PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Facoltà di Teologia

PROFEZIA E LETTERATURA APOCALITTICA

Dispense del corso ad uso degli studenti

Prof.ssa: ELZBIETA M. OBARA

ROMA 2020

INTRODUZIONE

Programma

I PARTE: L'ESSENZA DEL PROFETISMO BIBLICO

1. Identità e natura del profetismo – Isaia 6
2. La comunicazione profetica
3. La missione profetica

II PARTE: IL CORPUS PROFETICO NEL PRIMO TESTAMENTO

4. Il fenomeno del profetismo
5. I *nebi'im* (נְבִיאִים)
6. La ricerca e le diverse metodologie

III PARTE: I PROFETI E IL LORO MESSAGGIO

7. Osea
8. Amos
9. Isaia
10. Geremia
11. Apocalittica[1]

Finalità del corso

Che cosa significa conoscere i profeti? La conoscenza, il verbo conoscere, in relazione ai rapporti interpersonali, ha diverse sfumature di significato, così come in ebraico (*diadà*). Qui almeno tre sfumature:

---

[1] Il tema dell'Apocalittica va interamente studiato dai riferimenti bibliografici presenti nell'ufficio virtuale: A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura profetica*, pp. 135-144. B. MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, pp. 219-233. W. J. DUMBRELL, *Apoclyptic literature*, pp. 1-7.

1) *Conoscenza affettiva*: radice ebraica può indicare la conoscenza erotica, sessuale tra le persone. Può riguardare diverse persone, non solo quelle unite con vincolo matrimoniale, ma anche tra uomini o tra l'uomo e Dio. Questo tipo di conoscenza dice un rapporto estremamente profondo, un rapporto di intimità tra le persone.
2) *Conoscenza intellettuale*: cerco di riconoscere fatti e persone; si tratta dell'esperienza conoscitiva dell'uomo. Anche dell'uomo nei confronti di Dio.
3) *Conoscenza esistenziale*: fa la sintesi tra le due precedenti. In questo caso il verbo *diadà* in ebraico avrebbe più a che fare con il "riconoscere", rendersi conto di qualche cosa. Riconoscere l'altro significa fare qualcosa di opposto dall'ignorarla. Riconoscerla per nome, per quello che è, identificare e interpretare le sue azioni, riconoscerla anche per ciò che ha fatto per me.

La conoscenza implicherebbe dunque l'elemento oggettivo come quello soggettivo, quello di sentirsi legati alla realtà conosciuta. Riconosco Dio ma sono anche legato a Dio. Questa è l'aspirazione per noi in questo corso, che ci deve portare ad una conoscenza profonda, sicuramente accademica, ma anche esistenziale-affettiva: i profeti non sono solo una cosa da imparare, ma una cosa che ti cambia la vita.

E perché sono così importanti i profeti? Perché *Dio ha parlato per mezzo dei profeti e in questi ultimi tempi ha parlato per mezzo del suo figlio* (cfr. Eb). Nel credo professiamo questa cosa: Dio ha parlato per mezzo dei profeti. Ciò significa che noi ci avviciniamo ai profeti perché noi crediamo che la loro comunicazione, e la loro parola hanno Dio nella sua origine. Non sono le parole profetiche solo un frutto di sapienza, eloquenza, ricerca, esperienze mistiche. C'è un'unica origine che sta alla base delle parole profetiche. Studiare la profezia, significa dunque non occuparsi di un ricordo degli oracoli antichi, ma quello che noi facciamo è accostarsi alla profezia che è reale, oggi. La profezia non ha mai smesso di essere attuale.

Svolgimento del corso

Lezioni frontali, con molte letture bibliche. Degli argomenti trattati ci sarà data di volta in volta la bibliografia. È importante che leggiamo molto. Le slide nell'ufficio virtuale non sono dispense, ma punti cardinali da integrare con appunti e manuali. L'esame sarà orale.

CAPITOLO I

Identità e natura del profetismo

1. **La chiamata del profeta**

L'esperienza profetica fa sì che il profeta diventi testimone privilegiato del dono di Dio.

Si afferma spesso che i profeti sono uomini della parola. Io direi, però, subito dall'inizio, che effettivamente i profeti sono uomini della Parola, ma non solo perché la trasmettono, ma in primo luogo perché sono stati scelti come destinatari della Parola. Sono stati scelti come destinatari privilegiati della comunicazione divina. Quella profetica è un'esperienza del tutto particolare di Dio. A causa di questa loro singolare esperienza di Dio, differente da qualsiasi altra esperienza, i profeti sono dei testimoni del tutto eccezionali di Dio. Sono particolarmente adatti a parlare di Dio. Sia quando si rivolgevano ai loro ascoltatori diretti, sia quando si rivolgono ai lettori di tutti i tempi.

Quando si comincia a studiare i profeti, ci si rende conto che i profeti non costruivano solamente delle teorie su Dio, non elaboravano idee, non componevano trattati su Dio. Ma per i profeti Dio era una realtà, una realtà viva, presente, concreta. Dio si è reso reale ai profeti. Una realtà del tutto travolgente, per noi difficile da comprendere. La reale presenza di Dio per i profeti era travolgente e schiacciante. Esperienza unica nel suo genere, a loro offerta, di trovarsi alla presenza di Dio, faccia a faccia con Lui: per questo i profeti avevano una particolare conoscenza e comprensione di Dio, non un'idea su Dio.

Allora la domanda è: qual è questa caratteristica specifica che contraddistingue un profeta in Israele? Cosa la differenzia dalle altre esperienze (religiose, mistiche, sapienziali)?

La definizione classica di profeta è quella di qualcuno che è stato chiamato da Dio ad inviare agli altri il suo messaggio. Ma forse è una definizione un po' riduttiva. Per assurdo, cosa differenzierebbe un profeta biblico da Ermes? Lui trasmette i messaggi delle divinità agli umani. Anche lui aveva questa capacità di tradurre.

Per rispondere a questa domanda, cerco i passi della Scrittura, i Profeti stessi che ci possono illuminare. In questo senso possiamo leggere Ez 22, 30, in cui Dio stesso parla e dice la sua idea riguardo il profeta: «ho cercato tra di loro qualcuno/un uomo che costruisse un muro e che stesse sulla breccia davanti/di fronte a me/davanti al mio Volto in favore del paese, affinché io non lo distruggessi». Dio dice delle parole meravigliose: ho cercato una persona che costruisse un muro e si mettesse di fronte a me per il bene del paese affinché non venga esso distrutto. Dio qui ci fa rendere conto che quell'esperienza del profeta, la particolare comprensione di Dio, è il risultato dell'iniziativa di Dio: è lui che cerca l'essere umano. È palesemente diverso quando io conosco un altro. Poi dice Dio che questo uomo deve essere in grado di stare di fronte a Dio. Il profeta deve sopportare, portare il peso di quello straordinario atto divino in cui egli mostra il suo volto. Il terzo aspetto è estremamente importante: il compito di questo essere umano è anche quello di agire in tutti i modi a favore della terra, del paese, affinché esso non venga distrutto.

Questo testo ci lascia capire senza alcun'ombra di dubbio, che non è possibile diventare profeti di propria iniziativa, come si impara un mestiere. Difatti, nessuno dei profeti parla della propria vocazione in termini di una propria decisione presa autonomamente. Quando parlano della vocazione parlano di un evento imprevedibile, qualcosa che accade a me senza che la vada a cercare. È qualcosa che non esce da loro, ma che si abbatte su di loro. È questo che fa la differenza ed è questo l'inizio di tutto. *La parola di YHWH fu/accadde su qualcuno*.

Dio esce dal suo silenzio. A volte noi veniamo incantanti dall'idea del silenzio di Dio, tuttavia noi forse in quei momenti non ci rendiamo realmente conto che l'aspetto travolgente per l'uomo non è che Dio stia in silenzio, ma che Dio parli, comunichi, si rivolga a qualcun altro. Infatti, questa idea di Dio che parla agli uomini è una concezione fondamentale della teologia ebraico-cristiana. Quell'idea costituisce in primo luogo una diretta contrapposizione alle rappresentazioni teomorfe (che hanno a che vedere con

gli animali) caratteristiche del paganesimo, dove si qualificava una divinità in forma di animali. Cosa significava questo? L'animale diventava un segno forte ad esempio della virilità, della forza, ma spesso era anche una realtà violenta e terrificante, fa paura perché non parla. Da una parte il teomorfismo pagano, ma dall'altra anche la concezione greca, quel Dio che è motore immobile, quel principio che è realtà autoreferente, non parla agli uomini. Dunque, è una cosa eccezionale e caratteristica, quella della teologia ebraico-cristiana: un Dio che esce dal suo silenzio, parla all'altro. Quindi qualcosa deve essere successo a Dio per decidere di uscire dal silenzio, ovvero dalla sua estraneità, dall'incomprensibilità del suo essere. Dio esce dal suo silenzio per comunicare qualcosa di sé in primo luogo. E tutto questo fa sì che la profezia vada vista in termini teologici. Dio comunica qualcosa di Sé, una sfaccettatura del suo volto, della sua persona. E se Dio esce dal suo silenzio, allora noi sorprendentemente possiamo parlare più dell'estasi di Dio nella ricerca dell'uomo, e non tanto dell'estasi dell'uomo nella ricerca di Dio. È stupefacente.

Allora, ritorniamo su ciò che abbiamo detto: perché la profezia non può essere indotta o non si può diventare profeti perché si vuole? Perché l'origine è divina; a Dio non si può dire quello che deve fare. La profezia è indispensabilmente l'atto di Dio.

E cosa accade nei profeti? Questo avvenimento diventa per loro la cosa più importante della loro vita. La fedeltà a questo Dio diventa per loro una questione di vita o di morte (cfr. Ger 26, 12-14).

Da questo deriva il fatto che la profezia non è disponibile per tutti. In Amos vedremo che Dio può anche nascondersi.

Ma in cosa consiste questa esperienza divina che viene a sua volta sperimentata dal profeta?

Dio non rivela mai completamente se stesso, è sempre al di sopra delle rivelazioni, e non si esaurisce mai in tutte le rivelazioni, non svela mai la sua essenza. Invece Dio esce dal suo silenzio condividendo con il profeta ciò che accade in lui. E questo è straordinario. Il profeta così fa esperienza di quello che accade a Dio o che accade in Dio. Con un gioco di parole, molto significativo, il profeta viene chiamato a fare esperienza dell'esperienza di Dio, ciò che muove dentro di lui. Questo significa che l'esperienza di Dio è davvero unica e travolgente, perché Dio non affida al profeta semplicemente un messaggio riguardo qualcosa, eventi, persone, futuro; ma in primo luogo Dio consegna ad un essere umano ciò che accade in Lui. È questa la rivoluzione. E il mistero di ciò che accade in Dio lo possiamo racchiudere in un concetto teologico: *il Pathos divino* (J.A. Heschel).

Con il concetto di *Pathos* divino si cerca di abbracciare ed esprimere la pienezza della sollecitudine divina per il "non-sé", la sua profonda preoccupazione per l'uomo, la totalità della sua passione, il suo intimo coinvolgimento nella storia e in ogni vita umana.

Con il concetto di *Pathos* divino si cerca di esprimere la dimensione teologica del coinvolgimento di Dio nella storia.

Esce dal suo silenzio per far capire che gli importa, che è coinvolto, che gli interessa di te. Evidentemente l'uomo aveva bisogno di saperlo. Ecco perché i profeti. E l'uomo ora ha bisogno di ricordarlo, di saperlo ogni volta di nuovo, perché ce lo dimentichiamo andando per la nostra vita come dei carri armati senza renderci conto. Questa è la cosa! È il fondamento del nostro corso. Senza avere questo fondamento possiamo apprendere dati oggettivi sui profeti, ma non capiremo perché tutto ciò, perché questi profeti sono sorti, perché ancora li leggiamo e diciamo che valgono.

In questa prospettiva ci rendiamo conto che la caratteristica dei profeti non è tanto la precomprensione del futuro, ma soprattutto la cognizione profonda del presente, che è il presente sempre di Dio. Questa sollecitudine di Dio è attuale qui ed ora.

Al di là del nome, il significato del *Pathos* di Dio non va collegato ad un concetto psicologico (stato d'animo di Dio) o spiritualistico, ma dice una realtà teologica: che Dio è profondamente toccato dagli eventi storici, che Dio si interessa vivamente. Questo significa che Dio non solo governa il mondo con la sua maestà, non solo giudica, ma il suo governo e il suo giudizio sono caratteristici di colui che si interessa.

Se io dico che Dio è profondamente e personalmente coinvolto in tutto quello che accade nella storia degli uomini, significa anche che Dio è influenzato da ciò che accade in mezzo agli uomini, dalla loro condotta e dal loro destino.

Is 57, 15: «così parla Colui che è l'Alto, l'eccelso, che abita l'eternità, e che si chiama il Santo: Io dimoro nel luogo eccelso e santo, ma sto vicino a chi è oppresso e umile di spirito per ravvivare lo spirito degli umili, per ravvivare il cuore degli oppressi».

La categoria del *Pathos* divino ricorda, che Dio non è mai neutrale, Dio non è mai al di là del bene e del male. **Egli è sempre parziale, nella giustizia**.

I profeti, allora, ci spingono a pensare Dio non come uno spettatore, ma come un partecipante nella storia umana. L'uomo non è un'idea nella mente di Dio, ma l'oggetto del suo *Pathos*, della sua più totale sollecitudine. È un Dio personale, ciò implica anche la capacità di provare il *Pathos*.

La missione fondamentale del profeta è dunque che tutti si avvicinino a Dio non tanto per renderlo oggetto della loro conoscenza, ma per scoprirsi come oggetto del *Pathos* di Dio.

Quel *pathos* che Dio cerca di comunicare ai suoi profeti, costituisce lo sfondo con il quale leggeremo tutti i profeti. Questo annuncio profetico deve essere compreso con la convinzione che l'uomo non è un'idea nella mente di Dio, ma l'oggetto dell'interessamento di Dio. Un messaggio che può cambiare per le epoche, per il linguaggio, per le forme espressive: ma questo principio rimane invariabile.

Quando accettiamo questa verità e scopriamo questo senso profondo dell'esperienza profetica, allora ci rendiamo realmente conto dell'insistenza, della validità e dell'attualità del messaggio di Dio, della sua Parola per l'uomo.

I profeti nella loro esistenza storicamente circoscritta hanno parlato in forza della loro esperienza di Dio, nel senso temporale, cronologico, fino a quegli ultimi tempi in cui Dio ha parlato per mezzo del Figlio. Ma è sempre la stessa Parola, è lo stesso *Pathos* di Dio che si comunica, che trabocca nelle parole, sempre nelle circostanze nuove e nelle maniere differenti.

2. **La risposta**

Abbiamo sottolineato che al profeta tutto ciò "viene addosso", a lui "accade"; dopo essere accaduto a Dio, accade all'uomo. Cosa succede all'uomo?

Il profeta non è solo un attore. L'esperienza che lui fa non produce in lui qualcosa che sia uno spettacolo, un declamare. Il profeta non declama qualcosa semplicemente, non trasmette semplicemente qualcosa che sia fuori di lui, ma per il profeta, la sua vocazione non è altro che l'invito del tutto particolare e individuale a condividere con Dio la visione divina del mondo, a condividere con Dio il suo *Pathos*, a condividere la sollecitudine di Dio per l'uomo. Pertanto, il suo interesse è in primo luogo l'interesse di Dio, il suo essere coinvolto è l'essere coinvolto nel coinvolgimento di Dio, a me importa perché a Dio importa. Se non c'è questo elemento, ciò che fa è un'"azione umanitaria".

Molteplici forme del *Pathos* divino stimolano le forme corrispondenti di *sym-patheia*, la partecipazione profetica allo stesso *Pathos* di Dio.

Tra Dio e il suo profeta c'è un vero rapporto interpersonale e dialogico, che implica una simpatia e identificazione emotiva, implica un'analoga tensione e un analogo impegno.

Per questa ragione il profeta è caratterizzato non semplicemente da una silenziosa subordinazione a Dio, ma da una vera e propria collaborazione con Dio (e questo l'abbiamo visto in Ez 22, 30).

Questa collaborazione secondo le parole di Ezechiele significa che solo colui che è in piena comunione con Dio può costruire un muro e mettersi sulle brecce di fronte a Dio come in opposizione, in favore della terra, perché Dio non la distrugga.

Sono cose rivoluzionarie: senza partecipare dello stesso *Pathos* di Dio e opponendosi a Lui sarebbe solamente un grande ribelle, una ribellione contro Dio. Non può esserci profeta senza esplicito volere di Dio. Assumere questi atteggiamenti, senza gli stessi sentimenti di Dio, significa il *peccato*.

Questo assumere i sentimenti di Dio, come vediamo in Ez 22, 30, implica un altro aspetto, ovvero l'amore per la terra e per il popolo. Se ogni relazione del profeta è quella con il Signore, fonte dell'essere del profeta, la seconda è altrettanto importante, ovvero quella con il popolo, per questa terra, per questa gente.

Se il profeta viene messo da Dio stesso su queste brecce è perché lo fa a favore del popolo e per il bene del paese. Soltanto perché il profeta è innamorato di Dio e innamorato del popolo, può intervenire, denunciare. Perché ama Dio e ama il popolo, il profeta potrà e dovrà demolire le false sicurezze che il popolo, la classe religiosa, si è costruita per vivere comodamente; e per questo ancora dovrà supplicare la conversione, anticipare il giudizio e quando non funzionerà dovrà proclamare la condanna. Tutto questo perché ama Dio e ama il popolo. Senza questa compartecipazione al *Pathos* di Dio il profeta non potrebbe ergersi, e senza l'amore per la gente non potrebbe mai ergersi davanti al popolo senza che questa sia imbevuta di arroganza, prepotenza e moralismo.

Questi due compiti di cui parla Dio nel testo di Ezechiele, vengono rappresentati con le immagini della costruzione del muro e del mettersi in piedi sulla breccia.

Costruire il muro nella Bibbia ebraica può avere diversi significati, sia positivi che negativi. In questo senso è positivo, un muro che può essere una protezione, avere un significato metaforico: un muro contro i nemici e contro gli eventi nefasti che sono legati al giorno del Signore (cfr. Is 5, 5; Sal 80).

Il profeta allora è colui che deve costruire questo muro per il popolo. Ad esempio, in Ger 13, 5 si legge che i profeti non hanno preparato il popolo per la visita di Dio, e Dio li ammonisce duramente. Si usa il verbo "intonacare", e fino a quando invece non si vedono "le crepe", senza svelare le iniquità, le mancanze, non è possibile la conversione.

Un altro esempio lo si può recuperare in Lam 2, 14.

Il secondo compito, un po' diverso, è quello di mettersi in piedi nelle brecce, anche questa è un'immagine biblica. L'immagine di un muro ormai un po' intaccato, rotto. Quindi l'immagine del muro frantumato, spaccato, simboleggia frequentemente nella Bibbia ebraica il giudizio divino (cfr. Sal 89, 40; Gb 16, 14). Stare lì significa allontanare, arginare *in extremis* l'ira di Dio.

L'ira di Dio non è mai lo stato definitivo, e anche il peccato non è una condizione definitiva dell'uomo. I profeti sono personaggi magnifici a ricordarlo. Non c'è né ira né peccato che siano irriducibili. Il peccato disturba il rapporto con Dio, ma proprio per questo va aggiustato.

A tal proposito è importante capire cosa si intende per *ira di Dio*: essa non può essere mai vista in maniera separata da tutto ciò che abbiamo detto riguardo al *Pathos* di Dio. L'ira di Dio fa parte, come tutte le altre manifestazioni, dell'interesse di Dio per l'uomo, per la storia, per il creato. Dunque, non è in nessun modo una categoria separata. È una componente del *Pathos*, ma non l'unica componente. Va vista dunque come uno dei modi usati da Dio per rispondere all'uomo, per interessarsi dell'uomo. Quella dell'ira di Dio è un'idea molto importante nella concezione divina e che abbraccia altri contesti, come ad esempio la sovranità divina, la giustizia divina e la libertà. In questo senso l'ira di Dio non può essere intesa in nessun modo come un'esplosione spontanea come la intendiamo per gli uomini; non è nemmeno un capriccio che non abbia dei fattori chiari e dei motivi profondi bene specifici.

L'ira di Dio è invece un atto di volontà, occasionata dalla condotta dell'uomo. Siccome è un atto di volontà ed è una reazione a qualche cosa, uno dei compiti dei profeti è quello di spiegare e presentare al popolo i fatti che provocano una reazione divina di questo genere. Si trova in continuazione nelle pagine profetiche: «questo accadde perché…».

Quindi azione volontaria e tenace motivata dall'interesse di Dio per ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Quindi uno dei significati dell'ira di Dio è l'opposto all'indifferenza di ciò che l'uomo fa a sé, agli altri e al creato.

Per avere una minima idea di questa sollecitudine per l'ingiustizia, pensate un attimo al senso che noi possiamo avere di fronte a un'ingiustizia. Se noi siamo in grado di sentirci indignati per un'ingiustizia, moltiplichiamolo per "divinese". Il nostro senso di scoraggiamento o di opposizione può essere un'ombra rispetto a quello che potrebbe mai sentire Dio.

Un'altra cosa molto importante, è che quelli d'ira sono dei momenti occasionali, contingenti e non perenni di Dio. Noi nella Bibbia troviamo tanti

attributi, e tra questi non c'è l'ira. C'è una differenza fondamentale tra ciò che sono le caratteristiche essenziali di Dio e quelle che sono caratteristiche contingenti.

Tornando ad Ezechiele, il voler qualcuno che stia sopra le brecce di questo muro significa che quello che Dio vuole è che ci sia qualcuno che gli faccia cessare l'ira, che l'ira di Dio cessi, che ci sia una relazione armoniosa con l'uomo.

Sorprendentemente, dunque, Dio cerca qualcuno che gli impedisca di fare ciò che sta per fare o che ha cominciato a fare. Questo è il paradosso: un Dio che vuole cambiare sfaccettature, modificare le sue decisioni.

3. **La forma letteraria dei racconti di vocazione**

Noi non abbiamo accesso diretto a una conversazione con un profeta o un altro, l'unica cosa che rimane per noi è quello che è rimasto nei racconti.

Non è che il profeta ha dettato quello che è accaduto in lui, sono delle espressioni letteraria che riguardano un'esperienza e sappiamo che un conto è vivere una cosa e un conto descriverla in parole.

Si usano delle convenzioni letterarie, ciò che la nostra cultura ha già previsto in qualche modo, anche delle espressioni metaforiche, dei canoni letterari che fanno parte della nostra epoca. Anche il linguaggio cambia. Nella Scrittura troveremo espressioni che sono frutto di quella cultura, di quella epoca, di quella gente.

Il profeta è colui che è stato cercato da Dio per stare alla Sua presenza per il bene del popolo. Di conseguenza la funzione profetica non si può ereditare, non è determinata dalle regole ereditarie né da appartenenza a una certa scuola del mestiere.

Amos 7, 14-15: «io non sono profeta né figlio di profeta, io sono mandriano….».

Dio è la sorgente della passione profetica e suo mandatario.

2Pt 1, 20-21: «sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione…»

Il profeta viene come rapito da Dio, conquistato, sradicato. C'è l'irruzione, l'atto divino che si abbatte senza un'apparente ragione su quest'uomo (Amos). Non c'è ragione particolare dal punto di vista geografico o sociale. Le ragioni sono diverse.

Molto frequentemente troveremo questi testi che parlano della vocazione profetica all'inizio dei libri attribuiti all'uno o all'altro profeta. È necessaria una importante precomprensione: quando si raccontano le origini, non necessariamente si racconta ciò che cronologicamente è prima. Il racconto

della vocazione è fondamentalmente un racconto delle origini. Il che significa che in questo modo la persona interessata non esprime primariamente ciò che è cronologicamente anteriore, ma cerca di comunicare ciò che costituisce l'essenza della vocazione, l'essenza del presente, quello che dà il senso di tutta la sua vita.

Uno può percepire il senso anche all'inizio di qualche storia o alla fine o in qualsiasi altro momento.

Può aiutare il termine ebraico *tekilà* (cfr. Os 1,2), che può indicare almeno tre cose:

- La prima delle occorrenze di qualcosa o l'inizio di qualcosa (Gen 13, 3; Gdc 1, 1)
- Il tempo: per esempio, l'inizio della raccolta (Rut 1, 22; Am 7,1)
- Il principio essenziale di qualcosa (Prv 9, 10: il principio essenziale di sapienza è il timore del Signore): non è cronologicamente primo, ma è quello che fa differenza.

Gli studiosi hanno cercato di sistematizzare i tipi dei racconti che troviamo nei racconti della vocazioni (tipi di formulari, schemi…). Ovviamente è una sistematizzazione approssimativa (su cui non tutti sono d'accordo). La professoressa propone un po' lo schema classico. Quello che ci interessa è osservare non tanto la forma letteraria quanto la dinamica.

Quattro modelli (W. Vogels)

1- <u>Schema militare</u>: si prende in prestito l'impianto metaforico che ha a che vedere con l'ambito militare. Dio è rappresentato come una specie di ufficiale e il profeta come un soldato.

È una convenzione che si basa su una precisa esecuzione dell'ordine: c'è un ordine dell'ufficiale e c'è una esecuzione immediata, senza discussione, senza obiezione. Non è ammessa da parte del chiamato alcuna trasgressione del comando.

Troviamo questo modello, per esempio, in:

- Gen 12, 1.4
- Os 1, 1.3
- Am 7, 5
- Giona 1, 1.3: Giona però si mise in cammino per fuggire, ma poi ritorna al capitolo 3. È bello perché si riconosce lo stesso schema, però è variato; Giona 3, 1-3

2. <u>Schema diplomatico</u>. L'impianto metaforico sottostante è differente. Dio è pensato come un padrone o capo di stato (colui che ha autorità) e il profeta è assimilato alla figura dell'ambasciatore di un capo di

stato. Oltre all'incarico e all'esecuzione c'è in questo modello l'obiezione.

Si prende in prestito l'idea dei rapporti diplomatici in cui si instaurano delle trattative, una discussione, si valutano i pro e i contro. Il movimento che viene espresso in questo modo è diverso da quello precedente.

Troviamo questo schema in Gen 24, al di fuori dei profeti.

- Mosè.

Es 3, 4.10 (racconto elohista) la *chiamata*: «Dio lo chiamò dal roveto: Mosè, Mosè! Rispose: Eccomi! Va', io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto gli israeliti»

v. 11 l'*obiezione*

v.12 Dio risponde: la promessa della *protezione* e il *segno*

Nel c. 4 (racconto jahvista) l'obiezione di Mosè e Dio dona il segno

L'altra obiezione

- Geremia 1, 6: l'obiezione di Geremia

YHWH offre la sua protezione (v.7) e un gesto simbolico (v.8).

Poi l'assicurazione (vv. 18-19)

- Ezechiele 2, 3 – 3, 11

3. Schema politico. In questo caso il Signore è assimilato alla figura del re e il profeta fa parte del cerchio dei consiglieri, è il consigliere ammesso al consiglio di Dio. Rispetto al caso precedente dove è un ambasciatore che presenta delle obiezioni, qui il discorso è diverso. L'idea di Dio come re si trova in tutta la Scrittura, anche nei Profeti. In questo caso il profeta ha un ruolo privilegiato perché ha il potere di intervenire direttamente nel consiglio divino (cfr. Is 6).
4. Schema pedagogico. L'idea è quella di un maestro e un discepolo, quindi le tappe sono quelle di chiamata, educazione progressiva e ammissione. Questo schema è caratteristico in Israele, fa parte anche del modello familiare (padre che insegna al figlio, maestro che istruisce il discepolo).

- Samuele (1 Sam 3)

Questi schemi sono convenzioni letterarie adattate nei racconti della vocazione profetica nella Bibbia ebraica.

4. **Isaia 6, 1-13**

Questo testo riguarda il terzo modello (schema politico). Questo racconto prende in prestito le dinamiche di questa convenzione in cui Dio è visto in termini di re e il profeta è colui che è ammesso in maniera del tutto eccezionale al consiglio divino.

Questo testo è un esempio unico nella Bibbia ebraica di questo genere. Quello che è unico non va scartato, ma valorizzato. Questo testo poi dice molto di più di quanto normalmente si pensa di vedervi dentro e mostra diversi elementi di cui avevamo parlato nelle lezioni precedenti, cioè di quell'evento che accade in Dio e si abbatte nel profeta.

> Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Sopra di lui stavano dei serafini; ognuno aveva sei ali: con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro, dicendo: «Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria». Vibravano gli stipiti delle porte al risuonare di quella voce, mentre il tempio si riempiva di fumo. E dissi: «Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti». Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e disse: «Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò è scomparsa la tua colpa e il tuo peccato è espiato». Poi io udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». E io risposi: «Eccomi, manda me!». Egli disse: «Va' e riferisci a questo popolo: "Ascoltate pure, ma non comprenderete, osservate pure, ma non conoscerete". Rendi insensibile il cuore di questo popolo, rendilo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi, e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da essere guarito». Io dissi: «Fino a quando, Signore?». Egli rispose: «Fino a quando le città non siano devastate, senza abitanti, le case senza uomini e la campagna resti deserta e desolata». Il Signore scaccerà la gente e grande sarà l'abbandono nella terra. Ne rimarrà una decima parte, ma sarà ancora preda della distruzione come una quercia e come un terebinto, di cui alla caduta resta il ceppo: seme santo il suo ceppo.

Il testo è composto di tre parti:

a) vv. 1-5: teofania
b) vv. 6-7: consacrazione
c) vv. 8-13: missione

Caratteristiche letterarie generali

- L'idea generale è quella di un evento puntuale, e probabilmente l'idea è quella di una liturgia (trono, tempio, fumo, canto, lodi…).
- C'è uno schema ternario (per esempio, santo santo santo…).

a) Questo racconto inizia al v. 1 con una annotazione cronologica. In tanti libri profetici troviamo l'inizio che colloca gli eventi in un periodo.

Siamo intorno al 742-740 a.C. A noi ora però interessa la rilevanza teologica di questa espressione. È vero che muore Ozia e sono i tempi in cui

rientra sulla scena internazionale l'impero assiro. Tutta questa situazione però fa riflettere su due cose in questo contesto.

Dio è rappresentato sin dall'inizio come il re («seduto sul trono») quindi vediamo fin dall'inizio due figure: Ozia (= mia forza è il Signore) e Tiglatpileser III. Rispetto a queste figure, il Signore, che è il re, viene affermato: c'è un unico Signore seduto sul trono. L'attenzione è centrata fin dall'inizio sulla regalità di Dio. È Dio che fa storia, non gli altri re. Difatti Isaia dice: «io vidi il Signore seduto sul trono». Quello che Isaia vede è la manifestazione di Dio, la teofania. Usa il nome *Adonai*.

Qua non dice com'è Dio, non è una autorivelazione di Dio (Dio non rivela mai la sua essenza, è al di sopra della sua essenza). Isaia vede Dio non nella sua essenza ma nella sua manifestazione particolare che è quella della sua regalità. Isaia dice come lui ha percepito Dio, come Dio si è rivelato a lui nella sua regalità.

Qua dovremmo essere sconvolti quando leggiamo «e io vidi il Signore»: è una cosa sconvolgente. Dio si può mai vedere? C'è accentuata la singolarità del fatto, l'eccezionalità del fatto. Parla della visione di Dio, che nella tradizione ebraica è una cosa del tutto inaudita (cfr. Es 33, 20 ecc.). Isaia dice che vide Dio seduto sul trono. Questo trono viene caratterizzato subito con due aggettivi: alto ed elevato. Stare seduti sul trono significa esercitare il dominio, quindi praticamente dice che ha visto Dio regnate, esercitare il suo dominio (e infatti poi al v. 5 dirà «i miei occhi hanno visto il re»). Questo re è un re senza pari perché il suo trono è senza pari, è un trono elevato e i luoghi alti sono i luoghi di Dio. Ci sono due aggettivi ridondanti (se dice due volte la stessa cosa significa che gli interessava dirlo). I lembi riempivano il tempio. Si viene a costruire come un'immagine in cui c'è Dio su questo trono elevato e i lembi del suo mantello scendono e riempiono il tempio. Il verbo riempire è importante e ritornerà. Il tempio è solo come uno sgabello di una realtà ultracosmica che non si esaurisce in nessun tempio, neanche in quello di Gerusalemme. La terra è il luogo dell'uomo. Al v. 3 leggiamo che la terra è piena della gloria di Dio, come a dire che non solo il tempio ma tutta la terra è piena di Dio. Non solo il fumo riempie il tempio, ma anche esce e si sparge per tutta la terra. In tutti e tre i casi si è adoperato il verbo *male'* (riempire). Tutto è grandioso, tutto è pieno di Dio. La terra è troppo piccola, il tempio ancora più piccolo (appena i lembi riescono a stare lì). Se tutto è pieno, allora tutto ha la pienezza e completezza di Dio e la sua presenza in quanto santo santo santo e glorioso dà la pienezza e completezza a tutto l'universo. Questo significa che Lui è signore, che lui è re.

Il v.3 contiene questo inno dei serafini. Non si sa veramente chi siano i serafini (è l'unico posto in cui se ne parla). Il verbo ebraico *sarà* significa bruciare. L'importante è che loro proclamano, quindi l'importante è la voce (proclamano l'un l'altro: gran voce).

«Santo santo santo»: per dire ancora una volta come il trono fosse alto ed elevato. Tre volte santo significa santissimo, il più santo. Tre volte santo è come dire il superlativo. Cosa significa? Dio è più grande rispetto a qualsiasi comprensione e percezione, Dio trascende qualsiasi possibilità di comprendere. La santità non è un termine univoco in ebraico. Il significato primario nella Bibbia ebraica non è quello etico. Si dà alla santità più l'idea di qualcosa di terribile, inaccessibile, l'idea cioè della trascendenza e non tanto della perfezione morale. Penso a quel Dio che trascende qualsiasi mia idea su di Lui, qualsiasi mia comprensione.

Non è solo santo, ma tutta la terra è piena della sua gloria. Questa parola ebraica in termini materiali dice il peso di qualcosa, mentre in termini metaforici indica il peso come fama, la sua presenza fa differenza, la sua fama è grandissima.

Santo e glorioso: apparentemente questi due aggettivi stanno su due termini opposti (inaccessibile e la cui fama si riconosce). È presente non più nel suo trono alto ed elevato, ma nella terra (tutta la terra è piena della sua presenza).

Questi due termini in realtà non si escludono affatto, ma proprio insieme dicono Dio: da una parte Egli è trascendente, invisibile, supera ogni possibilità di comprenderlo; dall'altra parte è visibile, ha un suo peso. Entrambi gli aspetti sono necessari perché ci possiamo relazionare con Dio.

Tutta la terra è piena della sua gloria, ma forse non riconosciuta, come se la voce di questi serafini dicesse che la finalità ultima è che ogni angolo della terra proclami, faccia proprio il canto di questi serafini: riconoscere e professare santo e glorioso il Signore. Questo è il mistero della rivelazione, cioè la realtà che rimane nascosta ma anche la realtà alla quale noi abbiamo accesso.

v. 5: «Ohimè!». Questa esclamazione si adopera nei testi ebraici anche di fronte alla morte, quindi introduce in un ambito di quella comprensione di un pericolo mortale.

Sono perduto si può tradurre anche "sono distrutto, sto per morire". Isaia si rende esattamente conto della sua situazione, di quella situazione di cui parlava all'inizio (ho visto Dio). Si rende conto che sta per morire, non può vedere Dio e rimanere in vita. Non solo Isaia proclama la comprensione dell'abisso mortale che lo distanzia da Dio, ma anche professa subito la

propria impurità (v. 5b). Isaia si rende conto di essere inadeguato di fronte a questa santità e gloria di Dio, è inadeguato perché impuro, perché incapace di sussistere di fronte alla presenza di Dio. Parla dell'impurità delle labbra, che sono la manifestazione del cuore. Le labbra sono l'espressione di quello che porto dentro di me, di chi sono, e sono anche quello strumento di professione e di preghiera, di richiesta di misericordia, di richiesta di salvezza.

Al profeta accade qualche cosa, non c'è nulla di particolare nel profeta. Isaia quindi dice che in lui non c'era nulla che potesse spiegare in qualche modo perché si trova davanti a Dio, nulla che lo faccia sentire meritevole. La scelta divina è completamente libera (non considera le cose che magari importano a noi).

Isaia dice anche di essere in mezzo a un popolo che è nella sua stessa condizione. Così dice che è solidale col popolo: il suo limite etico è il limite dell'uomo in generale. L'inadeguatezza di stare di fronte a Dio, non riguarda solo Israele ma tutti gli uomini. L'uomo è costitutivamente inadeguato a stare di fronte alla santità e alla gloria di Dio. Eppure per Dio questo non è un limite.

Isaia dice che c'è una difficoltà di stare di fronte a Dio nel momento in cui Dio esce dal suo silenzio e decide di comunicare qualcosa di Sé. Isaia dice di non essere né meglio né peggio di chiunque altro eppure Dio parla a lui. Al v.5 cambia il nome di Dio: lo chiama «il Signore degli eserciti». Non è *Adonai* del primo versetto. Perché cambia il nome? Il Signore degli eserciti dice in primo luogo la sovranità. Questi eserciti possono essere eserciti di tutta la terra, ma anche celesti. Lui è il sovrano per eccellenza eppure i miei occhi hanno visto questo sovrano, ma è anche il guerriero (cfr. Is 42, 13…). È l'idea non solo del re, ma del re guerriero, il senso originale è quello che lotta, quello che vince. Ma ha anche significato anti-idolatrico: è condottiero, guida le stelle, i corpi celesti, quindi è Lui a capo di tutti gli eserciti. Cfr. Ez 33, 20.

Chi sono io che sono impuro di labbra per mettermi di fronte al re dei re, al guerriero dei guerrieri?

b) Anche i serafini tenevano il volto nascosto. È un momento estremamente importante perché Isaia, dopo aver detto quel che ha detto, non poteva fare nulla. L'uomo di propria iniziativa non può cambiare lo stato delle cose, solo l'atto di Dio può far si che ciò che Isaia ha confessato (l'impossibilità costitutiva dell'uomo) si risolva, solo Dio può rendere l'uomo capace di accedere alla sua presenza. Questo gesto di serafini che vengono a toccare le labbra del profeta col carbone ardente è eccezionale.

Normalmente quando qualcosa eccede rispetto alla via prestabilita è un indicatore che chi parla vuole porre proprio lì l'accento. Il gesto è importante e ha una particolare forza comunicativa: è un dono di Dio. Isaia non ha fatto niente, è un dono di Dio libero, inaspettato, impensabile. È un dono di benevolenza e gratuità di Dio. Il Signore rende idoneo colui che ha scelto come suo profeta a stare alla sua presenza, lo ammette al rapporto di intimità, rende l'altro capace di sostenerlo. In questo rito sono racchiusi come due significati:

- la purificazione, l'assoluzione totale
- la consacrazione

Vengono adoperati due verbi: è scomparsa la tua colpa, il tuo peccato è espiato. Non solo il peccato è tolto, ma pure espiato, cioè non c'è più. È una purificazione totale di cui solo Dio può essere soggetto perché solo Lui può abbattere la barriera che differenzia Dio dall'uomo.

«Ecco» significa "qui e ora", cioè qui e ora tocco le tue labbra e questo ha forza performativa, opera ciò che dice. Isaia non dice cosa ha sentito (caldo, freddo…), ma dice dall'esterno quello che ha fatto Dio, non dice quello che accadeva in lui. Adopera l'immagine del fuoco, che è un simbolo ambivalente. Quel venire del serafino verso Isaia poteva essere la distruzione totale come il fuoco che consuma tutto e invece è diventato un gesto di purificazione dove viene distrutto solo ciò che distanzia il profeta da Dio.

C'è l'idea impressionante della regalità e anche della completezza (si ripete il verbo riempire).

Tutte queste idee della grandiosità, della pienezza sono a servizio della pienezza e della completezza dell'immagine di Dio. Questa pienezza è narrata e lodata dai serafini che la presentano nei termini della santità (trascendenza) e della gloria (fama, peso, presenza di Dio nel mondo degli uomini). Dio non è semplicemente trascendente, ma si sporca le mani con le vicende degli uomini.

Questa idea è anche pragmaticamente rilevante perché la terra non soltanto è già piena ma deve essere ancora piena e questo Dio deve essere proclamato come tale davanti a tutti gli uomini.

Al v. 5 c'è la reazione di Isaia: paura di fronte alla morte percepita come vicina (ohimè!) e proclama che sta per essere distrutto.

Isaia non solo racconta il pericolo della morte ma anche confessa la sua impurità, la sua inadeguatezza di fronte a Dio. L'impurità di labbra si può interpretare in diversi modi (non solo che il profeta deve usare le labbra).

La parola (*dabar*) in ebraico è anche la vita stessa, l'azione del profeta. Le labbra indicano anche la disposizione del cuore. Isaia è anche impossibilitato

a pregare, a chiedere perdono ecc. Isaia in questa sua condizione si sente solidale a tutto il popolo, non è migliore né diverso. L'idea fondamentale quindi è indicare l'inadeguatezza dell'uomo in quanto tale di fronte alla realtà di Dio.

L'obiezione di Isaia esprime la profonda consapevolezza di ciò che comporta stare di fronte a Dio nel momento in cui Egli esce dal proprio silenzio e decide di comunicare qualcosa di Sé.

Signore degli eserciti = guerriero, ha la sovranità cosmica e storica, è sopra tutto.

Di fronte a questa constatazione e questa confessione della propria inadeguatezza, l'unico che può agire è Dio stesso.

vv. 6-7: Dio per mezzo dei serafini comincia ad agire. C'è un gesto molto particolare, questo gesto è il dono gratuito di Dio, della benevolenza che fa sì che quell'uomo possa essere idoneo a stare alla presenza di Dio, è il gesto attraverso il quale Dio ammette l'uomo alla sua presenza e al rapporto di reciprocità.

Uno viene eletto non perché vale di più, non perché ha un merito in più rispetto agli altri, ma perché Dio l'ha voluto.

In questo rito ci sono due significati: la purificazione totale e la consacrazione di tipo sacramentale in cui il gesto e la parola confermano ciò che avviene.

Non a caso è scelto l'elemento del fuoco, che è un'immagine ambivalente, positiva e negativa. Il fuoco è una forza difficile da controllare, una forza che da una parte dà l'idea di bontà, protegge la vita, fa vivere, ma dall'altra parte è una forza distruttrice. È affascinante ma anche terrificante. Il fuoco frequentemente nella Bibbia è associato al potere di Dio, che è pure incontrollabile, indomabile. Pensiamo per esempio al fuoco della giustizia di Dio, che può distruggere, ma può distruggere solo ciò che è male quindi purificare.

In questi vv. 6-7 è come se Isaia dipingesse un quadro, non dice cosa questo fuoco faccia in lui (se brucia, se non brucia ecc.), è come se raccontasse tutto da una prospettiva esterna. Però quando si passa alla terza parte del racconto (v. 8), ci si rende conto che Isaia invece di raccontare cosa avveniva in lui, spiega come è diventato dopo, cioè che uomo è diventato in forza di questa esperienza che gli è stata comunicata.

Al v. 1 dice «io vidi», al v. 8 dice «io udii». La sua reazione è diversa, non è più quella di un urlo di sopraffazione, di un urlo di chi si trova nel pericolo mortale. In questo caso lui si trova esattamente all'interno del consiglio di quel grande re, insieme alla sua corte celeste. Egli è diventato consigliere del

re, di Dio. Quello che riesce a udire è una domanda di Dio: «chi manderò?». Se finisse qua, sarebbe bello a metà, perché avremmo l'idea di un Dio che manda perché è il più potente e può fare quello che vuole. La cosa più stupefacente è quello che viene dopo: «chi andrà per noi?». Chi avrà voglia/capacità? Chi di loro sarà in grado di andare? Chi di loro capirà che quella domanda («chi manderò?») è una domanda performativa che vuole ottenere l'effetto e riconoscerà che quella domanda è stata fatta per lui? L'ebraico usa l'*iqtol*.

Questo modo di fare somiglia molto al testo letto di Ezechiele.

«Ed io risposi: eccomi qua, qui e adesso, manda pure me»: se cercavi qualcuno che fosse disposto, allora eccomi. Questo significa quel cambiamento che è avvenuto in Isaia non perché lui l'ha voluto ma perché Dio l'ha voluto e gli ha offerto questo cambiamento gratuitamente.

Invece di intimorirsi o turbarsi, ora si considera interpellato, si fa avanti come volontario. Percepisce la visione precedente alle parole come una richiesta fatta a lui personalmente. Lo può comprendere perché c'è un altro che l'ha reso capace di comprendere. Nessuno è capace di scegliere per sé la missione profetica, nessuno può nominarsi da sé profeta.

Dio non dice affatto per che cosa cerca un uomo, non spiega in nessun modo quale sarebbe stata questa missione. Isaia si propone per una missione di cui non sa niente. A tutti gli altri in qualche modo viene prospettata la missione alla quale vanno incontro. Nel caso di Isaia, dice: qualsiasi cosa sarà, eccomi, vado io. È l'unico dei profeti che si offre da solo e si offre in anticipo, prima di sapere di cosa si tratta. Solo nel v. 9 Dio dice qualcosa della missione. Dio fondamentalmente continua a non dire di cosa si tratterà, il messaggio vero e proprio non viene detto.

«Va' e riferisci a questo popolo»: non dice "il mio popolo amato Israele". È un'espressione molto distante, «questo popolo» è un popolo quasi estraneo, questo popolo si comporta come se non avesse Dio.

Dio però dice a Isaia che qualsiasi cosa lui dica non sarà altro che un grande fallimento. L'unica cosa che Dio fondamentalmente svela a Isaia riguarda la sua missione, cioè dice che qualsiasi parola sarà, sarà un grande fallimento.

Cosa significa?

Prima ci dice qualcosa del *pathos* di Dio e della *sympatheia* profetica. Non ha senso parlare a questa gente perché è ottusa eppure lui insiste, non dice che non ne vale la pena e cerca uno che ancora una volta andrà da questa gente. Né Dio né il profeta abbandonano l'uomo, non abbandonano questo

popolo, anche se apparentemente non ha senso. Dio non si scoraggia, manda ancora una volta un suo profeta. Questo è il *pathos* di Dio.

Qui appare Dio che dice anche: anche se l'uomo si disinteressa della mia parola, non mi disinteresserò dell'uomo.

La parola non è mai una cosa neutra. Non comprenderete niente fino a che tutto muoia: quella parola non sarà neutra.

Gli esegeti pensano molto a come tradurre questo v. 9. Forse anche qua c'è l'imperfetto, cioè ascolterete ma non sarete in grado di capire. Forse l'indeterminatezza di questo testo vuole dire l'indeterminatezza anche del contenuto, vuole sottolineare il fatto della ricezione e non ricezione di qualsiasi parola di Dio. Troveremo questo testo 7 volte nel NT (cfr. parabola del seminatore). L'idea forse è quella di mettere in evidenza il rifiuto o la risposta alla parola. Questo messaggio giunge fino a noi, la profezia si compie qua, oggi, adesso, in questo momento. Che effetto vuole ottenere questo testo nel lettore di oggi? Forse parlando di quella ottusità vuole ammonirci con forza affinché non induriamo i nostri cuori. La forma letteraria qui è meravigliosa.

Al v. 10 troviamo cuore, orecchi, occhi, occhi, orecchi, cuore. Questo è un chiasmo. Non viene utilizzato a caso. Dalla forma espressiva molto bella si vuole arrivare a contenuti molto importanti. Con l'occhio si vede come Isaia, con l'orecchio si ascolta come Isaia, il cuore è la sede del discernimento, della decisione. Parla di cuore saturo di grasso, olio. È un cuore ottuso, che non si muove, che non comprende niente, a cui non arriva niente dagli occhi e dalle orecchie. Questo significa che quella che era l'esperienza di Isaia di guardare, ascoltare e comprendere, non era l'esperienza del suo popolo che guarda, ascolta e non capisce nulla.

v.9: si ritrova per sette volte nei vangeli (nel contesto della parabola del seminatore).

