

H. HASSON

"ELIA L'APPELLO DEL SILENZIO"

ed. EDB 1995

PRESENTAZIONE

La persona umana il cui nome potrebbe meglio riassumere l'Antico Testamento è forse Mosè. Se poi si dovesse indicarne una seconda, probabilmente si sceglierebbe uno dei grandi profeti, ad esempio Isaia. Continuando il gioco, molti nomi verrebbero inseriti nell'albo d'onore prima di pensare a Elia. Eppure quest'ultimo potrebbe anche essere più grande di Isaia e pari a Mosè.

Qualcuno dirà che si tratta soltanto di una battuta, perché quello che sappiamo di lui¹ lo fa apparire come un personaggio di secondo piano. Ciò non vuol dire che sia una figura insignificante, anzi, è un personaggio fuori dal comune: la sua vita non è che un succedersi di prodigi; dapprima lo vediamo colpire con la siccità il regno di Israele, sopravvivendo miracolosamente grazie all'aiuto di Dio; poi realizza una moltiplicazione della farina e dell'olio nella casa di una vedova che l'ha generosamente accolto, e successivamente risuscita il figlio di quest'ultima; dopo di che, sul monte Carmelo, di fronte al re Acab e a tutto il popolo radunato, sfida vittoriosamente i sacerdoti di Baal, li massakra e decide di porre fine alla siccità. Si reca quindi sull'Oreb (altro nome del monte Sinai), dove gli viene concessa la rivelazione di Dio. Un ordine divino lo invia di nuovo al nord, dove organizza il futuro di Israele tramite alcuni intermediari (il suo successore Eliseo e i re Hazael e Ieu), mentre egli stesso difende l'ordine jahvista colpendo con punizioni miracolose il re Acab, sua moglie Gezabele e suo figlio Acazia, nonché un certo numero di militari troppo legati a quest'ultimo. Infine, a coronamento della sua prodigiosa carriera, viene rapito in cielo.

Miracoli, teofanie, ascensione al cielo: nell'Antico Testamento, nessun altro mortale è oggetto di altrettanti favori divini, nemmeno Mosè, che pure ha compiuto miracoli e ha parlato a tu per tu con l'Eterno, ma non è salito al cielo.

¹ Le notizie che riguardano Elia sono quasi tutte concentrate in sei capitoli del libro dei Re (1Re 17, 18, 19 e 21; 2Re 1 e 2). Ricordiamo che questo libro storico della Bibbia è costituito da una raccolta di documenti relativi alla morte di Davide (circa 975 a.C.), al regno di Salomone (975-935 a.C.) e ai sovrani che regnarono su Israele e su Giuda dopo lo scisma (935 a.C.). La maggior parte di questi documenti sono cronache che riferiscono fatti, se non veri, per lo meno verosimili e conformi al comune buon senso, ma è presente anche tutto un patrimonio di leggende in cui il soprannaturale emerge a ogni piè sospinto. Gli studiosi sono concordi nel considerare i capitoli consacrati a Elia come un documento a carattere leggendario, e quindi distinto dalle cronache; d'altra parte, per motivi di stile e di maniera, ritengono che questo insieme differisca da un altro ciclo leggendario che è entrato nella composizione del libro dei Re: quello di Eliseo (2Re 2-13). Sono concordi inoltre nel far risalire il ciclo di Elia press'a poco all'VIII secolo a.C. (cf. A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 195; H. CAZELLES, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 313; J. GRAY, *I et II Kings. A Commentary*, SCM Press, London 1977, 372; alcuni autori propongono anche il IX secolo a.C.: cf. W.F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, Paris 1951, 306-309; G. FOHRER, *Elia*, Zurich 1957, 42). Le altre menzioni di Elia nell'Antico Testamento si trovano in due versetti di Malachia (3,23-24) e nei seguenti passi: 2Cr 21,4-19; 2Re 9,36; 10,10; 10,17; Sir 48,1-11.

L'ii
Eli
fuc
de
all
fig
ne
Ep
lib
pa
di
Il
a
ris
de
m
La
ne
Di
so
di
na
di
O
C
A
S
E
P
P
a

Se si eccettua il misterioso Enoch (cf. Gen 5,24), Elia è l'unico uomo a godere di questa gloria.

