. *Sal* 133), amicale (cf. *2Sam* 1,19-27), nuziale. In quest'ultimo caso emblematico è tutto il Cantico dei cantici che esalta ininterrottamente l'abbraccio tra i due protagonisti che vivono l'intera gamma delle emozioni che i due innamorati sperimentano nella loro intimità profonda, in un dinamismo emotivo che non si sazia mai: non per nulla la finale è ancora un appello all'inseguimento amoroso («Fuggi, mio amato, simile a gazzella o a cerbiatto sopra i monti dei balsami!» *Ct* 8,14). Analoga è la rilettura che Osea compie della sua vicenda nuziale la cui crisi profonda potrebbe essere sanata dal ritorno all'abbraccio nella solitudine esclusiva: «Ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore» (*Os* 2,16).

Un particolare profilo della tenerezza appassionata può essere anche la *gelosia*²⁴ il cui ardore è ben espresso dalla stessa radicale che è alla base del vocabolo ebraico *qin'ah*: *qnn*, infatti denota la tintura rossastra, quindi il rossore che pervade chi prova passione. Anche il termine greco *zêlos* (16 volte nel Nuovo Testamento, e 11 il verbo *zeloûn*) suppone ardore, fervore, desiderio ardente fino appunto a

designare il movimento rivoluzionario degli Zeloti, citati otto volte nel Nuovo Testamento. È per questo che non di rado alla gelosia si accompagna il simbolo del fuoco, come appare nel celebre passo del Cantico: «Tenace come lo *she'ol* è la gelosia, le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma divina!» (8,6; cf. *Dt* 4,23-24; 6,14-15; 32,21-22; *Zc* 8,2; *Eb* 10,27). Non per nulla anche in alcune lingue l'innamoramento è chiamato "colpo di fulmine".

C'è, dunque, nella gelosia un aspetto apparentemente antitetico rispetto alla tenerezza ed è il possesso esclusivo dell'altro: da un lato, esprime la negatività di una passione accecante (*Pr* 27,4; *Gb* 5,2), capace di condurre alla violenza omicida, come nel caso di Caino (*Gen* 4,5-6); d'altro lato, però, esprime l'indissolubile legame che vincola due persone, un legame ferito dal tradimento. In questa luce si spiega l'ampio ricorso biblico alla gelosia come categoria teologica anti-idolatrica, al punto tale da farne il mantello stesso di Dio (*Is* 59,17; si vedano, ad esempio, *Sal* 78,57-58; *Ez* 5,13; *1Cor* 10,21-22). Sorgente di questa gelosia divina è l'idolatria tant'è vero che si conia il lessema "idolo dell'idolatria" (*Ez* 8,3).

Proprio per il suo collegamento col simbolismo nuziale, la gelosia si rivela come un altro volto della tenerezza, dell'emozione forte e appassionata che Dio prova per la sua creatura e, come accade in molte definizioni divine bibliche, questa gelosia non è solo principio di reazioni di rigetto ma è sorgente di un amore infinito. Per questo la gelosia divina è descritta attraverso il contrasto simbolico numerico tra le quattro generazioni nella quali dura l'ira divina e il mille della sua bontà tenera (*Es* 20,5; 34,6-7). La stessa tenerezza divina appare nella qualità protettiva che la gelosia assume nei confronti di Israele, quando l'ardore geloso del Signore si scatena contro gli oppressori creando una sorta di cortina difensiva per le vittime (*Na* 1,2; *Zc* 1,14-17; *Sap* 5,17). Il Dio, che al Sinai è denominato come "il Geloso" per eccellenza (*Es* 34,14), sarà il custode del "resto" fedele di Israele sul quale si riverserà la sua tenerezza efficace e salvatrice (*Is* 37,31-32). E i fedeli si definiranno proprio attraverso la loro "gelosia" zelante nei confronti del loro Dio, come si afferma per

Elia (*IRe* 19,10), per lo stesso Gesù (*Gv* 2,16-17) e per l'apostolo Paolo (*2Cor* 7,7.12; 11,2).