La domanda è rivolta anche al lettore. Se questo testo è attuale anche oggi, allora è il lettore che è coinvolto, interpellato. Queste parole forse servono al lettore che si convinca che non l'indurimento ma l'apertura alla parola profetica è desiderata.

L'intento non è ottenere l'indurimento del cuore ma l'opposto, cioè che il lettore di fronte a quell'indurimento si dissoci.

Questo testo ci mostra anche quanto la parola profetica sia incisiva. Tutto non rimane immobile (cfr. Amos 3, 3-11). La Parola di Dio non lascia la realtà senza che questa si muova. In questo contesto si muove però nella direzione terribile: non accogliere la Parola non lascia la situazione neutra.

La devastazione provocata è rappresentata qua dalla non accoglienza della parola e quindi della non conversione.

v.11b: nelle parti estreme ci sono città e campagna (è un merismo: si dicono due parti estreme per dire tutti i luoghi abitati dagli uomini). Tutto ciò sarà deserto e desolato. Non solo le città sono senza abitanti, ma anche le case sono vuote. Viene rappresentata un'idea di un abbandono, di uno svuotamento che cresce continuamente come il vuoto che inizia ad occupare tutti gli spazi che dovevano essere gli spazi della gloria. Tutto ciò che era pienezza adesso diventa vuoto, vuoto, vuoto, sempre più vuoto.

Isaia non sta soltanto a guardare. Dice «fino a quando?». Il profeta comprende non soltanto la gravità di questa distruzione, del vuoto che avanzerà e non si fermerà. Vuole in qualche modo con questa domanda porgli il limite. Il profeta comprende anche che davanti alla santità di Dio non può sopravvivere e si rende conto che ciò che è avvenuto in lui non è avvenuto nel popolo che non ha riconosciuto di avere labbra impure e di avere bisogno di Dio. Questo «fino a quando?» è un altro elemento caratteristico dei profeti: si mette come intermediario tra Dio e il popolo. La convinzione sua e l'ardire di chiedere a Dio una cosa del genere presuppone la convinzione profetica che il peccato del popolo non è una realtà per sempre, non è eterno, può cambiare e anche l'ira di Dio non è per sempre, non è l'essenza della sua persona. Per questo lui può dire «fino a quando?», cioè deve finire. Questa domanda esprime la distruzione, l'avanzata del nulla ma dice anche una cosa inaspettata: che rimarrà una decima parte che sarà ancora decimata e che rimarrà un ceppo, però quello diventerà seme. Da un tronco spoglio, senza più speranza, nascerà comunque qualcosa.

Categoria teologica molto cara a Isaia: il concetto del resto. Da questa distruzione si salverà un resto da cui potrà rinascere il popolo.

CAPITOLO II

La comunicazione profetica

Mentre qualcosa accade nel profeta, quel qualcosa non accade per lui ma per il popolo. Non è un incontro intimistico, individuale, ma ha una funzione per il bene della comunità, per il nostro bene.

1. **La parola dei profeti**

I profeti sono questi uomini ricercati da Dio, a cui Egli condivide il suo *pathos* cioè la sua immensa sollecitudine per il popolo. I profeti sono coinvolti nella vita di Dio.

Questa comprensione che noi abbiamo finora ci fa comprendere che per comunicare i profeti non tentarono semplicemente di raffigurare Dio, ma cercarono soprattutto di rendere presente Dio, di mostrare che a Dio importa, che è coinvolto e cercarono di dimostrare anche che a Dio importa, come è coinvolto. Cercarono di comunicare il *pathos* divino. Ma come è possibile comunicarlo, come è possibile rendere presente Dio, che è possibile rendere attuale il fatto che gli importi?

Questa comprensione di Dio può e deve essere comunicata e può e deve essere compresa da chi ascolta. Questo è il senso del nostro stare qua, il senso della nostra lettura della Bibbia, del nostro studio, della nostra vita di fede.

La comprensione profetica di Dio può essere comunicata e compresa perché Dio non è un essere estraneo, magico, avvolto in una misteriosa e impenetrabile oscurità. Può e deve essere compreso perché è un Dio vicino, un Dio che si interessa. Tutti noi e l'uomo da sempre è in grado di riconoscere se all'altro importa di me, se l'altro si interessa di me. Quindi

l'uomo è in grado di comprendere e sperimentare personalmente la vicinanza, la cura dell'altro, dunque noi in quanto uomini siamo in grado di comprendere l'interessamento di Dio nei nostri confronti. I profeti non chiedono mai di imparare un trattato su Dio, ma di rendersi conto della presenza e vicinanza di Dio nella vita di quel popolo ma anche nella vita di ognuno di noi. Stabilito dunque che si può parlare e comprendere, vediamo in che modo parlare.

Os 11, 9; Isaia 1, 3 ecc.: si dice che Dio non si può vedere. Quindi Dio non è uomo. Però sulla base dell'*analogia entis* possiamo dire che c'è un rapporto, un legame, una analogia tra Dio e l'uomo almeno per due motivi: l'uomo è stato creato a immagine di Dio e Dio stesso chiede agli uomini «siate santi perché io stesso sono santo» (cfr. Levitico). Quindi c'è qualche cosa nell'uomo che è portatore di questa analogia (antropologia teomorfica).

Parliamo comunque frequentemente di Dio in termini umani, come emozioni e atteggiamenti che possono essere associati a un essere umano qualsiasi. Qui accade una cosa importante: capire la differenza tra le concezioni antropomorfiche e le espressioni antropomorfiche. Usare delle espressioni che sono più confacenti a un essere umano che non a Dio non significa che Dio si creda in termini umani. Dio è stato anche dai profeti rappresentato in termini o in forma umana ma questo non significa che è stato pensato né che noi dobbiamo pensarlo in questi termini. Quando i profeti usano il linguaggio antropomorfico, cercano di adattare le parole a ciò che noi crediamo in significati superiori.

Nelle espressioni bibliche che provano a esprimere le emozioni divine e il divino in generale, dobbiamo percepire piuttosto un senso superumano di un concetto e non semplicemente un paragone all'essere umano. Siamo chiamati a vedere un senso superumano, assolutamente superiore al significato umano, e non semplicemente un paragone, non è Dio fatto a immagine dell'uomo, ma è l'uomo fatto a immagine di Dio. I profeti non avevano altra scelta che usare un linguaggio antropomorfico, ma gli ascoltatori (e anche noi) devono fare lo sforzo di passare da quello antropomorfico a quello teomorfico.

Non è mai una qualità divina paragonata a quella umana ma viceversa.

Quando i profeti parlano del *pathos* divino non paragonano la sollecitudine per l'uomo alla mia sollecitudine, ma al contrario se a noi sfiora l'idea che bisogna occuparsi dell'altro allora dobbiamo renderci conto di cosa deve essere quella sollecitudine per Dio.

L'improprietà quindi sarà sempre la caratteristica del nostro parlare di Dio. E in fondo deve essere così perché il nostro parlare sarà sempre

inadeguato e impreciso. Se invece fossimo convinti che il nostro parlare è assolutamente adeguato saremmo blasfemi.

2. **La pragmatica del linguaggio**

La finalità della missione profetica è che tutti si avvicinino a Dio, che tutti si scoprano conosciuti da Dio e oggetto del suo pensiero; collaborazione con Dio a favore del popolo, che il profeta renda il popolo giusto o, se questa giustizia manca, che il profeta si metta tra il popolo e Dio per "difendere" il popolo.

Queste finalità devono e possono essere raggiunte con l'unico mezzo della parola, per mezzo di una comunicazione efficace.

Il profeta utilizzerà tutti i mezzi e tutte le possibilità di cui dispone la comunicazione umana. Il profeta non è un postino, non porta una busta di cui non gli importa niente. Il profeta è colui che agisce attivamente, che spinge con ogni mezzo verso il raggiungimento della finalità della sua missione.

Come funziona la comunicazione umana?

Ognuno di noi normalmente cerca di non comunicare con l'altro come se comunicasse con se stesso allo specchio. Cerchiamo di coinvolgere l'altro agendo sull'altro. Si usano espedienti retorici, ma non solo. Il dire è un fare, il parlare non è semplicemente una cosa che muove l'aria, è una cosa che cambia lo stato di cose.

«Sì, lo voglio» (al matrimonio): non solo dico qualcosa, ma faccio qualcosa.

Il parlare è una vera attività, è un'azione. Parlare una lingua significa compiere atti linguistici. La comunicazione in generale non è una semplice trasmissione di informazioni, ma è una continua serie di attività che prevede delle determinate strategie. È un agire strategico finalizzato a un determinato scopo.

La comunicazione quindi è un agire attivo nei confronti dell'altro. Questo si lega alla pragmatica (disciplina che si occupa dell'interpretazione dell'azione). Parliamo della pragmatica linguistica quando ci occupiamo dell'agire per mezzo del linguaggio, cioè che cosa e come si fa quando si parla.

Questa idea inizia con lo studioso Austin. Egli ha distinto tra atto *performativo* e *constativo*.

Quando si dice una cosa, si fa un'asserzione («Oggi è un po' nuvoloso!»), quello è un atto *constativo*; quando si dice, per esempio, «Chiudi la porta», è un atto *performativo*.

Austin faceva questa distinzione perché si occupava soprattutto degli atti in qualche modo istituzionalizzati.

Austin si è anche occupato di atti esplicitamente performativi (tipo «ti chiedo scusa/ti prometto che…/scommetto…»).

Già Austin tuttavia si rese conto che non è così scontata la cosa. Invece di «prometto che domani ti porto un kg di cioccolato», posso dire «domani ti porterò un kg di gelato». Quindi senza usare esplicitamente dei verbi performativi, quello che dico può avere valore performativo. Ci si rese conto che anche con delle asserzioni si fa qualche cosa. Ogni uso del linguaggio quindi è sempre performativo.

Ogni dire è sempre un fare.

L'uso del linguaggio comporta tre dimensioni.

- *Atto locutorio*: è l'atto di dire qualcosa («il gatto è sul letto»). Per comprendere il significato basta che conosca le componenti semantiche e sintattiche di questa frase.
- *Atto illocutorio*: è l'atto che si compie nel dire qualcosa; indica più propriamente l'azione che l'emittente esercita nei confronti del destinatario al momento del proferimento di un enunciato. Le forme espressive più chiare dell'aspetto illocutorio sono i verbi performativi che possono caratterizzare un atto linguistico come richiesta, augurio, promessa, ecc., verbi che non esauriscono tuttavia la valenza illocutoria dell'enunciato, determinata in ultima analisi dal contesto.
- *Atto perlocutorio*: è l'atto che si compie col dire qualcosa; rappresenta gli effetti che l'azione del mittente ha prodotto sul destinatario. Questi possono essere di tipo comportamentale o psicologico e riguardare gli stati emotivi o le convinzioni del destinatario. È l'effetto che io ho ottenuto o non ottenuto. Gli effetti che un atto linguistico può produrre sull'ascoltatore non sono sempre prevedibili. Se il mio parlare provoca un effetto, il mio atto è detto felice, altrimenti infelice.

Classificazione degli atti illocutori

- <u>Rappresentativo</u>: il parlante è impegnato a sostenere la verità di una proposizione, o nella realizzazione di qualche cosa; ad esempio, quando afferma, spiega, si lamenta, crede, conclude, nega, riferisce.
  Esempi: Gen 37, 8; Os 2, 10; Mc 6, 53; Mt 4, 8
- <u>Direttivo</u>: il parlante si adopera per ottenere che l'ascoltatore faccia qualcosa. Chiede, sfida, comanda, insiste, supplica.
  Esempi: Rut 1, 11; Gen 2, 17; Lc 6, 27-28; Mc 10, 51a
- <u>Commissivo</u>: non solo voglio che l'altro faccia qualcosa, ma mi impegno a fare anche io qualcosa.

Esempi: Os 2, 13; Is 65, 6b-7a; Mt 26, 72; Gv 14, 14

- Espressivo: il parlante esprime una certa disposizione psicologica, si esprime il mondo dei sentimenti, il mondo interiore.
  Esempi: Am 5, 21-22; Gb 17, 1b; Gv 14, 9a; Mt 26, 38
- Dichiarativo: atti che alterano in maniera definitiva lo *status* di una cosa o persona (tipo «io ti battezzo con questo nome»).
  Esempi: Gen 3, 14; Ger 1, 10; Lc 1, 63; Mc 11, 14

Accade frequentemente che con le nostre parole facciamo più di una cosa allo stesso momento.

Alcuni atti linguistici sono diretti, in altri casi la forma grammaticale non corrisponde semplicemente alla forza illocutoria di quell'atto linguistico: «sai che ore sono?/puoi passarmi il sale?».

Il profeta può operare ciò che sta dicendo, può giungere al suo scopo perché il parlare non è soltanto comunicare un'informazione, ma è sempre anche fare qualcosa, quindi agire attraverso l'uso della parola.

È uno strumento complesso il parlare, uno strumento che noi diamo un po' per scontato.

Atto:
- Locutorio
- Illocutorio
  - Rappresentativo
  - Direttivo
  - Commissivo
  - Espressivo
  - Dichiarativo
- Perlocutorio

2.1 *Atti linguistici diretti e indiretti*

L'atto illocutorio non si distingue semplicemente per la sua formulazione ma perché viene usato in un determinato contesto producendo un determinato effetto.

Di conseguenza, frasi di una medesima struttura grammaticale possono esprimere molteplici e differenti atti illocutori, e viceversa uno stesso atto illocutorio può essere eseguito attraverso molteplici e differenti strutture grammaticali.

Esempio: «sai che ore sono?»

Is 1, 13: «Smettete di presentare offerte inutili».

Questo è un atto direttivo diretto pronunciato dal Signore ed è espresso per mezzo della forma imperativa del verbo. Ma al v. 11 lo stesso Dio dice «sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non gradisco». Questo è un atto espressivo ma ha la stessa forza illocutoria.

Ma allora perché lo ripete? Perché usa diverse forme?

La bellezza dell'esegesi è chiedersi non soltanto cosa significhi l'uno o l'altro dei versetti, ma anche perché usi tutte queste diverse forme. Forse c'è ostinazione a non voler percepire il messaggio?

Altro esempio: Amos 4, 4. Amos 5, 5 però dice esplicitamente la stessa cosa. sono due atti direttivi espliciti con verbi imperativi: si tratta di comandi opposti ma la finalità di entrambi gli enunciati è identica.

Am 5,5: forza illocutoria espressa direttamente

Am 4,4: forza illocutoria espressa attraverso un comando fittizio, ironico.

2.2 *Nel mondo del testo biblico e profetico*

La pragmatica porta più lontano, verso la riflessione sul senso profondo dell'essere profeta di YHWH e sulla specificità della comunicazione profetica.

Il parlare profetico deve stimolare il ragionamento sugli oracoli.

Gli oracoli profetici in genere, e nello specifico gli oracoli di condanna, gli annunci di distruzione ecc., quale funzione hanno?

Alcuni sostengono che le parole dei profeti abbiano una specie di forza magica, che fanno reali eventi futuri di cui parlano. Questo significherebbe che le maledizioni sarebbero un dato di fatto definitivo per cui non ci sarebbe più nulla da fare, nessun cambiamento, nessuna penitenza, ormai è così.

C'è poi un estremo opposto: nelle parole dei profeti non c'è nulla di particolare, semplicemente usavano la retorica per persuadere.

Entrambe le soluzioni sono scorrette. I profeti non esercitavano alcun potere magico, però non erano nemmeno abili didatti, armati di sola retorica.

Il ragionamento sulla pragmatica linguistica ci fa capire tutta la portata della parola profetica. Questo funzionamento di atti linguistici ci rende coscienti che la forza di alcune parole dipende dalle persone giuste e dalle circostanze giuste, cioè perché queste parole vengono pronunciate dalle persone appropriate nelle circostanze appropriate, per questo hanno una forza così prorompente. L'adeguatezza dei profeti, e quindi la forza della loro comunicazione, deriva dal fatto di essere investiti dal *pathos* divino. Ecco perché la loro parola è differente dalla mia parola [ndr: dalla parola della professoressa]. Per questo è importante riconoscere l'autorevolezza e

l'autorità profetica. I profeti rivendicavano per questa ragione la legittimità della loro missione, cioè l'origine divina della loro missione. Questa autorevolezza deve essere riconosciuta tanto dagli uditori quanto da noi lettori perché questa parola operi. Questo discorso ci ha fatto comprendere che il discorso profetico va valutato di volta in volta.

Per esempio, quando in una situazione di crisi il profeta dichiara il disastro del popolo, la forza illocutoria è di agire in modo che il popolo si renda cosciente della drammaticità della situazione in cui si trova, del pericolo mortale in cui versa e trovi la conversione affinché non accada esattamente ciò che il profeta pronunciava. La finalità dell'annuncio della maledizione del profeta non è che il popolo muoia ma che viva convertendosi.

3. **Le azioni simboliche**

Abbiamo visto nella prima lezione quella precomprensione necessaria che riguarda il linguaggio antropomorfico adoperato dai profeti, il linguaggio che serviva per rappresentare Dio, un essere cioè non antropomorfico, ma - come abbiamo detto in quell'occasione - i ricettori del messaggio profetico, e dunque anche noi siamo chiamati a fare lo sforzo di passare nella comprensione da un livello inferiore antropomorfico al livello superiore teomorfico.

La volta scorsa ci siamo occupati di un altro aspetto che riguarda la vita profetica, e cioè la comunicazione umana, quindi l'uso del linguaggio umano, di cui la componente più importante è la pragmatica. Per chiudere questa parte sulla comunicazione profetica, oggi nello specifico ci occuperemo di **azioni simboliche**, perché per trasmettere il messaggio i profeti non si limitavano alla parola. Essa può essere ritenuta come un mezzo di comunicazione privilegiato, però non è l'unico mezzo di comunicazione umana. Così i profeti si esprimevano non tanto per mezzo dei discorsi verbali quanto in maniera non verbale, in particolare per mezzo di azioni che possono essere definite simboliche.

L'interrelazione tra la parola e l'azione è implicita nella lingua ebraica a livello lessicale dal momento che si adopera lo stesso termine *dābār* tanto per dire parola quanto per dire cosa, fatto, ciò che accade. Parlando di azioni simboliche vale la pena chiarire il termine stesso.

Un simbolo implica due dimensioni, dice Ricoeur: una dimensione linguistica e una non-linguistica. Il carattere linguistico è attestato dal fatto che il simbolo ha una componente semantica, quella che riguarda il significato, ossia la significazione; quello non-linguistico è anche evidente perché un simbolo arricchisce sempre la sua componente linguistica con

qualcosa d'altro, cioè rimanda a qualche altra cosa. Si può pensare, ad esempio, ad un simbolo nella psicanalisi che rimanda ad un simbolo di un conflitto interiore, oppure anche nella storia delle religioni si adoperano alcuni simboli, come l'albero sacro, che viene adoperato in riferimento alla manifestazione del sacro.

Il simbolo è quindi portatore di un *surplus* di significati rispetto al significato ordinario, ma lo fa attraverso il suo significato ordinario. In maniera analoga, a volte le azioni profetiche trasmettono il loro significato ordinario, ma al contempo ne attivano un altro maggiore più profondo.

Quello che è necessario sottolineare nelle azioni simboliche è che non si tratta di dare una maggiore forza espressiva al messaggio attraverso la forza di una componente visiva (ad esempio, quando si parla di una cosa e contemporaneamente la si mostra, oppure quando si disegna un oggetto mentre si parla o si racconta questo oggetto), quindi non si tratta di dare una maggiore forza alla componente visiva, ma si tratta invece di ampliare il significato, dare una svolta particolare al significato spostandolo su un nuovo livello di comprensione, maggiore e più profondo. È proprio per questa ragione che le azioni simboliche dei profeti sono una forma di messaggio. Le stesse azioni sono esse stesse una forma di messaggio. Questo tipo di comunicazione attraverso le azioni simboliche non si riscontra in tutti i profeti: la maggiore frequenza è presente in Geremia, Ezechiele e in maniera meno frequente in altri profeti.

Ora, i testi che narrano questo tipo di azioni profetiche contengono alcuni elementi convenzionali. Ne sono stati individuati sei, però leggendo le narrazioni concrete ci si rende conto che non è necessario che siano presenti tutti gli elementi. Vediamoli:

1. **L'ordine del Signore dato al profeta di fare una determinata cosa** è introdotto dalla formula: «*Così dice il Signore*».
2. **Il racconto che riguarda l'esecuzione**: questo elemento del modello narrativo in molti casi non è presente, si pensa che sia scontata l'obbediente esecuzione del profeta riguardo l'ordine divino, altrimenti si pensa che viene tralasciata la notifica dell'esecuzione a causa della convinzione che la parola di Dio si realizza nel momento stesso in cui viene proferita, e quindi non è necessario nessun altro commento aggiuntivo.
3. **Interpretazione dell'azione**, che rivela il significato di ciò che è stato compiuto. Questa componente è molto importante perché serve a evitare l'interpretazione erronea.

4. **Testimoni oculari dell'azione profetica**: vengono normalmente menzionati, ma non vengono menzionati in alcuni casi e cioè quando il segno è destinato al profeta stesso non per esempio a un gruppo più grande di persone o al popolo.
5. **L'impegno di Dio a realizzare quanto è simboleggiato**.
6. **Nesso tra l'azione simbolica e quanto è simboleggiato**.

Vediamo alcuni esempi tratti dal libro di Geremia ed Ezechiele e poi vedremo in maniera più dettagliata l'esegesi di Geremia 16.

Il primo esempio è tratto da Ger 19: qui è raccontato il caso di un'azione simbolica di Geremia. In questo testo sono presenti tutti gli elementi menzionati tranne il secondo, cioè il racconto dell'esecuzione. «*Così dice il Signore a Geremia*»: vediamo subito l'ordine del Signore introdotto dalla formula:

> Va' a comprarti una brocca di terracotta; prendi con te alcuni anziani del popolo e alcuni sacerdoti, ed esci nella valle di Ben-Innòm che è all'ingresso della porta dei Cocci. Là proclamerai le parole che io ti dirò. Riferirai: Ascoltate la parola del Signore, o re di Giuda e abitanti di Gerusalemme. Così dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Ecco, io manderò su questo luogo una sventura tale che risuonerà negli orecchi di chiunque l'udrà, poiché hanno abbandonato me e hanno reso straniero questo luogo per sacrificarvi ad altri dèi, che né essi né i loro padri né i re di Giuda conoscevano. Essi hanno riempito questo luogo di sangue innocente; hanno costruito le alture di Baal per bruciare nel fuoco i loro figli come olocausti a Baal, cosa che io non avevo comandato, di cui non avevo mai parlato, che non avevo mai pensato.
> Perciò, ecco, verranno giorni - oracolo del Signore - nei quali questo luogo non si chiamerà più Tofet e valle di Ben-Innòm, ma valle della Strage. In questo luogo farò fallire i piani di Giuda e di Gerusalemme. Li farò cadere di spada davanti ai loro nemici e nelle mani di coloro che vogliono la loro vita, e darò i loro cadaveri in pasto agli uccelli del cielo e alle bestie della terra. Ridurrò questa città a una desolazione e a oggetto di scherno; quanti le passeranno vicino resteranno sbigottiti e fischieranno di scherno davanti a tutte le sue ferite. Farò loro mangiare la carne dei propri figli e la carne delle proprie figlie; si divoreranno tra loro per l'assedio e per l'angoscia che incuteranno loro i nemici e quanti vogliono la loro vita.

Questa è la spiegazione di tutto quello che dovrà essere compito. Ed ecco dal versetto 10 l'azione:

> Tu [ndr: Geremia], poi, spezzerai la brocca sotto gli occhi degli uomini che saranno venuti con te e riferirai loro: Così dice il Signore degli eserciti: Spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta, che non

si può più aggiustare. Allora si seppellirà persino in Tofet, perché non ci sarà più spazio per seppellire. Così farò - oracolo del Signore - riguardo a questo luogo e ai suoi abitanti, rendendo questa città come Tofet. Le case di Gerusalemme e le case dei re di Giuda saranno impure come il luogo del Tofet: tutte le case, sulle cui terrazze essi bruciavano incenso a tutto l'esercito del cielo e facevano libagioni ad altri dèi.

Il secondo esempio molto più elaborato lo troviamo nel libro del profeta Ezechiele ai capitoli 4 e 5. Il contesto di questa narrazione è l'esilio babilonese. Il profeta si trova in esilio assieme al popolo deportato e in questa circostanza il popolo non aspetta altro che l'annuncio del cambio delle proprie sorti, il popolo si augura un ritorno a Gerusalemme e un ritorno nel proprio paese, e dal capitolo 4 vv. 1-2 comincia una serie di azioni simboliche che il Signore ordina a Ezechiele di eseguire. La prima azione si ha al v. 1:

Figlio dell'uomo, prendi una tavoletta d'argilla, mettila dinanzi a te, disegnaci sopra una città, Gerusalemme, e disponi intorno ad essa l'assedio: rizza torri, costruisci terrapieni, schiera gli accampamenti e colloca intorno gli arieti. Poi prendi una teglia di ferro e mettila come muro di ferro fra te e la città, e tieni fisso lo sguardo su di essa, che sarà assediata, anzi tu la assedierai! Questo sarà un segno per la casa d'Israele.

Questo è un primo segno: questa costruzione della pianta della città, la città è tutta assediata, ma essa non è la Babilonia dei nemici, ma è Gerusalemme. Dopo questo primo annuncio, arriva la seconda azione al v.4:

Mettiti poi a giacere sul fianco sinistro e io ti carico delle iniquità d'Israele. Per il numero di giorni in cui giacerai su di esso, espierai le sue iniquità: io ho computato per te gli anni della sua espiazione come un numero di giorni. Espierai le iniquità della casa d'Israele per trecentonovanta giorni.

Dal v.9 inizia un'altra azione simbolica sempre nell'ambito dell'assedio, ma questa volta riguarda nello specifico la fame:

«Prendi intanto grano, orzo, fave, lenticchie, miglio e spelta, mettili in un recipiente e fattene del pane: ne mangerai durante tutti i giorni in cui tu rimarrai disteso sul fianco, cioè per trecentonovanta giorni. La razione che assumerai sarà del peso di venti sicli al giorno: la consumerai a ore stabilite. Anche l'acqua che berrai sarà razionata: un sesto di hin, a ore stabilite. Mangerai questo cibo fatto in forma di schiacciata d'orzo: la cuocerai sopra escrementi umani davanti ai loro occhi». Il Signore mi disse: «In tale maniera mangeranno i figli d'Israele il loro pane impuro in mezzo alle nazioni fra le quali li disperderò». Io esclamai:

«Ah, Signore Dio, mai mi sono contaminato! Dall'infanzia fino ad ora mai ho mangiato carne di bestia morta o sbranata, né mai è entrato nella mia bocca cibo impuro». Egli mi rispose: «Ebbene, invece di escrementi umani ti concedo sterco di bue; lì sopra cuocerai il tuo pane» Poi soggiunse: «Figlio dell'uomo, ecco io tolgo a Gerusalemme la riserva del pane; mangeranno con angoscia il pane razionato e berranno in preda all'affanno l'acqua misurata. Mancando pane e acqua, languiranno tutti insieme e si consumeranno nelle loro iniquità».

La seconda azione con la sua spiegazione riguardo alla terribile fame all'interno del tempo dell'assedio della città.

Nel capitolo 5 inizia la narrazione della terza azione, e questa azione mostra le conseguenze della caduta della città:

Figlio dell'uomo, prendi una spada affilata, usala come un rasoio da barbiere e raditi i capelli e la barba. Poi prendi una bilancia e dividi i peli tagliati. Un terzo lo brucerai sul fuoco in mezzo alla città al termine dei giorni dell'assedio. Prenderai un altro terzo e lo taglierai con la spada intorno alla città. Disperderai al vento l'ultimo terzo, mentre io sguainerò la spada dietro a loro. Conservane solo alcuni e li legherai al lembo del tuo mantello; ne prenderai ancora una piccola parte e li getterai sulla brace e da essi si sprigionerà il fuoco e li brucerai. A tutta la casa d'Israele riferirai: Così dice il Signore Dio: Questa è Gerusalemme! Io l'avevo collocata in mezzo alle nazioni e circondata di paesi stranieri. Essa si è ribellata con empietà alle mie norme più delle nazioni e alle mie leggi più dei paesi che la circondano: hanno disprezzato le mie norme e non hanno camminato secondo le mie leggi. Perciò, dice il Signore Dio: Poiché voi siete più ribelli delle nazioni che vi circondano, non avete camminato secondo le mie leggi, non avete osservato le mie norme e neppure avete agito secondo le norme delle nazioni che vi stanno intorno, ebbene, così dice il Signore Dio: Ecco, anch'io so: o contro di te! Farò giustizia di te di fronte alle nazioni. Farò a te quanto non ho mai fatto e non farò mai più, a causa delle tue colpe abominevoli.

Spiega poi dal v. 10:

Perciò in mezzo a te i padri divoreranno i figli e i figli divoreranno i padri. Porterò a compimento i miei giudizi contro di te e disperderò ai quattro venti quello che resterà di te. Com'è vero che io vivo, oracolo del Signore Dio: poiché tu hai profanato il mio santuario con tutte le tue nefandezze e con tutte le tue abominazioni, anche io raderò tutto, il mio occhio non si impietosirà, non avrò compassione. Un terzo dei tuoi morirà di peste e perirà di fame in mezzo a te; un terzo cadrà di spada attorno a te e l'altro terzo lo disperderò a tutti i venti e li inseguirò con la spada sguainata. Allora darò sfogo alla mia ira, scaricherò su di loro il mio furore e mi vendicherò; allora sapranno che io, il Signore, avevo parlato con sdegno, quando sfogherò su di loro il mio furore. Ti ridurrò a un

deserto, a un obbrobrio in mezzo alle nazioni circostanti, sotto gli sguardi di tutti i passanti. Sarai un obbrobrio e un vituperio, un esempio e un orrore per le genti che ti circondano - io, il Signore, ho parlato - quando in mezzo a te farò giustizia, con sdegno e furore, con terribile vendetta, quando scoccherò contro di voi le terribili frecce della fame, che portano distruzione e che lancerò per distruggervi, e quando aumenterò la fame contro di voi, togliendovi la riserva del pane. Allora manderò contro di voi la fame e le belve, che ti distruggeranno i figli; in mezzo a te passeranno la peste e la strage, mentre farò piombare sopra di te la spada. Io, il Signore, ho parlato.

È un testo terribile che annuncia queste tre azioni simboliche in cui sono contenute le spiegazioni. Leggendolo ci si rende conto che le azioni sono in sé inequivocabili, ma che potevano essere interpretate dal popolo in maniera errata, cioè in riferimento a coloro che sono stati invasori, che hanno deportato questo popolo che si sentiva forte avendo come sostegno il loro Dio, invece, la spiegazione mostra che contrariamente alle loro attese questa terribile sorte riguarderà Gerusalemme stessa e il suo popolo e oltre a rappresentare questa sorte l'oracolo contiene delle motivazioni che illustrano le cause di questa catastrofe. In entrambi i testi, sia Ger 19 che Ez 4-5, erano presenti alcuni oggetti o materiali che servivano per rappresentare l'azione profetica. In altri casi, invece, è la persona stessa del profeta che diventa l'oggetto dell'azione, e quindi il simbolo della realtà annunciata. Come esempio si presta il capitolo 20 di Isaia: in questo caso siamo posti di fronte ai fatti relativi all'anno 715 quando Isaia dà inizio alla propria azione simbolica, è il tempo in cui sin dal 734 Giuda è costretta a pagare il tributo alla Siria e per ribellarsi a questo giogo e al dominio assiro, Giuda crede di poter rivolgersi all'Egitto e all'Etiopia per avere il loro appoggio, però Isaia non appoggia queste richieste del popolo, infatti, il capitolo 20 contiene l'azione simbolica che mostra il messaggio stesso:

Nell'anno in cui il tartan, mandato ad Asdod da Sargon re d'Assiria, giunse ad Asdod, la assalì e la prese.
In quel tempo il Signore disse per mezzo di Isaia, figlio di Amoz: «Va', lèvati il sacco dai fianchi e togliti i sandali dai piedi!». Così egli fece, andando nudo e scalzo.
Il Signore poi disse: «Come il mio servo Isaia è andato nudo e scalzo per tre anni, come segno e presagio per l'Egitto e per l'Etiopia, così il re d'Assiria condurrà i prigionieri d'Egitto e i deportati dell'Etiopia, giovani e vecchi, nudi e scalzi e con le natiche scoperte, vergogna per l'Egitto. Allora saranno abbattuti e confusi a causa dell'Etiopia, loro speranza, e a causa dell'Egitto, di cui si vantavano. In quel giorno gli abitanti di questo lido diranno: Ecco che

cosa è avvenuto della speranza nella quale ci eravamo rifugiati per trovare aiuto ed essere liberati dal re d'Assiria! Ora come ci salveremo?»

Isaia, andando in giro per Gerusalemme nudo e scalzo, rappresenta il popolo dei prigionieri di guerra in questa situazione di svergognati. Due anni più tardi, nel 713, le truppe assire dimostrano la loro superiorità e l'annuncio di Isaia dimostrava l'insensatezza dell'opposizione, l'insensatezza delle speranze riposte nell'Egitto e nell'Etiopia. Questo è un caso in cui il profeta stesso diventa azione e messaggio, e così accade anche in alcune altre situazioni nella vita di Geremia e Osea, per esempio, quando al capitolo 1 v.9 viene comandato ad Osea di andare e sposare una prostituta in modo che Osea stesso e la sua famiglia diventino il messaggio profetico; e così accade anche in Ezechiele al capitolo 24 vv. 15-27, dove invece la vedovanza di Ezechiele diviene essa stessa il messaggio profetico:

Mi fu rivolta questa parola del Signore: «Figlio dell'uomo, ecco, io ti tolgo all'improvviso colei che è la delizia dei tuoi occhi: ma tu non fare il lamento, non piangere, non versare una lacrima. Sospira in silenzio e non fare il lutto dei morti: avvolgiti il capo con il turbante, mettiti i sandali ai piedi, non ti velare fino alla bocca, non mangiare il pane del lutto». La mattina avevo parlato al popolo e la sera mia moglie morì. La mattina dopo feci come mi era stato comandato e la gente mi domandava: «Non vuoi spiegarci che cosa significa quello che tu fai?». Io risposi: «La parola del Signore mi è stata rivolta in questi termini: Annuncia agli Israeliti: Così dice il Signore Dio: Ecco, io faccio profanare il mio santuario, orgoglio della vostra forza, delizia dei vostri occhi e anelito delle vostre anime. I figli e le figlie che avete lasciato cadranno di spada. Voi farete come ho fatto io: non vi velerete fino alla bocca, non mangerete il pane del lutto. Avrete i vostri turbanti in capo e i sandali ai piedi: non farete il lamento e non piangerete, ma vi consumerete per le vostre iniquità e gemerete l'uno con l'altro. Ezechiele sarà per voi un segno: quando ciò avverrà, voi farete proprio come ha fatto lui e saprete che io sono il Signore». Tu, figlio dell'uomo, il giorno in cui toglierò loro la loro fortezza, la gioia della loro gloria, l'amore dei loro occhi, la brama delle loro anime, i loro figli e le loro figlie, allora verrà a te un profugo per dartene notizia. In quel giorno la tua bocca si aprirà per parlare con il profugo, parlerai e non sarai più muto e sarai per loro un segno: essi sapranno che io sono il Signore».

4. **Geremia 16, 1-9**

Questo testo mostra bene come la persona e la vita del profeta possono assumere esplicitamente il significato simbolico e come i due possono diventare in sé stesso oracolo destinato al popolo. Leggiamo il testo:

> Mi fu rivolta questa parola del Signore: «Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo, perché dice il Signore riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo paese: Moriranno di malattie strazianti, non saranno rimpianti né sepolti, ma diverranno come letame sul suolo. Periranno di spada e di fame; i loro cadaveri saranno pasto agli uccelli del cielo e alle bestie della terra». Così dice il Signore: «Non entrare in una casa dove si fa un banchetto funebre, non piangere con loro e non commiserarli, perché io ho ì ritirato da questo popolo la mia pace - oracolo del Signore -, la mia benevolenza e la mia compassione. Moriranno in questo paese grandi e piccoli; non saranno sepolti né si farà lamento per loro e nessuno per disperazione si farà incisioni né per lutto si taglierà i capelli per loro. Non si spezzerà il pane all'afflitto per consolarlo del morto e non gli si darà da bere il calice della consolazione per suo padre e per sua madre. Non entrare nemmeno in una casa dove si banchetta per sederti a mangiare e a bere con loro, poiché così dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Ecco, sotto i vostri occhi e nei vostri giorni farò cessare da questo luogo i canti di gioia e di allegria, i canti dello sposo e della sposa».

Formalmente la narrazione di Ger 16, 1-9 contiene tre azioni di valore simbolico nella missione di Geremia. In linea col modello letterario di cui abbiamo parlato si notano nel testo tre proibizioni da parte di Dio, cioè, le tre richieste di non fare qualcosa (le troviamo nei vv. 2, 5, 8: tre richieste che sono seguite da un'interpretazione). Come abbiamo visto già per altri testi, anche in questo caso non si narra l'esecuzione vera e propria di quanto è ordinato al profeta, ma ciò avviene, perché da una parte l'adempimento del comando divino da parte di Geremia è dato per scontato, il profeta lo compirà necessariamente, dall'altra parte c'è anche la certezza che la parola di Dio si realizza nel momento stesso in cui è proferita, per questa ragione non è sempre richiesto alcun commento aggiuntivo, ciò che deve rimanere impresso è che questo testo ci dice qualcosa di molto importante della natura e dell'essenza del profetismo biblico.

Quando leggiamo questo testo possiamo percepire vivamente come le tre azioni simboliche diventano di fatto una vera e propria incarnazione nella vita del profeta per la comunicazione divina destinata al popolo. Ci si rende davvero conto come la vita stessa del profeta diventa ed è realmente l'oracolo divino. La persona del profeta e le drammatiche scelte che gli si impongono con forza e che designano indelebilmente la sua vita diventano e sono portatrici del messaggio.

Non si tratta, dunque, di pronunciare dei sermoni che non toccano nemmeno l'oratore stesso e non si tratta di indossare delle maschere, mettere in scena qualcosa, di cui poi ci si può comodamente spogliare e continuare

la propria vita. Qui invece è davvero la mano di Dio che modella la vita del profeta facendolo diventare una forma di oracolo.

Il contenuto del messaggio, che è scandito da tre azioni differenti è alla fine uno solo. Apparentemente è l'annuncio delle anticipazioni di morte in tutte le sue dimensioni, morte che incomberà sul paese a causa di questo intervento di Dio, però c'è una cosa più importante al di là di questa apparenza: la morte è da intendersi come l'assenza di vita e se la vita in definitiva è da intendersi come la partecipazione con Dio, allora la morte è l'assenza di questa relazione con Dio, cioè la vita c'è perché si è in comunione con Dio, la rottura della relazione con Dio è la morte. Quindi l'anticipazione della morte, in questo testo, è in fondo l'anticipazione della rottura dell'Alleanza e il messaggio è che Dio si sta staccando dal suo popolo e, se lo sta facendo, il profeta lo deve mostrare staccandosi lui stesso da questo popolo, però - come abbiamo visto attraverso la categoria teologica del *pathos* di Dio - se Dio si stacca dal suo popolo, si stacca per amore e per salvezza e anche il profeta con le sue rinunce non fa che abbracciare con amore e compassione tutti. Questo è alla fine dei conti il messaggio che vedremo nelle tre sezioni.

La prima sezione è formata dai vv.1-4 ed è il primo divieto, il comando di non sposarsi e non avere figli. Il primo dato è la concretezza con cui tutto prende forma nelle parole di Dio, gli eventi sono collocati nel paese di Giuda, cioè in un luogo molto concreto e delimitato. Notiamo che non è un discorso né astratto né generico che può non riguardare perché è indeterminato, fumoso o confuso. Qui, invece, tutto riguarda Geremia e tutto riguarda questo luogo. La concretezza è il primo fattore che colpisce in questo testo. Da qui si comprende un secondo aspetto, ossia ciò che deve accadere al profeta è imprescindibilmente legato a questo luogo. La missione profetica assunta da Geremia fa sì che Egli sia legato a questo luogo e a questa terra, in maniera così forte da non potere mai più dire: «Io che c'entro?» oppure «questo non mi riguarda».

Il profeta è imprescindibilmente legato a questo luogo, e ritorna in mente ciò che abbiamo già visto nel racconto della vocazione di Isaia al cap.6: anche se in maniera differente, ma con la stessa forza Isaia testimoniava la sua imprescindibile appartenenza alla gente, anche se questa è la gente dalle labbra impure.

Comprendiamo in questo testo di Ger 16 che il profeta non è chiamato a tramandare un qualche messaggio che in fondo non lo tocca, in cui egli non è coinvolto. Invece, Geremia qua è chiamato a compromettere definitivamente la sua vita con questo luogo, a compromettere

definitivamente la sua vita con questo paese e con questa gente molto concretamente, così come ha messo in gioco la sua vita, quando ha accettato l'invito di Dio ad essere un suo profeta.

Il Dio della *sympatheia* con il popolo si manifesta qui in modo davvero incredibilmente efficace. Che si tratti di un cambiamento definitivo nella vita del profeta si scorge anche nella forma stessa del divieto. Il testo ebraico e dunque le parole divine nel v.2 esprimono una proibizione apodittica che noi tradurremmo con «non devi fare mai questa cosa». In ebraico infatti è possibile differenziare tra gli imperativi negativi: si adopera, infatti, la particella *al* per introdurre un comando negativo specifico o immediato; ma si adopera un'altra particella, ossia, *lō* per comandi non specifici o duraturi, come ad esempio, nelle dieci parole o Decalogo: «Tu non devi mai rubare, non soltanto adesso». Quindi, nel comando divino dato a Geremia viene adoperata questa seconda forma cioè quella proibizione apodittica. Ecco perché diciamo che il cambiamento nella vita del profeta è un cambiamento definitivo. Ora questo primo divieto al v.2 è il divieto di sposarsi, ma adesso è legato esplicitamente all'impossibilità di avere figli, infatti, possiamo tradurre la seconda parte di questo enunciato come una subordinata: è un po' difficile renderlo in italiano traducendo alla lettera, ma nell'insieme si avrebbe qualcosa tipo: «non ti devi sposare in modo che non ti vengano dei figli», quindi, mentre nella prima frase il profeta è il soggetto attivo, nella seconda parte si dice che ci siano figli e figlie, il profeta dunque in questo secondo caso non è attivo a livello sintattico, quindi, nell'insieme è una sola imposizione, che contiene due aspetti: il matrimonio e la prole.

Il profeta deve rimanere celibe e in questo modo diventa segno di ciò che si sta per realizzare in mezzo a questo popolo, e cioè non ci saranno più i figli e non ci saranno più le figlie né alcun futuro.

Dunque, mentre al profeta Osea è stato chiesto di sposare una prostituta e accettare i figli della prostituzione, e tutto questo doveva simboleggiare la corruzione da parte degli Israeliti nella relazione con Dio, a Geremia è chiesto assolutamente di non sposarsi, di non vivere affatto il legame matrimoniale e di non gioire dei figli e delle figlie e tutto ciò per mostrare e incarnare la cessazione della relazione di Dio col popolo d'Israele. Per questo la cessazione di Israele stesso, e questo compito di Geremia, non è meno sconcertante di quel compito che Dio affida ad Osea chiedendogli di sposare una prostituta. Sconcertante perché sappiamo che secondo la Bibbia ebraica il matrimonio rientra nell'ordine della creazione stessa: questo dettaglio è presente in molti testi, come ad esempio Gn 1, 27-28; Gn 2, 21-24. Il celibato stesso non è conosciuto e non se ne parla mai nella Bibbia ebraica. La

verginità è oggetto di dannazione ed è più dannata della morte stessa, a tal proposito si può leggere il testo di Gdc 11,37 che è il caso della figlia di Iefte quando dice: «Mi sia concesso questo: lasciami libera per due mesi, perché io vada errando per i monti a piangere la mia verginità con le mie compagne». Quindi non avere dei figli è una maledizione, la sterilità o l'impossibilità di avere figli sono considerati segno di maledizione. Secondo questa logica ognuno nella collocazione familiare e generazionale fa parte della catena tra il passato e il futuro, di conseguenza il comando divino a Geremia diventa, difatti, per assurdo la chiamata all'estinzione e se la sua situazione personale è simbolica, allora l'estinzione non riguarda soltanto una particolare linea nella genealogia familiare, ma questa situazione personale annuncia l'estinzione dell'intera nazione decisa da Dio.

Dio grida per mezzo di Geremia, è questo il tempo di agire ed è questo il tempo di prendere coscienza del pericolo mortale. Infatti, come nel cap. 29 v. 6 in contesto totalmente differente, quando bisognerà infondere agli esuli babilonesi la speranza del futuro, il profeta parlerà in un altro modo e ordinerà cose diverse; dirà di prendere mogli e di generare figli e figlie, moltiplicatevi e non diminuite e lì allora in quel testo chiede che la vita possa manifestarsi. Guardiamo un po' più da vicino come questo testo spinge l'ascoltatore e il lettore. Osserviamo la ripetizione dei termini figli e figlie, madri e padri dei vv. 2-3: questa ripetizione è talmente incalzante e sconvolgente; da notare che il nome di Geremia e la sua possibile sposa richiamano madri e padri nel v.3 e poi figli e figlie ripetuto due volte tanto per Geremia e la sua donna quanto per madri e padri nel v.3. Notiamo che non una volta ma per due volte si nomina ogni singola categoria che fonda una famiglia, allora madri e padri e figli e figlie sta ad indicare la completezza, dunque tutti i membri della società nella sua dimensione familiare verranno a mancare ed è ciò che preme comunicare al profeta.

La loro sorte per di più sarà una sorte terribile. Nella motivazione del comando dato a Geremia, YHWH adopera nel v. 4 la formulazione caratteristica della maledizione. Essa è implicata nella sorte stessa di Geremia al v. 2, quindi è un linguaggio potentissimo. Inoltre, è da osservare il parallelismo tanto bello quanto feroce nell'accrescere la drammaticità. Come prima cosa si presenta nel v.4 l'orrenda morte per malattie, questa sorte è aggravata dalla mancanza della sepoltura e del lutto da parte delle persone care ai morti, diremmo, l'assenza di quelli che fanno il lutto. Perché è cosi importante sottolineare questo aspetto? Perché la sepoltura è un obbligo in Israele, non essere sepolti e non essere compianti è un dramma terribile. Oltre alla mancanza di sepoltura si menziona anche l'assenza del

lamento funebre. Dunque, se la mancanza di sepoltura poteva essere determinata dal numero elevato dei morti che non potevano più essere sepolti, il lamento invece potrebbe significare che in vita non è rimasto nessuno che possa piangere, nessuno che possa intonare il lamento. E ancora di più l'abbandono dei corpi e la loro conseguente decomposizione sono rappresentati attraverso questa terribile immagine del letame che si trova e si sparge sul suolo. E ancora questo stesso parallelismo è ripreso, di nuovo col motivo della morte, nella seconda parte, la quale verrà non solo per le malattie, che in qualche modo potrebbero venire da sole, ma la morte verrà esplicitamente per violenza umana, ossia per mezzo della spada, ma anche per mezzo della fame, e ancora una volta viene ripetuto il motivo della mancata sepoltura. Si osservi a tal proposito il motivo della seconda parte: i cadaveri abbandonati vengono straziati dalle bestie, mentre i corpi dei malati non attiravano nemmeno gli animali.

Questa descrizione anticipa nella sua drammaticità il destino della città, come è descritto in altri testi, per esempio Ger 7, 33 dove si parla di non essere compianti e venire divorati dagli uccelli e sempre in Ger 9, 21 questa immagine terribile di diventare come letame.