Senza peccare di eccessivo razionalismo, si potrebbe anche dubitare della realtà storica di questo personaggio o limitarsi ad ammettere che un secolo dopo il re Davide (all'incirca fra il 900 e l'800 a.C.) deve essere esistito uno jahvista attivo e convinto la cui forte personalità è stata idealizzata dalla fantasia popolare. La sua figura, tuttavia, proprio perché è stata associata in maniera costante al soprannaturale, non è riuscita a emergere dalla leggenda. Rimane dunque ampiamente immaginaria e, tutto sommato, poco credibile. Ma, soprattutto, questo personaggio non è portatore di alcun messaggio nuovo; agisce molto ma non dice nulla, e con i suoi gesti si limita a sostenere efficacemente la buona causa, cioè la tradizione di Mosè. Difende il patrimonio tradizionale del suo popolo ma non lo arricchisce e ancor meno lo modifica. Le sue imprese, amplificate dalla fantasia popolare, gli conferiscono un indubbio prestigio, ma il suo ruolo, malgrado la sua celebrità, rimane subalterno.

Si può tuttavia rimanere sconcertati di fronte a due particolari che è difficile far quadrare con questa immagine. Si tratta in primo luogo di due insoliti versetti del profeta Malachia:

Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore, perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri; così che io venendo non colpisca il paese con lo sterminio (Ml 3,23-24).

Si tratta del giudizio finale, ed è strano che la scena, in un momento così solenne, non sia dominata dalla figura di Mosè o di uno dei grandi profeti, ma proprio da quella di Elia.

Il secondo particolare riguarda il modo in cui è redatto il ciclo di Elia: a prima vista, infatti, si rimane colpiti da una serie di incoerenze e persino di inesattezze. Citamone alcune:

- 1Re 17,1s: Elia decreta la siccità, ma non si sa per quale motivo.

- 1Re 17,4-6: Dio nutre il profeta facendogli portare il cibo da alcuni corvi, ma questi animali sono impuri. Elia dunque non dovrebbe mangiare ciò che è stato toccato da loro.

- 1Re 17,7-9: La siccità si aggrava; Dio aveva indicato al profeta un torrente a cui avrebbe potuto bere, ma anche questo si secca. Dio allora provvede in un altro modo al sostentamento del suo protetto (lo manda dalla vedova di Zarepta), come se non avesse più la capacità di prolungare il miracolo.

- 1Re 18,34-35: Sul Carmelo, per procedere al sacrificio, Elia fa portare una grande quantità d'acqua: dove è stato possibile attingerla in un periodo di siccità come quello?

- 1Re 19,2: Gezabele invia un messaggero a Elia per annunciargli che il giorno seguente lo farà uccidere. Perché lo preavvisa? Se sa dove si trova, perché gli manda un messaggero e non un drappello di soldati che potrebbero farlo prigioniero e anche massacrarlo?

- 1Re 19,3: Il messaggio di Gezabele induce Elia a fuggire. Perché il profeta non oppone resistenza? Dalla narrazione che precede risulta che è vittorioso e che il popolo e il re sono con lui. In realtà si è verificata una catastrofe, ma se ne parlerà

soltanto sette versetti più avanti. Bisogna dunque supporre o una lacuna del testo o una grande imperizia dell'autore.

- 1Re 19,9-13: Subita questa sconfitta, Elia ha il privilegio di assistere a una teofania sull'Oreb (Sinai). Dopo una messa in scena molto spettacolare (bufera di vento, terremoto e fuoco), Dio si rivela e fornisce un piano di battaglia al suo profeta. Questa rivelazione non sembra molto necessaria, per lo meno a questo punto del racconto, perché fin dall'inizio Elia era stato presentato come un uomo che viveva in intima amicizia con Dio: questo messaggio dunque avrebbe dovuto collocarsi nei primi versetti di 1Re 17. Inoltre Dio avrebbe potuto comunicare a Elia i suoi progetti sul popolo d'Israele nel luogo in cui il profeta si trovava, senza farlo scendere fino al Sinai per poi rimandarlo al nord, da dove era partito.

- 1Re 19,9-10.13-14: Il dialogo fra Dio e il suo profeta viene ripetuto per due volte parola per parola. La svista è così grossolana che la critica è concorde nel ritenere che uno dei due brani sia dovuto a un errore di copiatura.²

- 1Re 19,11: Dio ordina a Elia di uscire dalla caverna dove ha passato la notte; intende infatti rivelarsi a lui dopo la messa in scena ricordata sopra. Il testo evidentemente non precisa che Elia ha obbedito all'ordine divino, per il semplice motivo che in linea generale il profeta obbedisce sempre a Dio, e in questo caso particolare non ha alcuna ragione per non obbedire. Tuttavia al v. 13, appena *dopo* la descrizione della teofania, leggiamo che Elia «uscì e si fermò all'ingresso della caverna»; dunque non sarebbe uscito quando Dio gliel'aveva ordinato.