Quattro movimenti analitici

Questo breve saggio che abbiamo dedicato a un'embrionale teologia delle emozioni è retto da una convinzione che, per altro, domina anche nel campo psicologico, scientifico e culturale in genere: la categoria "emozionale" è di sua natura così mobile e fluida da non essere comprimibile in una definizione e, quindi, in un'analisi rigorosa. Ciò non toglie che la Bibbia sia attraversata da molteplici fili emotivi che confermano non solo l'incarnazione della Parola di Dio ma anche la qualità simbolica e analogica della teologia (nel senso di discorso su Dio) offerta dalle Scritture. È ciò che abbiamo segnalato nel primo movimento della nostra analisi quando abbiamo delineato una sorta di sguardo panoramico sui testi sacri.

Abbiamo poi tentato una riduzione di prospettiva cercando, in un secondo movimento, di individuare una piccola "grammatica" del sentire emozionale biblico che si fonda su un'antropologia e quindi su una gnoseologia unitaria. Essa non vuole separare il conoscere intellettuale da quello affettivo, intrecciandoli tra loro pur nella diversità degli approcci. Da qui procede il rilievo che viene assegnato all'emotività o, se si vuole, alle ragioni del cuore. A questo punto abbiamo individuato un perimetro emozionale specifico connesso ma distinto dalla passione, quest'ultima da considerare come un *habitus* permanente generato e alimentato dalle emozioni. Il motore dell'esperienza emotiva nella sua pienezza è da cercare nel desiderio coi suoi due volti, il luminoso e positivo ma anche l'oscuro e negativo. Certo, in questa "grammatica" emozionale semplificata si sarebbero potute adottare articolazioni in ulteriori capitoli differenti come si ha in molti manuali psicologici: le esperienze soggettive o sentimenti, i comportamenti espressivi delle emozioni provate, i mutamenti corporei generati dalle emozioni e così via. Il discorso, però, si sarebbe disperso in un vero e proprio trattato generale dei sentimenti.

Il terzo movimento del nostro itinerario ha puntato su alcuni “organi” produttori di emozione, assunti nella loro valenza simbolico-emotiva: il cuore, le viscere, i reni, il naso e il fegato. Si aveva, così, la conferma basica dell’unitarietà psico-somatica dell’antropologia biblica. In un quarto movimento abbiamo voluto selezionare emblematicamente una tipologia emotiva. Abbiamo, così, optato per i due estremi dell’angoscia e della tenerezza, esperienza fredda e lacerante la prima, calorosa e ardente la seconda. Per certi versi esse si accompagnano ai due registri fondamentali della preghiera non solo biblica: da un lato, la supplica-lamentazione e, d’altro lato, l’inno e il ringraziamento, ossia l’implorazione sofferta e la lode festosa. In altro modo potremmo concludere affermando che le emozioni riflettono le contraddizioni dell’esperienza storica e l’anelito verso la pienezza escatologica ove «non ci sarà più morte né lutto né lamento né affanno» (*Ap* 21,4) perché si avrà l’intimità divina in tutta la sua gloriosa e luminosa pienezza: «Egli abiterà con loro ed essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio» (*Ap* 21,3) perché «Dio sarà tutto in tutti» (*1Cor* 15,28).

NOTE

¹ P.R. Kleinginna Jr. – A.M. Kleinginna, *A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a consensual definition*, in “Motivation and Emotion” 5/n. 4 (1981), pp. 345-379. Come è noto, la questione si poneva in ambito filosofico ed etico già con Aristotele nella *Retorica* e nell’*Etica Nicomachea* e nella *Summa Theologiae* di Tommaso d’Aquino. La prima analisi più specifica può essere reperita nel *Treatise of Human Nature* di Hume (1739), ma già Cartesio con le sue *Passions de l’âme* (1649), Spinoza con l’*Ethica* (1677) e Hobbes con *Leviathan* (1651) erano stati gli antesignani di questa investigazione che avrà un primo statuto specifico sia in W. Wundt coi *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-74), sia in W. James (*What is an emotion*, in “Mind” 19, 1884, pp. 188-205). Frattanto iniziavano gli studi comparativistici col comportamento animale con Darwin e il suo saggio *The Expressions of Emotions in Man and Animals* (1872) che in pratica generò una disciplina autonoma, l’etologia. Con l’arrivo delle scienze psicologiche l’interesse dilagò e acquistò molteplici forme e connessioni (si veda, ad esempio, A. Morton, *Emotion and Imagination*, Polity Press, Cambridge 2013).