La seconda parte del testo: i vv. 5-7 parlano del secondo divieto di Dio, che è espresso nel v.5. È il divieto di partecipare al lutto, cioè di condividere il dolore e significa avere gli stessi sentimenti di coloro che piangono la scomparsa di una persona cara, perfino la morte del padre o della madre.

Questa morte non deve essere celebrata in nessun modo secondo i riti della fede israelitica, ma nemmeno secondo qualsiasi altro rito perfino quello idolatrico delle incisioni o atti simili. Da notare che vengono menzionati il padre e la madre che è la stessa menzione della specificazione climatica riguardo i morti in generale di cui parlava prima, perché ora si tratta di non condividere il lutto, nemmeno quello dolorosissimo che comporta la perdita del padre o della madre. Abbiamo visto anche il testo di Ez 24, 15-27 dove al profeta è stato proibito di piangere la morte della moglie. Ora perché è anche cosi importante in Israele fare il lutto? Perché fare il lutto ha anche la funzione di aiutare la persona a superare il lutto stesso, di finire il lutto per poter sopravvivere. Secondo le prescrizioni di Israele il lutto non può durare all'infinito, ogni persona deve poter finire il lutto e deve smettere di piangere per sopravvivere al lutto stesso. Chi non cessa il proprio lutto o non lo supera, in fondo, desidera scendere anch'egli nella tomba e desidera raggiungere il proprio caro e cioè morire insieme a lui.

Nel testo di Gen 37, 34-35, quando Giacobbe riceve la notizia della presunta morte del suo figlio prediletto, si legge: «Giacobbe si stracciò le

vesti, si pose una tela di sacco attorno ai fianchi e fece lutto sul suo figlio per molti giorni. Tutti i figli e le figlie vennero a consolarlo, ma egli non volle essere consolato dicendo: "No, io scenderò in lutto da mio figlio negli inferi". E il padre suo lo pianse». Il suo padre cioè volle morire e congiungersi con il figlio che credeva morto.

Oltre alla partecipazione agli stessi sentimenti e alla consolazione in generale il v. 7 menziona alcuni gesti indispensabili, come quello di portare il cibo e le bevande ai familiari in lutto. Queste stesse azioni vengono menzionate in Ez 24,17 e Os 9,4. Si tratta di gesti importanti in questo contesto, perché la casa con un morto dentro era impura, e dunque, non si potevano preparare i pasti, perciò, era necessario che il cibo venisse portato da fuori.

Osserviamo che nell'insieme questo comando divino impartito a Geremia è altrettanto incomprensibile e scandaloso, proprio come la precedente richiesta del celibato. In modi differenti entrambi i testi spingono Geremia alla rottura con la sua comunità.

Notiamo però che il divieto di partecipare al lutto pone l'accento sulla mancanza di solidarietà con il popolo, nella situazione della morte avvenuta, cioè quando Dio non c'è più perché si è allontanato. Infatti, nel v. 5 YHWH spiega che Egli si è ritirato dal suo popolo, cioè ha ritirato la sua pace e il suo amore gratuito. Ritirare la pace significa inoltre ritirare il saluto. Nell'insieme in questo v.5 Dio menziona le sue caratteristiche essenziali, ma anche i doni che egli offre nel momento del patto sponsale con Israele. Come lo menziona esplicitamente? È il testo di Os 2, 21-22. Lì Dio parla di questo sposalizio e promette di rendere Israele sposa per sempre, nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella benevolenza, nella fedeltà. Sono questi i doni di Dio stesso con i quali Egli sposa il suo popolo.

Quindi quando Dio si ritira dal suo popolo, quando si crea questo scenario senza Dio, è lo scenario della morte, ed ecco i vv. 6-7, dove la morte regna, è la continuazione di ciò che è stato già detto a proposito del primo divieto. Qui va sottolineato il fatto che viene adoperato il merismo. Con esso si mette in chiaro che verranno colpiti tutti e che non vi sarà nessuna distinzione e che l'estinzione sarà totale, perché periranno tutti quanti.

Il terzo divieto ai vv. 8-9 è il divieto di non entrare in nessuna casa dove si banchetta e di non cenare con loro. Dio proibisce a Geremia di frequentare eventi festosi. Nello specifico la fine delle feste di nozze equivale a condannare il popolo alla sua estinzione, non vi sono più matrimoni e non sarà più possibile tramettere la vita. Qui, dunque, viene tolta ogni forma di speranza: mentre nelle situazioni di estremo sconforto o di tragedia ci si consola a vicenda, qui è come se si sentisse il contrario, non ci sarà più

niente. Ciò avviene perché gli sposi in Israele non sono fini a se stessi, ma sono la rappresentazione di questo amore e di questa fecondità di Dio nei confronti di tutto il creato e di tutto il suo popolo.

La metafora sponsale è anche metafora della relazione tra Dio stesso e il suo popolo Israele. Ciò che viene estinto alla fine è la relazione di Dio con il suo popolo e non ci sarà più nulla, come a dire che tutto irrimediabilmente finirà.

Per concludere torniamo al messaggio globale che viene incarnato nella persona di Geremia, ciò che Dio in qualche modo scolpisce nella vita di Geremia, e questo messaggio è uno solo: il profeta è chiamato a staccarsi dal popolo definitivamente, perché Dio si stacca dal suo popolo, per mostrare nella propria carne che Dio si stacca dal suo popolo. Alla pienezza di vita in relazione con Dio subentra necessariamente la morte, cioè ciò che è senza Dio, però come Dio si stacca per amore perché è il Dio del *pathos* e lo fa per la salvezza del suo popolo, così anche il profeta con le sue rinunce non fa altro che abbracciare con l'amore e con la compassione tutti. Il profeta con le sue rinunce non fa che comunicare con forza e spingere il popolo affinché dia la sua risposta e si renda conto della sua situazione, affinché si renda conto che la vita dipende in definitiva dalla partecipazione alla relazione con Dio, che si renda conto e che reagisca.

CAPITOLO III

La missione profetica

1. **Il profeta nella dialettica della storia**

Oggi affrontiamo l'ultima parte di questa sezione del nostro corso, ovvero della missione profetica. Oggi affronteremo il discorso del profeta, collocato nella dialettica della storia. Questo è un tema fondamentale del profetismo.

Abbiamo riflettuto sul fatto che la prima relazione per il profeta - quella fondamentale - è quella con il Signore, che lo ha scelto e lo ha chiamato e lo ha inviato come suo messaggero. Tuttavia questa missione non può essere svolta senza che il profeta viva profondamente la seconda relazione, anch'essa molto importante per lui, che è quella con il popolo, cui è rivolta la Parola di Dio e la sollecitudine di Dio e del profeta.

Questo rapporto con la gente non va considerato in maniera astratta, ma va visto come un coinvolgimento profondo nella storia concreta di un popolo concreto, in un'epoca concreta. Come YHWH stesso abita in mezzo al suo popolo, condividendone le vicende nel corso della storia, così il profeta – portatore della Parola di Dio – è chiamato a vivere concretamente nelle vicende umane, impegnandosi e coinvolgendosi in esse. Il profeta, insomma, è chiamato a vivere per la storia, nella storia.

In occasione dello studio di Is 6 abbiamo notato che la parola profetica interpella e attiva la *libertà umana*. Nel momento in cui è proferita, la parola profetica si trasforma in una componente indelebile della storia. Quando è pronunciata essa non torna indietro senza aver prodotto un effetto (cfr. forza illocutoria delle parole). Ciò comporta che dal momento in cui si viene a conoscenza della comunicazione profetica, le azioni che seguiranno non potranno più essere neutre, ma coincideranno con l'esecuzione o con il

rifiuto della comunicazione stessa. Entrambe le reazioni infatti contribuiranno a costruire una determinata storia, aprendo percorsi e orizzonti diversi l'uno dall'altro.

L'annuncio profetico riguarda tutti gli aspetti della vita umana (sociale, politico, religioso) perché ciascuno di essi interessa a Dio stesso. Intervenendo nella vita religiosa, i profeti ripetono che non è possibile beffarsi di Dio, smascherano l'inutilità dei tentativi di compiacere Dio con atti di culto e ammoniscono su quanto sia tragico non prendere Dio sul serio.

Dio farà sentire la sua voce, per mezzo del profeta, in tutti gli ambiti della vita degli uomini.

Il profeta, per fedeltà a Dio e per amore del suo popolo, non scende a compromessi e, proprio per questa ragione, egli è percepito come un personaggio scomodo da gran parte dei suoi uditori, scomodo perché interpella, perché la sua parola non lascia le cose come stanno e le cose non rimangono come prima non a causa di una forza magica della parola del profeta, ma proprio perché accettare o no questa parola segna inevitabilmente il corso della storia. E questo lo si può constatare quotidianamente.

Ciò che riguarda i popoli e i grandi eventi della storia dipende dalle comunità e dai singoli, dalla volontà di tutti di interrogarsi e di mettersi in questione. Il corso della storia dipenderà dalla volontà di rinunciare alla propria comodità in ogni ambito, alla propria quiete, frutto dell'inerzia. È più facile delegare agli altri la decisione, nella fallace convinzione che nel piccolo non si possa contribuire in un modo o nell'altro allo svolgimento della storia. Questo denota una fede pigra. Il profeta, in quanto personaggio scomodo, è rifiutato dal potere politico e da quello religioso che invece preferiscono i falsi profeti (che hanno parole di "falsa" consolazione).

La non accoglienza e anzi la persecuzione tocca tutti i profeti: Amos (7,12-13); Geremia (20,2); Zaccaria (Cr 24,17-22). Ecco la scomodità che va pagata o che è stata pagata a costo della vita.

Dietrich Bonhoeffer:

> I profeti sono uomini che hanno lottato con Dio e con il proprio tempo, un tempo in cui orgoglio nazionale e popolare si univa all'ateismo e all'immoralità, uomini che sapendosi chiamati dal loro Dio andavano in mezzo al loro popolo, uomini ai quali questo legame con Dio divenne fatale. Soffrivano all'aperto, in prossimità delle splendide celebrazioni, soffrivano nel pregare per il popolo amato, infatti odiavano il loro popolo perché lo amavano.

Se pensiamo a Geremia nella prima fase della sua attività (ossia al tempo

di Ioiachim), ci rendiamo conto di come Geremia fosse davvero un profeta controcorrente e scomodo, che si scaglia contro re, sacerdoti, profeti e popolo per amore del suo Dio e del suo popolo. Osserviamo Ger 22,13-19 in cui si trovano sferzanti parole contro il re.

Osserviamo lo stesso Geremia che in Ger 20,1-6 proclama parole terribili contro il sacerdote Pascur che lo ha fatto mettere in catene.

Geremia non solo si ergeva contro il re e contro i sacerdoti, ma anche contro i falsi profeti alleati di re e sacerdoti che profetizzavano benessere per il loro popolo. Rimprovera loro (a questi falsi profeti) di non aver messo all'attenzione del popolo, in maniera chiara, i pericoli che derivano dalla loro condotta, piuttosto hanno proferito parole di «falsa e illusoria tranquillità» (benessere).

Cfr. l'aspra discussione con questi falsi profeti, Ger 27-28 (leggere tutto). Ger 27,9.14 - 28,15

Il re, i sacerdoti, i profeti: non c'è una categoria che Geremia non interpelli, non denunci e non metta davanti alla verità di Dio. Il problema di queste *élite* dell'epoca era di non saper leggere, nelle diverse circostanze della storia, i segni dei tempi. Questi uomini poggiavano la loro sicurezza sul fatto che potremmo sintetizzare nello slogan «Dio è con noi».

Nei tempi di Geremia la situazione politica era simile a quella della guerra siro-efraimita, sebbene con personaggi diversi. Gerusalemme era sotto attacco del re pagano Nabucodonosor: gli uomini politici e religiosi, forti di questo «Dio con noi», pensavano che il messaggio di Geremia fosse senza valore effettivo, ma i sacerdoti non si sono resi conto che i tempi erano diversi e che la parola di Dio non è sclerotizzata. La fedeltà a Dio infatti va sempre nuovamente cercata e rinnovata.

Geremia, come altri, si scaglia anche contro il popolo (Ger 7-8,3; Ger 26) che si illudeva di avere il favore di Dio per il solo fatto di avere il Tempio.

Non sorprende che, alla fine dei conti, una tale attività abbia stimolato una grande ostilità verso il profeta, anche tra i "suoi" uomini (cfr. Ger 11,18-12,6).

Leggere il capitolo 36 di Geremia: forse racconta meglio di tutti o in maniera simbolica questo rifiuto generale che Geremia incontrò in questo periodo della sua missione, ma fondamentalmente possiamo dire che rappresenti il rifiuto generale della profezia: emblematico è il fatto che Ioiachim faccia bruciare il rotolo di Geremia.

Concludendo, quindi, queste brevi osservazioni sulla figura del profeta nella dialettica della storia, occorre ricordare che la parola profetica non ci offre neanche oggi contenuti astratti, ma vive di generazione in generazione,

facendosi contemporanea di ogni epoca, anche della nostra: a noi il compito di scoprire, vivere e rispondere alla forza di questa parola profetica.

2. **L'intercessione profetica**

Nello specifico adesso ci occuperemo dell'intercessione profetica. Nella sua appassionata partecipazione alle due relazioni con Dio e con il popolo, il profeta non è solo il messaggero di Dio presso il popolo, ma è anche l'intercessore presso Dio in favore del popolo. Il profeta comunica con gli uomini per denunciare, minacciare il castigo e la distruzione, ma comunica anche con Dio per difendere gli uomini e per chiedere per loro grazia e misericordia. Il fenomeno dell'intercessione in quanto tale risale a tempi molto antichi: tuttavia è possibile supporre che proprio la *profezia*, con l'annuncio del giudizio, provocò nel popolo l'urgente necessità di beneficiare dell'intercessione, in modo da poter allontanare la collera del Signore e i suoi effetti nella vita del popolo. In generale, l'intercessione profetica può essere definita, secondo Sharbert, come «*il combattimento che l'uomo di Dio sostiene contro il Signore a favore del suo popolo*». Così i doni richiesti nell'intercessione possono variare dall'aiuto per alcuni casi concreti, come guerra, pestilenza e carestia fino alla salvezza di Dio escatologica che, nella vittoria contro quelle minacce, viene preparata. I profeti continuano l'opera di Mosè, mediatore privilegiato dell'alleanza; con il passare del tempo, poi, la funzione di Mosè venne assorbita da altre figure, come il re, il sacerdote e il profeta. Quando le figure religiose e istituzionali subirono il processo di disintegrazione, di fronte alla carenza di intercessori, il popolo volgerà l'attenzione verso una figura del futuro, una figura messianica, un intercessore potente che con la sua preghiera e il dono della propria vita sarà in grado di realizzare l'espiazione (cfr. Is 53). Se cerchiamo il significato profondo dell'intercessione, essa si presenta come un fenomeno religioso in contrapposizione a ogni concezione di religione magica o puramente rituale. L'intercessione postula una religione personale, in cui entrano in gioco Dio e l'uomo, entrambi con la loro libertà e la loro responsabilità.

L'intercessione però non è solo una delle principali funzioni del profeta, ma è un'attività aperta a ogni uomo di Dio (il giudice, il sacerdote, l'anziano e ogni uomo giusto in generale). E allora l'atto dell'intercessione è forse il compito del credente di ogni tempo.

Forse in questo tempo particolare ci possiamo rendere più facilmente conto che è un compito che riguarda personalmente anche ciascuno di noi, la nostra assunzione personale di responsabilità verso chi soffre,

intercedendo per loro.

Quando pensiamo all'intercessione ci vengono subito in mente Abramo, quando dialoga con Dio per impedire la distruzione di Sodoma e Gomorra (Gen 18,20-33), Mosé (Nm 14,13-19) e ancora 1Sam 25 in cui si evincono alcuni tratti essenziali che definiscono l'intercessione.

In 1Sam 25 vediamo che c'è un intervento di un soggetto (primo elemento) che è in favore di un altro (secondo elemento) e questo intervento è presso una terza persona (terzo elemento) e tutto ciò avviene in una situazione sfavorevole di una minaccia che incombe su colui per il quale si intercede (quarto elemento). Nell'insieme dunque l'intercessore, con la sua azione, desidera allontanare la minaccia e cerca di ottenere un cambiamento positivo per il soggetto a favore del quale intercede (singola persona, gruppo, popolo nella sua interezza).

Osservando questi racconti biblici che contengono il motivo dell'intercessione possiamo individuare tre momenti particolari:

- descrizione delle circostanze che determinano la necessità dell'intercessione;
- intervento di intercessione vero e proprio (diverse parole, gesti);
- esito dell'intercessione.

Su questo movimento globale bisogna introdurre una successiva distinzione molto importante, e cioè bisogna considerare che l'intervento dell'intercessore può avere un carattere molto generico in favore di un altro che può essere un innocente o anche un colpevole.

2.1 *Caratteristiche dell'intercessione profetica*

Se osserviamo i racconti in cui è riferita l'intercessione profetica, vediamo che si tratta di casi particolari di una collettività che si è resa colpevole nei confronti di Dio e questa colpa implica una sanzione punitiva. I profeti classici non pensano soltanto a salvare la propria pelle, stando individualmente come giusti davanti a Dio, ma hanno a cuore che tutto il popolo sia salvato, che sia quindi giusto davanti a Dio (cfr. Ger 14,7-9; Am 7,2).

Mentre è chiaro che il profeta è pienamente cosciente tanto della colpa quanto della sorte nefasta a cui il popolo va incontro, può accadere invece che il popolo non abbia consapevolezza della propria colpa o addirittura rifiuti di ammetterla o che possa ignorare la punizione che gli spetta.

Prima possibilità: in alcuni casi l'intercessore interviene quando la sanzione punitiva è già in atto e la comunità se ne rende conto (caso di una comunità/popolo che è consapevole della propria situazione). E allora la comunità si rivolge con suppliche al mediatore chiedendogli di intervenire

in suo favore presso Dio. In tali circostanze il popolo riconosce il nesso tra la sofferenza che sta sperimentando e la propria trasgressione, cioè il popolo riconosce in maniera più o meno chiara che il male con cui è colpito è legato al male che ha commesso (cfr. Piaghe d'Egitto, Es 8-9-10).

In questi casi, frequentemente, l'invocazione rivolta all'intercessore è accompagnata da tre elementi (come in Es 9-10):

- confessione della colpa commessa;
- riconoscimento della giustizia divina;
- richiesta di perdono.

In questo caso gli stessi trasgressori riconoscono la loro colpevolezza e manifestano il loro desiderio di riconciliazione con il Signore. Allo stesso tempo cercano un intercessore, un uomo che sia giusto e innocente, perché credono che colui che è in comunione con Dio possa aiutare anche gli altri a ritrovare la comunione perduta a causa del peccato.

Seconda possibilità: quando il popolo non riconosce la propria colpa e non è cosciente neanche della conseguente punizione divina (Es 32,7-10; Am 7,1-4; Ger 18,17-21). In questi casi non ci sono segni di pentimento da parte dei trasgressori né ammissione e confessione della colpa; essi talvolta non cercano neanche l'intercessore perché non avvertono il desiderio/bisogno di riconciliarsi con Dio e di restaurare la comunione spezzata. Il profeta, l'intercessore in generale, al contrario, è a conoscenza del pericolo imminente e ne è a conoscenza perché è Dio stesso a comunicargli la disgrazia imminente. Accade qualcosa di paradossale: YHWH è all'origine della sanzione, cioè è Colui dal quale dipende l'azione punitiva ma, allo stesso tempo, YHWH è Colui che avverte il possibile intercessore di questa prossima disgrazia e lo stimola ad intervenire. Dinamica paradossale.

Si tratta di una dinamica paradossale perché è quasi impensabile che chi decide di mettere in pratica una punizione si adoperi, allo stesso tempo, per trovare un altro che impedisca di realizzare la medesima punizione. Questo lo sperimentiamo, ad esempio, nelle relazioni familiari (tra i due genitori circa la punizione del figlio: uno vuole che l'altro lo fermi nella punizione del figlio).

Proprio questa dinamica familiare regola l'agire tra Dio e il profeta riguardo all'uomo colpevole (o al popolo colpevole). Dio svela ai profeti la sua intimità, una sfaccettatura del suo *Pathos*. In altri termini, il desiderio profondo di Dio non è quello di arrivare alla punizione, sebbene ne notifichi l'intenzione, ma il suo desiderio più profondo è che si giunga alla riconciliazione. **Ciò che desidera ardentemente Dio è di accordare il perdono al colpevole e non giungere così alla punizione**.

In questi frangenti talvolta la Bibbia parla del perdono di Dio come del frutto della sua stessa iniziativa e della sua immensa gratuità; in altri casi Dio si serve di uomini particolari con i quali condivide la sua preoccupazione per la situazione di pericolo in cui verte il suo popolo, stimolando così l'intercessore a intervenire.

Dio stimola il profeta nello specifico a intromettersi nella dinamica di pacificazione tra Lui e il popolo. Questa dinamica è presente in maniera emblematica in Es 32,7-14: in questo testo Dio, dopo aver informato Mosè della colpa del popolo, si rivolge a Mosè con un imperativo paradossale (v.10 «*lascia che la mia ira si accenda contro di loro*»). In Dt 9,14 la stessa intenzione viene espressa con altre parole.

Osserviamo che in entrambi i casi si comprende in maniera del tutto sbalorditiva che Dio stesso riconosce quell'uomo (l'intercessore) come un ostacolo tra la sua ira e il popolo contro cui intende scagliarla. Quell'uomo, che paradossalmente proprio Dio aveva scelto e lo aveva posto di fronte a Sé, a difesa per il suo popolo, proprio quest'uomo - in questi due casi - è un intralcio insormontabile alla realizzazione dell'azione punitiva. Paradossalmente YHWH concede che il suo potere sia come *legato* da un vincolo per la presenza di qualcuno che gli sta di fronte. Potremmo dire, per assurdo, che Dio sceglie alla fine dei conti di mostrarsi come impotente di fronte al suo profeta. Secondo il meccanismo degli scambi linguistici, quando Dio dice «lasciamo fare», in fin dei conti, Egli comunica l'esatto contrario (desidero che tu – profeta – intervenga). Proprio in questo modo Dio invita e autorizza il suo profeta a intervenire e a diventare l'intercessore presso Dio e a favore del popolo, in vista del perdono.

In Ez 22,30, che ci fa da filo conduttore nella comprensione del profetismo, Dio dice esplicitamente che vuole una persona che gli stia di fronte in favore del popolo affinché questo non sia distrutto.

Idem in Ger 5,1: Dio cerca un uomo che sappia fare giustizia affinché la sua presenza possa diventare per Dio lo stimolo per accordare il perdono al suo popolo.

Concludiamo dicendo che il *Pathos* di Dio incide sulla sua libertà e sulla sua potenza quando Dio stesso si apre all'intervento del suo profeta; in qualche modo si lascia vincolare da questo intervento in vista del perdono e della riconciliazione.

2.2 *L'intercessore e la comunità*

Abbiamo già visto come il profeta sia imprescindibilmente legato da una

doppia relazione: quella con Dio e quella con il popolo. Questo duplice vincolo di amore e di responsabilità è particolarmente visibile nell'ambito dell'intercessione. Chi intercede si trova inevitabilmente nella condizione "di mezzo" tra la comunità in favore della quale intercede e Dio presso cui intercede.

Quanto alla comunità, il mediatore è colui che si fa carico di questa comunità e lo fa assumendosi le conseguenze della trasgressione e la responsabilità per questa trasgressione. Nel momento in cui l'intercessore innocente si fa solidale con i colpevoli, il suo intervento acquista una valenza giuridica. La preghiera di intercessione tuttavia non è necessariamente efficace in maniera automatica, di per se stessa: il contesto di impiego di alcune locuzioni/espressioni bibliche mostra infatti l'importanza di un'azione concreta a favore di coloro per i quali si interviene affinché la preghiera dell'intercessore raggiunga lo scopo desiderato. Per questo anche l'intercessore può assumere egli stesso su di sé la gestualità caratteristica dei penitenti, cioè i gesti richiesti agli stessi colpevoli. La persona dell'intercessore diventa segno profetico, attestazione davanti a Dio della sincerità del desiderio di riconciliazione dei colpevoli stessi.

E l'intercessore intrattiene con Dio una relazione di familiarità e di vicinanza. Dio gli concede libero accesso, lasciandosi toccare e trasformare dalla relazione con l'intercessore. Il mediatore orante diventa "un antagonista efficace" di Dio, davanti a Dio si pone in una relazione dialogica da pari a pari.

2.3 *L'esito dell'intercessione*

In tutta questa dinamica di cui abbiamo parlato (stare faccia a faccia, relazione dialogica), bisogna ricordare che alla fine dei conti l'esito dell'intercessione dipende dalla libertà di Dio: quando osserviamo i testi biblici ci rendiamo conto che è YHWH il soggetto dei verbi che dimostrano l'esaudimento dell'intercessione. Questi testi biblici ci mostrano che il risultato dell'intercessione si modula secondo due dimensioni: da un lato qualcosa accade nell'intimo di Dio (i testi biblici dicono che Dio cambia, «che Dio si pente», ritira la sua ira, decide di non punire o di cessare la punizione, che Dio si fa vincere dal desiderio di relazione, così da provocare un cambiamento e un ravvicinamento verso i colpevoli a favore dei quali il profeta intercedeva); dall'altra parte Dio compie atti concreti verso il profeta e verso il popolo stesso a favore del quale il profeta intercede (Dio ascolta, risponde, esaudisce). Tutti questi modi espressivi cercano di esprimere quel modo di agire di Dio attraverso il quale Egli aderisce alla parola e alla

richiesta del profeta. Uno dei verbi caratteristici, in questo senso, viene dalla radice *naham*. La radice verbale esprime il cambiamento nell'intimità di Dio che viene comunicato all'intercessore (Am 7,3-6). La notizia del pentimento divino è seguita dalla comunicazione del profeta di un cambiamento che avviene nel corso degli eventi. Come nel caso di Giona, il profeta viene a conoscenza del pentimento di Dio riguardo la decisione di distruggere Ninive (Gn 3,10). Va notato tuttavia che l'intercessione non si conclude semplicemente nel momento in cui l'intercessore "convince" Dio a perdonare, ma in qualche modo l'intercessione provoca una ripartenza della storia, una ripartenza degli eventi nei quali il beneficiario di questo intervento profetico (il popolo) è invitato a prendere posizione e partecipare attivamente alla dinamica di riconciliazione. Il popolo è invogliato, incoraggiato, esortato a intraprendere una serie di azioni attraverso cui si manifesti la consapevolezza della colpa commessa e la decisione di ritorno al Signore. Nella dinamica dell'intercessione, l'interazione tra Dio e il profeta è in grado di provocare un cambiamento in Dio e ciò mostra in maniera incisiva che l'uomo è realmente capace di influire sullo svolgimento degli eventi.

Heschel: «Questo è il paradosso misterioso della fede ebraica: l'Onnipotente, l'Onnisciente può cambiare la parola che ha proclamato. L'uomo ha il potere di modificare il suo disegno».

L'intercessione non è solo una delle principali funzioni del profeta, ma è un'attività aperta a ogni uomo giusto, a ogni uomo di Dio. Allora l'atto dell'intercessione è il compito di ogni uomo credente di ogni tempo.

Questo compito riguarda ciascuno di noi, in quanto credenti (soprattutto in questo tempo).

2.4 *L'intercessione profetica tra visione e ascolto. Amos 7-9*

Chiameremo la riflessione odierna *L'intercessione profetica tra visione e ascolto* perché è importante - prima di intercedere - di accorgersi (guardando e ascoltando). Questo *accorgersi* del profeta deriva dall'ascolto di Dio. In primo luogo, facciamo attenzione al fatto che l'incontro con Dio anche se avviene, nell'ambito profetico, attraverso *visione* e *ascolto*, è un incontro con Dio che vede e ascolta. Queste due azioni caratterizzano una dimensione più alta dell'immagine di Dio, quella del *Pathos* di Dio.

Poi vedremo come il profeta, mediante il vedere e l'ascoltare, fa esperienza del *Pathos* di Dio e ne partecipa attivamente.

Infine, vedremo come esempio del *pathos* profetico e dell'intercessione profetica le cinque visioni di Amos (7-9).

Prima parte: vedere e ascoltare come espressione del *pathos* di Dio.

Fissando lo sguardo su Dio che si comunica al profeta, si giunge alla costatazione che Dio non rivela semplicemente se stesso e la rivelazione biblica non mira a rispondere alle domande che si potrebbero sintetizzare in «Chi è Dio?». Dio non si rivela mai nella sua essenza, ma Dio che si rivela nella Scrittura è un Dio in relazione con l'uomo.

La Rivelazione serve a testimoniare che quell'uomo creato da Dio è l'oggetto del suo continuo interessamento, della sua premura, della sua preoccupazione. La rivelazione biblica in generale come quella profetica in particolare non si stanca mai di ribadire che a Dio importa dell'uomo, di ogni uomo.

La Scrittura non parla di questa sollecitudine in termini astratti, ma emblematici: *vedere* e *ascoltare*. Un Dio che viene a sapere e che agisce di conseguenza. Ma perché si parla proprio di vedere e ascoltare?

Vedere e *ascoltare* richiamano due sensi paradigmatici che sono tanto diversi quanto complementari l'uno con l'altro. Nell'atto del vedere la parte attiva è colui che osserva e questo ha una conseguenza importante nel momento in cui è YHWH il soggetto del vedere perché la sua è una percezione oggettiva dei fatti.

Nell'ascolto invece Dio lascia spazio all'altro, a chi si sta esprimendo. Dio che ascolta si apre ai contenuti presentati secondo il punto di vista limitato e soggettivo di chi gli parla. Quando la Scrittura parla di YHWH che ascolta non rappresenta soltanto un Dio onnisciente, ma insiste sul fatto che Dio – ascoltando – tiene conto di come questa realtà oggettiva venga percepita e di come essa sia percepita dall'uomo.

Questa complementarietà tra vedere e ascoltare si nota bene, ad esempio, nell'esperienza di Mosè quando Dio si rivolge a lui in Es 3,7.

Negli scritti profetici viene ripetuto con insistenza che Dio vede: le vie del popolo, la mancanza del diritto e della giustizia, l'umiltà, la miseria. Ascolta le parole di ribellione, il sarcasmo, l'insulto, ma ascolta anche il lamento, la supplica e la lode. Ora questi due verbi – vedere e ascoltare – implicano una costatazione alla quale necessariamente seguirà l'intervento di Dio perché quello divino non è uno sguardo contemplativo sul mondo, anzi Egli si coinvolge attivamente. Questo tipo di atteggiamento definisce il *pathos* di Dio. Si tratta di un aspetto fondamentale della rivelazione di Dio nella Scrittura.

Dio vede e ascolta il mondo, viene toccato intimamente da quello che accade e si coinvolge con l'uomo.

Proprio qui si colloca la specificità della conoscenza profetica di Dio: Dio

cioè non possiede solo intelligenza e volontà, ma anche il *pathos*. Il Dio di Israele non solo governa il mondo con la sua sapienza, ma è toccato intimamente dagli eventi e reagisce.

Il *pathos* del profeta partecipa del *pathos* divino.

Alla luce dell'immagine di Dio appena tracciata, è possibile comprendere la specificità della missione profetica. Il profeta è colui al quale Dio ha comunicato la sua intimità, il suo *pathos,* colui al quale ha concesso di partecipare della sua sollecitudine per l'uomo e per il popolo.

Per questo la caratteristica di profeti è la cognizione profonda del *pathos* di Dio in una precisa circostanza storica e non si tratta, ovviamente, di una pura conoscenza intellettuale, ma si tratta di una partecipazione sincera.

Tutto questo significa che la missione profetica include non solo la comunione di sentimento con Dio, ma anche la partecipazione alla condizione umana. Il *pathos* profetico richiede non solo la partecipazione al *pathos* di Dio, ma anche la partecipazione alle vicende del popolo.

Sostenere il peso, spesso contrastante, di questi due amori può dimostrarsi spesso lacerante, ma è il fondamento dell'intercessione profetica.

La visione e l'ascolto sono due generi peculiari per esprimere l'esperienza profetica del divino: espressioni come «la bocca del Signore ha parlato» sono da considerarsi come delle metonimie per indicare la totalità dell'esperienza profetica. Tali espressioni sono da riferire all'incrollabile convinzione dei profeti di essere presenti a un evento di Dio (Am 3,7: «essere presenti al consiglio del Signore»).

Alla luce di quanto visto e dei testi di Amos, tale presenza al consiglio divino non è finalizzata né al puro godimento nel Signore né alla ricettività in vista di una comunicazione, ma richiede la partecipazione attiva del profeta. Egli deve non solo testimoniare il pensiero di Dio, ma è chiamato anche a influenzarlo, rivolgendosi tanto a Dio quanto al popolo, deve modificare o cercare di modificare la situazione di incomprensione, di ingiustizia e di rottura della relazione. È ciò che vedremo nelle visioni di Amos che stiamo per affrontare: al profeta è stato concesso di vedere ripetutamente che il popolo era ormai maturo per una severa punizione e, se il racconto si concludesse qui, allora Amos sarebbe soltanto un uomo che predice una punizione futura, ma Amos non si accontenta di vedere ciò che è imminente per il popolo: Egli reagisce in tutti i modi possibili, implorando da una parte la compassione di Dio ed esortando dall'altra parte la conversione del popolo.

Alla luce di quanto abbiamo detto, dimostreremo come, nel susseguirsi delle scene di questi capitoli, il *vedere* e l'*ascoltare* si modellano nella

complessa dinamica del *pathos* profetico, del *Pathos* divino e dell'intercessione profetica. Al cap. 7 leggiamo:

> Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura per il re, egli formava uno sciame di cavallette. Quando quelle stavano per finire di divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo». Il Signore allora si ravvide: «Questo non avverrà», disse il Signore. Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava a una lite per mezzo del fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo». Il Signore allora si ravvide: «Neanche questo avverrà», disse il Signore Dio. Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un filo a piombo in mano. Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un filo a piombo». Il Signore mi disse: «Io pongo un filo a piombo in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. Saranno demolite le alture d'Isacco e saranno ridotti in rovina i santuari d'Israele, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo». Amasia, sacerdote di Betel, mandò a dire a Geroboamo, re d'Israele: «Amos congiura contro di te, in mezzo alla casa d'Israele; il paese non può sopportare le sue parole, poiché così dice Amos: 'Di spada morirà Geroboamo, e Israele sarà condotto in esilio lontano dalla sua terra'». Amasia disse ad Amos: «Vattene, veggente, ritìrati nella terra di Giuda; là mangerai il tuo pane e là potrai profetizzare, ma a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re ed è il tempio del regno». Amos rispose ad Amasia e disse:
>
> «Non ero profeta né figlio di profeta;
> ero un mandriano e coltivavo piante di sicomoro».
> Il Signore mi prese,
> mi chiamò mentre seguivo il gregge.
> Il Signore mi disse:
> Va', profetizza al mio popolo Israele.
> Ora ascolta la parola del Signore: Tu dici: "Non profetizzare contro Israele, non parlare contro la casa d'Isacco". Ebbene, dice il Signore: "Tua moglie diventerà una prostituta nella città, i tuoi figli e le tue figlie cadranno di spada, la tua terra sarà divisa con la corda in più proprietà; tu morirai in terra impura e Israele sarà deportato lontano dalla sua terra"».

E al cap. 8 leggiamo:

> Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio:
> era un canestro di frutta matura.
> Egli domandò: «Che cosa vedi, Amos?».
> Io risposi: «Un canestro di frutta matura».

Il Signore mi disse:
«È maturata la fine per il mio popolo, Israele;
non gli perdonerò più.
In quel giorno i canti del tempio diventeranno lamenti.
Oracolo del Signore Dio.
Numerosi i cadaveri,
gettati dovunque.
Silenzio!
Ascoltate questo,
voi che calpestate il povero
e sterminate gli umili del paese,
voi che dite: 'Quando sarà passato il novilunio
e si potrà vendere il grano?
E il sabato, perché si possa smerciare il frumento,
diminuendo l'efa e aumentando il siclo
e usando bilance false,
per comprare con denaro gli indigenti
e il povero per un paio di sandali?
Venderemo anche lo scarto del grano'».
Il Signore lo giura per il vanto di Giacobbe:
«Certo, non dimenticherò mai tutte le loro opere.
Non trema forse per questo la terra,
sono in lutto tutti i suoi abitanti,
si solleva tutta come il Nilo,
si agita e si abbassa come il Nilo d'Egitto?
In quel giorno
- oracolo del Signore Dio –
farò tramontare il sole a mezzogiorno
e oscurerò la terra in pieno giorno!
Cambierò le vostre feste in lutto
e tutti i vostri canti in lamento:
farò vestire ad ogni fianco il sacco,
farò radere tutte le teste:
ne farò come un lutto per un figlio unico
e la sua fine sarà come un giorno d'amarezza.
Ecco, verranno giorni
- oracolo del Signore Dio –
in cui manderò la fame nel paese;
non fame di pane né sete di acqua,
ma di ascoltare le parole del Signore».
Allora andranno errando da un mare all'altro
e vagheranno da settentrione a oriente,

per cercare la parola del Signore,
ma non la troveranno.
In quel giorno verranno meno per la sete
le belle fanciulle e i giovani.
Quelli che giurano per il peccato di Samaria
e dicono: «Viva il tuo Dio, Dan!»,
oppure: «Viva la via sacra per Bersabea!»,
cadranno senza più rialzarsi!

E al cap. 9 leggiamo:

Vidi il Signore che stava sopra l'altare e diceva:
«Colpisci con forza i capitelli
e siano scossi gli architravi,
falli cadere sulla testa di tutti
e io ucciderò il resto con la spada;
nessuno di loro riuscirà a fuggire,
nessuno di loro scamperà.
Anche se si rifugiassero negli inferi,
di là li prenderà la mia mano;
se salissero al cielo,
di là li tirerò giù;
se si nascondessero in cima al Carmelo,
là li scoverò e li prenderò;
se si occultassero al mio sguardo in fondo al mare,
là comanderò al serpente di morderli;
se andassero in schiavitù davanti ai loro nemici,
là comanderò alla spada di ucciderli.
Io volgerò il mio sguardo su di loro
in male e non in bene».
Il Signore, Dio degli eserciti,
colpisce la terra ed essa vacilla
e sono in lutto tutti i suoi abitanti;
essa si solleva tutta come il Nilo
e si abbassa come il Nilo d'Egitto.
Egli costruisce nei cieli il suo palazzo
e fonda la sua volta sulla terra;
egli chiama a raccolta le acque del mare
e le riversa sulla terra.
Signore è il suo nome.

Nella **prima visione** – **Am 7,1-3** – Dio si presenta al profeta, plasmando le locuste (sciami di animaletti dannosi capaci di divorare interi raccolti). La

distruzione dell'ultimo raccolto prima dell'estate (siccità estiva) diventa una sciagura incalcolabile per la popolazione, costretta a rimanere senza raccolto fino all'anno successivo.

Vediamo come, non sollecitato in nessun modo, il profeta interviene per impedire la catastrofe. Questa "intromissione" non è un'opposizione al progetto divino, ma è una partecipazione attiva, sollecitata e attesa da Dio stesso. Amos percepisce che l'ultima cosa che Dio desidera è che il profeta accondiscenda a questo progetto (di distruzione/punizione per il popolo). L'ultima cosa che Dio vuole è che si compia questa sua volontà di distruzione.

Infatti per quale motivo Dio avrebbe mostrato ad Amos la punizione che si starebbe per battere sul popolo se non per venirne dissuaso?

Perché ruggisce un leone (secondo la metafora di Amos) se non perché la potenziale preda abbia modo di fuggire mettendosi, così, in salvo?

Amos comprende molto bene il suo ruolo in questo consiglio divino.

Richiede con un'amara ironia il perdono per quella "gente piccola". Egli dice che Israele è "piccolo" (non addolcisce la realtà), cioè ammette che Israele è spregevole perché si fa grande nella sua mania di onnipotenza, a discapito del rispetto dell'alleanza con Dio.

Amos cerca di far cambiare idea a Dio: sa che il popolo è incapace di sopravvivere (ma questo lo sa anche Dio), ma Amos sa che la severa punizione farebbe sì male al popolo ma, in realtà, farebbe infinitamente più male a Dio stesso.

Ed è proprio quello che vuole Dio: desistere dal punire il popolo, infatti non discute con Amos, ma subito accondiscende.

Il verbo che denota il cambiamento di Dio mostra una delle più importanti sfumature di significato che permettono di comprendere il *Pathos* di Dio: indica l'atteggiamento sovrano di Dio che, nonostante sia sicuro della giustizia della punizione, può permettersi di concedere la grazia e - in forza del suo *Pathos* - effettivamente la concede. È il paradosso misterioso che è compreso ed espresso dai profeti, cioè che l'onnisciente e l'onnipotente può e vuole cambiare la parola che ha proclamato. Dio è più grande delle sue decisioni e l'uomo ha il "potere" di cambiare il suo disegno. L'ira di Dio, infatti, non è mai fine a se stessa, ma sempre mira a suscitare il pentimento. Questa prima visione di Amos, nell'insieme, è finalizzata a mostrare questa predisposizione divina di essere trattenuto dal suo profeta nel suo intento di punire, anche giustamente, il suo popolo. Il far vedere in anticipo da parte di Dio è pragmaticamente finalizzato non alla futura realizzazione della catastrofe ma, al contrario, al suo fallimento.

La **seconda visione – Am 7,4-6** - partecipata da YHWH al profeta appare subito dopo la prima ed è analoga nel suo svolgersi. Questa configurazione letteraria fa presupporre necessariamente l'esistenza di una porzione di storia che non viene riparata, ma che implica altre infedeltà e altri peccati del popolo. Quindi, se Dio progetta un'altra punizione e se un'altra volta il profeta si sente di intervenire, allora il popolo avrà peccato di nuovo. Questa seconda visione manifesta soprattutto che lo sforzo di intercessione da parte di Amos e la grazia (perdono) concesso da Dio non ha portato i frutti sperati, ossia la conversione del popolo.

Ma, nonostante la delusione, Dio ancora una volta condivide con il profeta il suo proposito di punizione, non più per mezzo degli animali (locuste), ma per mezzo della potenza distruttrice del *fuoco*.

Che la situazione comunicativa sia cambiata è testimoniato nel testo anche dal fatto che Amos non chiede più il perdono. Forse sa che sarebbe troppo domandarlo, nel caso dell'ostinazione del popolo e in assenza di qualsiasi pentimento, ma Amos implora la sola cessazione della punizione (Cfr. vv. 4 ss.) per questa "gente piccola": "piccola" di cuore, nelle scelte, di sensibilità. È necessario che Dio si fermi perché non accada l'irreversibile; questo avviene nuovamente grazie all'intercessione del profeta: Dio ci ripensa e giura che "quel male" non accadrà.

La Terza visione – Am 7,7-9. Nonostante la seconda intercessione e nonostante il secondo ripensamento di Dio, la terza visione dimostra che il lavoro del profeta e la benevolenza di Dio non hanno portato i frutti sperati di conversione. In questo nuovo consiglio divino si notano diversi cambiamenti rispetto alle visioni precedenti: v. 7.

Lo *stagno* è una lega da cui si facevano le armi e altri oggetti usati in guerra. In questa nuova visione, YHWH mostra al profeta un nuovo mezzo di punizione: non più animali o forze della natura, ma le armi nemiche che si rivolgono contro Israele. Nonostante la gravità della minaccia e nonostante la dichiarazione di non voler più perdonare, osserviamo comunque come l'intenzione comunicativa, in questo testo, va oltre una semplice informazione. Ciò che si vede soprattutto in questa terza visione è la lacerazione interiore di Dio che traspare lentamente dalle sue parole: c'è un gioco sonoro molto significativo. Dio dichiara al popolo il proprio allontanamento. Al posto di "*anohi*" (Io di Dio) viene sostituito "*anah*" (stagno/armi).

Dio dichiara il proprio allontanamento e dichiara la sostituzione della sua presenza con le armi nemiche, ma questo distrugge Dio stesso, in quanto da una parte Dio dice che non può più ignorare le colpe ma, dall'altra parte, dice

«il mio popolo Israele» (espressione tenerissima che dice che Dio soffre a staccarsi dal suo popolo).

Osserviamo che in questa terza visione non viene menzionata nessuna intercessione del profeta. Ma questo non significa che Amos non abbia reagito alla visione di Dio: egli non si rivolge al Signore ma, comprendendo bene la vera finalità comunicativa di Dio, si sforza di persuadere ancora di più il popolo (è il momento in cui Israele deve adoperarsi ancora più intensamente per cambiare il *Pathos* divino).

Abbiamo dunque la scena dell'incontro di Amos con il sacerdote Amasia nel santuario di Betel (Am 7,10-19). V. 10: come vediamo, la reazione nei confronti di Amos è l'ostilità. Geroboamo rappresenta il potere politico e Amasia, invece, quello religioso ed entrambi si dimostrano ostili ad Amos. Questo atteggiamento svela l'altra faccia del *pathos* profetico.

Il profeta che è coinvolto profondamente nel *Pathos* di Dio è altrettanto profondamente coinvolto in quello del popolo ma questo coinvolgimento, come dimostra esattamente l'episodio di Betel, non è facile ed è raramente per un profeta fonte di gioia e di soddisfazioni. Questo significa che la sollecitudine del profeta per il popolo gli si rivolge contro, suscita l'odio contro di lui.

Infatti, la reazione di Amasia verso Amos (Am 7,12-13) rivela una costante di diffidenza e di ostilità (v. 12).

La reazione di Amasia manifesta 4 aspetti fondamentali di questa diffidenza e dell'odio contro il profeta:

1) Amasia, e così il popolo, diffida dell'origine divina del mandato di Amos;
2) considera la sua attività come un mestiere che ha liberamente scelto e che quindi può svolgere ovunque.

3) Dato che questo mestiere è fondamentalmente un mezzo di guadagno allora gli dice che è meglio che lo faccia nel proprio paese (Amos era di Giuda e profetizzava in Israele).

4) Essendo Amos stesso la fonte della sua ispirazione, il contenuto del suo messaggio non ha origine divina, quindi è dannoso per il popolo (v 10). Osserviamo però che Amos è una figura potente, come tutti i profeti e, di fronte a queste parole di Amasia, Amos - che non deve spiegazioni a nessuno - lo fa ugualmente per il bene del popolo e fornisce ragioni circa la sua missione, chiarificandone l'essenza e l'importanza (vv. 14- 15).

Amos afferma poche cose importanti:

a) egli non aveva difficoltà a trovare significato per la propria vita, non era un fallito;

b) egli volentieri potrebbe tornare a casa propria e riprendersi la propria vita e l'indipendenza, ma non lo può fare;

c) è Dio - che Amos ama e rispetta - che l'ha fatto intimo al proprio *Pathos*;

d) non c'è potere, non c'è pericolo, non c'è guadagno che lo possa dissuadere dal compimento di questa missione affinché la relazione tra YHWH e il suo popolo non venga definitivamente meno.

Questa missione di Amos presso Betel non ha prodotto i risultati attesi.

Nonostante questo nuovo fallimento (cfr. Am 8, 1-3), Amos è di nuovo chiamato a partecipare alla visione divina.

Quarta visione - Am 8,1-3. Il Signore dunque fa vedere ad Amos un canestro di frutta matura e gli spiega, grazie ad un gioco di parole, la condizione del popolo che è maturata (*ahiz* diventa *ahez*).

Amos osserva ancora la sofferenza di Dio (pur espresso in un *pathos* di ira) che ancora parla del popolo come del "mio" popolo: una fine del popolo suggellata dalle grida e dai cadaveri. Poi il silenzio, di Dio, del popolo e del profeta a cui Dio alla fine proibisce di intervenire. Il silenzio terribile.