- 2Re 1,9-16: Il re Acazia, maledetto da Elia, manda tre drappelli di cinquanta uomini per farlo prigioniero. Questi uomini non fanno che obbedire agli ordini del re. Eppure il profeta fa scendere il fuoco dal cielo su di loro, mentre sarebbe stato sufficiente che punisse Acazia.

Per la verità, nessuno si stupisce di queste incoerenze e di queste sviste, perché l'intero testo è costituito da una serie di aneddoti a carattere leggendario e appartiene dunque al genere del racconto, una forma letteraria eminentemente popolare da cui ci si può aspettare una mancanza di rigore. Si potrebbe dunque concludere che il ciclo di Elia (come quello di Eliseo) è un amalgama mal costruito di tradizioni, trasmesso male e forse anche compreso male, e che il redattore del libro dei Re se ne sarebbe servito perché vi trovava un richiamo all'argomento che intendeva mettere in evidenza: la lotta sostenuta e promossa dai profeti contro il paganesimo.

Nello stesso tempo, però, non si può fare a meno di osservare che, paradossalmente, il testo in questione è stato curato con molto impegno. Per citare soltanto A. Lods,³ «dal punto di vista letterario queste pagine su Elia sono fra le migliori della letteratura ebraica. Sono scritte con lo stile ampio dei narratori popolari che hanno la capacità di sviluppare un racconto. In più hanno qualcosa di peculiare, una grandiosità e un tono epico che fanno sì che questi episodi abbiano assunto un valore emblematico e si siano fissati nella memoria dei lettori molto meglio dei racconti più storici su Acab». Il testo non solo è continuamente ravvivato dall'introduzione di dialoghi e di particolari concreti (si veda per esempio la vedova di Zarepta che raccoglie la legna: 1Re 17,10; Elia che si burla dei profeti di Baal: 1Re 18,27;

² Cf. J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, 313.

³ Lods, *Histoire de la littérature*, 195.

3+1

Dante Alighieri

Elia che dopo il suo trionfo corre davanti al carro di Acab: 1Re 18,46; ecc.), ma soprattutto rivela un acuto senso della costruzione.

Ciò si manifesta in particolare nell'uso ricorrente di quella che Y. Zakovitch⁴ chiama la struttura (3 + 1). Si tratta di una serie di quattro elementi, l'ultimo dei quali è opposto agli altri tre, che sono considerati globalmente. Di solito, poi, il quarto è visto come il più incisivo o il più importante. Il primo esempio ci viene offerto dall'episodio della teofania, in cui compaiono quattro elementi (il vento impetuoso, il terremoto, il fuoco e il silenzio); il testo segnala che i primi tre hanno una caratteristica comune: Dio non si trova in essi; tale caratteristica li contrappone nel loro insieme al quarto elemento, nel quale per l'appunto Dio è presente. La medesima struttura ricorre per altre due volte nelle immediate vicinanze del passo in questione: 1Re 19,15-18, dove viene decretata la sorte di Israele, si dice che tre giustizieri (Hazaël, Ieu ed Eliseo) stermineranno i peccatori di Israele, ma si precisa pure che sopravviverà un resto di settemila uomini che «non hanno piegato le ginocchia a Baal»; nella sua risposta a Dio (1Re 19,10.14), Elia cita tre fatti relativi all'avvenuta catastrofe («gli israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti»); in seguito, in un quarto momento, segnala che non è stata annientata ogni vita: «sono rimasto io solo».

È ovvio che l'impiego di questa struttura non può essere fortuito. Al di là di quello che può essere il suo significato – semplicemente estetico ma forse anche mistico –, una cosa è certa: la sua presenza presuppone una ricerca e una preoccupazione compositiva.