² Vedi G. Barbiero, «*Tu mi hai sedotto, Signore*», Gregorian&Biblical Press, Roma 2013 e M. Bordoni, *Teologia pathetica dei profeti*, in *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Herder – Pontificia Università Lateranense, Roma 1982, vol. I, pagg. 142-144.

³ Rimandiamo per una sintesi sul verbo biblico del “conoscere” a W. Schottroff, *jd’ conoscere*, in E. Jenni – C. Westermann edd., *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, vol. I, coll. 591-607; W. Schmithals, *ginōskō, gnōsis, gnōstos*, in H. Balz – G. Schneider, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, coll. 654-663. A livello metodologico generale moderno a proporre un’ermeneutica unitaria del conoscere di taglio biologico (pensare-sentire) o trilogico (pensiero-volontà-sentimento) è stato soprattutto T. Ribot, *La logique des sentiments*, F. Alcan, Paris 1905.

⁴ Si veda per il Decalogo, G. Ravasi – A. Tagliapietra, *Non desiderare la donna e la roba d’altri*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 9-69. Per la radicale ebraica del “desiderio” vedi, invece, E. Gerstenberger, *hmd*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario...* cit., coll. 501-503.

⁵ F. Büchsel, *thymós, epithymía...*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1968, vol. III, coll. 589-604; H. Hübner, *epithymía...*, in H. Balz – G. Schneider, *Dizionario...* cit., coll. 1309-1314.

⁶ In particolare Germana Strola si è dedicata al tema del desiderio di Dio (genitivo soggettivo e oggettivo) in vari saggi: *Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella Bibbia ebraica*, in “Rivista Biblica” 47 (1999), pp. 361-371; 48 (2000), pp. 307-317: *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, Cittadella, Assisi 2003; *Desiderio*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi edd., *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 326-333: Si vedano anche Aa.Vv., *Nostalgia e desiderio di Dio*, Glossa, Milano 2006, in particolare pp. 53-141; A. Barban ed., *Il desiderio e Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1996; P. Stefani, *Il desiderio di Dio nell’Antico Testamento*, in C. Ciancio ed., *Metafisica del desiderio*, Vita & Pensiero, Milano 2003, pp. 39-52.

⁷ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 624.

⁸ Si veda H.J. Stoebe, *rhm pi. avere misericordia*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario...* cit., vol. II, Casale Monferrato 1982, coll. 685-692; N. Walter, *splanchnízomai – splánchnon*, in H. Balz

– G. Schneider, *Dizionario...* cit., coll. 1389-1393. Per la *basmla* cf. *Il Corano* a cura di A. Ventura, Mondadori, Milano 2010, p. 426.

⁹ Nel Nuovo Testamento i reni, *nephroí*, appaiono come hapax solo in *Ap* 2,23 secondo il modulo biblico tradizionale: «...sapranno che io sono Colui che scruta reni (*nephroús*) e cuori (*kardías*) degli uomini».

¹⁰ L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, p. 67. Vedi anche G. Sauer, *’af, ira*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario...* cit., vol. I, pp. 195-196.

¹¹ L. Alonso Schökel, *Dizionario...* cit., p. 376. Vedi anche G. Sauer, *’af, ira*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario...* cit., vol. I, pp. 195-196.

¹² F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1968, p. 344.

¹³ Si veda E. Dhorme, *L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Gabalda, Paris 1923.

¹⁴ Citiamo solo, a titolo esemplificativo, R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1997; Idem, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Mulino, Bologna 1991; G. Chimirri, *Etica delle passioni*, Dehoniane, Bologna 1996; G. De Simone, *Sentire l’uomo, gustare Dio*, Cittadella, Assisi 2013; S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996; Idem, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994; *L’esperienza del dolore: Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986. A livello più strettamente teologico segnaliamo la sintesi di G. Barbaglio – G. Bof, *Sentimento*, in G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich edd., *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1504 – 1522. Come *specimen* per una ricerca tematica settoriale citiamo S. Leonarda, «*Mia gioia e mia corona*» (*Fil* 4,1): *ricerca biblico-teologica. La gioia nelle lettere di S. Paolo*», Augustinus, Palermo 1988.