In mezzo a questo silenzio assordante risuonano ancora le parole. Il capitolo 8, 4-14 contiene ancora parole del profeta (4-7) e di Dio (7-14). In tutto ciò mancano le parole del popolo. Le parole di Amos sono rivolte a Israele, lo interpella denunciando le sue malvagità; nonostante tutte queste denunce il popolo tace. Questa perseveranza nel male e l'incapacità a convertirsi da parte del popolo provoca un discorso di Dio, ma questa volta è un discorso diverso: non è più rivolto al profeta, ma direttamente al popolo colpevole (7-14). E' un discorso amaro, in cui ritorna insistentemente l'immaginario delle tenebre, del lutto e del lamento funebre e Dio arriva a dire che il giorno della punizione sarà come il giorno di *elegia* per il figlio unico e questo sarà proprio il pianto di Dio per suo figlio, il popolo d'Israele (oltre al pianto dello stesso Israele).

Questa è esattamente l'apice (v. 11) di tutte le parole e le visioni: è il momento in cui il popolo perde la Parola di Dio. Ci sarà "fame" nel paese, ma non fame di pane, ma fame di ascolto della Parola del Signore, essendo il tempo in cui Dio non parla più, non si lascia più coinvolgere nella storia degli uomini per il loro bene.

Quinta visione - Am 9,1-4. Osserviamo che nella quinta visione (Am 9,1-4) Amos non sente più le parole di Dio, ma vede solo le azioni devastanti di Dio e gli occhi di Dio fissati per il male compiuto dagli uomini. In questa quinta visione si percepisce tutta la drammaticità del distacco tra Dio e l'uomo: non è più Dio che mostra qualcosa al profeta, ma è Amos che guarda, che vede. E colui che Amos vede non è più Adonai/YHWH, ma soltanto

Adonai, non c'è più il Nome divino "YHWH". Cioè, è il Signore, ormai separato da Israele, che compie lo sterminio.

Eppure, anche in questa situazione il profeta non si arrende; subito dopo la visione della furia devastatrice del Signore, ormai impassibile, nei vv. 5-6, conferma con le sue parole l'immagine del Signore così come gli si è presentato: parla della sua potenza sulla terra, sui mari e sul cosmo. Una tale abilità distruttrice si addice solo ad *Adonai* degli eserciti.

Nel punto conclusivo Amos ricorda al popolo e a noi oggi e a Dio stesso: YHWH è il Suo Nome! Egli non è solo il Dio degli eserciti, ma è YHWH di Israele che ha consegnato a tutti noi il suo Nome. Egli non è solo il guerriero estremamente forte, ma è anche il Dio del *Pathos*, il Dio coinvolto con il suo popolo. Questo ricorda al suo popolo, a noi oggi, a Dio stesso.

Per concludere: abbiamo visto che Dio comunica con la sua *voce*, con le sue *visioni*, soprattutto con il suo *silenzio*.

Il silenzio ha una qualità e una dimensione tutta sua. Il silenzio parla e noi possiamo sentirlo. Bisogna che noi vogliamo ascoltarlo.

3. **Tra riuscita e fallimento (Ger 20)**

Cercheremo di capire qualcosa partendo da Ger 20,7-18. È un testo che appartiene alle cosiddette "**confessioni**" di Geremia. Vale la pena di mostrare qualche sfumatura di queste parole di Geremia, che ci aiutano a capire qualcosa in più del *senso* del loro parlare e della finalità stessa della *missione* profetica. Il testo è complesso, sin dalla delimitazione dei suoi estremi. Si discute se si tratti di una sola unità o di più unità. Si discute su quale sia l'ordine di questa sezione. I versetti 7-13 possono apparire come una lamentazione individuale che mostra le tappe caratteristiche: lamento vero e proprio (7-10), espressione di fiducia (11-12) e poi il ringraziamento (13). I versetti 14-18 sono da catalogare come un'automaledizione. Ecco il testo:

> Pascur, figlio di Immer, sacerdote e sovrintendente-capo del tempio del Signore, udì Geremia profetizzare queste cose. Pascur ordinò di fustigare il profeta Geremia e quindi lo fece mettere ai ceppi nella prigione che si trovava presso la porta superiore di Beniamino, nel tempio del Signore. Il giorno dopo, quando Pascur lo fece liberare dai ceppi, Geremia gli disse: «Il Signore non ti chiama più Pascur, ma Terrore all'intorno. Perché così dice il Signore: Ecco, io darò in preda al terrore te e tutti i tuoi cari; essi cadranno per la spada dei loro nemici davanti ai tuoi occhi. Consegnerò tutti gli abitanti di Giuda in mano al re di Babilonia, il quale li deporterà e li ucciderà di spada. Consegnerò tutte le ricchezze di questa città e i suoi prodotti, tutti gli oggetti preziosi e i tesori dei re di Giuda in mano ai loro nemici, i quali li saccheggeranno e li prenderanno e

li porteranno a Babilonia. Tu, Pascur, e tutti quelli della tua casa andrete in schiavitù; andrai a Babilonia, là morirai e là sarai sepolto, tu e tutti i tuoi cari, ai quali hai profetizzato tante menzogne».

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;
mi hai fatto violenza e hai prevalso.
Sono diventato oggetto di derisione ogni giorno;
ognuno si beffa di me.
Quando parlo, devo gridare,
devo urlare: «Violenza! Oppressione!».
Così la parola del Signore è diventata per me
causa di vergogna e di scherno tutto il giorno.
Mi dicevo: «Non penserò più a lui,
non parlerò più nel suo nome!».
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,
trattenuto nelle mie ossa;
mi sforzavo di contenerlo,
ma non potevo.
Sentivo la calunnia di molti:
«Terrore all'intorno!
Denunciatelo! Sì, lo denunceremo».
Tutti i miei amici aspettavano la mia caduta:
«Forse si lascerà trarre in inganno,
così noi prevarremo su di lui,
ci prenderemo la nostra vendetta».
Ma il Signore è al mio fianco come un prode valoroso,
per questo i miei persecutori vacilleranno
e non potranno prevalere;
arrossiranno perché non avranno successo,
sarà una vergogna eterna e incancellabile.
Signore degli eserciti, che provi il giusto,
che vedi il cuore e la mente,
possa io vedere la tua vendetta su di loro,
poiché a te ho affidato la mia causa!
Cantate inni al Signore,
lodate il Signore,
perché ha liberato la vita del povero
dalle mani dei malfattori.
Maledetto il giorno in cui nacqui;
il giorno in cui mia madre mi diede alla luce
non sia mai benedetto.
Maledetto l'uomo che portò a mio padre il lieto annuncio:

«Ti è nato un figlio maschio», e lo colmò di gioia.
Quell'uomo sia come le città
che il Signore ha distrutto senza compassione.
Ascolti grida al mattino
e urla a mezzogiorno,
perché non mi fece morire nel grembo;
mia madre sarebbe stata la mia tomba
e il suo grembo gravido per sempre.
Perché sono uscito dal seno materno
per vedere tormento e dolore
e per finire i miei giorni nella vergogna?

Come vediamo, l'accostamento di questi due generi letterari (lamento e automaledizione) e anche in questo preciso ordine espositivo sembra assurdo: come fa lo stesso Geremia a passare dall'invito al canto, alla gioia (v. 13) a maledire il giorno in cui è nato? Anche se è possibile riconoscere la suddivisione del testo in due oracoli, sia dal punto di vista redazionale sia dal punto di vista del genere letterario, è necessario, però, chiedersi se sia così anche sul piano comunicativo e senza alterare il testo e invertire l'ordine delle parti, è necessario porsi delle domande sul senso del testo, cioè riguardo al messaggio del testo, nella sua forma letteraria e canonica.

Come appare questo testo nella sua forma letteraria e canonica? È possibile scorgervi l'unità? E qualche preciso scopo comunicativo? Intanto è facile osservare che il locutore rimane sempre lo stesso e questo dato può suggerire l'unità dell'intero testo. Inoltre si sa che lo stile di Geremia (di tutta l'opera) ha mostrato altri analoghi paradossi, come in questa "confessione". È lo stile espositivo del locutore. Il terzo argomento per l'unità del testo che può suggerire l'unità tematica delle due parti del discorso è costituito da alcune ripetizioni lessicali.

Ripetizione significativa del termine "vergogna" che ricorre nei vv. 11 (vergogna "per loro") e 18 (vergogna "di lui").

Un altro termine che si ripete è il verbo "vedere" nei vv. 12 e 18. Quale nesso, però, è suggerito da tali ripetizioni?

In questo testo Geremia prima gioisce perché è sicuro di poter sperimentare la sua vendetta contro i suoi avversari (vv. 11-12), e le minacce di Geremia prenderanno forma concreta e si realizzeranno, ma nel versetto 18 lo stesso Geremia parla della sorpresa di vedere non più la vendetta di Dio contro i suoi nemici, ma di vedere la sua sconfitta e la sua vergogna. È un grande paradosso. Per risolvere questa apparente contraddizione è stato suggerito dagli interpreti di invertire le parti del testo (vv. 7-3 e vv. 14-18). Altrimenti un'altra soluzione,

senza ricorre all'inversione del testo, afferma spesso che il profeta esprima contemporaneamente sia la soddisfazione per la sconfitta dei nemici sia il dolore per la distruzione della città e del suo popolo.

A modo di vedere della professoressa Obara, il mondo del testo, la pragmatica del testo e la sua implicazione teologica portano più lontano, fino a considerare il senso profondo dell'essere profeta di YHWH e la specificità della comunicazione profetica. Ci siamo chiesti gli oracoli profetici, gli oracoli di condanna che funzione abbiano.

Alcuni affermano che le parole profetiche chiamano in essere eventi futuri di cui parlano: la forza di queste parole creerebbe la realtà di cui parlano. Ma questo significherebbe che non ci sarebbe più niente da fare, anche se l'uomo si pentisse. Altri studiosi sostengono, invece, che in queste parole profetiche non c'è nessuna forza "magica" particolare, ma "solo" una forza retorica, di persuasione. Avrebbero, cioè, uno scopo didattico, una specie di rappresentazione fittizia davanti ad un pubblico per stimolarne la conversione (il profeta agirebbe pedagogicamente).

Entrambi questi modi di valutare la parola profetica non colgono il reale potere del loro annuncio. La teoria degli atti linguistici ci ha aiutato a vedere che la forza delle parole non ha nulla a che vedere con la magia e non risiede nella loro retorica, ma nella loro dimensione illocutoria (la forza di alcune parole dipende, cioè, dall'essere pronunciate da persone appropriate in circostanze appropriate, e in questo ambito si fa chiaramente riferimento all'investitura divina da parte dei profeti).

L'adeguatezza dei profeti e la forza della loro comunicazione deriva dall'essere investiti da Dio in maniera del tutto unica. Proprio per questa ragione i profeti rivendicavano la loro legittimità e la legittimità della loro missione. Non lo facevano per una forma di vanità o di amor proprio, ma perché da questa derivava l'autorevolezza che doveva essere riconosciuta dai loro uditori e dai lettori. Il profeta è colui che è investito dal *Pathos* di Dio, il depositario attivo o strumento del profondissimo e appassionato coinvolgimento divino nelle vicende del mondo. A Dio interessano le sorti dell'uomo e per questo al profeta interessano le sorti dell'uomo. Mentre dunque in una situazione di crisi il profeta proclama il totale disastro ad un popolo infedele, la forza illocutoria delle sue parole non è quella di informare sul futuro infausto, ma agisce perché il popolo si renda cosciente della drammaticità della situazione, del pericolo mortale in cui si trova e così ritrovi vie di conversione. L'effetto perlocutorio atteso dai profeti non è che il popolo muoia, ma che il popolo di converta e che viva.

Tornando a Geremia, nel momento della realizzazione concreta delle

ripetute minacce che il profeta aveva rivolto al popolo, al momento della distruzione di Gerusalemme, su un piano meramente umano, Geremia poteva gioire perché Dio aveva convalidato in maniera inequivocabile – realizzando la distruzione di Gerusalemme – l'origine divina della missione del profeta. Sotto questo punto di vista Geremia poteva dire di "aver vinto". Ma Geremia ci comunica che, proprio in questa "possibile gioia", egli ha compreso che la sua personale vittoria, significa il fallimento totale ed irrevocabile della sua missione. Questo dice questo testo.

Geremia ci comunica che in questa "gioia" egli ha compreso che la sua personale vittoria significa, però, il fallimento totale ed irrevocabile della sua missione. Geremia ci comunica che la realizzazione delle minacce profetiche dice il fallimento della stessa missione profetica. La missione profetica, in questi casi, **paradossalmente** è compiuta per davvero quando la sua parola **non** si realizza, cioè quando il popolo comprende la forza perlocutoria del messaggio e realizza la conversione. Nei casi in cui la minaccia si realizza, vuol dire che non c'è stata conversione e, quindi, la missione è apparentemente fallita. Ecco perché sullo sfondo del profetismo biblico è pienamente comprensibile l'ultimo urlo di Geremia (ultimo urlo nel suo libro) e come tale ha chiarissimi contatti con il senso della vocazione che è espressa poeticamente nell'apertura dell'opera.

Quell'ultimo grido, quell'ultima confessione abbraccia e sintetizza, in qualche modo, tutte le altre grida di Geremia. Quest'ultimo grido è qualcosa di estremamente serio, anche se a volte se ne fa una caricatura. Testi come questo non possono essere definiti come ciò che esprimerebbe il senso di smarrimento e di piccolezza di Geremia. Qui abbiamo alta teologia: non possiamo considerare questo testo (ultimo grido di Geremia) quasi come fosse il diario di un ragazzino isterico, che non sa che fare della propria vita, ha piuttosto un messaggio potentissimo.

Rendiamoci conto della diversità dei profeti: la diversità dei profeti non sta nel fatto di non avere una moglie o di non poter partecipare alla vita sociale. Dobbiamo renderci conto che la diversità del profeta sta non solo nel contenuto proposizionale, ma anche nell'energia illocutoria che irrompe dal testo e continua a sfidare non solo gli uditori di quel tempo determinato, ma anche i lettori di tutti i tempi.

Qui chiudiamo la prima parte: l'essenza del profetismo (identità e natura del profetismo; comunicazione profetica; missione profetica).

CAPITOLO IV

Il fenomeno del profetismo

1. **La profezia nel Vicino Oriente**

La profezia è un fenomeno caratteristico della storia religiosa degli uomini e non è limitato a Israele.

Per questa ragione è opportuno allargare lo sguardo e osservare in modo più ampio la profezia del Vicino Oriente e, su questo sfondo, considerare qualche caratteristica peculiare della profezia in Israele.

Le ricerche antropologiche presso popolazioni primitive (quindi l'antropologia culturale) e la fenomenologia della religione, hanno chiarito sufficientemente che il profetismo è una componente del fenomeno religioso in generale, comune alla maggioranza di religioni, una sorta di tappa presente nello sviluppo di tutte le religioni; non è quindi un fenomeno esclusivo di Israele.

Infatti, il profetismo appare e si sviluppa nella cultura degli uomini prima della comparsa storica di Israele come «lega delle dodici tribù» nel decimo secolo e come dall'esterno entra in Israele.

In termini molto generali si potrebbe parlare di profezia ogni qualvolta, in un qualche luogo, compaiono individui carismatici, personaggi che legittimano il loro intervento da una particolare esperienza. Questi individui si ritengono strumenti della volontà divina e come tali si confrontano in modo dialettico con le situazioni del loro tempo sul piano tanto religioso quanto civile, con le istituzioni sia cultuali che politiche e si ritengono capaci di prevedere il futuro o di valutare il presente oppure in grado di emettere sentenze di grande valore per altri individui, per la società e per la costruzione della stessa dottrina religiosa.

1.1 *L'influsso dei fenomeni profetici extra-biblici sul profetismo di Israele*

Appurata l'esistenza piuttosto universale del fenomeno profetico si è posta la domanda sul come concretamente valutare l'influsso dei fenomeni profetici extra-biblici sul profetismo di Israele. Su questa domanda non v'è stata nella storia della ricerca una risposta univoca, costante o definitiva.

I legami storici tra profezia israelita e altri tipi di mediazione venivano ravvisati inizialmente nella cultura cananea e nel suo profetismo estatico (come negli studi di A. Kuenen, 1875; G. Hölscher, 1915), successivamente si è insistito piuttosto sugli influssi egizi, poi ancora su quelli mesopotamici con le scoperte di Mari. Ultimamente si è ravvisata una nuova luce tra le scoperte di Ebla.

Per quanto riguarda l'influsso dell'Egitto sulla profezia biblica, sin dagli anni Sessanta le opinioni sono state molto contrastanti al riguardo: chi lo sosteneva con vigore, chi lo escludeva del tutto.

Oggi gli studiosi escludono che ci siano stati contatti tra l'Egitto e Israele per quanto riguarda il fenomeno come tale, ma riconoscono una somiglianza sul piano letterario e formale.

Per la forma letteraria si prendono in considerazione, ad esempio, le cosiddette Profezie di Neferti nelle quali è presente lo schema tripartito: epoca di disgrazia – venuta di un re – epoca di salvezza.

Questo tipo di "profezie" è *ex-eventu* anche se sono collocate in maniera fittizia quasi 250 anni prima (intorno a 2220 a.C.). Hanno carattere politico perché costituiscono la trasmissione della fama e la glorificazione del re Amenemhet I (l'iniziatore della XII dinastia, intorno a 1990 a.C.). Gli studiosi chiamano questa opera «una novella storica in forma pseudo-profetica» (L. Lichtheim).

Questi testi assomigliano, dal punto di vista letterario, ad alcuni testi biblici con contenuti messianici (come Is 8,23b-9,6; 11,1-9, Ez 37,19.24) in cui si parla della riunificazione dei due regni o ai testi di Amos, Osea e Isaia che contengono denunce di natura sociale.

E tuttavia nei testi egizi non si riscontrano le importanti caratteristiche presenti nel profetismo biblico: Neferti non si appella mai a una rivelazione divina, e quindi non si presenta come il messaggero divino. Di conseguenza, questo personaggio è privo di quel legame stretto che invece, in Israele, unisce in maniera determinante il profeta con YHWH.

Un altro esempio dell'area egizia sono i discorsi di Khun-Anup, un contadino vissuto intorno a 2000 a.C. che denuncia ingiustizie e rivendica i propri diritti. La differenza rispetto ai testi profetici è molto chiara: da una parte nemmeno

questo personaggio rivendica per sé l'autorità conferitagli da una divinità e nessuna rivelazione divina, dall'altra le sue parole si riferiscono alla propria posizione, rivendicando il proprio diritto e non quello di poveri o sfruttati in quanto tali.

Inoltre, in questi discorsi si fanno elogi del faraone, e questo - in Israele - si addice piuttosto ai falsi profeti e non ai profeti di YHWH, normalmente notevolmente critici verso le autorità.

Non si possono ignorare i contatti con la cultura e le forme di profetismo presenti in Canaan.

Diversi racconti biblici, che narrano delle consultazioni rivolte alla divinità - e in particolare 1Re 18 - mostrano l'esistenza del fenomeno profetico nella terra di Canaan.

Oltre a questa testimonianza biblica, si hanno altre testimonianze, come quella che narra di un ufficiale-sacerdote egiziano Wen-Amon, che si diresse a Biblos [cercare sulla cartina] per contrattare una partita di legname. Avendo deciso di ritornare in patria con una nave del principe della città, accadde che mentre faceva la sua offerta agli dei, il suo servo cadde in estasi trasmettendo il messaggio di continuare le trattative con l'inviato egizio.

Sono stati scoperti anche degli interessanti testi sulla cosiddetta Stele di Zakir (ritrovata vicino ad Aleppo). Vi si trova l'assicurazione oracolare della divinità Baal-Samaim, che evocava la protezione divina per il re. L'oracolo dice: «Non temere, ti libererò da tutti questi re che ti assediano». Nella BE si trovano dei passi simili, come in 1Re 20,31; Is 37,4-6; 41,10; Ger 42,1-4.11.

Infine, abbiamo le scoperte nella regione della Mesopotamia, che contengono i riferimenti più incisivi per scoprire gli influssi subiti dalla profezia israelita.

La Bibbia stessa documenta indirettamente di un profetismo mesopotamico nell'ampia sezione riservata alla figura di Balaam in Nm 22-24. Balaam infatti proviene da "Petor che sta sul fiume" (22,5), è un esperto di divinazione e a questo scopo viene assoldato dal re di Moab per impedire a Israele l'ingresso nella terra. Si possono menzionare anche alcuni testi extra-biblici. Le Profezie di Sulgi, il secondo re della terza dinastia di Ur (2046-1998 a.C.), contengono un linguaggio simile ad alcuni passi biblici che proclamano salvezza e trasmettono i detti su Nippur e Babilonia (cfr. Is 39,6).

I più interessanti paralleli con alcune forme di profezia israelitica sono venuti alla luce tra gli archivi reali del regno Amorrita di Mari [cercare nella cartina], in Alta Mesopotamia. In questo sito sono state rinvenute 25 mila tavolette cuneiformi di natura per lo più amministrativa e commerciale.

Tra di esse, però, sono stati individuati circa 35 oracoli. Si tratta di comunicazioni di diverse divinità a Zimrilim, ultimo re della città di Mari (1730-

1697 a.C.).

Il tempo di massima fioritura di questi oracoli è intorno al 1700 a.C., per cui i messaggi dei profeti biblici sono posteriori di quasi mille anni.

In alcuni casi, l'intermediario sembra essere un privato, che non ha un incarico ufficiale; in altri, il messaggio era consegnato mediante un estatico, o un datore di oracoli, impiegato di un tempio. Alcune comunicazioni erano ricevute in sogno, altre in visioni, altre ancora in *trance*, indotti da estatici che si trovavano nel tempio.

Si riscontra un evidente interesse ad autenticare il messaggio e spesso anche l'identità del mediatore richiede un'autenticazione. Infatti, è presente la formula dell'inviato: «il Dio mandò me per…» (cfr. Es 7,16; Is 6,8; Ger 1,7).

Per quanto riguarda il contenuto: la maggior parte di questi oracoli trattano di affari militari, altri materie cultuali, come l'osservanza di riti sacrificali per i morti o la costruzione di un tempio. In genere, tuttavia, i messaggi sono di sostegno al re e ai suoi obiettivi politici e militari.

Per alcuni studiosi ci sono innegabili punti di contatto tra questa profezia e la profezia israelitica, ma altri autori rimangono più scettici. Ecco i punti di contatto e le divergenze.

1.2 *Punti di contatto e differenze*

- Si tratta di uomini (e non di messaggeri celesti), che hanno la coscienza di aver ricevuto una missione. Sono dunque uomini inviati;
- Essi portano un'ambasciata al re, ossia trasmettono un messaggio orale; e lo trasmettono in una particolare situazione di crisi.
- Un'altra particolare somiglianza è che l'ambasciata di Mari fa appello alla persona perché si mantenga fedele alla divinità. Dio esige che il re ponga nelle sue mani onnipotenti tutto il proprio destino, con tutti gli ambiti della vita, in cambio di una protezione perenne.

Ci sono tuttavia delle significative differenze:

- I profeti di Israele non soltanto interpellano il re, ma chiamano in causa tutto il popolo;
- Esigono non solo un cambiamento esteriore ma soprattutto una profonda trasformazione interiore; reclamano con urgenza la sensibilità davanti ai miseri e agli emarginati, delle relazioni mutue di rispetto e lealtà; pongono tutto l'uomo a confronto con la realtà del suo peccato e della degenerazione che minaccia il suo destino.
- I profeti di Israele creano una corrente, una tradizione profetica, che

supera il carattere episodico del fenomeno;

- Sanno di giocarsi la vita con la denuncia.
- A Mari manca l'annuncio della speranza escatologica e messianica;
- Quanto alla forma, poi, si nota un'importante differenza: in Mari è assente ogni azione simbolica.

Ci sono sufficienti indicazioni, provenienti da altri siti in Siria e Mesopotamia, per suggerire che la situazione di Mari era abbastanza tipica nell'intera area. Si può sostenere quindi che deve essere stato un modello stereotipico nei centri della Mesopotamia del Nord e della Siria, con cui Israele ha avuto stretti legami fin dai primi tempi. Nonostante i sette secoli che separano il regno di Zimrilim (re della città di Mari) da quello di Davide, non sembra esserci ragione per negare che Israele avesse familiarità con lo stesso modello. Eppure, quanto a Mari poteva essere un fenomeno piuttosto episodico, provoca in Israele un'importante corrente profetica che dura molti secoli, con esigenze dottrinali perenni e un acuto grido che chiede conversione e anima la speranza.

J.L. Sicre riassume con equilibrio la situazione: «La profezia di Israele nelle sue remote origini dei sec. IX e X offre punti di contatto con Mari e Canaan… Tuttavia, i profeti ebrei si differenziano più tardi da questo mondo, come dimostra il modo tanto diverso di agire di Eli e dei profeti di Baal (1Re 18).

E questo abisso sarà ancora più grande a partire dal sec. VIII, quando la profezia raggiunge l'epoca di maggior splendore (Amos, Isaia, Osea, Michea).

A partire da questo momento, i profeti ebrei poterono utilizzare mezzi letterari diffusi da altri paesi, ma ciò non toglie originalità al loro messaggio e alla loro azione…

Credo che la differenza essenziale che si va introducendo nella profezia di Israele è che da un oracolo sollecitato dalla gente si passa a un oracolo dato spontaneamente da Dio, una parola che abbraccia gli ambiti più distanti della vita».

Il profetismo biblico, insomma, ha, secondo Neher, «al di là delle affinità con il fenomeno generale del profetismo, un'essenza irriducibile».

1.3 *La riflessione biblica sulle origini del profetismo*

Una riflessione sulle origini della profezia è sorta, nel corso del tempo, nello stesso Israele.

A questo proposito, bisogna ricordare che i testi dell'epoca anteriore alla monarchia, vanno visti in maniera critica. I testi che qualificano personaggi del periodo pre-esilico come profeti vanno considerati non tanto come lo specchio di una realtà storica, quanto piuttosto come proiezioni nel passato di una

mentalità posteriore. Già Abramo è chiamato *nabi* in Gen 20,7, ma ciò è dovuto con ogni probabilità dall'influsso dei circoli profetici che anticipavano in questa figura la caratteristica dell'intercessore, così importante nella missione dei profeti.

Secondo la scuola deuteronomica rappresentata da Dt 18,15-18 (cfr. Es 20,18-20), Mosè è il modello di ogni profeta quale portavoce di Dio, mediatore, guida del popolo. La sua profezia era la risposta di Dio alla richiesta di una mediazione fatta dal popolo al Monte Sinai.

Dire "Il profeta come Mosè" (Dt 18,15) significa dire che la profezia ha avuto origine con Mosè ed è paradigmaticamente incarnata in lui, e che la sua funzione, nel corso della storia, è quella di essere al servizio dell'alleanza. Ovviamente, più che storico, questo dato è teologico.

Nm 12,1-6 riconosce il carattere profetico a Maria e Aronne in quanto capaci di ricevere la parola divina, ma li ritiene inferiori a Mosè, che parlava faccia a faccia con Dio.

Similmente Nm 11,10-30 tratta della creazione - durante la peregrinazione nel deserto - di un nuovo ufficio, il cui scopo era di assistere Mosè nel governo del popolo. Gli fu indicato di scegliere 70 persone tra gli anziani e i capi della comunità e di presentarli alla tenda del convegno. Lì YHWH prese lo spirito che era in Mosè e lo pose sui 70, così che essi agirono come profeti per quella volta soltanto (Nm 11,25), compresi i due che non erano nella tenda. Sembra che così venga legittimata l'indiscutibile origine divina della profezia estatica facendola derivare dallo spirito di Mosè. In tal caso, i due che non erano nella tenda – Eldad e Medad – che profetizzavano pur non essendo "ordinati" rappresenterebbero i profeti che stavano fuori del quadro istituzionale.

Nel periodo dei Giudici appare la profetessa Debora (Gdc 4,4), la quale emette sentenze giudiziarie e dirige un oracolo a Barak.

Un'altra tradizione insinua che la chiamata di Samuele a Silo (1Sam 3,1-4,1) segnò l'inizio o il nuovo inizio dell'attività profetica. Con la figura di Samuele siamo su un terreno più solido, perché la profezia venne sempre intimamente associata alla monarchia, a partire da Saul.

2. **I modelli del profetismo biblico**

In Israele il profetismo si è sviluppato seguendo una certa evoluzione, iniziando da una fase in cui erano presenti forme di profezia più estatica e divinatoria fino ad arrivare alla sua espressione piena, quella che chiamiamo il profetismo classico, a partire dall'VIII sec. a.C.

Comunemente si distinguono tre fasi o tre modelli del profetismo:

1. I gruppi «profetici» all'inizio della monarchia (circa X sec.)
2. L'inizio del profetismo individuale prima dell'VIII sec.
3. Il profetismo classico dopo l'VIII sec.

2.1 *I gruppi profetici all'inizio della monarchia*

Si tratta di un profetismo di gruppo, estatico e divinatorio (circa X sec.). Testimonianze di questa fase primordiale si trovano soprattutto nei libri di Samuele e dei Re ed è necessario rilevare che:

- Questa corrente è simile a quella dei popoli circostanti;
- In questa fase i profeti sono legati ad un santuario o comunque ad un'area cultuale (1Sam 9,12- 13; 2Re 2,3).
- I profeti formano delle confraternite; vengono chiamati «figli dei profeti», cioè discepoli dei profeti (1Re 20,35), appartengono probabilmente alle scuole dei profeti di professione. Nel racconto dell'incontro tra Saul e il profeta Samuele (1 Sam 9,1-10,16), si parla appunto di questi "gruppi" di profeti «*che scendono dall'altura, preceduti da arpe, timpani, flauti e cetre, nell'atto di fare i profeti*» (1 Sam 10,5).
- La caratteristica distintiva è il carattere esoterico e divinatorio di questo tipo di profezia, per cui l'elemento fondamentale dell'attività di questi personaggi era l'arte mantica, divinatoria, legata a una specie di possesso estatico accompagnato dai fenomeni straordinari, paranormali (cfr. 1Sam 9,1-10,16; spec. 10,5).

Un esempio dell'arte mantica propria dell'indovino si può cogliere in 1Sam 9,5-10 dove si racconta come Saul e un suo servo, dopo aver smarrito le asine, arrivano alla convinzione di poterle ritrovare consultando un profeta.

Un altro episodio si ha nei capitoli 22-24 del libro dei Numeri, dove un profeta non ebreo, di nome Balaam, riceve dal re di Moab la commissione di maledire Israele (Nm 22,16-17). E' evidente che si tratta di una concezione magica del profetismo. La conclusione della storia, tuttavia, manifesta che, nonostante tutto, per quel che concerne il destino del popolo di Dio, anche questo profeta straniero è sottomesso al Dio di Israele. E quando il re chiede la maledizione, Balaam, invece, pronuncia parole di benedizione (Nm 24,1-9).

Questi fenomeni e questo tipo di atteggiamento, che possiamo chiamare paranormale, scompaiono progressivamente. Nel profetismo classico ne rimangono pochissime tracce (soprattutto Ez 3,15.26; 4,4-6) e hanno un ruolo del tutto marginale nella fisionomia della vera profezia.

Nell'insieme si potrebbe sostenere, con altri studiosi, che all'inizio della monarchia abbiamo a che fare non tanto con dei profeti, in linea con le caratteristiche essenziali presentate nella prima parte del corso, quanto con dei testimoni della presenza del Signore. Strettamente parlando, essi non parlavano in nome del Signore, non annunciavano il futuro, non erano dei veggenti né intermediari fra Dio e il popolo.

2.2 *Samuele e l'inizio della profezia (prima dell'VIII sec.)*

Prima dell'VIII sec. appaiono personaggi molto noti nella storia d'Israele: Samuele, Natan, Elia, ed Eliseo e così inizia la fase del profetismo individuale. Vediamo i personaggi e i connotati personali.

Samuele (int. 1040) è la figura che congiunge il veggente e il profeta, quindi Samuele incarna la transizione alla quale si assiste nello sviluppo del profetismo biblico:

- è legato sin dall'infanzia al santuario (di Silo);
- la sua vocazione (1Sam 3) presenta un carattere progressivo (secondo lo schema pedagogico; caratteristico del rapporto maestro–discepolo oppure padre-figlio; le tappe di tale chiamata sono: chiamata – educazione - missione): da una parte è chiaramente presente l'iniziativa divina, un'elezione del tutto inattesa, dall'altra parte c'è uno sviluppo, una maturazione graduale: cresce a fianco del suo maestro Eli e progressivamente matura nell'ascolto e nella sottomissione alla parola di Dio;
- Samuele è costretto a pronunciare un oracolo di giudizio e di condanna contro colui che ama (in questo caso contro Eli, suo maestro: 1Sam 3,11-14), e questa è la caratteristica che diventerà usuale nel profetismo classico, come abbiamo già cominciato ad apprendere nella prima parte del corso;
- nell'attività di Samuele è visibile la dimensione politica dell'annuncio profetico: 1Sam 8,1-18 contiene, infatti, il primo giudizio profetico sulla monarchia.

Nell'insieme, nonostante la complessità delle problematiche, sembra tuttavia chiaro che gli autori biblici hanno interpretato Samuele come il primo grande profeta.

Natan (int. 950) è il profeta dell'epoca di Davide; è il principale profeta della corte.

Interviene nei due momenti importanti del regno di Davide. Il primo è narrato in 2Sam 7 e riguarda la profezia di Natan sulla costruzione del

tempio. Non sarà Davide a costruire la casa per il Signore, ma YHWH provvederà alla costituzione della dinastia / casa davidica; l'autore dell'opera di costruzione del tempio sarà non Davide ma il suo figlio Salomone. In linea con il messaggio profetico in generale, Natan dimostra come Dio abita in una tenda, in mezzo al suo popolo e racconta come Dio non voglia e non possa essere rinchiuso e sacralizzato e, dunque, alienato dal popolo.

In 2Sam 12 abbiamo il secondo intervento di Natan, nel contesto del peccato di Davide con Betsabea; nel momento, cioè, in cui Davide usa il suo potere di sovrano non come lo dovrebbe fare in quanto rappresentante di Dio (un re dovrebbe difendere e perseguire il bene del popolo), ma perseguendo il proprio interesse esercitando seduzione, menzogna e violenza.

In questo caso di denuncia di Davide, Natan prefigura i profeti classici che a più riprese alzeranno la voce contro i re secondo lo stesso principio.

Ad **Elia** e alle sue gesta sono dedicati i testi di 1Re 17-19; 21; 2Re 1-2. Il profeta:

- è attivo durante il regno del re Acab (875-853) sposato con Gezabele: si tratta dei tempi incerti nei quali furono introdotti in Israele i culti orgiastici di Baal;
- il nome – Elijah - testimonia l'essenza della sua personalità e della sua missione: *solo YHWH è il mio Dio*;
- così combatte con strenuo impegno Gezabele e Baal:
- in 1Re 17-18 proclama la grande siccità nel paese come dimostrazione che non da Baal dipende la pioggia e la fertilità della natura ma da YHWH, l'unico Signore; ma è perseguitato e deve fuggire; si nasconde presso il torrente di Cherit e in Zarepta; per ordine di Dio, però, abbandona il suo nascondiglio per porre fine alla siccità, conducendo il popolo e il re Acaz al riconoscimento e alla sottomissione a Dio. Abbandonato poi da tutti, deluso e scoraggiato per il fallimento della sua missione, si nasconde nuovamente dall'ira di Gezabele e sul monte Oreb fa una nuova esperienza (1Re 19,9-18), che lo aiuta a scoprire il senso di Dio nella sua vita e nella sua missione.

Eliseo è una figura per certi versi parallela a quella di Elia: eredita lo spirito di Elia che lo dichiara profeta mettendogli il suo mantello (1Re 19,19-21).

Entrambi, Elia ed Eliseo, fanno ancora parte del profetismo mantico perché sono veggenti e operano miracoli. Ma, allo stesso tempo, mostrano molte delle caratteristiche del profetismo classico: hanno la forza di denunciare e sfidare i potenti, i re e il popolo che mancano di rispetto alla

relazione con YHWH, annunciano l'unico Dio che non ha concorrenti, un Dio geloso, che deve essere preso sul serio e che esige la fedeltà.

Si osserva un progressivo allontanamento dalla corte con la sempre maggiore vicinanza al popolo. L'esempio più importante è quello di Elia, che non viene mai nel palazzo di Acab: una volta va incontro al re «nella vigna di Nabot» (1Re 21), in un'altra occasione – quando per comando del Signore – gli si avvicina, esige la presenza del popolo (1Re 18,19). Con il re Acazia non volle mai incontrarsi, nemmeno con forza, e volontariamente lo fece solo quando gli annunciò la morte (2Re 1). Al contrario: Elia si avvicina alla gente (si pensi alla vedova di Sarepta in 1Re 17,9-24 e al giudizio sul monte Carmelo in 1Re 18). Su questa scia proseguì poi Eliseo, il profeta più legato al popolo. E così, d'ora in poi, i profeti si rivolgevano principalmente al popolo.

2.3 *Il profetismo classico a partire dall'VIII sec. a.C.*

Il sec. VIII a.C. A partire da Amos la parola profetica divenne particolarmente incisiva, diventando la sfida nei confronti delle strutture vigenti. Appaiono per la prima volta le forme scritte dei messaggi profetici. Questo fatto è legato alla sempre maggiore diffusione della scrittura, ma la causa principale riguarda proprio i contenuti.

In questa epoca - un breve arco di tempo di circa mezzo secolo - si osserva la presenza di quattro profeti di grande statura: **Amos, Osea, Isaia e Michea**.

Ciascuno di essi mostra ovviamente la sua peculiarità ma tutti sono accomunati dallo sfondo determinato dalla situazione analoga.

Per questa ragione, è possibile individuare le più significative tracce del loro messaggio che sono le seguenti.

- **La problematica sociale**. I problemi sociali dell'epoca erano determinati da un rapido sviluppo economico che accentuò tuttavia le disuguaglianze sociali. La prosperità di alcune fasce della popolazione cresceva in rapporto all'aggravamento dell'indigenza delle altre fasce, quelle già povere e sfruttate.

  Questa problematica è particolarmente evidente in Amos e Michea. Amos si mostra profondamente coinvolto nella situazione dei gruppi di popolazione emarginate, Michea si occupa più specificamente della situazione dei contadini della Sefela oppressi dai proprietari terrieri e dalle autorità di Gerusalemme.

  Isaia è legato direttamente alla vita cittadina di Gerusalemme, ma ciò non toglie che sappia denunciare la corruzione dei ricchi e l'oppressione dei poveri.

- **Nell'ambito religioso** questi profeti si occupano di due questioni legate l'una all'altra: il culto illegittimo (specialmente quello destinato alla divinità cananea Baal) e la falsa immagine di YHWH. Sono particolarmente incisivi i discorsi di Osea che non solo mostra come ogni fecondità e l'abbondanza dei prodotti della terra dipendono da Dio, ma che Dio va servito gratuitamente, per amore, e non in vista di ottenere qualsiasi bene, anche quello vitale come acqua, lana, olio, vino (Os 2,7).
  Questo aspetto fondamentale della vita religiosa è legato ancora alla questione del culto. In un'epoca di prosperità non mancavano offerte, sacrifici, pellegrinaggi e preghiere, ma in fin dei conti questi gesti religiosi diventano vuoti o iniqui quando non sono altro che tentativi di manipolare Dio, eliminando le sue esigenze etiche, la sua richiesta di giustizia verso i fratelli.
  Con tutto ciò, Israele dimentica che la sua elezione e l'alleanza sono un dono, che comporta però delle chiare esigenze e non può, invece, essere fondamento dell'arroganza e della presunzione nei confronti degli altri popoli e, in fondo, nei confronti di Dio stesso.
- **La problematica politica** è di fondamentale importanza in quest'epoca. Proprio in questi tempi, a partire da Tiglat-Pileser III (745 a.C.) inizia l'espansione imperialistica dell'Assiria, portata avanti poi dai suoi successori (Salmanassar V, Sargon II, Sennacherib).
  Contro l'avanzata assira solo l'Egitto può, in certo modo, opporsi.
  Questa situazione internazionale provoca in Israele e in Giuda il sorgere di due partiti e correnti contrapposti, uno filo-assiro e l'altro filo-egiziano. I profeti, come Osea e Isaia, chiamano alla neutralità: si oppongono alle rivolte contro l'Assiria ma anche alle alleanze tanto con l'Assiria quanto con l'Egitto.

Alla fine del VII sec. appare di nuovo un gruppo di figure profetiche di grande rilievo: **Sofonia, Geremia e Abacuc**. Ognuno di essi agì secondo interessi e punti di vista diversi.

Sofonia si pronunciava e sosteneva la riforma religiosa e politica del re Giosia. **Abacuc** si pose il problema di come conciliare quell'ininterrotta serie di potenti paesi oppressori di Israele (Assiria, Egitto, Babilonia) con la bontà e la giustizia di Dio.

Geremia, la più grande figura di quell'epoca, riprende il tema della catastrofe annunciata già dai profeti del secolo precedente. Questo particolare messaggio è determinato dal costante rifiuto del popolo a convertirsi. Dio, dunque, dichiara e permette l'assoggettamento di Israele all'impero di quest'epoca, quello babilonese. E tuttavia, i re di Israele rifiutano di accettare questa situazione e

ancora una volta confidano nell'aiuto dell'Egitto e promuovono la rivolta contro Babilonia. Le attese dell'aiuto dell'Egitto non portano i frutti sperati e nel 587/586 a.C. sopraggiunge la catastrofe definitiva quando cade Gerusalemme, scompare la monarchia e dopo la prima deportazione del popolo (597), ora segue la seconda, ancora più pesante. Geremia segna il punto culminante della profezia che precede l'esilio.

Dopo il 587/586 a.C. La caduta di Gerusalemme segna ovviamente una nuova tappa nella profezia. Mentre prima di questo evento la profezia era dominata dal tema del castigo e della minaccia, ora risuonano le note della consolazione, dell'incoraggiamento e della speranza. I profeti di questo periodo sono Ezechiele e Deutero-Isaia.

Ezechiele aveva iniziato la sua attività a Babilonia, già prima della caduta di Gerusalemme, e in questa prima fase annunciava l'imminente catastrofe. Dopo la caduta di Gerusalemme cominciò ad annunciare il rinnovamento nei vari ambiti della vita della nazione: politico, sociale, economico e religioso, ma il suo annuncio andava oltre, fino agli ultimi tempi, fino alla definitiva vittoria di Dio.

Anche il messaggio di **Deutero-Isaia** è quello di consolazione, di speranza nel ritorno da Babilonia e di futura restaurazione. Nel messaggio del Secondo Isaia appare la misteriosa figura del Servo che con la sua sofferenza e la sua morte realizza il progetto di salvezza di Dio.

Il post-esilio. Al periodo successivo al ritorno dall'esilio babilonese appartengono le profezie di Aggeo, Zaccaria e il Trito-Isaia, di Malachia e Gioele, la cosiddetta Apocalisse di Isaia (Is 24-27) e la raccolta chiamata con il nome di Deutero-Zaccaria (Zc 9.14). Le tematiche sono molteplici, determinate dalla problematica della ricostruzione, non solo del tempio ma dello *status* del popolo di Dio come tale.

CAPITOLO V

I nəḇî´îm

1. **Nomenclatura**

Quando parliamo dei libri profetici a che cosa ci riferiamo esattamente? A partire dal II sec. a.C. la tradizione ebraica considera come i Profeti, cioè la seconda parte della BE (*Torah* - Legge, *Nəbî´îm* - Profeti, *Ketubîm* – Scritti), i libri compresi dal libro di Giosuè fino al libro di Malachia.

Questo grande blocco è stato suddiviso più tardi (VIII secolo d.C.) in due parti: **i profeti anteriori** (*Nəbî´îm ri´šonîm*): libro di Giosuè, dei Giudici, di Samuele (1-2), dei Re (1-2) e **i profeti posteriori** (*Nəbî´îm ´aḥaronîm*): libro di Isaia, di Geremia, di Ezechiele e il libro dei Dodici Profeti, un unico rotolo di lunghezza equivalente ai precedenti tre.

Quindi, quando noi parliamo di letteratura profetica facciamo riferimento ai **profeti posteriori** secondo **la tradizione ebraica**; mentre i **profeti anteriori nella tradizione cristiana** sono chiamati normalmente i **libri storici**. I libri storici/profeti anteriori hanno prevalentemente carattere dei racconti degli eventi della storia d'Israele dalla presa di possesso della terra promessa (XII-XI sec. a.C.) fino all'esilio babilonese (VI sec.).

Il corpus di **Profeti** (posteriori) è stato diviso ulteriormente in: **profeti maggiori** (tre lunghi rotoli: Isaia, Geremia, Ezechiele con Lamentazioni e Baruch) e **profeti minori**, ossia **i Dodici profeti** (Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia). Tale denominazione non riguarda maggiore o minore importanza di certi scritti rispetto agli altri ma la loro lunghezza.

2. **Canone della bibbia ebraica e bibbia greca**

Per quanto riguarda il *Corpus* Profetico, la **Bibbia greca** (seguita dalla **Vulgata**), diversamente dalla Bibbia ebraica, mette i libri di Lamentazioni e Baruc fra Geremia ed Ezechiele, e inserisce il libro di Daniele fra Ezechiele e i Dodici. Nella **Bibbia ebraica**, invece, Lamentazioni e Daniele fanno parte degli Scritti.

Occorre notare infine che **l'ordine di successione tra le tre parti della Bibbia** non è sempre uguale. La *Torah*/Legge si trova sempre nella prima posizione, ma mentre nella Bibbia ebraica seguono Profeti e Scritti, nella Settanta (seguita poi dalla Vulgata e dalla maggioranza delle traduzioni moderne) l'ordine è invertito: Scritti e Profeti.

Nella Bibbia greca il Pentateuco è seguito dai libri Storici (Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re — come nella BE —, a questi libri sono aggiunti anche 1-2 Cronache, Esdra e Neemia, Ester, Tobia, e Giuditta). In seguito, sono collocati i libri poetici e sapienziali (Salmi, Giobbe, ecc.) e poi i libri profetici: i Dodici profeti, Isaia, Geremia, Ezechiele (questi libri sono disposti a volte in un altro modo). Il canone greco è chiuso dai due libri dei Maccabei (deutero-canonici), che formano una specie di appendice.

Tale differente organizzazione delle parti potrebbe implicare una finalità ermeneutica e teologica, ossia ha importanza che i libri profetici si trovino dopo la Torah nel canone della Bibbia ebraica mentre si trovano alla fine del Primo Testamento e (quasi) immediatamente prima del NT nella Bibbia greca? Alcuni studiosi hanno proposto la tesi seguente:

- L'ordine della **Bibbia ebraica** vuole dare una chiave di lettura specifica dei profeti quale interpreti della Torah. Cfr. Dt 34,10, e poi Gs 1,7-8 e Mal 3,22 (= 4,4 in alcune traduzioni).
- Mentre l'ordine della **Bibbia greca**, che separa i profeti dalla Torah e li colloca nell'immediata vicinanza del Nuovo Testamento, indicherebbe la lettura dei profeti orientata al futuro (cristiano).

Le traduzioni moderne del Primo Testamento nella maggior parte seguono la disposizione della Bibbia greca e la Vulgata. Le recenti bibbie interconfessionali ed ecumeniche (cfr. TOB e TILC) hanno ripreso a seguire la successione primitiva. Il libro di Baruc è conservato solo in lingua greca e non è incluso normalmente nelle Bibbie delle Chiese della Riforma del XVI sec.: dai Cattolici è considerato come un libro deutero-canonico e da molti Protestanti un apocrifo. Solo una minoranza di versioni moderne segue la disposizione della Bibbia ebraica (e.g. la TOB).

3. La formazione dei libri profetici[2]

1.**Perché abbiamo i libri profetici solo a partire dalla metà dell'VIII secolo a.C., quando appare Amos, il primo dei profeti scrittori?**

Il messaggio dei predecessori anche di due secoli prima, come Samuele, Natan e Gad non era meno importante né aveva meno autorità divina.