Questa preoccupazione compositiva sarebbe rintracciabile anche nella costruzione parallela dell'introduzione e della conclusione. Come avviene il nostro primo contatto col profeta? «Elia, il Tisbita, uno degli abitanti di Gàlaad, disse ad Acab: «Per la vita del Signore, Dio di Israele, alla cui presenza io sto, in questi anni non ci sarà né rugiada né pioggia, se non quando lo dirò io»». Non sappiamo nulla del suo passato: emergendo all'improvviso dal silenzio, viene proiettato davanti al re e davanti a noi con la sua maledizione. La stessa indeterminatezza si ritrova alla fine del testo: Elia viene rapito in cielo (2Re 2,11) sotto gli occhi del suo servo Eliseo e non lontano da un folto gruppo di discepoli. Questi ultimi si chiedono se per caso Elia non sia stato preso dallo spirito del Signore e «gettato su qualche monte o in qualche valle» (2Re 2,16), ma le loro ricerche hanno esito negativo, perché in realtà il profeta si è totalmente e definitivamente dissolto nel cielo. È scomparso come era apparso: nel mistero.

Il parallelismo fra l'introduzione e la conclusione è sottolineato anche da un altro particolare: all'inizio del racconto, si dice che Elia deve nascondersi presso il torrente Cherit, che è a oriente del Giordano (1Re 17,3-5); dunque la sua attività ha inizio nelle vicinanze di un corso d'acqua. E dove si conclude? Sulle rive del Giordano, cioè ancora una volta vicino a un corso d'acqua.

Qui non si tratta di scoprire il significato di questi motivi simmetrici (qualora ce l'abbiano), ma semplicemente di notare che esistono, o in altre parole che il narratore ha voluto introdurre questi particolari e si è preoccupato di dare una struttura alla sua opera.

⁴ Cf. Y. ZAKOVITCH, *'Al šloša ve-'al arba'*, 2 volumi. Makor, Gerusalemme 1979; «Qol demama daqqa», in *Tarbiz* 51(1981), 329, 346.

Si potrebbe fare la stessa osservazione a proposito del c. 18 che narra il trionfo del Carmelo. Dio annuncia ad Elia che dovrà interrompere la siccità; il narratore però, invece di presentare senza preamboli il risultato della missione, sviluppa il racconto secondo uno schema compositivo sorprendentemente elaborato. In primo luogo non fa comparire immediatamente il protagonista, ma presenta il re Acab e il suo ministro Abdia che parlano per l'appunto della siccità. Quando poi Elia entra in scena, lo fa dialogare dapprima con Abdia, a lungo e senza alcun accenno alla siccità, come per prorarre l'attesa. Questo prolungamento tuttavia non risulta artificioso, perché Elia chiede ad Abdia di annunciarlo al suo sovrano: si è dunque indotti a pensare che Elia abbia scelto di compiere il miracolo di fronte al re per dare maggior solennità al suo gesto. Ma quando il profeta si incontra col re, ha inizio una nuova attesa: Elia chiede ad Acab (che acconsente) di convocare il popolo.

La portata dell'attesa è dunque messa in evidenza dall'entità quantitativa e dall'importanza qualitativa (il re stesso è presente) dei partecipanti che – notiamolo bene – aspettano *come noi*, il che significa che noi siamo in attesa come loro e quindi, per la suprema abilità del narratore, ci troviamo associati alla folla che assisterà al prodigio.

Ormai tutto è pronto perché si verifichi il miracolo: sarebbe noioso prolungare esageratamente l'attesa. A meno di non ridestare l'attenzione con un colpo di scena. Ed è proprio ciò che fa a questo punto il narratore: Elia sfida i sacerdoti di Baal in una specie di duello sacro. Così si instaura un ulteriore clima di attesa, costruito con la stessa abilità del precedente: dapprima si descrive minuziosamente il sacrificio dei sacerdoti di Baal, poi quello di Elia, e soltanto allora, dopo la solenne invocazione del profeta, viene dato il segno di JHWH. Dopo questo primo esito, non rimangono molti dubbi sul secondo (il ritorno della pioggia); tuttavia anche qui il narratore sa evitare un finale troppo brusco lasciando aleggiare un'ultima incertezza. Prostrato a terra, Elia si concentra perché scoppi l'uragano e chiede una prima volta al suo servo di scrutare l'orizzonte, ma il servo non vede nulla; l'esito finale appare di nuovo incerto: Elia non sarà stato abbandonato all'ultimo momento? La settima volta soltanto apparirà la nube.

Ci troviamo di fronte a un testo costruito e pensato: l'organicità della composizione, il senso scenografico e la complessità del racconto rivelano l'intervento di un artista.