¹⁵ Per l’esegesi di questo passo rimandiamo a M. Bachmann, *Hohepriesterliches Leiden. Beobachtungen zu Hebr 5,1-10*, in *ZNW* 78 (1987), pp. 244-266 e a J. Swetnam, *The Crux at Hebrews 5,7-8*, in *Bib* 81 (2000), pp. 347-361. Si veda anche C. Marcheselli Casale, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, pp. 247-262.

¹⁶ R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Bur-Rizzoli, Milano 1991, pp. 753-754. Vedi anche K.M. Woschitz, *Erlösende Tränen. Gedanken zu Hebr 5,7*, in “*Bibel und Liturgie*” 56 (1983), pp. 196-201.

¹⁷ R. Fabris, *L’angoscia di Gesù*, in “*Servitium*” 37, n. 145 (2003), pp. 53-62. A livello generale, G. Barbaglio, *Le emozioni e i sentimenti di Gesù*, in “*Servitium*” 34, n. 130 (2000), pp. 39-50.

¹⁸ R. Fabris, a. c., pp. 58-59. Per un’analisi completa della scena del Getsemani (*Mc* 14, 26-52; *Mt* 26,30-56; *Lc* 22,39-53; *Gv* 18,1-11) rimandiamo a R. E. Brown, *La morte del Messia*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 137-362.

¹⁹ G. Durand, *L’imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris 1993⁶; *Les structures anthropologiques de l’imaginaire. Introduction à l’archétypologie générale*, Bordas,

Paris 1982⁹. Seguendo il modello durandiano, si è anche cercato di ordinare l'intera simbologia salmica: L. Monloubou, *L'imaginaire des Psalmistes*, Cerf, Paris 1980.

²⁰ C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza*, Dehoniane, Bologna 2000. Cf. anche E. Fuchs, *Desiderio e tenerezza*, Claudiana, Torino 1988 e J. Vanier, *Lettera della tenerezza di Dio*, Dehoniane, Bologna 1995.

²¹ J. B. Metz – L. Kuld – A. Weisbrod edd., *Compassion. Weltprogramm des Christentums*, Herder, Freiburg i. Br. 2009.

²² W. Kasper, *Misericordia*, “Giornale di teologia” n. 361, Queriniana, Brescia 2013. Si vedano anche G. L. Moreira, *Compaixão-Misericordia: uma espiritualidade que humaniza*, Paulinas, São Paulo 1996; R. Rodrigues Da Silva, *Misericordia*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi, *Temi teologici... cit.*, pp. 857-863; J. Sobrino, *El principio-Misericordia*, Sal Terrae, Bilbao 1992.

²³ «Le aquile volano sui loro nati a grandi cerchi e, dopo ogni tentativo di volo, i piccoli vengono a riposarsi sulle ali dei genitori» (P. Buis, *Le Deutéronome*, Beauchesne, Paris 1969). Anche il versetto precedente (*Dt* 32,10) è contrassegnato dalla tenerezza: «lo circondò, lo sollevò, lo protesse come la pupilla del suo occhio».

²⁴ C. Dohmen, “*Eifersüchtiger ist sein Name*” (*Ex* 34,14). *Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht*, in *ThZ* 46 (1990), pp. 289-304; M. Hengel, *Gli Zeloti*, Paideia, Brescia 1996; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux. Évolution sémantique et signification théologique de qin'ah*, Cerf, Paris 1963; F. Serafini, *Gelosia*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi, *Temi teologici... cit.*, pp. 511-515. Più specifico e complesso è il tema della “gelosia” in *Rm* 9,11: vedi M. Baker, *Paul and the salvation of Israel. Paul's ministry, the motif of jealousy, and Israel's yes*, in *CBQ* 67 (2005), pp. 469-484; R. H. Bell, *Provoked to jealousy: the Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1994; R. Fabris, *La “gelosia” nella lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra Ebrei e cristiani*, in *Aa. Vv., Israele e le genti*, A.V.E., Roma 1991, pp. 129-156.