Probabilmente la risposta è molto più semplice e dipendente dalla storia degli uomini: mentre nel periodo dei re l'arte della scrittura era privilegio dei pochi, dal secolo ottavo la scrittura si diffuse anche nei ceti più popolari.

Allo stesso tempo si deve considerare che agli inizi della scrittura si registravano principalmente le cronache, i dati della storia, per passare all'ambito della corte con i racconti d'istruzione o per l'intrattenimento dei principi e dei re. Anche i sacerdoti colti registravano gli ordinamenti del tempio, le composizioni del canto, ecc. In breve, nella storia della scrittura è presente anche la storia dei diversi generi letterari. Nella letteratura profetica si è cominciato a raccogliere i racconti sui profeti, i detti dei profeti… così ebbe l'inizio la letteratura profetica.

2. **I libri dei profeti contengono le loro parole così come sono veramente uscite dalla loro bocca o sono una sintesi scritta dei loro oracoli?**

A volte troviamo **raccolte** nello stesso libro parole di profeti diversi.

Come Zaccaria: la prima parte, i cc. 1-8, contiene le profezie di Zaccaria, figlio di Iddo, profeta in Gerusalemme al tempo della restaurazione dopo l'esilio babilonese, a partire dall'anno secondo di Dario (520 a.C.). Questo sfondo del regno persiano così presente nella prima parte di Zaccaria manca del tutto nella seconda parte, cc. 9-14. Qui vengono menzionati Aram, Assur, Efraim e perfino Grecia. Si tende a spiegare che si tratta di profezie molto antiche elaborate alla fine dell'epoca persiana o nell'epoca ellenistica. E altre spiegazioni. La distinzione tra il Primo e il Secondo Zaccaria si nota anche nella chiara opposizione tra di loro per quanto concerne i metodi della rivelazione divina. Mentre il Primo ha delle visioni nel sonno che poi l'angelo gli spiega dopo averlo svegliato, il Secondo afferma che i sogni raccontano vanità e danno false consolazioni (10,2). Le concezioni dunque sono del tutto diverse.

Un discorso analogo si può fare sulle diverse parti del libro di Isaia.

---

[2] Sulla formazione dei libri profetici: da studiare uno dei due testi menzionati qui sotto e presenti in pdf nell'ufficio virtuale: J.L. Sicre, *I profeti d'Israele e il loro messaggio*, Studi e ricerche bibliche, Roma 1989, pp. 47-56; J.L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella 2012, pp. 135- 148.

Nell'insieme, è chiaro che nei libri profetici si trovano a volte detti che sicuramente appartenevano a profeti differenti. A volte tale composizione potrebbe essere spiegata dalla continuità di un certo ambiente di pensiero (ciò che veniva chiamato scuola) dei tradenti e scribi, in altri casi un materiale anonimo veniva unito senza una particolare ragione, diremmo accidentalmente.

Le profezie di diversa provenienza potevano essere, dunque, raccolte, ma anche **rielaborate a distanza di tempo**. Questo non significa che in qualche modo veniva messa in discussione o a repentaglio la provenienza divina del messaggio; al contrario, l'approccio non è statico, la parola profetica è la parola di Dio vivo, e proprio per questa ragione le sue parole devono essere applicabili a ogni nuova generazione. Mentre ora, come nelle epoche precedenti, non si tocca più il testo e ci si limita ad attualizzarlo per una nuova situazione, nelle epoche antiche si rielaboravano piuttosto le stesse parole profetiche per agganciarvi un messaggio più attuale.

Ad es., Ger 21,1-7 e 37,3-10 contiene una specie di doppione, i due testi riferiscono lo stesso evento. Ed entrambi i testi provengono da autori diversi. Mentre il testo di 37,3-10 è più ricco nei dettagli storici che riguardano il momento della missione, il racconto del c. 21 non ne dà notizie, ma informa sugli eventi successivi, la morte di Sedecia. Questo racconto del c. 21 è più recente e la sua finalità è quella di mostrare chi ha distrutto Gerusalemme. Mentre Ger 31 sottolinea che sono stati i Caldei, Ger 21 spiega che questa distruzione è stata compiuta da Dio stesso e i Caldei non sono che lo strumento nelle sue mani. Il discorso è dunque più teologico rispetto a quello più storico del c. 31. Nel caso di questi due testi si ha l'elaborazione totale della profezia.

Un altro modo di **elaborazione attualizzante** è di **aggiunte** alle composizioni, cioè delle appendici vere e proprie, oppure anche in mezzo al testo stesso. Tali aggiunte si riconoscono dalla loro estraneità ai detti originali.

Cfr. Ger 22,6-7 e 8-9 (leggere il testo!): tra le due parti si osserva il cambiamento dalla poesia alla prosa; il linguaggio figurato, foresta di cedri in cima del Libano per indicare il casato reale, i tagliatori, il fuoco, che poi scompare del tutto; prima si parla della casa del re, poi i popoli parlano della città. Infine, lo stile di domanda – risposta non è caratteristica di Geremia, ma della scuola deuteronomistica. Alla fine, appare chiaro come l'autore dell'aggiunta cercava di giustificare il castigo di Dio che aveva provocato la distruzione del tempio e lo ha giustificato con il peccato dell'idolatria. E così anche nel caso delle altre aggiunte, che si possono trovare nel corso di un

determinato testo, gli autori non si volevano porre in contrasto con il testo originario, ma intendevano collegarsi con le idee, sviluppandole, adattandosi allo stile. Per concludere, la risposta alla domanda 2 è che i libri profetici non possono essere letti come se in essi si trovassero sempre le parole esatte del profeta di cui il libro porta il nome. Nell'esegesi si può vedere una vera corrente di studi dedicata a questo aspetto, cioè individuare i materiali primari e secondari nelle singole opere.

3. Oltre alle operazioni che abbiamo rilevato — raccolta delle parole di diversi profeti in uno stesso libro, rielaborazioni delle profezie per mano dei discepoli, aggiunte apportate — si deve tenere conto anche delle **operazioni effettuate dagli ultimi editori**, nelle fasi dell'ordinamento dei libri profetici quali ci sono pervenuti. Si tratta di **operazioni di carattere letterario, ma con fondamenti teologici**. Ad es.: la remissione dell'epiteto «degli eserciti» dal nome divino in alcuni testi. Anna, nella sua preghiera a Silo, è la prima ad usare il nome divino YHWH degli eserciti. Infatti nei libri precedenti, Gn-Gdc, questo termine è assente. Così anche in Ezechiele e Trito Isaia. I libri Gen-Gdc sono recenti, da datare all'incirca nello stesso periodo di Proto Isaia, Aggeo, Zaccaria 1-8, Malachia che usano, invece, abbondantemente il termine «degli eserciti». Ne consegue che diversi editori dei libri biblici erano decisi di evitare l'uso di questo epiteto, perché non volevano che suonasse come il riconoscimento degli eserciti del cielo nel ruolo degli accompagnatori di YHWH. Tale riconoscimento convaliderebbe in qualche modo le religioni astrali. E così, ad es., nel Testo Masoretico (ebraico) di Geremia l'epiteto «degli eserciti» ricorre 82 volte, ma nella versione dei Settanta (greco) solo 16 volte. Ne risulta che un editore tardo tentò di omettere dall'esemplare che copiava l'epiteto a causa della sua opposizione alle credenze negli eserciti celesti. E proprio questa copia serviva da *Vorlage* della traduzione greca dei LXX. Nell'insieme, gli interventi editoriali che riusciamo a identificare servono da indizi per supporre certi processi teologici importanti che ebbero luogo alla fine della creazione della letteratura profetica. Divergenze ideologiche e teologiche e lotte tra i distinti gruppi e correnti del popolo ebraico trovarono qui la loro espressione.

4. **Le caratteristiche letterarie**

NB. Sui generi letterari: da studiare uno dei due testi menzionati qui sotto e presenti in pdf nell'ufficio virtuale:

M. SWEENEY, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, The Forms of the Old Testament Literature 16, Grand Rapids, MI 1996, pp. 22-30.

F. DALLA VECCHIA, *Introduzione letteraria*, in Profeti e Apocalittici, ed. B. Marconcini, Logos 3, Leumann 2007², pp. 61-65.

J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella 2012, pp. 108- 119.

CAPITOLO VI

Osea

Iniziamo la terza parte del corso. Nella diapositiva in cui si illustra il programma si può vedere che ci occuperemo dei singoli profeti e dei loro messaggi.

Per ogni singolo profeta faremo sempre un'introduzione sul contesto in cui svolse la sua attività e daremo notizie sui vari libri. Infatti non possiamo separare il profeta con il suo messaggio dal contesto in cui questo messaggio è stato dato.

Vedremo poi alcune pericopi dei vari profeti per "toccare con mano" la loro preoccupazione comunicativa che quindi riguarda i lettori di tutti i tempi.

Dalla slide (quella sul programma della terza parte) si vede che Ezechiele e Libro dei Dodici sono in grigio: siamo in ritardo con i tempi, quindi rimangono sospesi. Possiamo approfondire noi secondo il tempo che abbiamo a disposizione.

1. **Contesto storico e letterario**[3]

Iniziamo con **Osea** per due ragioni:

- la prima ragione è che Osea insieme con Amos sono i più antichi dei profeti classici, ma nonostante – cronologicamente – Amos sia stato di

[3] NB: leggere l'introduzione al libro di Osea presente sull' ufficio virtuale. (Scegliere o il testo in italiano o quello in inglese). J. Limburg, *I dodici profeti*, Claudiana, Torino, pp. 21-24; J.D. Nogalski, *Introduction to the Hebrew Profets*, Abingdon Press, pp. 102-103.

poco anteriore ad Osea (sempre VIII secolo), nel rotolo dei Dodici proprio Osea è collocato in prima posizione e questo mostra l'importanza maggiore di Osea nei confronti di Amos;

- la seconda ragione per cui iniziamo da Osea riguarda proprio questa importanza. Mi piace pensare che l'importanza di Osea risieda nella sua passione per Dio. Quello che si percepisce in Osea è un immenso desiderio di mostrare agli uomini il vero volto di Dio. Osea si oppone appassionatamente a ogni manipolazione di Dio, si oppone a ogni appiattimento e alla falsificazione della concezione dell'immagine di Dio da parte dell'uomo.

Vediamo in primo luogo alcune notizie di carattere introduttivo e vi prego di approfondirle con la bibliografia che vi lascio o con quella che avete a casa.

Per quanto riguarda la collocazione nel canone biblico: la maggior parte degli studiosi ritiene all'unanimità Osea come il libro più antico tra i profeti posteriori dopo Amos. Nel testo masoretico e nella LXX e in quasi tutti i testi antichi, Osea è collocato in apertura di tutti i 12 profeti minori.

Questa collocazione è interpretata in diversi modi:

- dal punto di vista cronologico evoca gli inizi della profezia, cioè l'VIII secolo a.C.;
- dal punto di vista geografico tratta del regno del Nord, il primo coinvolto nelle vicende politiche che hanno portato alla scomparsa di Israele;
- dal punto di vista letterario, Osea richiama Isaia che apre invece i profeti maggiori. Entrambi, Osea e Isaia, menzionano gli stessi re, quindi fanno richiamo alla stessa epoca. Entrambi curiosamente hanno nel loro nome la presenza della radice *yashà* (salvare).

Quindi queste sono le ragioni che si menzionano frequentemente sulla particolare posizione di Osea all'inizio del Rotolo dei Dodici.

Per quanto riguarda il Rotolo dei Dodici, è stato postulato che Osea potrebbe essere visto come un'*ouverture* dell'opera dei Dodici considerata nella sua interezza e il tema generale di questo rotolo sarebbe l'alleanza tradita, alla quale Dio risponde in maniera passionale, con una salvezza gratuita e imprevedibile. Si potrebbe anche ipotizzare che Osea introduce un'idea genuina del *Pathos* di Dio come è stato condiviso da YHWH con i suoi profeti e questo sarebbe anche confermato dal nome *Oshea* (Egli salva), perché la finalità ultima della profezia è la rappresentazione del *Pathos* di Dio e non la mera denuncia. Questo *Pathos* si manifesta in tante sfaccettature e in tutte queste sfaccettature si evince sempre un Dio che non vuole perdere il suo popolo amato e il suo interessamento appassionato.

Osea è anche uno dei profeti più amati e forse proprio per la sua particolare vicenda personale e per la carica di passione che emana dalla sua passione.

È uno dei profeti più conosciuti?

È conosciuto soprattutto come colui che ha avuto la feconda intuizione, convinzione ed esperienza di concepire il rapporto tra Dio e il suo popolo in termini di amore sponsale e di parlare di storia d'amore tra Dio e il suo popolo. Questa idea è molto bella, ma non è così semplice come a volte viene presentata e concepita. Non è un'idea banale, ma teologica. Non si tratta solo di sentimento, ma è una realtà teologica. Non va vista in termini semplicistici, ma deve essere vista in termini radicali, con tutta la radicalità che quell'amore comporta.

Osea è un personaggio storico, ma questo non significa che si abbiano molte notizie biografiche che lo riguardano. Questo avviene anche per gli altri profeti, perché ai profeti non interessa parlare di se stessi. Quindi, oltre al nome del Padre e al matrimonio con Gomer da cui nacquero tre figli, il testo biblico dice solo che la sua attività ebbe luogo nel nord del paese (le città menzionate appartengono a Efraim e Beniamino). Viene menzionata più frequentemente Samaria e i santuari di Betel e di Galgala. Mai Gerusalemme e altre città di Giuda, anche se non manca l'interesse del profeta per la regione del sud.

Dai particolari degli oracoli si potrebbe forse dedurre che l'annuncio del profeta abbia avuto luogo in Samaria, a Betel e a Galgala.

La sua attività si è svolta nei luoghi pubblici (porta della città) e nei luoghi di culto, dove si pronunciava come un profeta autonomo, che non era al servizio di nessun'altra gerarchia superiore, sia essa politica e religiosa.

Dai testi di Osea percepiamo anche che ha avuto la convinzione di appartenere alla corrente dei messaggeri di Dio che affonda le sue radici nella figura di Mosè. Comprendiamo che ha avuto contatti anche con i circoli del sacerdozio levitico e che abbia avuto un ideale analogo di sacerdozio. Mentre non sappiamo chissà che cosa del profeta e di fatto neanche ci servirebbe sapere chissà che cosa sul personaggio storico, è invece di grande importanza che sia possibile datare con sicurezza la sua attività e collocare storicamente i rimandi storici presenti in modo più o meno esplicito nel libri di Osea.

Di questi riferimenti storici ne presentiamo tre:

- il primo fa riferimento alla fine del regno di Geroboamo II (Os 1,1). Quindi nel regno di Giuda Ozia, Iotam, Acaz, Ezechia e nel regno di Israele il regno di Geroboamo. Tempo di sicurezza politica e di sicurezza economica (sviluppo e benessere). Dopo la morte di Geroboamo II (753) la situazione cambia. Per il regno del Nord inizia un periodo di

decadenza e di instabilità politica: un vero caos sociale (cfr. 2Re 15, in cui si vede il clima di anarchia politica e di guerra civile). Mentre Geroboamo II regnò da solo trent'anni, nei trent'anni successivi alla sua morte si susseguono sei re, quattro dei quali hanno usurpato il potere con la forza e altri morirono di morte violenta. Quindi Osea non li menziona neanche, esprimendo così un giudizio di condanna; essi, infatti, hanno preceduto e determinato la caduta di Samaria nel 721.

- Il secondo momento storico da menzionare è la rinascita della potenza assira dopo l'ascesa al trono nel 745 di Tiglat-Pileser III.
  Ed è questo il periodo dell'invasione, nella Siria, Cilicia e Filistea e poi Gaza e via dicendo. È tutto il periodo di espansione dell'impero assiro.
- Infine, il terzo momento politico trattato da Osea riguarda la guerra siro-efraimita (cfr. Os 5, 8-11) e poi la conquista dei territori d'Israele da parte di Tiglat-Pileser III, avvenuta nel 733 (cfr. Os 5, 14 e Os 7,8). Da questa prospettiva Osea guarda indietro alla serie di rivolte che menziona e all'oscillazione di Israele tra le due potenze, cioè Egitto e Assiria. Osea guarda a tutto ciò che ha portato a quella che viene chiamata la guerra siro-efraimita. Possiamo dire dunque che la profezia di Osea interpellava i suoi contemporanei negli ultimi trent'anni del Regno del Nord.

Quello che si percepisce fortemente in Osea è il desiderio di mostrare agli uomini il volto di Dio. Osea si oppone appassionatamente a ogni manipolazione di Dio, si oppone a ogni appiattimento e alla falsificazione del volto di Dio da parte dell'uomo.

Abbiamo scelto Os 11 dove il volto di Dio assume i tratti metaforici di un Padre. Qui sentiamo un discorso come pronunciato da Dio stesso; Dio parla del suo rapporto con Israele, ma anche con ognuno di noi. Se Osea propone qui il discorso come pronunciato da Dio significa che il lettore è chiamato a prestarne la massima attenzione, significa che questa parola va ascoltata con attenzione e compresa nella sua profondità. Come ognuno di noi vorrebbe che fossero ascoltate le sue parole quando si rivolge a qualcun altro per parlargli.

Dividiamo il testo in quattro parti:

- *Os 11, 1-4*: vengono presentati un Padre e un Figlio. Si tratta di una relazione asimmetrica. Tutto si svolge nel <u>passato</u>.
- *Os 11, 5-7*: è rappresentata la condizione del figlio senza il padre (è il <u>presente</u> di questo testo);
- *Os 11, 8-9*: è presentato il dilemma di Dio, cioè può un Padre smettere di essere padre? (è sempre il <u>presente</u>);

- *Os 11, 10-11*: la scena è dominata dal leone e dagli uccelli. Di nuovo si percepisce una asimmetria, ma è un'asimmetria matura. Il tempo è il futuro.

2. **Esegesi e teologia: l'immagine di Dio (Os 11, 1-11)**

2.1 *Un padre e un figlio: relazione asimmetrica vv. 1-4 (Il passato)*

Era ragazzo Israele,
quando io l'ho amato
e dall'Egitto l'ho chiamato come mio figlio.
Altri, però, li chiamavano
ed essi hanno camminato, seguendo le loro inclinazioni,
hanno sacrificato ai Baal,
hanno offerto incenso agli idoli.
Sono stato io ad allevare Efraim,
a prenderlo in braccio.
Ma essi non hanno compreso
che mi prendevo cura di loro.
Io li traevo con legami di bontà,
con vincoli d'amore.
Ero per loro
come chi solleva un bimbo alla sua guancia;
mi chinavo su di lui
per dargli da mangiare.

Osserviamo dunque dettagliatamente il testo secondo le quattro tappe della sua struttura.

La prima tappa: un Padre e un Figlio, relazione asimmetrica, eventi del tempo passato (vv.1-4). Nello svolgimento del testo appare evidente come le azioni benevole e di chiaro carattere genitoriale di Dio verso Israele si alternano con le reazioni non appropriate del figlio-popolo.

Versetti 1, 3a e 4: sono tutte azioni benevole e di carattere genitoriale; versetti 2 e 3b: reazioni non appropriate del figlio-popolo.

Il *v.1* presenta in primo luogo la situazione iniziale di Israele. Dio inizia il suo discorso menzionando in primo luogo la condizione di Israele (era "ragazzo"). Il termine "ragazzo", metaforico, non è univoco. Se cerchiamo altri testi nella Bibbia che utilizzano questo termine, ci rendiamo conto che ha due sfumature: "giovane maschio non sposato" (ma non si sa bene l'età); una seconda accezione è quella di una "persona non autonoma" (servo,

servizio militare), comunque chi è subordinato a un'autorità superiore.

Nell'insieme potremmo dire che la dipendenza da qualcun altro è ciò che potrebbe costituire il criterio comune per entrambi i casi e per tutti gli altri casi che troviamo nella Bibbia.

Se il termine adoperato per Israele è quello che indica la "mancanza di autonomia", allora Israele "ragazzo" è come "non ancora nato", non ha un'individualità propria, non è maturo; al contrario, quell'Israele si trova in una posizione di servizio e di sottomissione.

Infatti il testo dice non solo che Israele è giovane, ma che è in Egitto. Questo specifica la condizione del ragazzo sul piano reale e sul piano metaforico-esistenziale.

Da una parte, quindi, questa allusione all'Egitto indica l'epoca storica, in cui Israele non era ancora nato politicamente, in cui non possiede una vera e propria identità nazionale. La sua condizione in Egitto è quella di un servo, di uno schiavo, sottoposto all'autorità del padrone che lo sfrutta in maniera spietata. Israele in Egitto è straniero, residente in una terra che non gli appartiene, non ha nessuno che si prenda cura di lui, non ha futuro.

Ma poiché l'Egitto è la figura di tutto ciò che è senza Dio, di tutto ciò che si oppone a Dio, Israele allora prima della chiamata di Dio è in balia di tutto questo, è in balia della morte.

Proprio in questa condizione di indefinitezza, di incompiutezza, di infelicità, proprio in questa condizione a Israele capita un miracolo: diventa l'oggetto dell'amore elettivo di Dio.

La dichiarazione di Dio stesso (l'ho amato) è particolarmente importante tanto per la sua posizione, strategicamente marcata, quanto per il verbo stesso adoperato.

La posizione è importante perché è il primo verbo in questo testo di cui Dio è soggetto (la prima azione di Dio: ho amato) e il verbo stesso è importante perché chi parla in termini va oltre ai fatti a apre l'accesso alla dimensione più intima e profonda di sé.

Nonostante noi siamo abituati a parlare di amore, questo non è tanto scontato nel mondo biblico. La radice di questo verbo ha sole trentadue ricorrenze nella Bibbia ebraica e ventisette di queste ricorrenze fanno riferimento all'amore divino per delle persone e cinque di queste ventisette volte ricorrono proprio in Osea.

Tutte e cinque fanno parte di un discorso divino alla prima persona, quando Dio parla del suo amore. Nel presente discorso Dio specifica che la sua elezione d'amore verso Israele giovane è una scelta molto concreta, una scelta di un Padre; noi percepiamo che si tratta di un'elezione di un Padre,

ma nel testo questo appellativo (Padre) non ricorre mai, forse non ce n'è bisogno.

Questa scelta molto concreta, la scelta di un Padre, è importante perché si tratta di un'accoglienza notevolmente diversa rispetto all'elezione più istintiva come può essere quella materna.

Un padre infatti deve scegliere di riconoscere un bambino come suo figlio, un padre deve scegliere di dichiarare l'assunzione di tutte le responsabilità che la paternità comporta. Infatti la generazione non coincide precisamente con la paternità; la generazione fisica, a differenza della maternità, non basta ad assicurare la paternità. Potremmo dunque dire che ogni paternità è una decisione, ogni paternità richiede un'adozione, anche se il figlio è stato materialmente generato da quell'uomo. In qualche modo sempre deve essere riconosciuto/accolto come figlio.

Il passaggio dalla generazione fisica alla paternità avviene proprio nel momento del riconoscimento di un bambino come proprio figlio. Nella Bibbia non si menziona mai un atto legale vero e proprio di riconoscimento di un figlio, ma sono espressi diversi gesti che esprimono l'accettazione e il riconoscimento di un neonato come proprio figlio.

Un esempio di ciò, lo ritroviamo in Osea 11,1: l'assunzione della paternità del giovane Israele da parte di Dio si compie in primo luogo quando Dio lo chiama "mio figlio".

Quest'unico atto di amore da parte di YHWH mostra due sfaccettature: una è la liberazione dalla condizione di schiavitù in cui si trovava in Egitto; la seconda sfaccettatura è l'elevazione allo *status* di figlio (una sorta di adozione secondo la fattispecie tipicamente umana).

Osea 11 non è l'unico caso in cui per parlare di Israele si adopera il termine "figlio" (*ben*); tuttavia questa categoria non è neanche eccessivamente presente nella Bibbia ebraica per parlare di Israele come figlio in riferimento a Dio.

Ora, in queste prime parole di Dio a Osea scopriamo cose inaudite e sono le cose specifiche proprio di Isaia: queste cose sono che la figliolanza di Israele si fonda esplicitamente sull'atto dell'Amore divino e che questo amore divino è un atto unilaterale, ma esso determina conseguenze definitive per entrambi i soggetti.

Perché quest'atto determina conseguenze definitive per entrambi i soggetti?

Un ragazzo (*nahar*) viene eletto come "figlio mio": "ragazzo" e "figlio mio" sono il primo e l'ultimo termine della frase, quasi a dimostrare che la trasformazione del "ragazzo" in "figlio" è completa e definitiva. Inoltre il

pronome possessivo "mio" suggella questa relazione e l'appartenenza "per sempre" del padre al figlio e del figlio al padre. Dall'altra parte insieme alla dichiarazione su colui che è istituito figlio, Dio pronuncia una parola inderogabile anche su se stesso: Egli d'ora in poi è Padre. Ecco dunque le conseguenze definitive per entrambi i soggetti. Qui si tratta chiaramente di una relazione particolare tra i due: è asimmetrica, non in termini di subordinazione (di dare qualcosa in compenso). La relazione tra Dio e Israele è un atto unilaterale di amore da parte di YHWH, un atto incondizionatamente libero e gratuito di Dio, il quale non si aspetta niente in cambio - e, in quanto Dio, non può aspettarsi nulla in cambio. Così scopriamo che ciò che a Dio interessa è solo far capire un aspetto della sua paternità; a Dio non interessa ragionare sull'ingratitudine di Israele. Tutto ciò che è nel corso del suo pronunciamento (parlare) riguardo al comportamento di Israele è, quindi, da intendere come un lamento del Padre che è indirizzato fondamentalmente a se stesso, non è un rimprovero diretto nei confronti del figlio. Fondamentalmente infatti ogni figlio è "il figliol prodigo", come ognuno di noi. La questione che interessa questo discorso divino è come quel figlio ingrato e dissipatore possa comunque guardare in faccia il Padre, come quel figlio possa non perdere mai la certezza di essere figlio amato; in questo senso il pronunciamento divino in Os 11,1 supera di gran lunga altri testi in cui si parla di Israele come "figlio" di Dio, perché qui c'è di più rispetto a ciò che possiamo sapere di un riconoscimento o di un'adozione.

La realtà divina qui sublima e trascende l'umano; in questo testo Osea ci spinge ad andare in profondità, cercando ci comprendere che la paternità umana non è il modello di quella divina e che l'atteggiamento divino dovrebbe essere tenuto a modello delle relazioni umane e non il contrario.

Versetto 2: figliol prodigo e tentazione della dinamica dello scambio e del mutuo profitto.

Che Israele sia il figliol prodigo, lo si viene a sapere subito; in questo versetto si parla di "altri" (sono tanti) che chiamavano il giovane. Questi "altri" non erano Dio. Mentre nel testo potrebbe non essere chiaro chi fossero e che cosa dicessero al giovane, ma certo essi sono in opposizione alla chiamata divina. Difatti la ripetizione del verbo "chiamare" (*karà*) usato tanto per questi "altri" quanto per indicare la "chiamata" di Dio non è casuale (vv.1-2). Nonostante tale evidente opposizione a Dio, tale chiamata riscontrava la piena accettazione da parte del popolo e condizionava il suo modo di agire. Questo presenta il testo con l'espressione «ha camminato

Israele secondo l'influsso degli altri che chiamavano...».

Osserviamo che la tentazione idolatra di Israele si manifestò attraverso l'offerta dei sacrifici e dell'incenso. Il disconoscimento del vero Dio avviene esattamente quando la gratuità dell'amore paterno è offesa dalla mentalità di scambio e di profitto che si manifesta nell'offerta di sacrifici e di incenso. Mentre per YHWH la chiamata altro non è che la volontà di nobilitare un giovinetto, facendolo diventare da "schiavo" un "figlio", la chiamata degli altri è una specie di assoggettamento e di plagio perché finalizzata a ottenere offerte e tributi per gli idoli stessi. Ecco la differenza tra le due chiamate, sottolineata dallo stesso verbo "chiamare".

Dio ama e in questa chiamata si consegna come Padre a un figlio e non chiede altro se non che quel ragazzo "senza identità" sia semplicemente figlio felice di appartenere a uno che ha scelto di essere suo padre; gli idoli, invece, plagiano, assoggettano e chiedono servizi e venerazione per se stessi, come condizione della loro "presunta benevolenza". La dinamica della paternità divina si basa sulla gratuità incondizionata, la tentazione degli idoli e dei *baalim* richiama la mentalità di scambio e di mutuo profitto e ora si comprende il perché dell'indeterminatezza del soggetto del verbo "chiamare" che il testo biblico ha deciso di usare. Infatti questa tentazione idolatrica può venire da più parti: dagli idoli ritenuti come tali, ma anche da quelli che si ritengono sacerdoti e profeti i quali possono degenerare l'essenza della divinità tanto di Dio quanto del figlio, in una maniera più subdola e sofisticata.

Infatti, ogni volta che a YHWH si attribuiscono i tratti di Baal si commette un grave errore teologico.

Nel *v. 3*, YHWH è diverso; Dio mostra il forte contrasto tra se stesso e tutti coloro che chiamarono Israele influenzando la sua condotta nell'attesa dei tributi sacrificali (come al v.2). In ebraico il v.3 inizia con l'espressione enfatica "invece io"; YHWH non è come gli idoli, non chiede nessun tributo per sé, ma amorevolmente offre ogni premura per la crescita del figlio. Sintatticamente si potrebbe intendere la volontà di YHWH di opporre la sua azione verso il proprio figlio al comportamento di Israele appena presentato, cioè il fatto che Israele offra il proprio culto agli idoli, nonostante sia stato Dio a farlo crescere.

In quel caso si farebbe guidare dalla stessa logica caratteristica degli idoli, richiedendo per sé le offerte fatte agli idoli; ma YHWH non è così, in quanto Egli offre ogni premura per la crescita del Figlio.

- A partire dal v. 3 e poi dal v. 4 vediamo Dio che come un buon Padre:

non solo ha chiamato all'esistenza il proprio figlio, ma gli ha insegnato come stare in piedi (il primo verbo è proprio "come poggiare il piede uno dopo l'altro"), come camminare, come ha preparato Israele e lo ha reso capace di vivere come un popolo di uomini e di donne liberi.
Infatti la forma verbale ebraica adoperata è da intendersi non solo nell'insegnamento del camminare, ma come espressione di ogni premura divina finalizzata a far crescere il figlio, a farlo diventare grande.

- Poi si dice che «Dio lo prendeva tra le braccia»: l'espressione è ambigua, perché non sappiamo se quelle braccia siano quelle di Dio o quelle di Israele. Gli ha insegnato a camminare «tenendolo tra le sue braccia»: possono essere quelle del Padre o quelle del figlio.
  Un altro significato può essere: Dio sollevava il figlio sulle proprie braccia, le braccia di Dio, in un gesto di aiuto o di difesa quando il figlio cadeva, era stanco, era in pericolo. Il testo ebraico non esclude le due possibilità anzi, teneramente, cerca di esprimerle entrambe.
- E anche quando Efraim non capiva niente di questa cura divina, il Signore, che è Padre, non smise di fare quanto faceva per il proprio figlio. Infatti il v. 4 possiamo sintetizzarlo proprio con il titolo *fare di tutto affinché il legame non si spezzi*. Infatti vediamo come nel v. 4 si susseguano una serie di immagini in cui si vede come Dio, in tutti i modi e ad ogni costo, cerca di conservare il legame con il proprio figlio.

Guardiamo anche come nello sviluppo del discorso aumenti costantemente il numero di immagini rappresentate; il locutore divino va in crescendo come a voler racchiudere sempre più sfaccettature della cura paterna o come se cercasse di esporre la totalità della sua attenzione. Non solo; i gesti di Dio che vengono rappresentati sono tutti i gesti simbolici attraverso i quali Dio è come se rinnovasse l'assunzione della sua paternità nei confronti di questo figlio, un po' ribelle, che sbaglia e che tradisce. Ogni nuovo atto di Dio è ancora una volta un dire «Io voglio essere ancora Padre».

Versetto 4. Dice in primo luogo «io lo traevo con legami di bontà, con legami di amore»: le "corde" infatti servono a legare qualcuno per impedirgli di fare qualcosa o per costringere qualcuno a fare qualcosa. Le corde d'amore si riferiscono all'amore che è l'amore di Dio (come abbiamo visto nel v.1). Dio racconta come Egli sia stato quasi "costretto" ad agire nei confronti di Efraim, "forzato" dal suo stesso amore. Il Signore cercava di mantenere il legame con il figlio non con vincoli di autorità, ma con quello che c'è di più nobile nell'amore umano, la reciprocità.

Infatti ciò che si fa per amore supera il "necessario", richiama

all'abbondanza e soprattutto alla gratuità.

Inoltre l'uso dell'espressione «io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore» è molto curiosa in quanto non si riferisce a una relazione di padre/madre con un bimbo piccolo; piuttosto è adoperata per definire le relazioni tra adulti, come esempio possiamo citare Rut che ama Naomi.

Nel nostro contesto, quindi, si svela un quadro molto tenero perché Israele che è ormai adulto, per Dio rimane un "bambino". Questo non è solo un gesto di tenerezza, ma è una riconferma dell'assunzione della paternità e dell'impegno da parte di Dio nell'allevare il proprio figlio, nell'aiutarlo a farlo crescere e a sapersi muovere nella società.

Quindi è vero anche - e lo sappiamo dalle nostre relazioni familiari - che un figlio rimane sempre figlio per i genitori, anche quando il figlio diventa adulto; ma qui questo gesto di "sollevare alla guancia" il figlio assume anche questo significato per Dio: rinnovo il mio impegno di Padre con te, per aiutarti a farti crescere, anche se sei adulto, anche se sei ribelle.

Dice ancora nel *v. 4*: «ero per loro come chi solleva un bimbo alla guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare». Da una parte Dio fa di tutto per portarlo alla sua guancia, dall'altra Dio si adegua e si abbassa alla piccola statura (fisica e morale) dell'altro.

Quindi i versetti di questa prima parte (1-4) si articolano secondo una chiara alternanza di Dio che parla e lui/essi che riguarda Israele. C'è un'azione del Padre e una reazione del Figlio e poi di nuovo un'azione del Padre (nel v.4) senza reazione del figlio. Perché? Perché si potrebbe andare all'infinito, dal momento che non esiste un'adeguata risposta/reazione che il figlio, per quanto si sforzi, possa dare alle cure del Padre.

Qui quello che è importante è che Dio non parla direttamente a Israele, ma si riferisce a Israele adoperando la terza persona singolare o plurale. Quindi Dio parla come se stesse ricordando a Se stesso tutti i momenti tenerissimi vissuti con quel figlio. A Dio infatti non importa di accusare il figlio o di rinfacciargli quanto fatto per lui, ma ricordare le cose belle.

2.2 *La condizione del figlio senza il padre vv. 5-7 (Il presente)*

Non potrà ritornare nella terra d'Egitto.
Ma Assur sarà il suo re
perché non hanno voluto convertirsi.
La spada si abbatterà sulle loro città,
demolirà le loro difese,
li sterminerà a causa dei loro piani,

perché il mio popolo rimane soggetto alla sua apostasia.
Gridano verso l'alto tutti insieme,
ma (l'idolo) non può rialzarli.

In questi versetti cambia tutto. Ciò che viene detto riguarda Israele non più nel passato, ma nel presente. Poi è sempre Dio che parla, ma non parla più di se stesso. Inoltre in questa sezione Dio non è più il soggetto di un verbo, quindi non fa nulla, ecco perché si parla di "assenza di Dio". Qui Efraim è lasciata in balia di "altri". È la sezione cosiddetta del castigo o, più correttamente, mostra la condizione di Israele senza la presenza di Dio oppure la condizione di Israele in assenza di Dio. Quindi nemmeno in questa tragica condizione il popolo si rivolge a Dio e così sembra che sia destinato alla distruzione totale. La situazione finale sembra senza via di uscita, perché il popolo non cambia. Cosa farà Dio?

L'inizio del *v. 5* è particolarmente ambiguo e controverso, ma allo stesso tempo è particolarmente stimolante. Infatti il passaggio dal v. 4 al v. 5 può essere tradotto in due modi completamente opposti: «tornerà nella terra d'Egitto» oppure «non tornerà nella terra d'Egitto». Quindi Israele tornerà o no nella terra d'Egitto? E questa domanda è estremamente rilevante perché suona nei seguenti termini: «Israele, figlio, può tornare nella sua precedente condizione o non può?».

Quindi viene richiamato il v.1 («quando Israele era ragazzo io l'ho amato e dall'Egitto l'ho chiamato come mio figlio»). Quindi Israele può ritornare o no nella sua condizione precedente? E se entrambe le risposte fossero corrette?

Vediamo la prima possibilità (Israele che torna in Egitto): in questo caso Dio sta annunciando l'esilio, anzi quasi un esilio raddoppiato perché si parla di Egitto e di Siria. In ambito teologico-spirituale l'asserzione suonerebbe: il popolo non ha risposto alla logica di Dio quindi tornerebbe alla sua condizione precedente, cioè alla sua condizione dei tempi dell'Egitto. In questo caso l'annuncio di Dio sarebbe in contrasto con la chiamata e la liberazione dall'Egitto (v.1). Come se Dio annunciasse l'annullamento e il rinnegamento della chiamata e della liberazione del v.1 e ciò equivarrebbe a dire «non sei più mio figlio».

Nel secondo caso, quando traduciamo «non tornerà nella terra d'Egitto», Dio affermerebbe che Israele non tornerà in Egitto, ma comunque come conseguenza della sua infedeltà a Dio sarà sottoposto al dominio assiro per cui Assur sarà il suo re perché non si è convertito. Nella logica del discorso divino tale ragionamento è pienamente coerente: Israele non può più tornare

in Egitto perché Israele è stato istituito figlio e questo ormai una volta per tutte. La promessa di Dio è irrevocabile. Tuttavia questo non custodisce Israele dalle lusinghe dell'Egitto e dal desiderio di volerci ritornare. Infatti Israele ripetutamente «si è voltato indietro».

Tale scelta del figlio di ignorare/disconoscere il genitore porta delle conseguenze inevitabili, in quanto rifiutando il Padre Israele viene sottomesso alla potestà di un dominatore, colui che uccide, umilia, sfrutta.

Infatti il v. 5 dice «Assur sarà il suo re, Assur lo dominerà».

Questi due versetti – *6-7* – mostrano bene la condizione del popolo senza Dio, la condizione diametralmente opposta a quella in cui Israele, invece, godeva della cura paterna. In questi due versetti non ci sono immagini tenere, ma anzi questa immagine terribile della «lama danzante», una lama che, danzando, semina morte. Nonostante ciò il popolo rifiuta di convertirsi, rimane attaccato a chi non è Dio. Il popolo, come leggiamo al v. 7, rimane nella sua apostasia. Però osserviamo che in questa brutale descrizione della condizione di Israele c'è qualcosa di strano, perché il testo dice che quello che rimane attaccato all'apostasia è «il **mio** popolo». In questa espressione appaiono di nuovo entrambi: Israele e YHWH, ma non più in termini metaforici, padre e figlio, ma come Dio e popolo, legati da un patto, e Dio lo riconosce ancora come suo popolo.

2.3 *Può un padre smettere di essere padre? vv. 8-9 (Il presente)*

Come potrei abbandonare te, Efraim?
Come potrei consegnare ad altri te, Israele?
Come potrei rendere te al pari di Adma,
ridurre te allo stato di Seboìm?
Il mio cuore si riversa su di me,
e il mio intimo freme di compassione.
Non metterò in atto l'ardore della mia ira,
Io non cambierò, distruggendo Efraim,
perché sono Dio e non un uomo;
sono il Santo in mezzo a te,
e non mi lascio trasportare dall'ira.

Il discorso divino non finisce nel v.7, infatti qui vediamo la situazione in cui il figlio decide di abbandonare il padre, la sua protezione, il suo consiglio; in questa eventualità il padre può smettere di essere padre, può revocare il suo amore, su cu si basa tutta la sua cura quotidiana?

Ci rendiamo conto che la situazione descritta da Dio è assurda,

terribilmente dolorosa, fallimentare rispetto al progetto originario dell'amore: che senso può avere un padre senza figlio (1-4) e che senso può avere un figlio senza padre (5-7)?

Si arriva, quindi, nei *versetti 8-9* all'apice del discorso divino e questo lo si deduce dal fatto che Dio si rivolge direttamente al suo popolo alla seconda persona (tu) e lo chiama anche per nome (Israele-Efraim); Dio, infatti, fino a questo momento parlava tra sé e si riferiva a Israele alla terza persona oppure chiamandolo «giovane, ragazzo, Efraim, popolo mio». Questo cambiamento stilistico è inaspettato, mostra una particolare importanza di ciò che viene detto e mostra anche il particolare coinvolgimento, intensamente sentito dal locutore stesso.

Dio esprime al v. 8 delle domande tutte particolari: si sottolinea il pronome in posizione enfatica. Si tratta di domande chiamate *esistenziali*, le domande di chi sa che non c'è una risposta adeguata, domande di chi sa di dover rimanere con questi interrogativi dentro di sé; non sono neanche domande retoriche che presuppongono la risposta. Queste domande si aspettano una risposta da parte di Efraim, della serie: «come ho potuto abbandonarti, Signore?». Ma la risposta agognata non arriva e si comprende anche la sofferenza di Dio.

È un discorso, sono domande di un padre che deve prendere decisioni riguardo al proprio figlio e questo è già gravoso in sé; ma qui è ancora più gravoso perché, secondo Dt 28,18-21, la pena per un figlio ribelle è la morte del figlio mediante lapidazione.

Quindi, ci troviamo dinanzi a un padre che deve decidere per la vita o per la morte del proprio figlio.

Difatti le domande esistenziali di Dio valutano qui l'eventualità dell'abbandono definitivo e della distruzione di Israele, alla maniera di Adma e Seboìm. Si tratta di due città del Mar Morto che ebbero la stessa di distruzione di Sodoma e Gomorra (Dt 29,22; Gn 10,19; Gn 14,2-8).

Esse sono quattro città associate dalla loro terribile sorte. E le maledizioni dell'alleanza menzionano queste quattro città come paradigma di ciò che potrebbe accadere anche a Israele se non osserva la sua alleanza.

La reazione divina a questa tragica prospettiva si trova nella parte finale del v.8: «il mio cuore si riversa su di me e il mio intimo freme di compassione».

A questa eventualità di abbandono da parte di Dio e della consegna ad altri di Israele, il Signore risponde come abbiamo letto in v. 8.

È una confessione incredibile perché il verbo adoperato (voltare, rivoltare) che Dio usa per parlare dello sconvolgimento del proprio cuore è lo stesso

verbo usato per parlare dello sconvolgimento delle sorti di Adma e Seboìm (cfr. Gn 19,21.25; Dt 29,23). Che cosa suggerisce questa ripetizione dei verbi tanto per Adma e Seboìm quanto per lo sconvolgimento del cuore di Dio?

Dio sottolinea che lo stesso sconvolgimento, lo stesso agire violento è come se si rivoltasse contro Dio stesso. Non so se ci rendiamo conto di che cosa stia dicendo Dio: se dovesse realizzarsi la distruzione di Israele secondo quella suggerita dalla maledizione dell'alleanza, Egli stesso verrebbe distrutto. Il figlio di Dio non può essere distrutto senza che sia distrutta anche l'identità del padre. Ecco allora la decisione di Dio annunciata al v.9: le domande esistenziali di Dio sfociano in una solida risoluzione.

Dio dice che non darà sfogo all'ardore della sua ira, come è accaduto in altre occasioni. Heschel afferma che l'ira di Dio è qualcosa che "accade", non qualcosa che esiste, l'ira è qualcosa di temporaneo, che non può durare più di un minuto. L'ira non è altro che quel momento in cui la compassione attende di ricominciare, è come misericordia momentaneamente sospesa, come amore trattenuto.

Oltre ad affermare che questa ira momentanea non si tradurrà in un'azione, Dio afferma che non cambierà al punto di distruggere Efraim. Dio non si tirerà indietro, non ritornerà sui propri passi.

Il verbo *šūḇ* può essere tradotto/inteso in vari modi: secondo la professoressa questo verbo è da intendersi nel significato forte (Dio non tornerà sui propri passi perché Israele sia distrutto). Dio afferma non solo che non darà sfogo alla sua ira, ma Egli non cambierà nel modo di comportarsi con il suo figlio, con il suo popolo, in modo da distruggerlo. Questa scelta divina conferma quanto affermato nel v.1 in cui fa la sua scelta d'amore e l'accettazione di Israele come suo figlio. Qui vi è il suggello definitivo.

Il verbo *šūḇ* richiama anche il v.5: Israele non può tornare in Egitto, proprio perché Dio non può cambiare e annullare la sua elezione di amore (v.9), per questo il figlio non cesserà di essere per Lui figlio. Questo non ritornare sui propri passi nell'amore è esattamente ciò che distingue Dio dagli uomini. Dio è fedele all'uomo, Dio è fedele principalmente a Se stesso; Egli non viola il suo impegno. Egli ha deciso anche riguardo a Se stesso quando ha riconosciuto Israele come suo figlio. Dio ha dichiarato di voler essere padre e non può tornare indietro, perché Dio rimane fedele a Se stesso.

Cfr. anche Isaia: «se anche una madre si dimenticasse del proprio figlio...», Dio non potrebbe mai dimenticarsi di suo figlio, perché è Dio non uomo.

YHWH è il Santo, è assolutamente buono, totalmente esente dal male; e

tutto ciò che è santo può operare nel mondo solo quando mantiene integra la sua sanità. Così anche Dio può operare la salvezza solo perché è assolutamente santo, assolutamente fedele alle sue promesse, completamente integro nella sua santità.

Tuttavia, YHWH non si presenta solo come il buono, il santo, ma come «il santo in mezzo a te» o anche «il santo dentro di te», cioè YHWH è Dio, il Santo in mezzo al suo popolo. In questo concetto sono espresse al contempo la distanza (la santità) e l'appartenenza (Dio che è in mezzo a te). Dio è totalmente altro e indissolubilmente legato al suo popolo.

Qual è la finalità comunicativa e pragmatica di questo testo? Al di là del fatto che sia stupendo, qual è il suo messaggio teologico?

Nei testi come questo, Dio con il suo *Pathos* si mostra come una realtà viva e non come un'astrazione sterile.

La grandezza di questo testo si fonda su una domanda di importanza vitale e che esige una netta risposta; la domanda è questa: nel momento in cui il figlio decide di abbandonare il proprio padre e sceglie altri mentori e protettori, un padre potrà smettere di essere padre?

Questa domanda sembra essere posta da Dio stesso, ma è la domanda che in maniera conscia agita ogni uomo e ha un impatto fondamentale per la vita di ciascuno, se pensiamo che quel figlio potremmo essere noi.

Se dai vv.1-4 si potrebbe avere l'impressione che il Padre si fosse preoccupato fin troppo di ricevere una risposta adeguata da parte del figlio alla sua cura, qui nei vv.8-9 il testo profetico mostra invece che Dio deve fare i conti non tanto con il suo popolo o suo figlio, ma deve fare i conti con se stesso e lo fa cambiando la prospettiva, indicando a noi figli la prospettiva divina. Rispetto alle sezioni precedenti, Dio non guarda più da fuori (cosa ha fatto Lui, cosa ha fatto il figlio), ma Dio guarda dal di dentro del figlio (io sono il Santo in mezzo a te, dentro di te) e allora non importa che strada abbia intrapreso il figlio, perché nel figlio c'è il Padre: ecco che cosa significa che Israele è suo figlio, che è suo popolo.

Ecco allora che cosa significa per Dio essere padre: Dio è padre e rimane Padre a prescindere dalla strada scelta dal proprio figlio. Che senso avrebbe altrimenti insegnare al figlio a camminare (a stare sulle proprie gambe) e a stare al mondo senza questo costante, irrevocabile e divino "stare dentro" al figlio?

Infatti in questa terza parte abbiamo visto il **presente di Dio** che domina la scena: un presente che non è solo momentaneo, quindi che non va inteso in senso meramente cronologico, ma è un presente che dice l'essenza di Dio,

che dice chi e come Dio è. Dio è il sempre presente.