Si tratta dunque di un testo in cui una composizione studiata nei particolari si affianca a una palese negligenza, la raffinatezza estetica di un racconto meditato si combina con l'incoerenza della tradizione popolare, l'attenzione si mescola alla distrazione. Naturalmente si potrebbe spiegare questa contraddizione pensando che uno o più autori siano intervenuti a rielaborare la tradizione, ma in maniera estranea e senza un progetto d'insieme, in modo tale che un passo può risultare più curato di un altro. Tuttavia la modestia ci impone di avanzare anche l'ipotesi che sia stato considerato come incoerenza o come imprecisione quello che non si riusciva a comprendere: forse il testo in questione non è quello che si crede che sia, e potrebbe esserci qualcosa che ci sfugge.

In effetti un'altra lettura, molto inaspettata, sembra essere possibile. Ma non la si scopre se non dopo aver superato uno scoglio: l'analisi di una formula misteriosa (*qol demama daqqa*) che si trova al centro del racconto.

L'in
Elia
fuc
del
all'
fig
ne
Ep
lib
pa
di
Il
a
ris
de
mi
La
ne
Di
sq
de
ne
di
Q
co
«
sp
E
p
p
d

Cecil B. De Mille (*I dieci comandamenti*), con momenti di tensione, con scenari grandiosi accuratamente messi in evidenza, con movimenti di folla, con sfoggio di eloquenza e di poesia, la teofania di Elia sembra uno spettacolo messo insieme alla meno peggio: il profeta è solo, lo scenario (sebbene sostanzialmente identico) è ridotto alle linee più semplici. Le parole di Dio si limitano a una secca ingiunzione, la teofania propriamente detta è liquidata in due versetti senza pretese. Dobbiamo imputare tutto ciò all'imperizia del narratore? No, perché abbiamo visto che si tratta di uno scrittore di talento, che ha saputo dar vita, fra l'altro, a un episodio scenograficamente mirabile come quello del Carmelo. La piattezza della teofania dell'Oreb è dunque intenzionale. Si potrebbe dire persino che è elaborata ad arte, come risulta da una particolarità del v. 11. Presentando la bufera, che costituisce la prima fase della teofania, il narratore dice che è così violenta «da spaccare i monti e spezzare le rocce». Come abbiamo visto, questa formula può essere considerata poetica perché è composta secondo lo schema fondamentale della poesia ebraica (due frasi parallele praticamente sinonime, cioè che fanno rima a livello semantico). Poiché l'argomento è sublime, il lettore non rimane sorpreso: prevede infatti un volo lirico, di cui crede di riconoscere le prime battute nei due emistichi in questione. Ma lo slancio poetico viene per così dire ironicamente spezzato: non solo non c'è alcun volo lirico, ma le altre fasi della teofania non saranno neppure corredate da emistichi analoghi. L'autore ha dunque costruito un periodo «alla rovescia»: dopo aver allettato il lettore lanciando un missile, fa in modo che il lancio fallisca. Sottolinea così il proprio desiderio di rifiutare ogni grandiosità. L'insieme del passo è dunque l'opposto di un fallimento letterario, perché è una messa in scena che vuole essere un'anti-messa in scena. E proprio perché si colloca immediatamente dopo il trionfo del Carmelo, non può non apparire in evidente contrasto con quel brano; la sua funzione non è soltanto quella di fare eco con la sua sobrietà al silenzio del momento supremo, ma è anche quella di sottolineare la differenza rispetto alla teatralità del Carmelo, e quindi dell'Esodo. E c'è dell'altro: dal momento che quella teatralità in definitiva è vuota, mentre la sobrietà dell'Oreb sfocia nell'essenziale, il Carmelo e l'Esodo risultano velatamente messi in ridicolo.

In questo modo si superano le perplessità suscitate dall'interpretazione di Fohrer: la formula *qol demama daqqa* conterrebbe effettivamente quel messaggio strepitoso che il parallelismo fra Elia e Mosè faceva presagire. Ci troviamo di fronte all'emergere di una spiritualità intimista; ma il fatto nuovo è che tale spiritualità si contrappone radicalmente al mosaismo; non si può più dire, come affermava Dhorme,³ che recandosi sull'Oreb «Elia va a ritemperare la sua fede alle fonti della legge»; non si può più vedere in lui, come faceva Fohrer, una sorta di controfigura di Mosè, destinata a svolgere lo stesso ruolo del maestro. Mentre Fohrer presentava Elia come un secondo Mosè, ora dovremmo definirlo come un anti-Mosè. Il Dio dell'Oreb scaccia il Dio del Sinai.