Il testo ebraico mette in rilievo questo concetto attraverso proposizioni nominali, cioè espressioni senza verbo: "Dio, Io, e non uomo" (letteralmente). Quindi una proposizione che non ha verbo non ha una componente temporale, quindi è così possibile esprimere una realtà sempre valida, un presente di Dio che dice la sua essenza.

Queste parole di Dio esigono da noi un rinnovato sguardo sul volto di Dio. Ciò che Dio comunica nei versetti 8b e 9a non è un singolo scontro di emozioni e volizioni divine dall'esito incerto; Dio non lotta qui tra Sè per qualche cosa e non si sa come va a finire, ma qui c'è qualcosa di radicato nella profonda realtà di Dio. Dio comunica qui, in questa maniera poetica, la vittoria della volontà di salvezza che è certa, una volta per tutte.

Questa poesia ci assicura che in Dio vince questa volontà di offrirci la salvezza una volta per tutte.

Perché questa cosa è così importante? Perché spesso si indugia su questo testo sulla lotta di Dio nel suo intimo, come se dovessimo stare in una lunga apnea per poi esultare per la vittoria della clemenza di Dio. Se così fosse, però, dovremmo vivere costantemente in questa paura, attendendo di volta di volta di sapere se vinca o meno la clemenza di Dio.

Non possiamo semplicemente esultare per il fatto che Egli forzi la sua volontà, non esercitando la sua ira. È estremamente importante capire che il testo profetico cerca di rendere reale e definitivo il trionfo di questa immagine di Dio tanto in Israele quanto negli uomini di tutti i tempi. Attraverso la rappresentazione poetica di questa vittoria della volontà salvifica di Dio, il testo profetico cerca di rendere reale e definitivo il trionfo di questa immagine di Dio in me e in te.

Lo scopo ultimo di queste parole è di convincere definitivamente che la volontà di salvezza di Dio è eterna, da sempre e per sempre; è immutabile, certa una volta per tutte e valida per ogni uomo.

L'elezione divina, come è stata raffigurata nel v.1, è vera e definitiva una volta per tutte e giorno per giorno.

Diciamo questo perché Osea è come se si rendesse conto che per Israele e per l'uomo di tutti i tempi è più facile accettare la salvezza divina originaria, mentre più difficile potrebbe essere accogliere la salvezza quotidiana, quando prendiamo consapevolezza della nostra mancanza di fedeltà nei confronti di Dio, quando sperimentiamo il fallimento nei confronti di Dio; ebbene, è proprio lì che il testo profetico vuole che noi ci ricordiamo di questa definitiva e vera, per sempre, volontà salvifica di Dio.

Osserviamo bene la parola di Dio al v.9: «io sono il Santo in mezzo a te».

Il pronome *te* è un po' fuori luogo e indeterminato perché è distanziato dagli altri *te* nel v.8 e lontano materialmente da altre specificazioni, come i nomi Israele ed Efraim. Questo nuovo discorso divino rivolto a questo *tu*, allora, fa sì che questo discorso sia rivolto ad ogni figlio, persino al lettore reale e attuale, fino a me e a te.

Questa dichiarazione divina allora richiede da noi una risposta. Una risposta che dica: «io sono N e tu sei in me e io voglio essere in te».

Forse questa è la differenza tra Dio e l'uomo: Egli è sempre in noi, noi forse facciamo fatica ad essere e a rimanere il Lui.

2.4 *Il leone e gli uccelli: asimmetria matura vv. 10-11 (Il futuro)*

Dietro a YHWH cammineranno,
quando egli ruggirà come un leone.
Quando ruggirà,
tremeranno i figli dall'Occidente,
tremeranno come un passero ritornando dall'Egitto,
come una colomba, ritornando dall'Assiria.
Ed Io li farò abitare nelle loro case.
Oracolo di YHWH.

Questa parte riguarda il futuro. Nell'insieme ci rendiamo conto che è l'Amore del Padre che, alla fine dei conti, stimola e rende possibile il ritorno dei figli.

Notiamo che essi sono ancora chiamati "figli"; dietro a YHWH cammineranno, quando Egli ruggirà. Questo "figli" risuona molto forte ed essi sono figli grazie alla determinazione di Dio di rimanere Padre e, sempre grazie alla sua fedeltà divina alla paternità, essi non vengono privati della condizione di figli.

"Figli" è l'unico termine adoperato da Dio in questa parte del discorso, non c'è nessuna ulteriore determinazione. Questo appellativo è al plurale, non più al singolare come al v.1. Non si tratta più di un solo figlio, Efraim, Israele, ma adesso si rivolge a tutti gli uomini, di ogni tempo e di ogni luogo.

C'è solo l'appellativo "figli": neanche più i pronomi possessivi (cfr. vv.1 e 7); significa che sono "semplicemente" figli, che essi sono autonomi, adulti, non più *na'ar* (bambino o servo). Qui i figli sono autonomi: la totale autonomia e libertà si manifesta nel loro atteggiamento, specificato da due verbi: *camminano dietro al Signore* e *tremano*.

Il <u>*v.10*</u> inizia con l'enfatica preposizione "dietro" (*'aḥărê*). Questa sola espressione è quasi, da sola, in grado di esprimere la bellezza del rapporto filiale. È tutto ciò che doveva accadere.

Mentre nel v.2 si diceva che i figli camminavano «plagiati e influenzati dagli altri che non erano Dio», ora invece si mettono da soli alla sequela di Dio; l'unica cosa che dovevano fare.

Si dice esplicitamente che essi camminano **autonomamente e liberamente** seguendo Dio. È vero che essi camminano perché Dio ha insegnato loro a camminare (v.3), ma solo ora essi hanno imparato a farlo. Questa è la prima azione.

La seconda azione è espressa con il verbo "tremare" (*harad*). Questo verbo richiama una fortissima espressione di timore e di tremore, atteggiamento tipico dinanzi alla presenza teofanica di Dio.

Durante la presenza teofanica del Sinai (Es 19,16-18) il verbo esprime questa stessa reazione del popolo e del monte stesso. Quindi questa reazione dimostra il riconoscimento di tutta la santità divina e nel v. 9 vediamo che i figli riconoscono che YHWH è «il Santo in mezzo a loro», quindi tremano, in quanto riconoscono finalmente la santità divina.

YHWH qui è rappresentato come un leone (non un gattaccio addomesticato!) che ruggisce perché vuole chiamare i suoi cuccioli a Sé. È un ruggito potente!

Il suo ruggire è il segnale per i figli perché sappiano trovarlo; dunque è molto bello questo finale perché Dio richiama i figli come un leone perché possano sentirlo e i figli non hanno più paura, nonostante siano come i passeri. E Dio li richiama per farli abitare nelle loro case. È sbalorditivo perché non è la casa del Padre, ma si parla delle «loro case»; si tratta di figli maturi, autonomi. E il Padre, anch'Egli maturo, si fida dei figli facendo vivere a loro e a noi la loro/nostra vita. Dio si fida di loro, di noi, di me.

In Osea 11 appare chiaro che l'agire di Dio nei confronti dell'uomo è del tutto gratuito.

Questo testo comunica che **l'amore divino per Israele e per ogni figlio è del tutto gratuito, quindi del tutto libero da qualsiasi idea di tornaconto e di utilità**.

L'uomo non è utile a Dio, è del tutto amato. Per mostrare questo Osea ritorna all'immagine paterna e la sublima.

Infatti si potrebbe pensare che la paternità rappresenti l'apice di questa gratuità nell'amare. Ma persino in questo apice rappresentato dalla paternità umana è necessario superare ogni ombra di tornaconto. Leggendo i vv.1-4, quando pensavamo che il figlio dovesse dare qualcosa in cambio per la cura e il sostegno del Padre, per la vita che ha ricevuto, allora non avevamo capito nulla dell'amore gratuito di Dio e tutto il seguito del discorso divino è servito proprio a far capire qualcosa dell'amore divino per noi. Tutto questo discorso

divino è finalizzato affinché Israele e il lettore capisca e si sforzi di correggere la sua idea riguardo a Dio.

I vv.1-4 nella loro finalità comunicativa servono a svelare ciò che abita in noi e di cui facciamo fatica a liberarci: la subdola mentalità del *compenso*. Per capire qualcosa di Dio dobbiamo superare l'immagine anche del migliore dei padri; solo allora anche noi potremo metterci in cammino, seguendo il Vero Dio.

CAPITOLO VII

Amos

1. **Contesto storico e letterario**[4]

Questa settimana ci occupiamo del libro di Amos. Mentre la settimana scorsa, leggendo il libro di Osea, mi sono occupata dell'immagine di Dio presentata nel libro di Osea, questa settimana per quanto riguarda il libro di Amos vorrei che ci soffermassimo su un altro argomento teologico, cioè il segno distintivo del popolo di YHWH come presentato in Amos 2, 6-16.

Questo testo, che studieremo ora più dettagliatamente, è l'ultimo degli oracoli rivolto contro le nazioni contenuto nella sezione di Amos da 1,3 a 2,16. Per essere più precisi, questo è l'ottavo oracolo di questa serie. Osserviamo come prima cosa brevemente il contesto letterario per comprendere come la sola collocazione dell'oracolo che stiamo per analizzare implica già una importante parte del messaggio che si desidera trasmettere e anche una potente forza performativa. In Amos 1,3-2,5 sono pronunciati da Dio sette oracoli che riguardano i crimini delle diverse nazioni: Aram, che è rappresentato dalla sua capitale Damasco, poi Gaza, Tiro, Edom, Ammon, Moab, Giuda. Tutti gli oracoli di questo genere si fondano sullo stesso principio teologico, e cioè che esiste un solo Dio,

---

[4] NB: leggere l'introduzione al libro di Amos presente sull'ufficio virtuale (scegliere o il testo in italiano o quello in inglese). L. Alonso Schökel– J.L. Sicre Diaz, *I profeti*, pp. 1079-1085; F. Andersen – D. N. Freedman, *Amos. A new translation with introduction and commentary*, London, pp. 88 - 97.

YHWH, un Dio universale, ed egli ha il potere su tutta la terra. A causa della propria giustizia, Egli non può tollerare l'ingiustizia da parte di qualsiasi nazione. Anche dunque se le nazioni non sono vincolate dalla Legge e dall'Alleanza con Dio, i loro crimini sono di tale atrocità che non possono essere scusati dal solo fatto che non conoscono la legge di YHWH. C'è infatti un diritto naturale e questo diritto deve essere rispettato. Da tutte le persone e da tutti i popoli.

Dopo questi sei oracoli contro le nazioni si arriva in Am 2,4-5 al settimo oracolo, l'oracolo contro Giuda, cioè contro il regno del Sud.

Il testo dice:

Così dice il Signore:
«Per tre misfatti di Giuda
e per quattro non revocherò il mio decreto
perché hanno disprezzato la legge del Signore
e non hanno osservato i decreti.
Si sono lasciati traviare dai loro idoli,
che i loro padri avevano seguito.
Appiccherò il fuoco a Giuda
e divorerà i palazzi di Gerusalemme».

Se proviamo a leggere i precedenti sei oracoli, ci rendiamo conto che questo oracolo contro Giuda si distingue fortemente dai precedenti, anche per il carattere delle accuse. Le nazioni avevano colpe di carattere politico-militare e internazionale; Giuda invece è accusato di aver rifiutato la legge del Signore, di non aver osservato i suoi precetti, di essersi lasciato traviare dagli idoli. Questa è la trasgressione fondamentale che sta alla base di tutti i peccati, tanto nell'ambito personale, quanto sociale e religioso.

Dunque il peccato di Giuda è più grave del peccato di tutte le altre nazioni straniere, perché Giuda dovrebbe farsi guidare non solamente dal codice morale naturale, ma dallo standard comportamentale a lui ben conosciuto, quello che ha assunto nel momento in cui ha aderito al patto di Dio. La colpa di Giuda è più grave perché proprio questa nazione, e la sua capitale qua menzionata, Gerusalemme, sono considerate il centro cultuale del servizio dell'unico Dio, come del resto spiega Dt 12.

Dunque l'oracolo contro Giuda è il settimo ed è proclamato però davanti il popolo d'Israele. Quindi l'oracolo contro il regno del Sud è proclamato dal popolo del regno del Nord (cfr. articoli: il regno del Nord era il luogo dell'attività profetica di Amos). Tutto dunque fa pensare che proprio Giuda sia il bersaglio principale della condanna. Si può presupporre che questa sia stata la convinzione dell'uditorio della proclamazione profetica di Amos. Ciò

non doveva probabilmente suscitare molta tristezza nell'uditorio che era composto dagli israeliti, perché Giuda era considerato da Israele come un vero e proprio paese straniero. Era un fratello, ma era anche nemico. Tra i due popoli fratelli c'erano interminabili scontri bellici testimoniati in vari testi della Sacra Scrittura (cfr. 2Sam 3,1; Re ecc.). A questo punto della predicazione quindi, al sentire il settimo oracolo, gli israeliti non potevano aspettarsi che il genere dell'oracolo contro le nazioni straniere - esposto per di più in maniera apparentemente perfetta e completa in queste sette condanne – che questo oracolo – dicevamo - potesse riguardare anche loro stessi. E invece a questo punto arriva davvero l'ultimo e del tutto inaspettato oracolo, l'ottavo, contro Israele.

Am 2, 6-16. Questo ottavo oracolo eccede rispetto alla serie perfetta di sette. In questo modo Israele è collocato al *climax* espositivo tra le nazioni straniere. Già questa collocazione suggerisce che esso sia maggiormente colpevole rispetto alle altre nazioni, che Israele sia effettivamente estraniato da YHWH, come a dire che Israele è più straniero di tutte le altre nazioni straniere precedentemente menzionate.

Si nota che, nonostante le specificità delle singole colpe, a tutte e otto le nazioni è contesta la stessa accusa: *pesha'*. Questo termine – ribellione - è ripetuto per otto volte nell'intera sezione dei capitoli 1-2, quindi nell'intera sezione comprendente gli otto oracoli. Questo termine denomina la ribellione contro l'autorità, contro i sovrani, ma denota anche la ribellione contro Dio. Eppure curiosamente nel caso d'Israele questa ribellione contro Dio è specificata come crimini contro la giustizia sociale, come la violenza quotidiana di opprimere i poveri, di schiavizzare i propri connazionali; questa ribellione contro Dio è specificata con gli abusi sessuali, con gli abusi dello sfruttamento.

Mentre dunque la condanna degli altri popoli poteva provocare negli uditori in Israele un senso di superiorità e anche qualche compiacimento (visto che riguardava i suoi nemici storici, fra i quali Giuda, il fratello e nemico), la denuncia contro Israele risuona ancora più forte: voi non vi comportate in maniera migliore, voi siete uguali ai popoli che disprezzate, anzi voi siete peggio di tutti loro.

Perché? Perché voi vi vantate anche della vostra elezione (come dice Am 3,2). Voi solo ho scelto fra tutte le tribù del paese. Voi anche celebrate il Signore con pellegrinaggi e feste (come dice Am 4,4), con sacrifici e offerte (Am 4, 5), ma nonostante ciò alla fine dei conti non fate altro che prendere in giro tanto Dio quanto voi stessi. Questa dunque è una visione generale del contesto in cui si trova questo ultimo oracolo che vedremo in dettaglio.

Il discorso divino che vedremo in questo oracolo si divide in tre parti:

- *vv.6-8*: si apre con la formula del messaggero - «così dice il Signore» - e poi con una forma stereotipata utilizzata anche all'inizio di tutti gli altri oracoli precedenti - «per tre misfatti… anzi per quattro misfatti». Poi seguirà la denunzia dei peccati d'Israele, un elenco preciso delle colpe. Questa sezione è dominata dall'articolazione tra «io», di Dio che parla, e «loro», coloro di cui parla Dio. E parla al presente. Ci sono participi che fanno riferimento all'azione al *presente*.
- *vv.9-12*: in forte contrasto con i peccati d'Israele, Dio ricorda la cura elargita al popolo lungo tutta la sua storia. Il tono in questa parte diventa più incalzante, più personale, anche al passaggio al v.10 da quell'oscillare tra «io» e «loro» a un discorso diretto, «io» e «voi». In questa parte si parla del *passato*.
- *vv.13-16*: Dio vi annunzia e descrive il giudizio e la punizione e anche le conseguenze di questa punizione. Parla ancora lui, «io», e poi parla ancora di «loro».

Vediamo ora il testo nella sua suddivisione nelle tre parti.

2. **Esegesi e teologia: il segno distintivo del popolo di Dio (Am 2, 6-16)**

2.1 *Dio denuncia i peccati d'Israele - vv. 6-8*

Così parla il Signore:
«Per tre misfatti d'Israele
anzi per quattro io non revocherò la mia sentenza,
perché essi vendono l'innocente per denaro
e vendono il bisognoso per un paio di sandali;
e calpestano nella polvere della terra
sulla testa dei miseri
e violano la via degli umili;
e padre e figlio vanno dalla stessa ragazza,
per profanare il mio santo nome.
E si stendono su vesti prese in pegno
accanto a ogni altare
e nella casa del loro Dio
bevono il vino delle multe.

Il discorso inizia con la formula del messaggero: «così dice il Signore». La formula ha come scopo la legittimazione del locutore (colui che parla) e la presentazione dell'autorità delle parole che stanno per essere pronunciate. Quindi l'oracolo che segue ha origine in Dio; gli uditori e anche i lettori sono

chiamati in questo modo a riconoscere la massima autorità del discorso che segue. Queste parole vanno ascoltate e vanno comprese come parole di Dio. Subito dopo è presente la formula di tipo sapienziale: «per tre crimini… anzi per quattro». È un gioco di numeri che si può interpretare in vari modi, almeno tre:

- questo gioco di numeri poteva indicare una quantità precisa di casi, quindi tre o quattro nel nostro caso;
- poteva indicare l'andamento in crescendo, infatti qui abbiamo da tre a quattro, e quell'andamento in crescendo poteva indicare un numero di casi non definito, un peggioramento;
- è probabile che il locutore faccia riferimento alla somma di tre e quattro, cioè al numero sette, non per alludere a sette colpe precise, ma alla totalità, alla pienezza che è espressa simbolicamente dal numero sette. Come se dunque Dio dicesse che Israele ha raggiunto il colmo della trasgressione, il colmo delle colpe, nella sua ostinazione di perseverare nel peccato e anche in tutte le forme immaginabili del peccato, Israele ha raggiunto il livello di non sopportazione, la sua ribellione è arrivata al limite. Questo è probabilmente il nostro caso.

A causa dunque di questa ribellione intollerabile, Dio non può revocare, non può annullare o abrogare la sua sentenza; Dio non può tacere e il giudizio divino è ormai irreversibile.

Dopo questo annuncio iniziale, Dio comincia infatti a elencare la ribellione di Israele nelle sue molteplici forme. E così dal v.6b a 8 è formulata di fatti un'unica frase composta da una serie di proposizioni. Questo lungo enunciato è introdotto da un unico «perché/dato che» causale, che però nella traduzione possiamo ogni volta ripetere per non perdere di vista che tutto ciò che viene detto forma quell'infinita colpa in tutte le varie sfaccettature, quella colpa che non può essere più taciuta.

Il nostro compito non è trovare la soluzione giusta ma rendersi conto delle sfumature, vedere nel fascio di significati che insieme vogliono raffigurare una realtà variegata, complessa, vogliono stimolare una riflessione, attivare una percezione profonda e non solo superficiale che passa velocemente da un quadro all'altro senza fermarsi, senza riflettere senza porsi domande. Quindi ci soffermiamo ora su delle sfumature.

Iniziamo dal *v.6b*:

Così dice il Signore:
«Per tre misfatti d'Israele

e per quattro io non revocherò la mia sentenza,
perché essi vendono l'innocente/il giusto per denaro»

È la prima di queste colpe, di queste ribellioni. La persona denominata qui come *ṣaddîq* può essere considerata una persona innocente, quindi l'innocente. Si tratta dunque del contesto giudiziario, come lo conferma anche un altro testo - Am 5,12 – dove si menziona esplicitamente il tribunale e si dice: «Voi opprimete il giusto/l'innocente, / accettate regali / e danneggiate i poveri in tribunale». Dio accusa quegli Israeliti dell'ingiustizia giudiziaria, nei casi in cui una persona innocente non ottiene giustizia e invece in qualche modo è venduta per denaro. Vendere una persona significa nella Bibbia per lo più venderla come schiavo. Il verbo è adoperato per esempio per le figlie date in sposa o anche per gli schiavi in Gen 37, 36 come Giuseppe, ma capita anche che il verbo vendere abbia il significato di abbandonare qualcuno al potere di qualcun altro (cfr. Gdc 4,9). Il testo insiste quasi in maniera ridondante che la vendita è per denaro. Quel denaro può indicare qua il prezzo corrisposto per un bene acquisito, quindi quello che si paga per qualche cosa (cfr. Dt 21, 14), oppure può avere senso causale, cioè «avete venduto a causa del denaro», cioè con il desiderio di guadagnare qualcosa.

Tutti gli elementi emersi si cristallizzano in diversi scenari impliciti in questa prima accusa. Parlando del campo giudiziario, Dio accusa Israele dell'ingiustizia e della corruzione:

- dice che ci sono persone che corrompono i giudici pagandoli con il denaro in modo che questi emanino sentenze di condanna di chi invece è innocente;
- dice che ci sono persone che corrompono la giustizia in vario modo (con le bustarelle, con qualche tranello, con una testimonianza falsa…) e lo fanno allo scopo di trarre un guadagno per mezzo della condanna di chi non ha nessuna colpa, tranne quella di essere di intralcio in qualche affare, in qualche scalata;
- dice allo stesso tempo che ci sono dei giudici o incapaci o corrotti: incapaci di proteggere gli innocenti o corrotti perché coscientemente si rendono complici delle manovre dei potenti, si rendono difensori degli interessi dei prepotenti abbandonando i giusti e gli innocenti;
- dice che ci sono degli innocenti abbandonati nel loro diritto all'ingiustizia e anche quelli venduti materialmente in schiavitù o in maniera del tutto ingiustificata e immeritata o anche perché avevano,

per esempio, contratto un debito ma non hanno potuto restituire il dovuto.

I casi dunque sono tanti. Il testo lascia una certa indeterminatezza, ma tale idea fumosa dei crimini esprime addirittura meglio l'ingegno delle macchinazioni corrotte guidate alla fine dei conti dalla brama dell'interesse proprio e dalla brama del possesso.

E Dio insiste ancora nel v.6: «e vendono il povero per un paio di sandali». Dio parla ancora della vendita (il verbo è lo stesso), ma questa volta nomina una persona povera, *'ebyōwn* in ebraico, cioè chi è nella condizione di bisogno. Con questo termine si parla di un indigente che non ha nessun tipo di risorse e ha bisogno di aiuto, parla di chi per sopravvivere dipende alla fine dei conti dagli altri. Ecco alcuni testi in cui è adoperata la parola *'ebyōwn*, testi biblici che specificano alcuni casi particolari: sono coloro che non hanno nemmeno i vestiti in Gb; sono coloro che non hanno cibo in Sal; coloro che possono mangiare di quello che dà la terra nell'anno sabbatico quando non viene coltivata; sono coloro che sono oggetto di condono e di beneficenza nell'anno sabbatico; il povero è anche l'operaio che lavora a giornata. Questi poveri però sono anche oggetto di cura particolare di Dio, anzi povero è chiamato in Is 25, 4 il primogenito, il prediletto di Dio.

E invece Amos in tutto il suo libro denuncia che proprio questi poveri sono venduti dai propri confratelli: Am 8, 6 dice che sono comprati; Am 4,1 dice che sono spezzati e maltrattati; Am 5, 15 dice che questi poveri sono ingannati nel tribunale.

Questa accusa divina allude specificamente alla legge che regola il prestito di soldi e il prestito in generale. Questa legge si trova in Es 22, 24: «se tu presti del denaro a qualcuno del mio popolo, al povero che è presso di te, tu non ti comporterai con lui da usuraio, non gli imporrai interesse». Specifica anche: «non farai al tuo prossimo prestiti a interesse né di denaro né di viveri né di qualsiasi cosa che si presta a interesse» (Dt 23, 20).

Queste prescrizioni spiegano sostanzialmente che il prestito deve essere considerato un aiuto fraterno, che deve essere motivato da ragioni religiose e non dal desiderio di lucro.

Sullo sfondo di queste leggi, l'accusa di Dio potrebbe riguardare qui la situazione in cui un povero ha contratto un piccolo debito, tanto piccolo da essere l'equivalente di un paio di sandali (due suole con una corda); oppure anche proprio per comprare un paio di sandali, ma nel momento in cui non è in grado di restituire neanche quel poco, il creditore lo vende – se ormai è schiavo – o lo rende schiavo (lui stesso o anche un membro della sua famiglia); può darsi anche che lo venda proprio per un prezzo irrisorio, un

prezzo talmente piccolo come quello di un paio di sandali. Qui però non dobbiamo neanche farci guidare semplicemente dalla nostra sensibilità che non ammette alcuna forma di schiavitù. In Israele non era così, la schiavitù era ammessa, ma era comunque soggetta a delle regole particolari.

Qui la denuncia divina riguarda i casi dell'abuso, del mancato rispetto verso le persone e verso la legge stessa. Dio denuncia insomma i casi del procedere penale immediato, senza che a un povero siano offerte ulteriori possibilità e opportunità di estinguere il debito contratto. Allo stesso tempo Dio denuncia un'azione penale del tutto sproporzionata: non si può mettere sullo stesso piano la somma minima di debito e il valore della libertà e della dignità di una persona.

È possibile anche che in questa denuncia sia inteso ancora una volta l'ambito della giustizia giudiziaria, e nello specifico la corruzione dei giudici che per qualsiasi prezzo, anche il minimo, pervertono il diritto del povero. Mentre la legge invece prescrive chiaramente l'obbligo della difesa del povero. «Non farai deviare il giudizio/il diritto del tuo povero nel suo processo» (Es 23,6). In questo caso è possibile percepire l'aggravamento della denuncia presente nella precedente proposizione, cioè i giudici vendono il giusto per denaro, anzi vendono anche un povero e lo fanno per due soldi, per niente, come il prezzo di un paio di suole. Ci accorgiamo dunque che sin dalle prime parole la denuncia di Dio riguarda i rapporti all'interno del popolo, rapporti che non sono regolati in maniera degna del popolo di Dio. La violenza, l'ingiustizia fatta ai poveri non è solo una grave colpa sociale, ma è la ribellione contro Dio, è la perversione del progetto divino riguardante il popolo stesso. YHWH, accordando al popolo la sua terra, raccomandava: «non vi sarà nessun povero in mezzo a voi poiché il Signore senza dubbio ti benedirà nel paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità perché tu lo possegga» (Dt 15, 4) e anche «poiché i bisognosi non mancheranno mai nel paese, perciò io ti do questo comandamento e ti dico: apri generosamente la tua mano al fratello povero e bisognoso che è nel tuo paese» (Dt 15,11).

Nel *v. 7* Dio continua:

«Perché essi calpestano come la polvere della terra
la testa dei miseri».

Quindi il suo decreto non può essere ritirato perché i membri del popolo d'Israele calpestano come la polvere la testa dei miseri. Osserviamo che Dio menziona una nuova categoria di persone (ormai la terza dopo gli innocenti

e i poveri): si tratta dei miseri - *dallîm* in ebraico –, con questo nome la Bibbia indica le persone più umili, più insignificanti della società.

2Re 24,14 e 25,12 dice che i *dallîm* erano talmente marginali e di poco valore che non venivano nemmeno deportati dai babilonesi, non contavano nulla; i *dallîm* sono i privati dei beni materiali; sono coloro che possono essere venduti o comprati; coloro che sono deboli fisicamente; gli insignificanti politicamente; gli abbandonati perfino dai propri compagni; in Ger 5,4 il termine ricorre in parallelo con chi non riconosce la via del Signore, quindi indica anche i deboli spiritualmente e moralmente. Tutti questi testi ci fanno pensare che l'elemento comune per questa categoria è l'emarginazione. Questa categoria si pone in contrapposizione con chi invece dispone di beni, con chi invece dispone di salute, con chi dispone di potere, persino con chi dispone del sostegno e della conoscenza di Dio.

Ora, la violenza fatta a questa categoria di persone è espressa con un verbo di non facile interpretazione che è di solito tradotto anche come *calpestare*, però forse è utile soffermarsi un attimo per capire qualcosa in più. Nel senso fisico questo verbo significa l'ansito, un respiro affannoso, per esempio come una donna partoriente, e da questo respiro affannoso deriva il significato figurato, metaforico, cioè di sospirare a causa del desiderio e anche sospirare perché si è schiacciati, combattuti da qualcuno. Dunque si può immaginare che Dio smaschera e condanna in questo caso quel forte desiderio o la pretesa di alcuni di ottenere per sé un vantaggio da qualcun altro che viene sottomesso, che viene soffocato per terra fino a esalare l'ultimo respiro, come se da questo dipendesse la vita o la morte.

Ancora una volta le situazioni sottintese potrebbero essere molteplici:

- come l'atteggiamento dei passanti e benestanti che cacciano coi calci i bisognosi che chiedono l'elemosina lungo i bordi polverosi delle strade;
- possono essere i poveri che forse per chiedere pietà si sono cosparsi della polvere sul capo e che, prostrandosi per terra, si confondono addirittura con il suolo;
- gli Israeliti sono forse accusati di spargere la polvere sulla testa dei poveri in un gesto di disprezzo, un gesto di potere su di essi;
- addirittura il gesto di mettere la polvere o la cenere sulla testa è associato nella Bibbia col lutto, quindi come se con quel gesto i più forti o i potenti volessero far sperimentare ai poveri la morte, quasi a seppellirli simbolicamente, farli sparire una volta per tutte;
- mentre sollevare la testa è l'espressione dell'indipendenza in vari testi biblici, calpestare la testa dei poveri potrebbe evocare la violazione

totale dei diritti, la violazione della dignità degli umili, soffocare quel poco di forze che gli sono ancora rimaste.

Nell'insieme ci accorgiamo che Dio accusa alcuni degli Israeliti perché per loro gli umili sono come la polvere che tutti possono calpestare senza neanche accorgersene, e veramente della polvere ci si accorge solo quando dà fastidio, quando essa sporca i piedi o le scarpe, quando si appiccica, quando soffoca. Ma calpestare gli umili come la polvere è un atteggiamento ignobile perché è agire contro chi non ha né forza né mezzi per reagire, ribellarsi, rivendicare la propria dignità e i propri diritti. I ricchi, i forti, i potenti, i sani, i credenti, vivono calpestando la testa di umili, deboli, emarginati, di poco spirito e forse di poca fede. Ecco, i ricchi, i potenti non sfruttano i loro simili, cioè altri ricchi e altri potenti, ma pestano gli umili, li spremono per avere qualche vantaggio in più anche sfruttando la miseria e la disgrazia altrui. Niente e nessuno è in grado di fermarli nel perseguimento dei loro propositi. La debolezza dell'altro non solo non viene percepita come una richiesta di condivisione e di aiuto, ma è percepita perfino come un ostacolo da superare in vista della tutela dei propri interessi, e non è questo l'ideale di Dio, che come dice la Scrittura «manifesta la sua giustizia sollevando l'indigente dalla polvere» (Sal 113,7-8; Sal 7,40). Anzi «chi opprime il povero disonora il Creatore» (Pr 14, 21), quindi la violenza fatta contro gli umili è anche l'offesa fatta al Signore stesso.

E poi Dio incalza ancora nel v.7, che non revocherà il suo decreto perché essi «sviano/fanno deviare il cammino degli umili». È menzionata una nuova categoria di persone oppresse: gli umili, gli *'ănāwîm*. È la categoria più inclusiva rispetto alle altre menzionate in precedenza. Esprime soprattutto una situazione morale di sottomissione e forse anche di debolezza. Dio denuncia che gli accusati agiscono contro gli umili deviando, inclinando, sviando, pervertendo, trasgredendo la via, il *derek*, degli umili. Questi diversi significati del verbo variano a seconda del significato che assegneremo alla parola *derek* (via). Si tratta di un sostantivo polisemico, che quindi apre a numerose e variegate interpretazioni del senso dell'intera accusa.

- La parola *derek* può riferirsi alla procedura legale, quindi Dio denuncerebbe qui lo stravolgimento del corso della giustizia, cioè quando l'umile si appella al tribunale per ottenere un giudizio a lui favorevole e il processo viene invece falsato a favore dei più potenti;
- Il secondo significato di *derek* è norma, regola. In questo caso i potenti vengono accusati di essere la causa della perversione dei poveri, cioè, quando li mettono in difficoltà economica e in ogni sorta di

umiliazione della dignità, li inducono difatti alla perversione delle norme di vita, alla perversione della giustizia;

- *Derek* può indicare metaforicamente il cammino della vita, cioè la vita stessa, e quindi l'accusa divina è più generale e denuncia coloro che mettono in atto degli atteggiamenti e creano delle condizioni, delle situazioni sociali che non promuovono gli umili, che gli impediscono lo sviluppo e la crescita o che addirittura mettono fisicamente in pericolo la vita stessa dei più deboli;
- Infine, il senso letterale della parola *derek* dice semplicemente via, strada, cammino: quindi Dio denuncerebbe chiunque, trovando sulla propria strada i poveri, li evita, devia il proprio percorso scegliendo un'altra via, andando sull'altro marciapiede, andando sull'altro lato della strada, quindi mostra un totale disinteresse, che può essere altrettanto crudele quanto lo è un'aperta ostilità.

E ci rendiamo conto che anche in questo caso il peccato ha carattere religioso, non soltanto sociale, perché gli umili, questi *'ănāwîm*, sono i prediletti di Dio, come dicono moltissimi testi biblici (Is 29,19; Sal 9,19; Sal 10,17; Sal 12,27; Sal 25,9).

Il v.7 termina con una denuncia apparentemente differente, dice:

«perché padre e figlio vanno dalla stessa ragazza,
profanando/per profanare il mio santo nome».

La diversità in questo caso è dettata dal passaggio dall'ambito della vita sociale pubblica (come abbiamo visto nei casi precedenti) all'etica privata. Nello specifico l'accusa riguarda qua i rapporti sessuali illeciti e si può trattare della violazione della legge - che è presente in Es 21,9 – per cui il rapporto di impurità sessuale denunciata equivale ai rapporti proibiti, interdetti di un umo con la moglie del padre (cfr. Lv 18,8) o del padre con la nuora (cfr. Lv 18,15): in entrambi i casi appunto sono implicati un uomo e il figlio. È possibile però anche che Dio denunci in maniera più generale quella violenza che avviene tra le mura domestiche quando il padrone abusa del suo potere e fa violenza a chi non è tutelato in nessuna maniera, come nel caso delle ragazze prese a servizio. Tali gesti infami possono essere anche aggravati ulteriormente dal fatto che vi è perfino una complicità nella violenza tra padre e figlio. Ci rendiamo conto che la ragazza, la giovane donna menzionata in questo testo, rientra qui nella lista di persone perseguitate e oppresse, quella lista di cui fanno parte gli innocenti, i poveri, i miseri e gli umili menzionati precedentemente.

È molto interessante dal punto di vista comunicativo la parte finale di questa accusa perché si adopera una congiunzione che può essere interpretata in tre modi differenti e quindi anche tradotta in tre modi differenti:

- Può essere tradotta con senso *modale*, quindi diremo «padre e figlio vanno dalla stessa ragazza/abusano della stessa ragazza, / profanando così il mio santo nome»;
- Il secondo è il significato *finale*, quindi indica lo scopo. Tradurremo: «padre e figlio abusano della stessa ragazza / per profanare così il mio santo nome/allo scopo di profanare il mio santo nome»;
- Il terzo significato sarebbe *consecutivo*, quindi riguardante l'effetto di un'azione ma non propriamente il suo scopo. Tradurremo dunque: «padre e figlio abusano della stessa ragazza / cosicché profanano difatti il mio santo nome».

Tutte le traduzioni dal punto di vista sintattico sono possibili, però hanno sfumature differenti di significato. Certo, la più grave sarebbe l'interpretazione finale che indica un'azione voluta, messa in atto proprio per ottenere quel determinato scopo, cioè per offendere Dio e il suo santo nome.

Allora ci si rende conto che questa frase finale forse non è collegata solo con l'ultimo peccato, con l'ultima trasgressione, ma che può costituire una conclusione di tutta l'accusa presentata da Dio fino a questo momento perché ogni trasgressione morale è di fatto la profanazione del nome santo di Dio. Ci rendiamo conto sorprendentemente che Dio stesso e il suo santo nome entrano a far parte della categoria degli umili, degli oppressi, dei poveri, delle donne maltrattate e violentate. Dio stesso e il suo santo nome entrano a far parte della categoria di queste persone! Il legame tra l'offesa dei poveri e il disprezzo di Dio viene infatti specificato nel testo di Proverbi: «chi opprime il povero oltraggia il Creatore» (Pr 14,21), quindi l'oppressione dei poveri non rimane mai circoscritta alle sole relazioni tra gli uomini. Ogni atto di violenza verso un altro costituisce un aperto attacco rivolto a Dio stesso.

Infine, nel *v.8* si nota un'ulteriore variazione nello sviluppo del discorso divino. Dice:

«E perché su vesti prese in pegno
si stendono presso ogni altare».

Questa volta la denuncia riguarda l'ambito religioso, si parla dell'altare, della casa di Dio. Ma subito si nota un singolare gioco lessicale: il verbo che veniva appena adoperato per denunciare coloro che inclinavano, deviavano la via degli umili, la sviavano, ora questo stesso verbo è adoperato per dire che gli stessi trasgressori che deviavano, rovinavano la via degli umili, ora

si inclinano, si stendono presso ogni altare. Questo gioco lessicale apparentemente così sottile mostra anche come nella vita degli accusati, con la stessa sottigliezza quasi impercettibile si associano l'orrore della giustizia sociale da una parte e il culto dall'altra, e che in fondo la vita di questa gente e la loro religiosità non sono altro che un'offesa degli altri e una beffa di Dio.

Dio smaschera coloro che si presentano davanti agli altari ma non rispettano le fondamentali leggi che tutelano i membri più deboli del popolo, come la legge sul pegno[5] a cui qui si allude. Questa legge (cfr. Es 22,25-26) è chiara: se viene preso in pegno il mantello di un povero che non ha nient'altro, questo mantello deve essere restituito per garantirgli un riparo nel freddo della notte.

Similmente si dice addirittura che non si possono prendere in pegno le due macine (quelle che servivano per macinare il grano) e nemmeno la macina superiore perché ciò significherebbe prendere in pegno la vita stessa dell'altro, la sua sopravvivenza (cfr. Dt 24,6-13.17). Ecco perché i testi come Ez 18,12.16 o Ez 33,15 considerano la non restituzione di un pegno come un crimine, allo stesso livello dell'oppressione dell'afflitto o del povero o anche della rapina.

Quindi cosa accade nel caso di Am 2,8? Che i ricchi offerenti si coricano durante i banchetti sacri, proprio sulle vesti dei poveri prese in pegno, le vesti che dovrebbero servire ai poveri per coprirsi nel freddo della notte. Cioè invece di restituire, secondo la legge, la veste presa in pegno, cioè quel mantello che un povero deve adoperare nel freddo della notte per coprirsi, per sopravvivere, loro, questa veste, la prendono e vi si stendono sopra davanti agli altari, davanti a Dio. In questo modo dunque violano il diritto vitale del povero dandosi contemporaneamente al culto, ma in questo modo non fanno altro che consacrare il proprio peccato.

L'immagine presentata qui da Dio ha una potente forza espressiva, che questiona il valore, la verità e l'accettabilità del culto se praticato nel contesto dell'oppressione, contemporaneamente con l'umiliazione dell'altro.

E lo conferma anche l'ultima denunzia in questo versetto:

«perché bevono il vino confiscato come ammenda
nella casa del loro Dio».

---

[5] Quando uno chiede un prestito, allora dà una cosa come garanzia e impegno di restituire questo prestito. Questa cosa poi si ritira nel momento in cui ridanno indietro i soldi. Quindi, per esempio, io vado, chiedo in prestito, do come pegno la mia macchina. Nel momento in cui restituisco il prestito che ho preso, mi ridanno la macchina.

Cioè quei ricchi non solo si sdraiano nelle vesti dei poveri in una farsa del culto davanti a qualsiasi altare, ma per il culto non utilizzano nemmeno la loro offerta, preferendo invece godere delle imposte che sono state pagate dalla gente comune, come libagione per Dio (cfr. Es 29,40; Lv 23,13).

Quello che è importante è come Dio si distanzia da questa gente: Dio adopera una sarcastica formulazione dicendo «la casa del **loro** Dio», come a dire che tutto ciò che questa gente fa, lo fa difatti per le altre divinità (si tratterebbe allora dell'accusa di idolatria) oppure – e sembra questa l'interpretazione più appropriata – il Signore con questa espressione prende le distanze da questo popolo che difatti non si comporta come popolo di Dio, come se dicesse «io non posso essere Dio di gente del genere, se voi vi comportante in questo modo, dimostrate che io non sono il vostro Dio, voi avete scelto un altro Dio che non sono io».

Nell'insieme in tutta questa prima parte del discorso, Dio ha presentato i numerosi fatti che descrivono davvero una situazione di saturazione dell'ingiustizia, un accanimento contro la debolezza altrui, debolezza e fragilità che suscitano atteggiamenti inaspettati perché disumani.

È presentata una visione losca della società dove i potenti e i ricchi sfruttano non altrettanto ricchi e potenti ma la povera gente.

Con questa descrizione delle colpe che giustificano la condanna e il giudizio divino, chi parla vuole includere ogni possibile caso. Osserviamo come le categorie delle persone svantaggiate e danneggiate sono numerose, sono state numerose le vittime, uomini e donne, le colpe riguardano ogni ambito della vita (istituzionale, sociale, privata, religiosa, cultuale, tribunale, casa, chiesa): quindi ogni uomo, ogni colpa, ogni ambito per dire che ogni colpa contro qualsiasi membro della comunità, soprattutto quello più svantaggiato e debole, è la colpa contro il Signore stesso, è la ribellione e la profanazione del suo santo nome, è la colpa contro la visione divina del suo popolo, è la colpa contro la sua visione del popolo di Dio.

2.2 Dio ricorda la cura elargita al popolo lungo tutta la sua storia - vv. 9-12

Vediamo ora la seconda parte: vv.9-12.

Dio ricorda la cura elargita al popolo lungo tutta la sua storia:

Eppure io ho distrutto davanti a loro gli amorrei,
la cui statura era come l'altezza dei cedri,
e che erano forti come le querce;
io ho distrutto il loro frutto in alto

e le loro radici in basso.
Eppure io vi ho condotti fuori dell'Egitto
e vi ho guidati per quarant'anni nel deserto,
per darvi il paese dell'Amorreo.
Ho suscitato dei profeti tra i vostri figli
e nazirei tra i vostri giovani.
Non è forse così, o figli d'Israele?.
Dice il Signore.
Ma voi avete dato da bere del vino ai nazirei
e ai profeti avete ordinato: Non profetizzate!

Questa seconda sezione è particolarmente bella e teologicamente densa, importante.

Dal v.10 Dio interpellerà direttamente con «voi» coloro che ha appena denunciato e accusato per il loro comportamento illecito e vergognoso. Ma nel v.9 Dio inizia a parlare con «io», contrapponendo così se stesso ai «loro dei» appena menzionati nel v.8, cioè le divinità degli uomini violenti, degli oppressori, dei manipolatori, dei potenti. Mentre l'alleanza sanciva l'esistenza d'Israele come il popolo di Dio e YHWH diventava il Dio d'Israele, ora questa relazione di reciproca appartenenza è violata, Dio non può avere niente in comune con gente del genere. Dice «io invece, io no». Ma con questa contrapposizione è sottolineata anche la contrapposizione tra le colpe degli israeliti denunciate nei versetti precedenti e l'opera di Dio nella sua fondazione d'Israele. Quindi le opere degli uni e le opere dell'Altro. Questa opposizione è molto importante sul piano comunicativo, perché costituisce l'aggravante della colpa del popolo (come abbiamo già detto prima): Israele ha sperimentato la bontà gratuita di Dio, ha potuto imparare come si fa a essere generosi, giusti e gratuiti, quindi Israele è più colpevole di qualsiasi nazione straniera che non ha sperimentato la stessa premura e la stessa attenzione.

Nei *vv.9-10* Dio ricorda la storia fondatrice d'Israele, ma – un fatto estremamente importante – non c'è un ordine cronologico e logico: tutto il v.9 è dedicato al dono della terra grazie alla distruzione degli amorrei, mentre soltanto nel v.10 riappare la solita sequenza degli eventi dell'esodo con la marcia nel deserto e il dono della terra.

L'attenzione è focalizzata dunque in primo luogo sulla distruzione degli amorrei. Perché? La finalità è comunicativa: YHWH vuol mostrare chiaramente che il modo di agire dei ricchi e dei potenti d'Israele è contrario all'esperienza dello stesso popolo, è contrario al senso della storia della salvezza ed è incompatibile con l'identità della società come popolo di Dio.

Nella tradizione biblica gli amorrei sono discendenti di Cam (cfr. Gen 10, 16), sono la popolazione che insediava la terra di Canaan prima d'Israele. Gli amorrei sono infatti spesso nominati all'inizio delle liste dei popoli che Dio ha cacciato davanti agli Israeliti (cfr. Es 23,23; Es 33,2; Es 34,11).

La vittoria sugli amorrei, come è detto nel v.9, alti e forti, per dare la loro terra a Israele è dunque un segno del potere di Dio. L'enfasi posta sulla grandezza degli amorrei toglie ogni dubbio sul fatto che Israele da solo non avrebbe mai potuto conquistare questa terra. La vittoria divina è imparagonabile e la distruzione degli amorrei è totale, come è sottolineato dalla ripetizione per due volte del verbo «distruggere» e dalla presenza di due merismi: «da sotto e da sopra» (cioè tutto), «dalla radice ai frutti» (quindi tutto).

Ma perché Dio parla di tutto ciò? In questo momento sembra che Dio parli tra Sé: dice «eppure io ho fatto…», non si rivolge ancora a Israele, Dio ragione tra Sé come se non riuscisse a capire come sia potuto accadere che questo popolo non abbia capito niente della sua storia, non ha capito niente di tutto ciò che gli è successo, non ha capito niente di tutto ciò che il Signore ha fatto per loro e non ha capito niente delle necessarie implicazioni che invece avrebbe dovuto trarre, soprattutto per quanto riguarda l'idea della società, dei rapporti tra la società che prevedeva il progetto divino.

Quali sono esattamente queste implicazioni così evidenti e allo stesso tempo così ignorate?

Il ragionamento di Dio nel v.9 è pieno di *Pathos*. Il Signore distrusse gli amorrei non solo davanti a Israele, ma anche a causa d'Israele (in ebraico è possibile esprimere entrambe le cose con un'unica preposizione), perché Israele era piccolo, era povero e non aveva nessuno che si prendesse cura di lui. Ma ora il delirio di grandezza e gli atteggiamenti di forza, di sopraffazione hanno reso questi benestanti israeliti simili proprio agli amorrei. Ecco perché il testo sottolinea che la struttura degli amorrei era come quella dei cedri e la loro forza come quella delle querce. Israele, diventando come gli amorrei alti e forti, si è attirato e si attira lo stesso giudizio di distruzione e di perdita della terra.

Dio si è occupato d'Israele perché era piccolo e povero, non perché era alto e forte.

I vv.6-8 alludevano a questi testi citati che affermavano ripetutamente che Dio si prende cura del povero, e questi poveri, piccoli assumevano questi diversi nomi: *ṣaddîq*, *dallîm*, *'ebyōwn*, *'anāwîm*, la ragazza. Dio di questi si prende cura, non del superbo e del prepotente. Dio si stupisce dunque al v.9, si dispiace che Israele, per come vive ora, non abbia nulla a che vedere con

il progetto divino riguardante la vita nella terra promessa, che Israele è più amorreo degli amorrei stessi.

Dopo questa sorta di ragionamento tra Sé, dal v.10 Dio si rivolge direttamente ai propri interlocutori, cerca quindi di coinvolgere apertamente gli Israeliti. E questa volta elenca il favore mostrato a Israele secondo l'ordine tradizionale: parla della liberazione dall'Egitto, della guida per il deserto durante i quarant'anni e della consegna della terra degli amorrei. Si comprende quindi chiaramente come Dio cerca di mostrare che nel momento in cui i membri del popolo d'Israele, del suo popolo, rendono schiavi i propri fratelli, li umiliano e opprimono, dimenticano le leggi della fratellanza e perdono il senso di solidarietà, allora le loro azioni testimoniano che avevano dimenticato la loro esperienza della liberazione, dell'aiuto divino, del dono divino della terra in cui vivere da liberi e da fratelli.

Nei *vv.11-12*, agli oppressori e ai violenti Dio ricorda ancora che Egli aveva offerto sempre i mezzi adeguati e sufficienti perché Israele potesse mantenere la memoria della generosità di Dio e realizzare in fedeltà il progetto di Dio. Infatti Dio ha dato a Israele il dono dei profeti e dei nazirei.

Perché è così importante questa elezione di figure particolari in Israele? Ed è anche curioso che vengano menzionati anche i nazirei, di cui si parla in Nm 6 e Gdc 13 e 16, ma solo qui in Amos i nazirei sono menzionati in tutta la letteratura profetica.

Sappiamo che in generale la funzione dei profeti e dei nazirei è di garantire la vita del popolo nella terra donata e di mantenere il popolo attento alla novità della rivelazione di Dio nella storia. Però andiamo più a fondo su questo ruolo che svolgono qua in questo testo: queste persone, i profeti e i nazirei, sono accumunate dal fatto che sono chiamate da Dio per diventare diverse, sono chiamate a diventare altre. Infatti il termine *nāzir* (da cui nazirei) esprime l'idea di separare. Questa radice ebraica può veicolare l'idea di distinzione, di differenza e quindi di preminenza di qualcosa di nobile, e tutto ciò si riferisce alla consacrazione a Dio. Quando Dio ricorda quindi qui a Israele il dono dei profeti e dei nazirei, suggerisce anche l'analogia tra la funzione dei nazirei e dei profeti in Israele e il ruolo d'Israele in mezzo agli altri popoli. Cioè la scelta divina d'Israele era finalizzata proprio a questo: diventare diversi rispetto alle altre nazioni menzionate nei capitoli 1 e 2, Israele doveva essere più nobile, preminente. Dovevano essere diversi. Ma in che cosa? Come i nazirei dovevano manifestare visibilmente la propria differenza rispetto agli altri portando capelli non tagliati e astenendosi dalle bevande forti, così Israele doveva mostrare la propria differenza incarnando

il modello differente di società, la società gestita dalle leggi di Dio, in cui il posto di particolare cura spetta ai più indifesi, a coloro che vivono con più difficoltà, ai più deboli: questa doveva essere la cosa strana, differente che doveva contraddistinguere Israele da tutte le altre società. E invece la denuncia di Dio nei versetti precedenti mostra chiaramente che nel popolo dominano quelli che sono forti e potenti, che essi vengono promossi sempre di più, che non è diventato normale in questa società proteggere il più debole, promuovere quelli meno dotati, quelli che fanno fatica. Israele doveva diventare strano, diverso dagli amorrei, doveva diventare strano come i nazirei, come i profeti, doveva diventare strano come Dio stesso, perché YHWH, il Dio d'Israele, è Dio strano, è il Dio dei deboli, degli umili, degli indifesi, non dei forti e dei potenti. Questa doveva essere la stranezza d'Israele.

La specificità dei profeti è quella di costruire un muro di difesa contro la possibile distruzione a causa dell'infedeltà. I profeti, con il loro insegnamento e la loro intercessione, dovevano mantenere viva e dinamica la relazione tra Dio e il popolo e dovevano ricordare a Israele che il loro Dio è il Dio del *Pathos*, Dio profondamente coinvolto nelle vicende del popolo e di tutti i suoi membri.

Alla fine del v.11 Dio dice: «non è forse così? Non è questo che ho fatto, o Figli d'Israele?». È una domanda retorica, una domanda rivolta direttamente a Israele, chiamato per la prima volta per nome.

La domanda retorica è una tecnica comunicativa che serve a rallentare il discorso, serve a provocare una pausa di riflessione in chi ascolta, serve qui a coinvolgere di più l'uditorio perché ne richiama l'esperienza personale. Questo «non è proprio così?» alla fine dice «è proprio così!». La domanda retorica è un'affermazione ancora più forte.

Abbiamo detto che in questo momento per la prima volta sono identificati gli interlocutori. Prima si parlava di «loro» e «voi» e questi hanno ora un nome, e con questo nome vengono interpellati, come popolo che ha acquistato la sua identità, cioè i Figli d'Israele, grazie ai doni menzionati precedentemente, grazie alla liberazione, agli eventi del deserto, con la stipulazione dell'alleanza, con il dono della terra, con il dono della figura di rilievo come i profeti e i nazirei che dovevano mantenere viva la memoria e la fedeltà. Dunque proprio in questo momento strategico del suo discorso agli Israeliti, Dio ricorda chi sono e come mai sono diventati quel che sono.

Nel v.12 Dio prosegue e pronuncia questa terribile affermazione drammatica, sottolineata anche da una meravigliosa struttura chiastica del versetto:

«Ma voi avete dato da bere del vino ai nazirei
e ai profeti avete ordinato: Non profetizzate!».

Israele dunque non ha saputo apprezzare e custodire il dono divino: ai nazirei ha fatto bere il vino contro la prescrizione e ai profeti, li ha messi in silenzio contro il mandato divino, e così ha messo in silenzio anche Dio stesso.

Israele dunque ha violato l'identità dei nazirei e dei profeti, ma con ciò ha aperto la strada alla violazione della propria identità come popolo di Dio. Dicono i testi biblici che quando un nazireo viola i suoi voti, Dio lo abbandona nelle mani dei nemici, quindi se il nazireo è Israele stesso, allora anche lui diventa oggetto della stessa sorte: Dio lo abbandona nelle mani dei nemici.

Ordinare ai profeti di non parlare significa mettere a silenzio Dio stesso e anche privarsi di quel muro di difesa del tutto eccezionale contro la distruzione, cioè esporsi alla distruzione.

Alla fine dei conti dunque vediamo che Israele doveva essere diverso dalle altre nazioni, come i nazirei e i profeti. Eliminando queste figure, Israele ha dichiarato il proprio adeguamento alle strutture violente dei popoli che non conoscono Dio e ha abbandonato ciò che doveva essere il segno distintivo della sua società: la giustizia, la compassione, la cura dei poveri. Israele dunque si è reso davvero una nazione straniera, come quelle menzionate nei precedenti oracoli di condanna.

Dunque è logico che arrivi la terza parte, i vv.13-16.

2.3 Dio annuncia e descrive il giudizio e la punizione con le sue conseguenze - vv. 13-16

Quest'ultima parte contiene la reazione di Dio alla situazione presentata e sottoposta alla riflessione critica nelle due parti precedenti.

L'articolazione è ancora quella tra l'«io» di Dio e «voi». Il discorso dunque è rivolto ancora ai diretti interessati e contiene l'annuncio o la minaccia del giudizio. Ma abbiamo capito che la reazione divina e il trattamento riservato a Israele di fatto sancisce la realtà denunziata già prima, che cioè Israele stesso con il suo modo di vivere - e nello specifico non corrispondente al progetto divino di società in quanto popolo di YHWH – che Israele in questo modo si è uguagliato alle nazioni straniere, a quelle nazioni che sono condannabili per l'eccedenza come l'egizio o l'amorreo. In questo contesto dunque l'azione divina è del tutto spiegabile, coerente e anzi necessaria.

In questo testo abbiamo due immagini che sono state scelte per esprimere la punizione divina: il carro e la sconfitta nella battaglia.

Il *v.13* mostra questa immagine del carro. Dice:

«io vi affonderò nella terra
come affonda un carro
quando è tutto carico di paglia/covoni».

Il termine «carro» qui utilizzato può indicare nella Bibbia ebraica un carro da guerra (cfr. Sal 46,10) o un carro da carico (cfr. quelli donati da Giuseppe perché fosse riportato da Canaan in Egitto Giacobbe con tutti i suoi figli) o anche un carro da carico per la trebbiatura (cfr. Is 28.27-28). Quest'ultimo significato si impone in un primo momento proprio per la menzione nel nostro testo di covoni. Quindi il carro carico richiama la quantità di beni, i quali, se acquisiti attraverso la frode e la violenza (come quella di giudici corrotti, di ricchi che corrompono la giustizia, che spremono chi è indifeso), non costituiscono una vera ricchezza ma un impedimento, che alla fine fa sprofondare nella terra che si apre non per la semina ma per la morte. Questa è una prima immagine che ci viene in mente. Tuttavia la parola strana adoperata per covoni (parola che ricorre soltanto quattro volte nella Bibbia ebraica) è adoperata per lo più con significati figurativi e non reali. In Michea è adoperata per raffigurare le nazioni che saranno battute come il grano che è battuto; in Zaccaria i covoni rappresentano le nazioni che saranno bruciate come le torce; in Geremia si descrive la moltitudine di cadaveri che saranno lasciati come resti dietro al mietitore che nessuno ormai raccoglie. Quindi, secondo questa immagine metaforica dei covoni, sembrerebbe che qui Israele stesso, come le nazioni, diventerà un raccolto, diventerà come covoni destinati alla battitura, alla punizione, all'annientamento.

Nei *vv.14-16* c'è questa immagine del campo di battaglia. Questi versetti si agganciano a entrambe le tematiche che avevamo menzionato nell'immagine del carro, cioè tanto all'idea dell'impossibilità di utilizzare un bene che si è acquisito o che si possiede quanto all'immagine della sconfitta e della morte. La scena è collocata ora in un ambito militare. Ciò pone la questione in termini anche storici, perché tra non molto Israele subirà l'invasione assira e perderà la propria terra, subirà una totale sconfitta.

Ma la questione è anche posta in termini metaforici perché allude al fatto che la situazione come presentata sin dall'inizio del discorso divino è di estrema importanza e riguarda in definitiva la vita e la morte.

Questo testo è costruito con grande maestria letteraria. Questi vv.14-16 raffigurano un'unica azione militare nella quale sono implicati diversi tipi di

personaggi militari, diverse figure (nello specifico sette). Osserviamo che ci sono delle espressioni disposte in maniera chiastica che indicano il contrasto o il cambiamento totale della situazione.

Manca il rifugio a chi è veloce, il forte non rafforzerà la sua forza, il coraggioso fuggirà nudo. Percepiamo anche – oltre al rovesciamento e cambiamento totale – una struttura di intensificazione: il rifugio e la forza si trasformeranno nella vergogna e nella nudità. L'enfasi è posta proprio sulla nudità, sulla spoliazione totale. Per tre volte è ripetuta l'espressione «non potrà salvarsi» per enfatizzare l'impossibilità di salvarsi nonostante tutte le abilità e caratteristiche che sono menzionate e che sono specificate sempre di più. Tutte queste abilità si trasformeranno inevitabilmente e definitivamente nella nudità

Nel v.16 è menzionata l'ultima categoria di guerrieri, la settima, il più coraggioso (alla lettera sarebbe «il più forte di cuore») tra i valorosi oppure tra i guerrieri. Potremmo dire che questa settima categoria è la categoria inclusiva di tutti e sei i personaggi menzionati nei vv.14-15. Si dice che quel personaggio fuggirà. Questo verbo ricorre anche altre volte nel libro di Amos ed è utilizzato nel contesto del giorno del Signore (anche qua si parla di quel giorno). Ed è una fuga tremenda, tanto tremenda quanto impossibile.

Il testo di Am 5,19 (forse il più tremendo di tutti i testi biblici) dice:

«voi sarete come uno che fugge davanti a un leone
e si imbatte in un orso,
come uno che entra in casa (cioè pensa di essere salvo),
appoggia la mano alla parete e lo morde un serpente».

Quindi è una cosa terribile, che dice alla fine che non è possibile fuggire. La stessa idea è presente nel testo di Am 9,1, quando parla del carattere definitivo della punizione di Dio al profeta:

«colpisci il capitello
e crollino gli architravi
e fendili sopra la testa di tutti loro.
Quanti di loro dovessero sopravvivere, con la spada li truciderò,
non fuggirà tra di loro un solo fuggitivo
né scamperà tra di loro un solo scampato».

Quindi una fuga tremenda, una fuga assolutamente impossibile da realizzare e anche se la fuga stessa non fosse abbastanza umiliante, il testo dice che quel guerriero, quello più coraggioso, non solo fuggirà, ma fuggirà nudo. Con questa parola si chiude in qualche modo il cerchio di questo potente discorso. Questa parola è così importante sul piano comunicativo per

varie ragioni, abbiamo un fascio di significati che ci fanno comprendere la straordinarietà di questo testo:

- la nudità di questi guerrieri fuggitivi allude senz'altro a coloro che si rivestivano di beni, di dignità, di potere, di benessere a spese degli altri, esattamente come è stato denunciato nella prima parte del discorso. Questa diventa la loro nudità, essi si troveranno dunque in questa totale nudità perché tutto ciò che hanno raccolto non fa che appesantirli e quindi lo dovranno abbandonare nella loro fuga davanti al giudizio divino;
- il termine «nudità» ricorre spesso nella Scrittura con un altro termine, «vergogna», la vergogna del peccato. Quindi la nudità di questa gente è la vergogna del peccato, di tutti i peccati contro i deboli e contro Dio che sono stati raffigurati nella prima parte del discorso divino;
- la nudità fa parte delle maledizioni dell'alleanza, cioè è la rappresentazione della sorte di chi decide di vivere al di fuori della relazione con Dio;
- con lo stesso termine «nudità», viene anche chiamata la nudità originaria dei primi uomini nel libro della Genesi, che nella loro condizione però non provavano vergogna e non avevano motivo di nascondersi davanti a Dio, e anche quando si sono resi colpevoli, Dio stesso ha voluto coprire la loro nudità.

Alla fine dei conti dunque si può pensare che il discorso divino in Am 2,6-16 non solo intende denunciare le colpe d'Israele e minacciare l'inevitabile punizione, ma vuole anche convincere quei ricchi e quei potenti che la loro ricchezza e la loro forza non sono altro che nudità, la nudità del peccato; che poiché non si sono adoperati per vestire la nudità dei poveri e indifesi, essi stessi sono diventati nudi della nudità del peccato; e forse quel testo e quel discorso di Dio nel suo *Pathos* dice che solo rendendosi conto della propria condizione questi prepotenti potrebbero chiedere a Dio che Egli stesso copra e sani la loro nudità.

Completiamo così il dittico con il testo oseano che parlava dell'immagine di Dio e qua si parla dell'immagine del popolo di Dio.

CAPITOLO VIII

Isaia

1. Contesto storico e letterario

È un libro differente rispetto agli altri libri profetici e ci occuperemo soltanto di qualche testo. Il profeta nominato nell soprascritta è Isaia e così nel canone dell'AT tutto il libro è attribuito al profeta dell'VIII secolo. Viene così ancora ritenuto da un'esigua minoranza degli studiosi.

Di questo Isaia storico comunque si conosce pochissimo, è stato tramandato il suo nome proprio, il nome di suo padre Amoz e il nome dei suoi due figli (in entrambi i casi si tratta di nomi simbolici).

Era sposato e il nome della moglie è sconosciuto, ma in Is 8,3 viene chiamata profetessa. E il nome stesso del profeta è un nome simbolico e significa *YHWH salva*.

Sempre nella soprascritta - cioè in Is 1,1 - vengono menzionati i nomi dei re giudei, che indicano l'epoca di riferimento dell'attività di Isaia negli anni dal 700 al 690 a.C. circa e la sua attività è concentrata a Gerusalemme. Questi sono i dati che noi abbiamo dei testi. Tuttavia, quando leggiamo questo lungo libro scopriamo che le tracce dell'attività di questo profeta di Gerusalemme scompaiono dopo il capitolo 39 e le parti successive del libro non menzionano questo profeta né le sue attività. Dopo il discorso di Ezechia (cfr. Is 39,8) non sono più menzionati nel libro nemmeno i re giudei, invece viene nominato il re dei Persiani, Ciro, (cfr. Is 44,28 e 45) e quindi l'epoca di riferimento cambia e abbraccia gli anni intorno al 540 a.C. (quindi dal 740 al 690 i re giudei e adesso Ciro, quindi molto più tardi: 150 anni di differenza).

Anche il nome Babilonia è il segnale di un'ulteriore cornice temporale dei capitoli dal 40 in poi. Alla fine dei conti dalla prospettiva storica - e più specificamente dal punto di vista della teologia della storia - il libro di Isaia si colloca nell'ambito di Giuda e di Gerusalemme dalla metà dell'VIII sec. e arriva forse – almeno così secondo alcuni studiosi - fino alla metà del III sec.: un arco di tempo estremamente lungo.

Di conseguenza il differente contesto storico assieme alle differenti tematiche trattate e le lampanti divergenze o addirittura le contraddizioni sul piano contenutistico e la molteplicità delle forme letterarie e la varietà di stile insieme ancora alla ricchezza delle forme con le quali esse sono realizzate sul piano linguistico, tutto ciò indica che il libro di Isaia non è l'opera di un solo autore. Tale complessità non ha pari nel *corpus* profetico.

Da questo discorso deriva che - come del resto negli altri libri profetici e non solo in questo - non possiamo pensare che Isaia, quello menzionato nella soprascritta o nel titolo introduttivo, sia stato l'autore materiale di tutto il libro contenuto nella Bibbia. Quindi il titolo *Isaia* dice solo che in qualche modo tutto il libro ha in qualche modo a che fare con Isaia, ma allo stesso tempo non ha né la pretesa né l'intenzione di pronunciarsi sul suo autore.

Ora, quest'opera complessa di 66 capitoli a partire da B. Duhm nel 1892 viene suddivisa in tre parti:

- la prima parte sono i capitoli 1-39;
- la seconda i capitoli 40-55;
- la terza 56-66.

Sono state avanzate anche tesi in favore della suddivisione del libro di Isaia in due parti, per esempio:

- la suddivisione in cui la prima parte abbraccia i capitoli 1-33, e corrisponderebbe a una cesura importante ritrovata in un rotolo, e la seconda parte i capitoli 34-66;
- un'altra suddivisione in due parti corrisponderebbe ai capitoli 1-39 la prima parte e la seconda parte dai capitoli 40-66.

Questi vari modelli della suddivisione dell'opera sono basati sui criteri di natura letteraria, ad esempio a seconda delle tematiche o delle strutture retoriche, oppure i criteri storici e redazionali.

Il dibattito scientifico non è concluso, ma questa suddivisione in tre parti fino a oggi si è affermata come colonna portante dell'esegesi di Isaia.

Ora, la diversità delle singole parti è chiara nelle linee generali, anche se non tutto può combaciare nei dettagli. Le tre sezioni si distinguono dal punto di vista della collocazione storica. Vediamole più da vicino.

a) Partiamo da *Isaia 1-39* dicendo che in questi capitoli si riscontrano diversi rifermenti espliciti alla situazione di Giuda nell'VIII sec., nei tempi dell'ascesa assira e dell'attività del profeta Isaia, figlio di Amoz. L'attività del profeta include qui i tratti piuttosto comuni agli altri profeti: la critica del male di natura religiosa, sociale e politica del suo tempo. Come tale, questo suscita l'opposizione e il profeta rimprovera i saggi per la mancanza di sapienza, critica i sacerdoti, denuncia il culto vuoto.

L'aspetto particolarmente rilevante di Isaia risiede nell'interesse per la politica estera internazionale. Sono i tempi della guerra siro-efraimita e poi dell'invasione Assira. L'Assiria viene chiamata la verga dell'ira del Signore. Cfr. Is 10,5-6:

> Oh! Assiria, verga della mia ira,
> nelle cui mani c'è il bastone della mia indignazione!
> Io la manderò contro una nazione empia
> e contro il popolo della mia ira le comanderò,
> di saccheggiarlo, di depredarlo
> e di calpestarlo come il fango delle sue strade.

Tutto racconta l'invasione assira che dovrebbe avvenire tra poco. Un'invasione che però risparmia Gerusalemme e lo leggiamo in Is 36-37, quindi prima si parla di Sennàcherib, re di Assiria, che salì contro tutte le città fortificate di Giuda e le conquistò, però in Is 36,1 si dice: «Nell'anno quattordicesimo del re Ezechia, Sennàcherib, re d'Assiria, salì contro tutte le città fortificate di Giuda e le prese». Dice ancora in Is 37, 35-37:

> "Proteggerò questa città per salvarla,
> per amore di me e di Davide mio servo".
> Ora l'angelo del Signore uscì e colpì nell'accampamento degli Assiri centottantacinquemila uomini. Quando i superstiti si alzarono al mattino, ecco, erano tutti cadaveri senza vita.
> Sennàcherib, re d'Assiria, levò le tende, partì e fece ritorno a Ninive, dove rimase.

Infine, il profeta predice la deportazione a Babilonia, Is 39, 6-7: «Ecco, verranno giorni nei quali tutto ciò che si trova nella tua reggia e ciò che hanno accumulato i tuoi padri fino ad oggi sarà portato a Babilonia; non resterà nulla, dice il Signore. Prenderanno i figli che da te saranno usciti e che tu avrai generato, per farne eunuchi nella reggia di Babilonia».

Perché questo interesse politico e internazionale? Perché i passi falsi sul piano politico mostrano una costante: mostrano che ripetutamente e in varie

circostanze storiche dell'epoca coloro che vengono invocati da Israele in aiuto diventano regolarmente i nuovi nemici.

In questo modo appare chiaro nel messaggio di Isaia che la mancanza di fede in YHWH comporta un prezzo da pagare, anche nel caso in cui YHWH non interviene apparentemente di persona. E tuttavia, Dio promette il suo intervento salvifico, come del resto dice il nome stesso del profeta, il nome simbolico, *YHWH salva*, e così anche dirà il nome simbolico del figlio in Is 7,3: *un resto tornerà*.

b) Passiamo ora a *Is 40-55*. I capitoli presuppongono una situazione completamente diversa, si può ragionevolmente pensare al tardo periodo babilonese, cioè gli anni intorno al 540 a. C.

È una comunità che crede di essere abbandonata da Dio. Dice Isaia 40,27:
«la mia via è nascosta al Signore
e il mio diritto è trascurato dal mio Dio».
E ancora in Is 49, 14 il popolo dice:
«il Signore mi ha abbandonato,
il Signore mi ha dimenticato».

Questa comunità pensa che le potenze come Babilonia o la Persia siano più forti di quanto realmente sono. La comunità pensa di costruirsi immagini di Dio come aiuto per il culto o anche di adorare gli dei babilonesi che fanno molto effetto. Questa comunità pensa che la distruzione di Gerusalemme e la permanenza di una grande parte del popolo in Babilonia e nell'Impero durerà per sempre.

In questo contesto il profeta espone altre convinzioni: anzitutto che YHWH sta per tornare a Gerusalemme e così stanno per tornare i Giudei sparsi nell'impero; la convinzione profetica che l'ascesa dell'impero persiano non deve essere vista con timore, ma che proprio questa ascesa diventerà lo strumento per realizzare il ritorno; che questo futuro prossimo non si realizzerà nemmeno grazie a un re giudeo, ma grazie a un re persiano; e ancora che la promessa divina fatta a Davide è in realtà la promessa dell'impegno di Dio a favore di Israele; e dice ancora che la comunità non ha imparato niente dalla dura punizione procurata da Dio, ma nonostante ciò YHWH non ha abbandonato il suo popolo e non lo abbandonerà.

Difatti Dio, nonostante tutto, sta per portare avanti il suo progetto di elezione nei confronti di Israele e in questo modo sarà universalmente riconosciuto. E inoltre, YHWH intende produrre un rinnovamento interiore del popolo, che la punizione stessa non è riuscita a produrre.

Tuttavia, anche sulla base dei dati storici si sviluppa lì in questo periodo anche la disponibilità da parte della comunità di riconoscere superiorità della

religione e della cultura dei babilonesi rispetto alla tradizione della fede in YHWH. Molti Israeliti sembravano nutrire il desiderio di una sistemazione definitiva in Babilonia seguendo il fascino di quella cultura e delle possibilità di vita che offriva. Di conseguenza nei capitoli 40-55 il testo cerca di rendere attraente la fede in YHWH, il Dio unico, creatore e salvatore, con il ricorso da un lato a tutti i mezzi di cui disponeva la teologia tradizionale e la retorica religiosa, dall'altro sviluppando il vigore creativo per la formulazione di asserti teologici nuovi e inauditi in Israele.
In concreto i testi dei capitoli 40-55 esortano dunque gli esiliati affinché colgano la possibilità di tornare in Gerusalemme offerta dal re persiano Ciro. Sul piano teologico quell'esodo da Babilonia è un esodo superiore all'esodo dall'Egitto.

c) La terza sezione del libro è formata dai *capitoli 56-66*. Questi capitoli non contengono riferimenti che aiutano la collocazione temporale, ma sembrano rispecchiare i confronti e gli scontri sorti fra i rimpatriati e i loro sforzi per la ricostruzione di Gerusalemme e di Giuda negli anni dopo il 520 e fino alla metà del V sec. a.C.
I temi trattati in questa parte sono notevolmente diversi rispetto ai temi trattati in precedenza, si parla del ritardo nella ricostruzione di Gerusalemme, descritta in termini luminosi; della separazione all'interno di Israele tra i giusti, i servi e i peccatori; dell'ammissione dei non-Israeliti al popolo di YHWH. La salvezza di Dio è destinata anche a coloro che nel loro agire sono guidati dalla giustizia e dal diritto (l'unica condizione è di convertirsi a Dio). Si osserva, dunque, l'atteggiamento di apertura nei confronti dei non-giudei, che già si trova in altre parti del libro (come Is 2 e 25), e tutto ciò si comprende bene sullo sfondo del periodo persiano.
Allo stesso tempo in questa sezione si vedono i testi concentrati su Gerusalemme e quindi i testi che restringono la visione universalistica. Ciò avveniva anche nelle parti precedenti come nei capitoli 11, 27 e 35.

L'evidente differenza dei contesti storici insieme alla distinzione di stili ci porta a fare ulteriori considerazioni sulle mani o sulle voci che si intrecciano nel libro di Isaia.

La lettura di questo libro, infatti suggerisce la presenza di 4 voci o mani, attraverso cui è giunta fino a noi la rivelazione di Dio. Alcuni autori adoperano una nomenclatura più evocativa che strettamente scientifica. Seguiamo anche noi questo tipo di esposizione.

La prima è la voce dell'**ambasciatore**. Non ci stupisce questa denominazione, dal momento che abbiamo ormai studiato minuziosamente

il racconto della vocazione di Isaia: lì abbaiamo costato che il livello formale di questo racconto attinge al tipo di rapporto che intercorre tra un sovrano e un suo ambasciatore, cioè un inviato che si occupa degli affari del sovrano davanti ad altri personaggi. La figura dell'ambasciatore richiama quindi il profeta storico che è stato chiamato da Dio, colui del quale abbiamo notizie date in Is 6 sulla sua vocazione e in Is 8 dove invece si menzionano i suoi figli e i loro nomi simbolici e che scompare difatti dalla scena nel capitolo 39. Ma la sua presenza non è evidente soltanto in queste brevi narrazioni aneddotiche di tipo più o meno autobiografiche, questa sua presenza si percepisce ogni volta che il profeta si pronuncia a nome del suo re, come un ambasciatore che porta avanti la commissione del suo sovrano, e nello specifico ogni volta che il profeta pronuncia la formula «così dice il Signore».

Ora, è chiaro che un ambasciatore non cita semplicemente alla lettera il messaggio del re, ma lo formula a seconda della creatività umana e con l'autorizzazione divina. Dunque, questa prima voce rintracciabile nel libro è dunque associabile con Isaia storico.

Però c'è nel libro anche chi parla del profeta ambasciatore alla terza persona e ciò è evidente già da Is 1,1 («Visione di Isaia, figlio di Amoz, che ebbe riguardo a Giuda…»). Questa figura viene chiamata il **discepolo**, in linea coi discepoli menzionati dal profeta, ad esempio in Is 8,16. Il testo dice: «chiudi questa testimonianza e sigilla questa legge tra i miei discepoli». Si tratta dunque di coloro che narrano la storia del profeta come avviene nei capitoli 7 e 21 e nei capitoli 36-39.

Si pensa che potrebbero essere proprio i discepoli a dare al libro una struttura organica attraverso il lavoro redazionale, ad esempio inserendo una sorta di introduzione nei momenti di passaggio, come Is 13,1 dove si annuncia ciò che sta per essere proclamato, nello specifico «oracolo contro Babilonia, rivelato ad Isaia figlio di Amoz».

La voce del discepolo nasce nel cerchio di coloro che hanno riconosciuto nelle parole dell'ambasciatore (Isaia) il messaggio di Dio e lo hanno voluto preservare in modo da potersi rivolgere anche alle generazioni future. Questo lavoro di preservazione - come abbiamo già studiato nella seconda parte del corso, quella che riguardava la formazione dei libri profetici - è anche lavoro di adattamento delle parole del profeta alle nuove condizioni, comunità differenti e alle loro specifiche situazioni. Questa preservazione del messaggio profetico è dunque una preservazione creativa che include le parole proprie del discepolo e le spiegazioni che lui ritiene necessarie, le conclusioni di un nuovo respiro.

E così gli studiosi ritengono che all'interno dei capitoli da 1 a 39 ci sono delle parti nelle quali le parole di Isaia sono state ampliate ed elaborate in modo da rimanere operanti anche 150 anni dopo.

Esprimendo la questione in termini semplicistici, si può supporre la questione che gli oracoli profetici più adatti anche alla comunicazione orale sono riconducibili a Isaia, mentre i passi in prosa fanno parte delle espansioni e delle rielaborazioni dei discepoli di Isaia. Ovviamente questo discorso semplifica le cose, che di fatto non sono semplici, come tutto un blocco dei capitoli da 24 a 27 contiene un materiale poetico, che però è molto più tardivo rispetto ad Isaia (per il suo carattere particolare gli studiosi pensano che si possa trattare addirittura di una voce ulteriore, la quinta voce rispetto alle altre quattro di cui stiamo parlando).

Tornando al discorso principale, ho detto che il profeta Isaia appare per l'ultima volta al capitolo 39. Subito dopo, nel capitolo 40, sorge una nuova voce (quindi abbiamo già visto l'ambasciatore, il discepolo e adesso questa nuova voce a cui Dio comanda di gridare un messaggio differente, di consolazione). Questa voce parla 150 anni dopo Isaia stesso, quando già una parte significativa del popolo vive deportata in Babilonia. Il tratto distintivo di questa voce oltre - al messaggio stesso - è il tratto letterario, un distinto stile letterario. Non a caso di questa terza voce si parla come del **poeta**: il suo è uno stile lirico e poetico rispetto alle altre voci presenti nel libro.

Anche il poeta, come l'ambasciatore, riceve l'unzione dello spirito. Is 48,16:

> Avvicinatevi a me per udire questo.
> Fin dal principio non ho parlato in segreto;
> sin da quando questo avveniva io ero là.
> Ora il Signore Dio
> ha mandato me insieme con il suo spirito.

Dunque, il poeta come l'ambasciatore riceve l'unzione dello spirito e anche un compito bene preciso, quello di gridare al popolo anche se lì per lì sembra che non sappia bene che cosa gridare, come dice il testo, perché il messaggio è inaspettato del toltale scoraggiamento e abbattimento, messaggio menzionato prima. Anche se volesse essere un messaggio di speranza, nemmeno il poeta trova ascolto tra i suoi uditori, come testimoniano i testi in Is 49,4 o 50,7. E così la voce del profeta risuona dal cap. 40 fino al 55.

Nel cap. 56 cambia per l'ultima volta la voce del parlante, che occupa uno spazio fino alla fine del libro. Questa volta la voce è identificata con quella

del **predicatore**. In Isaia 61,1, egli si definisce come l'unto chiamato a predicare le buone notizie, chiamato a sanare i cuori affranti. Ancora una volta cambiano i tempi. Il predicatore svolge la sua missione decine di anni dopo il poeta e si rivolge a una comunità differente, non più quella di Babilonia, ma quella in Palestina.
Tuttavia il suo messaggio coinvolge sia coloro che hanno vissuto l'esperienza dell'esilio, come destinatari diretti del profeta, sia coloro che avevano vissuto la fedeltà a Dio e che lo mostravano nelle varie forme di religiosità illecita, e che venivano ammoniti e rimproverati dall'ambasciatore.
Questi nomi, dunque, che abbiamo usato in maniera descrittiva (ambasciatore, poeta, predicatore), i nomi che richiamano soprattutto lo stile dei testi biblici, vengono associati dagli studiosi un altro tipo di nomenclatura e si parla di

- "primo Isaia" o "proto-Isaia" (capp. 1-39);
- "secondo Isaia" o "deutero-Isaia" (capp. 40-55);
- "terzo Isaia" o "trito-Isaia" (capp. 56-66).

Queste tre voci sono in qualche modo orchestrate in un insieme più unitario da quello che abbiamo chiamato discepolo. Occorre riconoscere che anche il poeta è in parte il discepolo dell'ambasciatore, quindi anche il deutero-Isaia dipende in qualche parte dal proto-Isaia: i testi mostrano chiaramente che egli utilizzava ed elaborava l'annuncio del suo predecessore, e forse proprio a questa figura del poeta - secondo alcuni autori - dobbiamo la prima redazione dell'intera sezione dei capitoli 1-55.

Anche il predicatore, quindi l'ultima di queste figure, svolgeva la sua missione basandosi tanto sull'ambasciatore quanto sul poeta, quindi tanto sul primo Isaia quanto sul secondo Isaia, dei cui testi ormai era a conoscenza. C'è chi pensa che proprio il Trito Isaia, cioè il predicatore, potrebbe essere pensato come il discepolo del poeta. Ed è forse proprio il predicatore quello responsabile dell'elaborazione di una nuova versione dei testi dei suoi predecessori.

Infine è assolutamente necessario tenere presente che queste denominazioni, i vari nomi più o meno scientifici che abbiamo dato alle varie voci che compongono il libro di Isaia, non vanno pensate come rispondenti a dei concreti personaggi individuali (il discepolo, il predicatore, il poeta). Mentre possiamo avere un riferimento storico al primo Isaia, un profeta di Gerusalemme dell'VIII sec., non possiamo pensare alle altre figure in maniera così concreta. Con ogni probabilità diverse persone reali impersonano il discepolo; così sono state probabilmente più persone che

compongono la voce del poeta e che hanno contribuito alla stesura dei capp. 1-55; e infine la terza parte, i capp. 56-66, contiene senz'altro le parole di più di uno dei profeti.

Nell'insieme rimandendo in questo scenario metaforico delle voci, possiamo ritenere il Libro di Isaia che abbiamo tra le mani non come l'espressione di una sola voce, ma l'espressione di più voci. Ma ancora queste voci non sono da immaginare come i quattro solisti che entrano in scena separatamente, forse possiamo immaginare piuttosto un'opera alla formazione della quale hanno contribuito i cori guidati dall'ingegno della sapienza umana e sotto la direzione del *Pathos* di Dio nel momento in cui questo si manifesta uscendo dal suo silenzio.

Perché abbiamo parlato di tutto ciò piuttosto che esporre una o un'altra teoria sulla formazione del libro di Isaia? La ragione è perché ci rendiamo conto almeno in maniera approssimativa come nella Scrittura possiamo ammirare questa stupefacente collaborazione tra la comunicazione divina e la comunicazione umana (quello che un po' fa difficoltà a chi comincia a studiare la Scrittura). Qui proprio, percepiamo il *Pathos* di Dio, l'interessamento di un Dio che desidera comunicare e che non si fossilizza in una realtà fuori del tempo e fuori della realtà umana, ma che muta nelle sue forme, secondo le poche e le situazioni. E percepiamo anche - attraverso queste voci - l'impegno umano e le passioni, le sofferenze delle persone sensibili e libere, persone profondamente fedeli a Dio e amanti dell'uomo.

Abbiamo osservato fin qua la diversificazione delle parti del libro dal punto di vista dei riferimenti storici e anche dal punto di vista stilistico.

Ora senza chiudere gli occhi sul carattere composito dell'opera, dobbiamo comunque dire che in dagli inizi il libro è stato considerato nella sua unità. Già intorno all'anno 180 a.C. il Siracide 48,18-25 conosceva Isaia che era coinvolto nella liberazione di Gerusalemme dagli assiri e nella guarigione di Ezechia e che confortava coloro che gemevano in Sion. Quindi fa dei riferimenti espliciti ai capp. 36-39 e al cap. 61,1 per il lamento di Sion.

Della stessa epoca, ossia il II sec. a.C., abbiamo il rotolo di Isaia di Qumran, e questo rotolo è già quasi completo. Proprio da questo rotolo Gesù legge la percope di Is 61,1ss. nella sinagoga di Nazareth e questa profezia, la dichiara compiuta come si legge in Lc 4,17ss. L'intero libro è usato nelle allusioni e citazioni del Nuovo Testamento. Ci sono i numerosi contatti tra Isaia e i Salmi, quindi si può affermare nell'insieme che il libro di Isaia è nella sua unità riconosciuto tale nelle tradizione ebraica e anche nella tradizione cristiana.

Il libro in fin dei conti è uno solo ed è il libro di Isaia, ovviamente le diverse questioni che abbiamo trattato dimostrano che non si tratta di una questione di coerenza, come la osserviamo in un normale romanzo, ma si tratta di una complessità in cui si posso individuare dei tratti di unità, unità di uno scritto cresciuto nel corso dei secoli, tanto dal punto di vita formale quanto dal punto di vista della coerenza del messaggio.
Questa unità si nota sul piano della struttura formale del libro, per esempio c'è un legame tra il cap. 1 e i capp. 65-66: mentre il primo può essere visto come un'introduzione al primo-Isaia e i secondi sono la conclusione del terzo-Isaia, nell'insieme invece formano un'inclusione tra l'inizio e la fine dell'attuale libro nella sua totalità.
Il secondo Isaia ha senz'altro inizio in Is 40,1-8, che corrispondono alla sua conclusione in Is 55,1-13, perché in entrambi i casi si parla della Parola di Dio che è per sempre e che non ritorna da lui vuota, quindi c'è l'inizio e la fine del deutero-Isaia. Però questa promessa è stata già annunciata anche nel primo-Isaia e la connessione tra il deutero-Isaia e il proto-Isaia è anche visibile per esempio nel rapporto tra il cap. 40 e il cap. 6, che parlano in qualche modo della vocazione profetica.
Un discorso analogo riguarda il rapporto che c'è tra il Deutero-Isaia e il trito-Isaia: da una parte il trito-Isaia è ben articolato all'interno di questa inclusione tra i capp. 56-66, ma dall'altra parte il deutero-Isaia e il trito-Isaia si richiamano attraverso varie connessioni proprio nella transizione stessa tra i capp. 55- 56.
Aprite il libro e leggete i momenti di transizione per rendervi conto.
Un altro elemento che influisce sulla considerazione di Isaia come un unico libro è la specifica focalizzazione teologica. Ci sono delle linee teologiche che attraversano in maniera trasversale tutto il libro di Isaia: alcune le menzioneremo, altre le leggeremo da soli dalle fotocopie del libro di Mello che si trova nell'ufficio virtuale.
Quindi, il primo tratto caratteristico di Isaia è il nome divino, quel nome *il Santo d'Israele* che è caratteristico di Isaia: è molto raro altrove, ricorre soltanto volte nell'AT, invece, ricorre ripetutamente in Isaia, Dio è chiamato il "Santo d'Israele". Questo appellativo ci fa ritornare al discorso che abbiamo sviluppato precedentemente riguardo alla categoria del *Pathos* divino. Abbiamo anche visto come nella visione del capitolo 6 come questa visione contiene una rappresentazione estremamente viva della trascendenza e della maestà di Dio. I serafini che non appaiono altrove nell' AT, proclamano Dio solennemente «santo, santo, santo». E parlando in questi termini di Dio si vuole glorificare soprattutto la sua trascendenza: Egli infatti

siede sul trono alto ed elevato, Egli è diverso rispetto alle altre creature (lo sottolinea Is 2,22 ma anche Is 31,3 e anche Is 57, 16: ognuna di queste citazioni appartiene a una diversa sezione del libro e tutte invece hanno lo stesso significato teologico), Egli con la sua grandezza e maestà governa la storia e la natura, Egli non ha pari perché gli idoli sono nullità come li ha definiti Is 2,20. Quindi per Isaia Dio è il Santo, il Trascendente e allo stesso tempo è desideroso di farsi conoscere al suo popolo e a tutto il mondo, farsi conoscere nella sua giustizia, nel suo giudizio e nella salvezza. E ciò è chiaro in Isaia, sin dall'inizio e fino alla fine del libro, YHWH è il santo coinvolto nella storia di Israele, coinvolto nelle vicende dei regni e delle nazioni.
Se ripercorriamo ognuna delle ricorrenze di questo appellativo, il "santo d'Israele", ci rendiamo conto che grazie alla sua santità Egli ha voluto chiamare Israele all'esistenza, ha voluto amarlo e osserviamo in altri testi che come il Santo d'Israele Dio attende la fiducia e l'obbedienza e, invece, sperimenta la mancanza di fiducia ed è rigettato dal suo popolo.
E allora, altri testi dicono che, proprio perché lui è il Santo d'Israele, deve decretare i disastri su Israele e non solo, ma anche sui nemici, quando questi si oppongono al suo volere.
Il santo d'Israele è anche benevolo verso gli uni, il santo d'Israele è proclamato come redentore degli esiliati, Egli sostiene la loro causa e li salva. Qui apparirà il ruolo decisivo del servo. Questo santo d'Israele farà sì che Sion verrà restaurata al suo antico splendore e il popolo gioisce alla presenza del santo d'Israele. E infine, un giorno tutto il mondo riconoscerà YHWH come il Santo d'Israele perché tutta la terra sarà piena della sua gloria.
Abbiamo fatto una carrellata di ciò che si deduce di tutte le ricorrenze di questo appellativo di Dio nel libro di Isaia. Si deduce anche che YHWH in quanto santo ha pieno potere sulle vicende storiche, Ciro è l'uomo che esegue il disegno divino (cfr. Is 46,11), il santo d'Israele controlla l'espansione dell'impero assiro (cfr. Is 19,5) e la sua caduta (cfr. Is 14,24), e domina tutte le vicende storiche (cfr. Is 14, 26). Quindi, dall'insieme risalta l'idea che solo Dio è il vero protagonista della storia e quindi, da lì si vede la necessità della fede e della fedeltà dell'uomo.
L'ampiezza temporale del libro di Israele con la sua copertura di quattro secoli di storia reale è una dimostrazione importante di questo impegno storico di Dio allo scadere non solo di giorni, mesi e anni, ma anche di secoli. Quindi, secondo la teologia della storia di Isaia, Dio dirige ogni avvenimento umano, Egli regola l'ascesa e il declino di tutte le nazioni. Tutto questo abbiamo detto per quanto riguarda la specificità del nome di Dio nel libro di Isaia, il Santo d'Israele.

La santità di Dio è anche *salvezza*. Il Talmud infatti dice che il libro di Isaia è tutto intero di consolazione. Abbiamo già visto che il nome stesso del profeta è portatore della radice *ysh* che significa salvare. Isaia è quel libro profetico che ha la maggior frequenza della radice *ysh* (infatti ci sono 56 ricorrenze di questo verbo e nella Bibbia ebraica soltanto i salmi hanno il maggior numero di questa radice).

Si dice che questo termine, "salvezza", ricorre quasi esclusivamente nel Deutero-Isaia, come se fosse la caratteristica specifica della seconda parte del libro, infatti soltanto tredici ricorrenze si trovano nel Proto-Isaia. Di conseguenza nell'esegesi si è spesso presentato il libro di Isaia diviso sulla base di questi due punti di vista, come il castigo nel Proto-Isaia e la consolazione nel Deutero-Isaia, però questo tema deuteroisaiano della salvezza, della consolazione è già anticipato anche nella prima parte del libro: questo significa una cosa molto importante, che in proporzioni diverse, nelle singole parti del libro e nelle singole pericopi, si tratta alla fine di un'unica realtà, di un unico modo di Dio di relazionarsi con gli uomini in generale e con Israele in particolare, e di partecipare alla realtà storica del popolo in maniera attiva e impegnativa.

Del resto è chiaro che un tema teologico non è tramandato semplicemente da una o un'altra radice verbale. Per quanto riguarda la tematica della salvezza nel primo Isaia non è tanto presente la radice ebraica del verbo, ma il motivo salvifico è ugualmente presente, per esempio nel concetto del *resto*, che mostra che anche se c'è la distruzione non è mai totale, la distruzione non è mai l'ultima parola di Dio.

Sin dall'inizio del corso abbiamo visto che il coinvolgimento di Dio nelle vicende del popolo e degli uomini in generale si può manifestare come l'ira, l'accusa e la minaccia, perché nella sua sollecitudine Dio è come se si identificasse con chi subisce l'ingiustizia e quindi, la giustizia dell'ira divina può realizzarsi nella reale distruzione e afflizione, e tuttavia i profeti insegnano che questo tipo di giustizia divina non può suscitare nell' uomo la disperazione, perché al di là della giustizia divina dell'ira, c'è la giustizia divina della compassione.

Non ci sono dunque, una storia della salvezza e una storia della perdizione - ci insegna Isaia -, quindi due storie separate che corrono in parallelo. Isaia ci insegna che c'è un'unica storia di perdizione e di salvezza insieme.

Isaia come anche altri profeti non ha soltanto previsto la sventura del popolo e la disfatta della nazione, ma ha saputo e vedere e comunicare che in Dio anche il castigo è gravido di salvezza, anche il castigo è la salvezza.

E questo aspetto lo si può comprendere anche a partire da alcuni dettagli del libro isaiano, come ad esempio Is 40,1-2.

Ci rendiamo conto come in Is 6,9 il mandato di Dio richiedeva che Isaia parlasse a questo popolo e il suo annuncio riguardava il castigo che sanzionava di fatti la separazione ormai in atto tra Dio e Israele. Israele non era più chiamato da Dio "il mio popolo", ma "questo popolo", cioè il popolo svincolato dalla relazione di alleanza con YHWH.

Osservate questo nuovo mandato presente nel capitolo 40, che appare come un'antitesi rispetto a quello precedente nel cap. 6. Israele sarà consolato e questo desiderio divino di offrire la consolazione è già implicito nell'appellativo che adopera ("il mio popolo"). Israele è di nuovo il popolo di Dio, è di nuovo legato al suo Dio. E quella consolazione è di nuovo possibile perché leggiamo: «Israele ha ricevuto dalla mano di YHWH il doppio per tutti i suoi peccati». È curioso che questo breve testo inizi con il comando raddoppiato «Consolate consolate» e finisca con quella strana espressione «il doppio per i peccati».

Il testo non è molto univoco ed esplicito e per questa ragione è stato interpretato in varie maniere: una di queste suggerirebbe che la consolazione è possibile, perché Israele ha ormai ricevuto un'adeguata punizione, cioè il doppio castigo, come del resto è detto anche in Ger 16,18: «Io ripagherò due volte la loro iniquità e il loro peccato».

Questo raddoppiamento suggerisce piuttosto che Dio è diverso e la giustizia di Dio è diversa. Il *doppio* non riguarda la punizione, ma come dice anche Rashi, dice la consolazione. Ecco perché si richiamano a vicenda e si spiegano a vicenda la ripetizione «Consolate consolate» all'inizio e al termine il *doppio*. Il *doppio* è la consolazione. Dice ancora Rashi: «L'accoglienza del calice delle consolazioni da parte del Signore è come prendere due contro uno per tutti i debiti», cioè, quando Dio consola dà il doppio di quanto ha chiesto prima castigando. Dà due calici della consolazione contro un solo calice di amarezza, quindi è il doppio non di punizione ma della consolazione.

Quest'interpretazione è fondamentalmente vera e profonda, perché preserva dal pensare che la punizione divina sia esagerata e sproporzionata, cioè due volte tanto per ogni peccato e preserva anche dal pensare che l'uomo se la guadagna la consolazione, in modo che essa non è più il dono divino, ma qualcosa di dovuto, qualcosa che è stato pagato e anche tanto. Una consolazione non è qualche bene pagato o una vacanza di lusso pagata a caro prezzo.

2. Esegesi e teologia (Is 51, 1-8)[6]

C'è un altro testo in cui ritroviamo l'idea analoga del raddoppiamento e che ci aiuta a comprendere qualche cosa di più della profezia isaiana. È il testo di Is 51,3 dove di nuovo la consolazione di Dio è raddoppiata.

Dice il testo: «Il Signore consola Sion, consola tutte le sue rovine». Se leggiamo tutta l'unità compresa tra i vv.1-8, vediamo che questa volta l'annuncio è rivolto a coloro che cercano la giustizia, che cercano Dio.

Ascoltatemi, voi che inseguite la giustizia,
voi che cercate YHWH!
Guardate alla roccia da cui siete stati tagliati
e alla buca della cava da cui siete stati cavati.
Guardate ad Abramo vostro padre
e a Sara che vi ha partorito,
perché era solo
quando lo chiamai, lo benedissi e lo moltiplicai.
YHWH consola Sion,
consola tutte le sue rovine,
Fa del suo deserto un Eden
e la sua steppa un giardino di YHWH.
Gioia ed allegrezza si troveranno in essa,
ringraziamento e suono di canti.
Prestami attenzione, popolo mio,
nazione mia tendimi orecchio,
perché da me uscirà la Legge
e stabilirò il mio diritto come luce dei popoli.
La mia giustizia è vicina,
la mia salvezza è uscita,
le mie braccia giudicheranno i popoli;
le isole, spereranno in me
e saranno in attesa del mio braccio.
Alzate i vostri occhi al cielo
e guardate la terra in basso:
i cieli si dilegueranno come fumo,
la terra si logorerà come un vestito
e similmente i suoi abitanti moriranno,
ma la mia salvezza resta per sempre
e la mia giustizia non verrà mai meno.

---

[6] Per l'approfondimento delle linee teologiche fondamentali si veda il testo presente nell'ufficio virtuale: A. MELLO, *Isaia, Introduzione, traduzione e commento*, pp. 21-29.

Ascoltatemi, voi che conoscete la giustizia,
popolo, che ha nel cuore la mia Legge.
Non temete l'obbrobrio degli uomini,
non spaventatevi dei loro oltraggi.
Poiché la tignola li divorerà come un vestito
e la tarma li roderà come la lana,
ma la mia giustizia resta per sempre,
la mia salvezza di generazione in generazione.

Leggendo quest'unità ci rendiamo conto di ciò di cui abbiamo parlato precedentemente, quando parla il poeta, si tratta di una poesia bellissima, impegnativa ma una meraviglia.

Ci rendiamo conto questa volta che l'annuncio è rivolto a coloro che cercano la giustizia, che cercano Dio (lo ritroviamo al v.1), e si rivolge anche alle isole nel v. 5, le isole che sperano, quindi, ottengono la consolazione e la giustizia consolatoria coloro che cercano e coloro che sanno che la loro giustificazione è in Dio, e osservate che ciò che dà la speranza nella salvezza di Dio non è semplicemente la mancanza del peccato o l'aver pagato per il peccato, ma il pieno abbandono a Dio.

In Isaia 51,3 la consolazione non riguarda semplicemente Sion, ma anche le sue rovine, anzi tutte le sue rovine.

A chi sia abbandona a Dio – e solo da lui attende la sua consolazione - Egli risponde, dunque, con il suo doppio «Consolate, consolate». Dio consola Sion che è già suo, ma anche tutte le sue rovine, nella sua consolazione Dio abbraccia tutta la storia di questa nazione, con tutte le sue rovine e con tutti i suoi fallimenti e con tutti i suoi peccati.

Niente è semplicemente cancellato da questa storia, ma tutto è abbracciato dalla consolazione sovrabbondante di Dio. E sarà proprio questo abbraccio raddoppiato di tutto il bene e di tutto il male a realizzare la trasformazione radicale della realtà. Dice sempre il v. 3 che Dio fa del suo deserto – del deserto d'Israele - un Eden e la sua steppa, la farà diventare un giardino di YHWH, gioia e allegrezza saranno in essa, ringraziamento e suono di canti.

Il deserto e la steppa di Israele, con tutto ciò che questi quadri metaforici richiamano, sono trasformati nell'abbraccio consolatorio di Dio in Eden, in un giardino del Signore in cui Egli si riposa, in cui Dio e l'uomo sono a casa.

Quindi, questa forma metaforica di comunicazione annuncia una cosa straordinaria: la consolazione divina ripristina fondamentalmente la relazione perfetta con Dio, secondo il suo progetto originario, quando Dio e l'uomo passeggiano nella loro casa comune.

In questo testo di Is 51, abbandonarsi a Dio significa credere alle sue promesse, credere di essere ancora e nonostante tutto il suo popolo, perché Dio nonostante tutto lo chiama ancora al v. 4 «il mio popolo», esattamente come in Is 40,1-2.

Quindi, credere alle promesse di Dio vuol dire credere di essere sempre oggetto del *Pathos* di Dio, della sua cura e della sua preoccupazione, di essere ancora destinatario delle sue promesse, esattamente come sono stati Abramo e Sara, menzionati nel v. 2 (sono i destinatari paradigmatici delle promesse di Dio).

Concludiamo menzionando le sette consolazioni, che sono i sermoni rabbinici. In esse si racconta che i dieci profeti furono inviati per consolare Gerusalemme, ma la città si rifiutava di essere consolata, perché dicevano che ciascuno di essi era annunciatore della propria sventura.

Quindi la città contestava chiedendo: «A quale messaggio devo credere, a quello di sventura o a quello di consolazione?». E quindi si rifiutava di venire consolato. I profeti lo riferirono al Santo, il quale disse: «voi e io insieme dobbiamo andare e consolarla», per questa ragione invece di leggere «Consolate consolate il mio popolo», bisognerebbe leggere “Consolate consolate con me».

Ed è bello perché in questo modo Dio ha richiesto la partecipazione non solo dei profeti alla consolazione del suo popolo, alla consolazione di Gerusalemme, ma ha chiesto la partecipazione di tutte le creature, le creature di sospra e di sotto - dicono i rabbini - tutti i viventi e la morte del tempo presente e del tempo a venire, quindi forse in qualche modo è un invito rivolto anche a noi, noi e Dio, dobbiamo andare e consolare.

CAPITOLO IX

Geremia

1. Contesto storico e letterario

Geremia ed Ezechiele hanno come scenario la competizione tra le due nuove potenze: Babilonia ed Egitto. Geremia dedica uno spazio importante per stabilire e valutare gli eventi che hanno condotto alla prima deportazione di Gerusalemme nel 597 a.C., la distruzione e la seconda deportazione del 586 a.C. e poi anche il periodo immediatamente successivo a questi tragici eventi, soprattutto nella prospettiva di coloro che sono rimasti in Giuda. Ezechiele invece inizierà il proprio messaggio nel periodo della prima deportazione e poi la sua attività si svolgerà tra i deportati in Babilonia.

Dunque, Geremia vive e svolge la sua missione in un momento cruciale della storia d'Israele e cioè quello che riguarda la caduta definitiva di Gerusalemme e l'esilio. Tuttavia, nonostante venga presentato come un profeta della fine, è capace di vedere e prospettare ciò che è al di là della fine, alla fine dei conti può essere interpretato come il profeta della speranza.

Nel libro di Geremia è possibile rinvenire diverse notizie biografiche e anche delle considerazioni autobiografiche. Si nota subito che queste notizie riguardanti la persona di Geremia sono molto più abbondanti rispetto a quelle che trovavamo negli altri libri profetici e quindi che riguardavano gli altri profeti.

Si possono distinguere tre periodi nella vita di Geremia che ovviamente coincidono con diversi contesti storici. Il primo periodo è quello del regno di Giosia, il secondo è il periodo durante il regno di Ioiachin e il terzo sotto il regno di Zedechia, cioè tra la prima conquista di Gerusalemme e la seconda dopo alcuni anni dalla deportazione.

Geremia nacque in una famiglia sacerdotale e, anche se questa funzione è ereditaria in Israele, Geremia non ha mai svolto questa funzione. Nacque ad Anatot, una città vicina a Gerusalemme, dista 6/7km, e nacque nella famiglia della tribù di Beniamino e questo è abbastanza importante perché manteneva legami con le tribù del nord.

Questi legami spiegano la presenza in Geremia di motivi legati a quella zona, per esempio il motivo dell'esodo o dell'entrata della terra, mentre i motivi tipicamente giudaici sono meno presenti in Geremia, per esempio, l'elezione divina di Gerusalemme e la dinastia davidica sono meno presenti.

Non si può stabilire la data precisa della nascita del profeta, si parla del 650. Si sa invece qualcosa di più sulla chiamata perché il profeta ricevette la chiamata nel tredicesimo anno del governo di Giosia - dice il testo - quindi sarebbe intorno al 627/626 oppure 626/625 secondo un'altra cronologia. Si può sostenere che nel momento della chiamata Geremia fosse piuttosto giovane perché nella sua obiezione a Dio egli afferma di essere un ragazzo, un giovane, in ebraico *na'ar*, termine che avevamo già visto.

Quando studiavamo Osea abbiamo già detto che questo termine non è molto preciso, che non implica una specifica età di un giovane, quindi forse anche in questo caso quello che Geremia voleva esprimere era piuttosto la sua titubanza riguardo la missione, la mancanza di autorità per la missione assegnata da Dio.

Il senso della missione che ha ricevuto Geremia è annunciato sinteticamente in Ger 1,10:

io ti stabilisco oggi
sulle nazioni e sopra i regni,
per sradicare, per demolire,
per abbattere, per distruggere,
per costruire e per piantare.

Sembra quindi che in questo comando divino sia sottolineato l'aspetto negativo di distruzione, demolizione, abbattimento e sradicamento. Però sono allo stesso tempo presenti gli aspetti positivi di edificare e di piantare.

Il *primo periodo* dell'attività di Geremia è nell'epoca del regno di Giosia, ovvero 627/609 un periodo lungo in cui ha luogo la riforma di Giosia che è iniziata nel 632 e terminata nel 622 a.C.

Ci sono opinioni e testimonianze testuali divergenti circa la posizione di Geremia nei confronti della riforma, cioè se la sosteneva o non la sosteneva.

Si può pensare che il profeta approvasse la riforma perché questa coincideva con le sue priorità: lotta con l'idolatria e il sincretismo religioso.

Da un testo - Ger 3,6-13 - si viene a sapere che in questo primo periodo Geremia ha ricevuto l'incarico di predicare alle tribù del nord il messaggio di conversione e di perdono. Dal punto di vista religioso il problema era legato al sincretismo e ai culti cananei sempre presenti in questa regione come avevamo già visto con altri profeti.

Dal punto di vista umano in questo periodo la situazione del regno del nord era desolata dopo la deportazione e la situazione in generale era di precarietà economica e politica. Quindi in questo primo periodo, se vogliamo sintetizzare il messaggio, in Geremia iniziava un prossimo giudizio eseguito per mezzo di un misterioso popolo proveniente dal settentrione, lo vediamo in numerosi oracoli, come per esempio Ger 4,5-31 e 5,15-18.

Il *secondo periodo* si svolse durante il regno di Ioiachin dall'anno 609 in poi. Prima della sconfitta subita dalla Siria e dalla distruzione della sua capitale Ninive, l'Egitto serviva come un alleato alla Siria perché otteneva in cambio importanti privilegi commerciali riguardanti la tratta tra il mar Rosso e il Mediterraneo.

Con l'indebolimento della guerra durante la Siria, l'Egitto ha approfittato di prendere il controllo della costa orientale e del mediterraneo arrivando fino alla Siria. Anche dopo la caduta di Ninive, l'Egitto continuava a seguire gli interessi del re assiro che comunque era sfuggito ai babilonesi. Questo per quanto riguarda la situazione un po' più ampia.

Nel 609 muore in Giuda il re Giosia, come sappiamo, nella battaglia di Meghiddo. In questo periodo l'Egitto si è intromesso nella politica di Giuda installando al trono di Gerusalemme uno dei figli di Giosia: Ioiachin, perché dopo la morte di Giosia per tre mesi regnava un altro figlio e questo figlio è stato sostituito dall'Egitto. Tale situazione di dipendenza di Giuda dall'Egitto deve essere tenuta presente per comprendere la politica della corte che, appoggiando l'Egitto, si attirava invece contro la Babilonia. All'inizio dell'elenco di Ioiachin, Geremia pronunciava il suo potentissimo discorso del tempio che è conservato in due versioni: una in Ger 7 e l'altra in Ger 26.

In questo discorso mostrava come le antiche promesse divine nei confronti del suo popolo divennero nelle mani di questi governanti il fondamento per predicare una comoda e priva di ogni impegno fiducia di Dio. Geremia colpiva tanto la politica quanto la religione degli abitanti di Gerusalemme, la falsa fiducia in questo luogo sacro che è stato trasformato in una spelonca di briganti.

Leggiamo ora un pezzo di questo testo (Ger 7, 1-11), sarebbe da leggerlo tutto per renderci conto della potenza della parola profetica.

> Questa è la parola che fu rivolta dal Signore a Geremia: «Fermati alla porta del tempio del Signore e là pronunzia questo discorso dicendo: Ascoltate la parola del Signore, voi tutti di Giuda che attraversate queste porte per prostrarvi al Signore. Così dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele: Migliorate la vostra condotta e le vostre azioni e io vi farò abitare in questo luogo. Pertanto non confidate nelle parole menzognere di coloro che dicono: Tempio del Signore, tempio del Signore, tempio del Signore è questo! Poiché, se veramente emenderete la vostra condotta e le vostre azioni, se realmente pronunzierete giuste sentenze fra un uomo e il suo avversario; se non opprimerete lo straniero, l'orfano e la vedova, se non spargerete il sangue innocente in questo luogo e se non seguirete per vostra disgrazia altri dèi, io vi farò abitare in questo luogo, nel paese che diedi ai vostri padri da lungo tempo e per sempre. Ma voi confidate in parole false e ciò non vi gioverà: rubare, uccidere, commettere adulterio, giurare il falso, bruciare incenso a Baal, seguire altri dèi che non conoscevate. Poi venite e vi presentate alla mia presenza in questo tempio, che prende il nome da me, e dite: Siamo salvi! per poi compiere tutti questi abomini. Forse è una spelonca di ladri ai vostri occhi questo tempio che prende il nome da me? Anch'io, ecco, vedo tutto questo. Parola del Signore.

Dopo parole come queste, Geremia divenne bersaglio dei complotti finalizzati a toglierlo di mezzo, divenne il bersaglio delle diffamazioni che lo colpivano profondamente anche nello spirito. Leggiamo Ger 20,10:

> Sentivo le insinuazioni di molti:
> «Terrore all'intorno!
> Denunciatelo e lo denunceremo».
> Tutti i miei amici spiavano la mia caduta:
> «Forse si lascerà trarre in inganno,
> così noi prevarremo su di lui,
> ci prenderemo la nostra vendetta».

Forse qui si colloca anche il complotto degli abitanti di Anatot, i suoi concittadini. Lo scenario internazionale cambiò presto.

In questo tempo proseguiva l'avanzata della Babilonia e nella battaglia di Karkemish nel 605, Nabucodonosor, il re di Babilonia, sconfisse gli egiziani costringendoli a ritirarsi nei propri territori ed è Babilonia che ha conquistato la Siria.

Giuda si trovò in bilico con il re che non sapeva decidersi a svincolarsi dal legame con l'Egitto, mentre Geremia consigliava di sottomettersi subito alla Babilonia e la identificava con i nemici del nord di cui parlava negli oracoli precedenti.

In questa occasione Geremia compie un'azione simbolica raccontata nel capitolo 19: rompe una giara di coccio (come in un rito di esecrazione) e lo fa in segno della distruzione di Giuda che sarà operata da Dio. Giuda e Gerusalemme diventeranno come quel coccio rotto completamente.

Come risultato Geremia si attira un nuovo pericolo: viene imprigionato e fustigato (Ger 20), gli viene vietato l'ingresso nel tempio, è abbondonato e disprezzato da tutti come bestemmiatore e nemico della nazione.

Ioiachin non si sottomette ai babilonesi perché ad un certo punto Nabucodonosor abbandona la campagna contro la Siria, nel 604, e ritorna in Babilonia, e allora Geremia, che aveva annunciato l'invasione, viene considerato come falso profeta da parte della popolazione. E tuttavia Geremia non cambia il suo messaggio.

Ancora dice che se il popolo non cambia la condotta, il Signore consegnerà la città di Gerusalemme nelle mani dei nemici.

Per esortare alla conversione, nello stesso anno, Geremia detta al suo segretario Baruc le antiche profezie e il suo messaggio ricevuto dal Signore affinché lo scriva e legga il rotolo nel tempio.

Quando Baruc legge lo scritto davanti al popolo e poi anche davanti al re Ioiachin, questo distrugge il rotolo e lo fa pezzi e lo getta nel fuoco. Infine ordina di arrestare di nuovo Geremia e Baruc, i quali però riescono a fuggire.

Probabile che a questo periodo appartengano le famose confessioni di Geremia, quei discorsi disseminati nel libro in cui il profeta si lamenta davanti a Dio della propria condizione. Comunque a questo periodo del regno di Ioiachin appartengono molti altri testi.

Nell'insieme è possibile riassumere la predicazione di Geremia in questo modo: Dio è scontento di Giuda e Gerusalemme perché è un popolo peccatore, nessuno è fedele a Dio e per questo Geremia chiama insistentemente alla conversione. Se questa non avverrà ci sarà un castigo senza pari, il tempio e la città verranno distrutti, Gerusalemme diverrà come un vaso spaccato.

Geremia denuncia la dimenticanza di Dio che si manifesta nel rifiuto dei profeti, nel culto falso, nella falsa sicurezza religiosa e nella idolatria. Denuncia anche le ingiustizie sociali delle quali il principale responsabile è il re e altri personaggi importanti della società.

Questi appelli del profeta non portano i risultati sperati e difatti nel 597 Nabucodonosor torna e invade Giuda deportando una quantità considerevole del popolo insieme al re Ioiachin.

Qui inizia il *terzo periodo*, periodo di Sedecia, tra la prima conquista di Gerusalemme nel 597 e la seconda nel 586.

La deportazione del popolo nel 597 ha avuto gravi ripercussioni nella vita e nelle convinzioni del popolo perché è diventato evidente che Dio non difende il suo popolo in maniera incondizionata, che questa sicurezza che il popolo aveva nel tempio, nella sua potenza è una sicurezza falsa.

Questa verità viene in un certo senso accomodata dagli abitanti rimasti nel paese che si convincono che gli esiliati non sono il vero popolo di Dio, che di fatto sono essi responsabili della loro situazione, che sono essi i colpevoli e per questo sono stati rigettati da Dio; invece loro stessi, quelli che sono rimasti nel paese e a Gerusalemme, sono buoni e sono accetti a Dio. Geremia ovviamente si oppone fortemente a tale interpretazione completamente deviata.

Geremia si indirizza con una lettera anche agli esiliati e li avvisa che il loro esilio sarà lungo, che è inutile nutrire false speranze, che è necessario accettare il proprio destino.

Successivamente Geremia si oppone all'iniziativa di Edom, Moab, Ammon e Tiro di Sidone di organizzare una ribellione contro Babilonia perché egli crede che sia stato il Signore ad aver consegnato questi territori insieme al territorio di Giuda a Nabucodonosor e quindi non ci si può ribellare contro i piani divini.

I successivi fatti vedono Sedecia non aderire a questo piano di ribellione, paga il dovuto tributo a Babilonia, ma cinque anni dopo si rifiuta di pagare provocando l'azione di Nabucodonosor e l'assedio della città. Geremia annunzia che la città cadrà nelle mani degli aggressori, l'assedio è poi momentaneamente interrotto a causa dell'intervento dell'Egitto.

Poco dopo però ritorna Geremia - che nel frattempo è stato pure arrestato a causa di una falsa accusa - parla al re Sedecia, poi passa anche nell'atrio della guardia e anche lì chiama la resa e la fuga.

Allora i principi vogliono ucciderlo, lo mettono in una cisterna, ma viene liberato grazie all'aiuto di un curioso personaggio straniero chiamato Ebed Melech.

Tutto è concitato, tutto è drammatico e in questo tempo drammatico, quando tutto è destinato al fallimento totale, Geremia compie un'azione simbolica di incredibile impatto, un'azione raccontata in Ger 32, 6-15. È un'azione che ha un incredibile impatto anche su di noi perché ha avuto un'incredibile impatto in primo luogo sullo stesso Geremia. Leggiamo il testo:

> Geremia disse: «La parola del Signore mi è stata rivolta in questi termini: "Ecco, Canameel, figlio di Sallum, tuo zio, viene da te per dirti: 'Còmprati il mio campo che è ad Anatot, poiché tu hai il diritto di riscatto per comprarlo'"». E Canameel,

figlio di mio zio, venne da me, secondo la parola del Signore, nel cortile della prigione, e mi disse: «Ti prego, compra il mio campo che è ad Anatot, nel territorio di Beniamino; poiché tu hai il diritto di successione e il diritto di riscatto, compratelo!». Allora riconobbi che questa era parola del Signore. Io comprai da Canameel, figlio di mio zio, il campo che era ad Anatot, e gli pesai il denaro, diciassette sicli d'argento. Scrissi tutto questo in un documento, lo sigillai, chiamai i testimoni, e pesai il denaro nella bilancia. Poi presi l'atto d'acquisto, quello sigillato contenente i termini e le condizioni, e quello aperto, e consegnai l'atto di acquisto a Baruc, figlio di Neria, figlio di Maseia, in presenza di Canameel mio cugino, in presenza dei testimoni che avevano sottoscritto l'atto d'acquisto, e in presenza di tutti i Giudei che sedevano nel cortile della prigione. Poi, davanti a loro, diedi quest'ordine a Baruc: «Così parla il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: "Prendi questi atti, l'atto d'acquisto, sia quello sigillato, sia quello aperto, e mettili in un vaso di terra, perché si conservino a lungo". Infatti così parla il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: "Si compreranno ancora case, campi e vigne, in questo paese"».

Racconta quest'azione simbolica potentissima. Un cugino di Geremia, Canameel, si presenta all'atrio della prigione di Geremia e gli chiede di comprare il campo di Annatot nel paese suo. Geremia lo riconosce come un concreto messaggio di Dio. Nonostante per tutta la vita Geremia abbia annunciato la catastrofe, la disfatta, l'esilio, ora compra quel campo testimoniando la fiducia in Dio.

Con quest'azione simbolica Geremia proclama che Dio cambierà le sorti di questo popolo, che ancora arriveranno i tempi in cui si potranno comprare i campi, in cui si penserà al futuro, in cui si ricomincerà a vivere.

Tutto questo non serve, Sedecia parla ancora con Geremia, Geremia ancora insiste che solo la resa può salvare la città, ma il re non ascolta. Arriva la fine, la fine disastrosa sulla quale potete leggere - anzi vi prego di leggere - Ger 39,1-10.

Nell'insieme il messaggio di Geremia concentra su due poli: uno riguarda gli esiliati e l'altro coloro che sono rimasti a Gerusalemme. Entrambi i gruppi devono riconoscere il dato di fatto, cioè che Dio ha consegnato il potere a un re straniero. Per gli esiliati questo significa che non possono sperare in un ritorno a breve termine, per gli abitanti di Gerusalemme di Giuda questo significa rinunciare all'indipendenza politica. La sottomissione a Babilonia che sollecita Geremia è difatti l'accettazione della volontà di Dio.

Come ho detto, questo suo messaggio suscitò i giudizi negativi e i giudizi di sdegno: si crede che il profeta si fosse venduto agli invasori; e anche alcuni commentatori contemporanei credono che sia andata proprio così.

Comunque, il messaggio profetico va sempre visto e interpretato sul piano teologico e non sul piano politico o personalistico.

Dopo la conquista della città il 12 luglio 586, quindi dopo un anno e mezzo di assedio, il popolo fu diviso in tre gruppi: quelli che sono stati lasciati liberi, quelli che vennero deportati nella seconda deportazione e quelli che dovevano essere giudicati personalmente da Nabucodonosor.

Geremia viene lasciato libero perché sostenitore della sottomissione che è stata mal interpretata dai babilonesi, sembra poi che comunque sia stato imprigionato e portato con gli altri a Rama.

Poi avendo la possibilità di scegliere, Geremia sceglie di vivere con il nuovo governatore che è stato imposto nel paese dopo che il re Sedecia fu deportato in Babilonia. Poi quando Godolia è assassinato, la comunità teme nuove rappresaglie, fugge a Betlemme; poi Geremia consente di rimanere in Giuda, ma in gruppo si cammina verso l'Egitto e il profeta pare prosegua insieme a loro e lì finiscono le notizie che noi abbiamo della vita del profeta.

Si può provare alla fine di tracciare una linea principale della missione del messaggio di Geremia. Questi chiede costantemente la conversione e, seguendo anche l'esempio di Osea, concepisce la relazione tra Dio e Israele in termini di un rapporto sponsale. La conversione richiesta da Geremia abbraccia ovviamente tutti gli ambiti della vita della comunità, ma la caratteristica più distintiva riguarda l'ambito politico. Accettare la sottomissione a Nabucodonosor sarebbe secondo Geremia il segno più evidente della conversione al Signore e dell'accettazione della sua volontà.

Se il popolo non si converte Geremia annuncia il castigo, come facevano altri profeti. Ma alla fine il messaggio di Geremia apre alla speranza. Dio non ha spezzato definitivamente il legame con il suo popolo, egli cambierà le sue sorti, trasformerà ancora Giuda.

Si vede dunque come la missione di Geremia si articola in linea con l'annuncio ricevuto nel momento della sua vocazione: la sua era la missione di sradicare e di demolire, ma anche di edificare e di piantare.

Geremia ha annunciato e vissuto la tragedia più grande del suo popolo, non è stato solo un profeta di minacce e castighi, ma anche profeta di consolazione e di speranza.

2. Esegesi e teologia (Ger 30, 5-11)[7]

[7] Per l'approfondimento delle linee teologiche fondamentali si veda il testo presente nell'ufficio virtuale: V. LOPASSO, *Geremia, Introduzione, traduzione e commento*, pp. 21-26.

Nel libro di Geremia, in mezzo al messaggio che annuncia la catastrofe, si trova un libretto che annuncia la restaurazione, un libretto che abbraccia i capitoli da 30 a 31.

Si trova in mezzo perché ha anche una posizione centrale dal punto di vista materiale. Vedremo i primi versetti.

Nell'insieme questo messaggio ci fa comprendere che la profezia di Geremia non parla solo della fine, ma il messaggio della fine - quindi il messaggio di qualsiasi forma della morte - è assunto e presentato come parte del messaggio divino. Allora la fine determinata da Dio apre in maniera del tutto paradossale le prospettive di speranza.

Il messaggio di salvezza di Geremia è dunque diverso rispetto a quello dei falsi profeti e dei profeti già studiati. Non si tratta di una salvezza promessa in alternativa alla distruzione e alla sventura, secondo questo schema che è presente anche nella alleanza sinaitica: cioè o la vita o la morte.

Geremia parla invece della salvezza dopo la sventura, o meglio ancora, dentro la sventura. La salvezza che emerge dal di dentro della distruzione, come nel capitolo 32 quando Geremia compra un campo proprio quando la città sta per essere distrutta.

Questo apparente paradosso ci fa ricordare che tutto ciò che noi percepiamo ora come distruzione ora come salvezza fa parte dell'unico *Pathos* di Dio, della sua intima partecipazione alle vicende dell'uomo.

Leggiamo dunque Geremia 30,1-3 che costituisce come il titolo dell'intero libro della consolazione e osserviamo come è specificata qua la relazione tra la Parola di Dio e quella del profeta, ed entrambe formano insieme un libro, e poi è specificato il contenuto del messaggio, il *cambiamento della sorte*, un'espressione che si ripete in Geremia, una bellissima espressione in ebraico ed in italiano.

È il cambiamento della sorte d'Israele e di Giuda e il loro ritorno e la loro reintroduzione nella terra dei padri. Il messaggio è rivolto al "mio popolo", ma uno dei significati dello scrivere la parola in un libro può essere quello di indicare che la parola non è condizionata dallo spazio e dal tempo del profeta, come abbiamo detto già più volte, ma che la parola interpella i lettori di tutti i tempi e di tutte le dimensioni geografiche.

Quando Dio comanda a Geremia di scrivere un libro, mostra chiaramente che Egli desidera lasciare un segno perpetuo del suo parlare, ma lo scritto richiede l'atto di lettura, di interpretazione ed è esattamente questo il nostro compito. Il testo dunque dice:

> La parola rivolta a Geremia da parte del Signore: «Così dice il Signore, Dio d'Israele: Scriviti in un libro tutte le cose che ti ho detto, perché, ecco, verranno

giorni - oracolo del Signore - nei quali cambierò la sorte del mio popolo, d'Israele e di Giuda - dice il Signore - e li condurrò nella terra che ho concesso ai loro padri e ne prenderanno possesso».

Adesso in maniera più dettagliata vediamo esattamente quelle parole pronunciate dal Signore (v.4: «Queste sono le parole che il Signore pronunciò a Israele e a Giuda»).

Osservate lo schema che avete sulla diapositiva. Forse cita l'esperienza altrui.

A *vv. 5-7*

Udiamo una voce di terrore,
di spavento, senza tregua
Informatevi (e guardate) se un maschio può partorire!
Come mai allora vedo ogni uomo (guerriero)
con le mani sui fianchi, come una partoriente
e ogni faccia è diventata terrea?
Ohimè, grande è quel giorno,
non ce n'è uno simile,
è un tempo di angoscia per Giacobbe,
ma ne sarà salvato.

B *vv. 8-9*

In quel giorno, oracolo del Signore degli eserciti, romperò il suo giogo dal tuo collo e strapperò i tuoi legami, e non lo asserviranno più gli stranieri.
Serviranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re, che io susciterò per loro.

A' *vv. 10-11a*

E allora tu non temere, mio servo Giacobbe,
oracolo del Signore,
e non spaventarti Israele,
poiché io salvo te da lontano,
la tua discendenza dal paese del loro esilio.
Giacobbe tornerà ad essere sereno
e tranquillo senza che lo si terrorizzi,
poiché io sono con te per salvarti,
oracolo del Signore.

B' *v. 11b*

Poiché farò sterminio fra le genti
là dove li ho dispersi
ma di te non farò sterminio;

ti castigherò secondo giustizia,
ma non ti lascerò impunito.

Vedete come il testo di questo oracolo può essere diviso in quattro parti parallele, due a due.

v. 5 «noi udiamo una voce, un rumore di terrore un grido di spavento, un terrore senza pace e senza tregua».

Quel «noi udiamo» è forse il *noi* che si addice agli esiliati o forse anche agli abitanti rimasti a Gerusalemme, ma ciò non toglie che quel noi presente nel testo ebraico è in grado di abbracciare anche tutti, cioè tutti quanti, alla fine anche il lettore, anche te e me.

Quell'ascolto, quel noi udiamo, l'ascolto riguarda una voce, un rumore, un suono che è quello dello spavento e del terrore, quindi vengono adoperati due sostantivi che hanno significato analogo: possiamo tradurre con spavento e terrore. Questa voce, questo grido è ancora specificato come senza pace, quindi non è solo un urlo che poi finisce, ma qualcosa senza tregua e senza che si fermi, senza che abbia fine, un terrore e uno spavento che si espandono e si protraggono nel tempo all'infinito.

Osservate dunque: in ebraico sono sei parole, ma si percepisce il terrore come tre volte intensificato perché c'è una ripetizione sinonimica, cioè terrore e spavento e poi è ancora rafforzato dalla negazione dell'opposto, cioè della pace (terrore, spavento e non pace). Quindi si percepisce qualcosa di terribilmente spaventoso, qualcosa che si segue ovunque, qualcosa che riempie tutta la realtà e noi non sappiamo di cosa si tratta, non sappiamo che cosa provochi quel terribile spavento, ma in qualche modo veniamo contagiati dallo stesso terrore, percepiamo che c'è qualcosa di cui avere paura, c'è un male, una minaccia che noi non sappiamo cosa sia, ma è terribile. Dunque, è presentata l'esperienza di paura incredibile estremamente forte.

E ancora dice il **v.6**: «Informatevi se sta partorendo per caso un maschio, come mai vedo allora ogni uomo con le mani sui fianchi come una partoriente, ogni faccia è diventata malsana di colore».

Quindi, la richiesta con questo «indagate, chiedete e vedete» è una richiesta di fare un'indagine, mette in questo modo in rilievo la straordinarietà della situazione che è stata appena descritta nel v. 5, questa situazione di terrore.

L'immagine della partoriente che viene detta qua - per caso può mai partorire un maschio? - l'immagine della partoriente esprime la debolezza, l'impossibilità di fermare ciò che si subisce: la partoriente subisce una cosa straziante, una cosa molto dolorosa e non può fermarla. E così dunque questi

uomini e questi guerrieri che gridano senza che possano fermarsi, che possano influire in qualche modo sulla sofferenza che subiscono.

La stessa immagine della partoriente, il grido della partoriente non si esaurisce nella sofferenza, ma è una sofferenza che termina con una nascita, con una nuova vita. Quindi, la metafora della partoriente riferita qua agli uomini potrebbe indicare la loro impotenza, la loro spossatezza, la loro mancanza di forza, ma potrebbe anche alludere a qualcosa di inaudito, a qualcosa di miracoloso.

Si è mai sentito che un maschio possa partorire? E questa cosa inaudita e miracolosa rimanda dunque all'azione diretta di qualcun altro, all'azione diretta di Dio.

Infatti, quella domanda - come mai? - sottolinea la meraviglia e sottolinea lo stupore di chi parla. Non è dunque una domanda che attenda la risposta, ma una domanda che non fa che affermare enfaticamente il fatto, non è mai possibile, non è mai accaduto che un uomo partorisca. Quindi questa domanda retorica dice che è necessaria una riflessione sul significato, su questa terribile ed incredibile riflessione, è necessaria la riflessione sull'originante di questa situazione, sulla causa ultima di questa situazione.

Guardate anche che alla lettera il testo ebraico dice *chiedete e vedete*, quindi ciò che ora si vede non solo quello che si poteva udire nel v. 5, ma adesso chiunque può vedere, può constatare che ogni *geber*, ogni uomo adulto (questa parola dice in ebraico, "un uomo adulto, un maschio", può dire non soltanto un maschio adulto, ma anche un "uomo forte, un guerriero"), ognuno di questi guerrieri, ha le mani sui fianchi, cioè si trova in una situazione assolutamente innaturale per un guerriero, per un uomo. È una posizione di inerzia, di impotenza perché un guerriero dovrebbe avere nelle mani le armi e dovrebbe cingersi i fianchi con le cinture, dovrebbe mostrare dunque la sua prontezza a reagire e affrontare la situazione.

Non solo dunque hanno le mani sui fianchi in maniera del tutto innaturale, ma ognuno ha un volto terreo, un volto che ha il colorito alterato. È un termine che indica il grano o i cereali che sono colpiti da una malattia e diventano giallastri, hanno un color ruggine, dunque è qualcosa che è anch'esso innaturale.

Dunque, le caratteristiche della partoriente, del suo stato di debolezza, di paura e di impotenza che si manifestano anche nel suo aspetto e nel suo agire, qui queste caratteristiche vengono riferite ai maschi, ai guerrieri.

Nell'insieme il testo non spiega il referente preciso di questo quadro straordinario e innaturale, ma nel contesto del libro di Geremia - abbiamo visto - può riferirsi alla distruzione di Gerusalemme e a questo stato di terrore

assoluto e dovuto alla consapevolezza di ciò che accade. Ora, questo stato è specificato in Lv 26 e in Dt 28 come la maledizione, quindi la condizione della maledizione dice che la relazione con Dio è stata annientata.

v.7 «Ohimè, grande è quel giorno, non ce n'è uno simile, è un tempo di angoscia per Giacobbe, ma ne sarà salvato».

Questo versetto chiarisce la situazione come il grande giorno e il tempo di angoscia per Giacobbe. L'accostamento di queste due espressioni, "il grande giorno" e il "tempo di angoscia", fa pensare al giorno del Signore. Infatti, anche negli altri testi profetici il grande giorno si riferisce proprio al giorno del Signore che è evento spaventoso e terribile. Però questa espressione, "il grande giorno", è associata in Osea al giorno d'Izreèl e ne parla in due testi, ovvero in Os 1,5 e 2,2.

Leggendo questi due testi che si richiamano a vicenda, ci si rende conto che lo stesso giorno è da una parte il giorno della sconfitta, il giorno del sangue, il giorno che per Israele è la fine della monarchia in Os 1,5; ma, in Os 2,2 diventa il giorno legato alla fecondità, ai figli che saranno innumerevoli, al ritorno dall'esilio e anche alla riunificazione del paese.

Quindi, è proprio paradossale che secondo Osea il giorno del disastro finale sia anche il giorno della vita nuova del popolo e del Regno. Anche negli altri testi profetici che non adoperano questa espressione si può chiaramente percepire che il giorno di YHWH è ambivalente perché il giudizio di Dio può significare non soltanto la condanna nei confronti degli arroganti, ma anche la salvezza per coloro che sono fedeli.

Quando noi leggiamo in 30,7 "quel grande giorno", forse è insinuato anche qua questo significato paradossale, cioè che è il giorno grande, il giorno della massima sofferenza di cui ci ha appena parlato il testo dell'angoscia, ma che in questa sofferenza, in questa angoscia è anche nascosta la massima salvezza rappresentata attraverso la menzione di Giacobbe che è il capostipite delle dodici tribù.

"Quel grande giorno" rimanda all'evento ultimo, al giudizio definitivo di Dio; e quel giudizio implica insieme morte e vita. La conferma di quel che stiamo dicendo viene proprio dalla fine del versetto quando dice che sarà il tempo d'angoscia, ma ne sarà salvato quel giorno che di angoscia si apre dunque alla salvezza.

È incredibilmente inaspettato questo annuncio, non è facile da comprendere e da accettare, non è facile da credere, come del resto non era facile affatto da credere l'annuncio che Gerusalemme sarebbe mai potuta essere distrutta, che il tempio sarà distrutto.

La seconda parte di questo pronunciamento divino specifica i termini della salvezza che è stata appena menzionata.

Ai **vv. 8-9** leggiamo: «in quel giorno, oracolo del Signore degli eserciti, romperò il suo giogo dal tuo collo e strapperò i tuoi legami, e non lo asserviranno più gli stranieri. Serviranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re, che io susciterò per loro».

Osservate che la salvezza è scandita qua da due affermazioni complementari: dalla liberazione dall'asservimento per rendere possibile invece il servizio. Questa complementarità è espressa con l'uso dello stesso verbo, *'ābaḏ* in ebraico, quindi servire, quel verbo che è ripetuto per due volte "non lo asserviranno più gli stranieri" cioè non lo faranno servire gli stranieri, ma essi serviranno il Signore loro Dio e Davide loro re.

Quando dunque Dio parla della condizione di essere soggiogati dagli stranieri, si riferisce in maniera immediata e storica all'esilio babilonese, quindi parla della liberazione dalla sottomissione politica alla Babilonia e anche alla sottomissione religiosa alle sue divinità. Infatti, dice il v.9 che una volta liberi gli israeliti potranno servire YHWH, l'unico Dio, e anche il re davidico, quindi di nuovo sono presenti entrambi gli aspetti, quello politico e religioso.

Ma il significato determinato da quel momento storico non esaurisce la portata comunicativa di questo testo perché il suo significato può avere anche un senso atemporale, per cui la liberazione di cui parla Dio può alludere all'emancipazione di qualsiasi condizione di asservimento della schiavitù.

Questa emancipazione si realizza concretamente nel riconoscimento di YHWH come l'unico Signore, come l'unica fonte di salvezza, come l'unico Signore della storia.

Nella terza parte, i **vv. 10-11a** si agganciano in maniera contrastante ai vv. 5-7. La condizione dello spavento e del terrore viene qui contrastata dalla liberazione, dalla paura e dalla rassicurazione della libertà. Dice il testo: «E allora tu non temere, mio servo Giacobbe, oracolo del Signore, e non spaventarti Israele, poiché io salvo te da lontano, la tua discendenza dal paese del loro esilio. Giacobbe tornerà ad essere sereno e tranquillo senza che lo si terrorizzi, poiché io sono con te per salvarti, oracolo del Signore».

Questi due versetti contengono due formule particolari che ricorrono anche altrove nella Scrittura.

È la cosiddetta formula di conforto *non temere* che vediamo nel v.10 e la formula di assistenza del v.11, *io sono con te*. Dio inizia dunque con questa formula di conforto, «non temere», ed è bello ed è importante perché tra la paura e tra la serenità e tra il non avere paura, c'è la parola di Dio «non

temere». Quindi l'uscita dalla situazione di paura è mediata dalla parola di Dio, è questa che sta in mezzo.

Non temere è un atto direttivo - abbiamo studiato - quindi è il comando che chi parla vuole che venga eseguito, e questo «non temere», «non ti spaventare» sono le uniche cose che Israele è chiamato di fare.

Dio non solo chiede a Israele di fare quest'unica cosa, ma facilita la risposta d'Israele, facilita la sua azione spiegando ciò che Lui sta per fare, dice «poiché io ti salvo». Dunque, Israele smetterà di avere paura quando crederà a quella parola di Dio, quando crederà alle promesse di Dio che seguono.

Infine, Dio rafforza ancora il suo appello con la formula di assistenza «io sono con te». Vi renderete conto che il fondamento della salvezza per Israele non è altro che la rassicurazione divina della sua presenza? Io sono con te. Questo è il fondamento di salvezza.

Questa formula è un mezzo attraverso il quale Dio ribadisce il suo rapporto con Israele, con il suo servo. Quindi in questa rassicurazione divina ritorna anche la promessa fatta ai padri che si realizza nell'annuncio del ritorno dall'esilio e della vita serena del paese.

Alla condizione che era segnata dalla maledizione, alla condizione di terrore e di paura subentra qua, nelle parole di Dio, la condizione di vita nella benedizione, cioè abitare tranquilli nella situazione in cui non ci sarà più nessuno che ti possa provocare paura, che ti possa far venire paura o terrore.

L'ultima parte, il **v.11b** dice: «Poiché farò sterminio fra le genti là dove li ho dispersi ma di te non farò sterminio; ti castigherò secondo giustizia, ma non ti lascerò impunito».

A noi forse fa impressione questo fatto dell'oscillazione tra la salvezza d'Israele e la distruzione delle nazioni, ma è importante rendere qua che Israele esce da tutta questa distruzione, da tutta questa catastrofe perché Dio ha verso di lui una misericordia particolare.

Quello che è da comprendere è che anche Israele poteva essere annientato, ma è stato risparmiato per grazia di Dio e perché per queste genti diventasse il testimone del perdono e della salvezza di Dio.

Questo testo finisce però in maniera inaspettata perché non finisce con un ambiente che ci saremmo aspettati, ma finisce con la menzione della punizione. Dice «io non ti lascerò impunito».

È molto importante perché Dio ribadisce che Israele non è innocente, non è che non è successo niente, non si comporta come se niente fosse, l'abbiamo detto diverse volte. Israele deve subire la punizione secondo giustizia.

Per concludere, questo testo ci insegna tante cose.

Dice che c'è una dimensione visibile della salvezza che è relegata al tempo e al luogo preciso, cioè la rottura del giogo babilonese e il ritorno nel paese dall'esilio.

C'è il passaggio dallo stato di asservimento politico e religioso all'autonomia politica e religiosa. Questa dimensione visibile riguarda appunto un determinato contesto, ma il testo parla anche della salvezza dalla paralisi della paura, paura che rende l'uomo quello che non è o quello che non dovrebbe essere, che toglie il coraggio di agire, che schiavizza interiormente, che fa gridare nella disperazione senza fine.

In questa angoscia mortale questo testo ci dice che è necessaria l'obbedienza nell'unica richiesta di Dio, cioè di *non temere* e di *non avere paura*, di avere fede nella promessa divina di esserci, *io ci sono*. Allora quel giorno, anche se terribile, qualsiasi «grande giorno» che l'uomo incontra ha in sé anche una vita, perché rivela che nonostante tutto Dio c'è, Dio sta con il suo popolo e con ogni uomo.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE 1
Programma 1
Finalità del corso 1
Svolgimento del corso 2
CAPITOLO I: *Identità e natura del profetismo* 3
1. La chiamata del profeta 3
2. La risposta 7
3. La forma letteraria dei racconti di vocazione 10
4. Isaia 6, 1-13 12
CAPITOLO II: *La comunicazione profetica* 23
1. La parola dei profeti 23
2. La pragmatica del linguaggio 25
2.1 Atti linguistici diretti e indiretti 27
2.2 Nel mondo del testo biblico e profetico 28
3. Le azioni simboliche 29
4. Geremia 16, 1-9 35
CAPITOLO III: *La missione profetica* 43
1. Il profeta nella dialettica della storia 43
2. L'intercessione profetica 46
2.1 Caratteristiche dell'intercessione profetica 47
2.2 L'intercessore e la comunità 49
2.3 L'esito dell'intercessione 50
2.4 L'intercessione profetica tra visione e ascolto. Amos 7-9 51
3. Tra riuscita e fallimento (Ger 20) 61
CAPITOLO IV: *Il fenomeno del profetismo* 67
1. La profezia nel Vicino Oriente 67
1.1 L'influsso dei fenomeni profetici extra-biblici sul profetismo di Israele 68
1.2 I punti di contatto sono: 70

1.3 La riflessione biblica sulle origini del profetismo 71
2. I modelli del profetismo biblico 72
2.1 I gruppi profetici all'inizio della monarchia 73
2.2 Samuele e l'inizio della profezia (prima dell'VIII sec.) 74
2.3 Il profetismo classico a partire dall'VIII sec. a.C. 76

CAPITOLO V: *I nəḇî´îm* 79
1. Nomenclatura 79
2. Canone della bibbia ebraica e bibbia greca 80
3. La formazione dei libri profetici 81
4. Le caratteristiche letterarie 85

CAPITOLO VI: *Osea* 87
1. Contesto storico e letterario 87
2. Esegesi e teologia: l'immagine di Dio (Os 11, 1-11) 91
2.1 Un padre e un figlio: relazione asimmetrica vv. 1-4 (Il passato) 91
2.2 La condizione del figlio senza il padre vv. 5-7 (Il presente) 97
2.3 Può un padre smettere di essere padre? vv. 8-9 (Il presente) 99
2.4 Il leone e gli uccelli: asimmetria matura vv. 10-11 (Il futuro) 104

CAPITOLO VII: *Amos* 107
1. Contesto storico e letterario 107
2. Esegesi e teologia: il segno distintivo del popolo di Dio (Am 2, 6-16) 110
2.1 Dio denuncia i peccati d'Israele - vv. 6-8 110
2.2 Dio ricorda la cura elargita al popolo lungo tutta la sua storia - vv. 9-12 120
2.3 Dio annuncia e descrive il giudizio e la punizione con le sue conseguenze - vv. 13-16 125

CAPITOLO VIII: *Isaia* 129
1. Contesto storico e letterario 129
2. Esegesi e teologia (Is 51, 1-8) 142

CAPITOLO IX: *Geremia* 145
1. Contesto storico e letterario 145
2. Esegesi e teologia (Ger 30, 5-11) 152

INDICE GENERALE 161