Questa conclusione è molto imbarazzante, in primo luogo perché rimette in discussione la coerenza del cielo di Elia: l'episodio dell'Oreb, infatti, sembra contenere una condanna del mosaismo, mentre i capitoli precedenti celebrano il profeta Elia come portavoce del mosaismo. Che significato ha questa duplice prospettiva? In secondo luogo, non c'è bisogno di essere grandi teologi per rendersi conto che la

³ DHORME, *Bible*, I, 1115, nota 8.

mistica elianica nasconde alcuni pericolosi trabocchetti in ordine alla trascendenza, all'intervento divino nell'opera della salvezza o alla definizione dell'essenza divina. Come si inserisce il brano nell'insieme del testo biblico?

Questi interrogativi ci conducono a una seconda serie di constatazioni.

Seconda fase: dal versetto al capitolo

L'irruzione di una ventata di antimosaismo nel racconto di Elia sembra così assurda e così contraria alla lettura tradizionale che si sarebbe tentati di considerare il vv. 10-13 come un'interpolazione. A favore di questa ipotesi giocherebbe anche il fatto che in tal modo si risolverebbero due grossi problemi.

Il primo è costituito da una ripetizione. Al v. 9, Elia si sente chiedere: «Che fai qui, Elia?»; la sua risposta è: «Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché gli israelitici hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita». Poco più avanti, ai vv. 13-14, una voce pone di nuovo la stessa domanda, e il profeta dà esattamente la stessa risposta, parola per parola. Finora nessuno è mai riuscito a giustificare questa ripetizione; gli esegeti propongono di considerare come un'interpolazione ora il primo, ora il secondo dialogo, in base all'interpretazione che ciascuno dà della teofania. L'eliminazione dei vv. 10-13 sarebbe in sintonia con l'opinione generale ed eviterebbe anche l'imbarazzo della scelta fra i due dialoghi.

Il secondo problema è il seguente: l'episodio della teofania, come abbiamo visto, disturba lo sviluppo logico del racconto. Avrebbe dovuto collocarsi prima del trionfo del Carmelo. Sarebbe stato naturale che la vicenda si aprisse con la manifestazione di Dio a Elia e che soltanto in seguito quest'ultimo, entusiasmato (nel senso etimologico del termine) si lanciasse nell'azione.

Sopprimendo il passo, tutto diventa chiaro: presentato come un uomo di Dio (che in quanto tale non ha veramente bisogno, se così si può dire, di una teofania), Elia combatte la buona battaglia; dapprima si nasconde (cf. 1Re 17,3), poi attacca e vince; il nemico reagisce ed Elia indietreggia, nascondendosi fra le rocce dell'Oreb, dove Dio interviene ad assisterlo. Privando il profeta di una teofania non si compromette in modo irreparabile la sua vicenda, perché alla fine del racconto egli è comunque protagonista di un'apoteosi ancora più spettacolare: viene rapito in cielo.

I principi dell'esegesi, tuttavia, esigono che non si corregga neanche un piccolo particolare se non in casi assolutamente estremi. Qui si tratterebbe di sacrificare tre versetti per un totale di nove righe. E quali versetti! Se dunque non è il caso di correggere, bisogna spiegare, cioè verificare se l'antimosaismo dei quattro versetti incriminati è davvero incompatibile con l'insieme del testo (o se lo è soltanto con la tradizione degli studiosi e dei credenti). Ebbene, rileggendo con attenzione il racconto si ha la sorpresa di scoprire un complesso coerente in cui trovano una spiegazione tutte le assurdità così spesso segnalate dagli esegeti. I quattro versetti antimosaici non sono in realtà un corpo estraneo, ma costituiscono la risposta a una domanda di Elia, una domanda che non viene formulata esplicitamente, ma che è possibile individuare ritornando all'inizio del capitolo (1Re 19).

La scena si svolge sotto un albero – un ginepro – nei pressi di Bersabea. Dopo aver sconfitto i profeti di Baal sul monte Carmelo e aver ricondotto a JHWH il re

L'ir
Elia
fu
de
all
fig
ne
Ep
lib
pa
dis
Il
a
ris
de
mi
La
ne
Di
sc
de
ne
da
O
co
«
sf
El
pi
p
d

Perché
Damasco
e Oreb

Acab e i figli d'Israele, Elia è costretto a fuggire perché la sua nemica Gezabele ha rialzato la testa. I figli d'Israele sono ritornati al culto di Baal e hanno ucciso tutti i profeti, a eccezione per l'appunto di Elia (1Re 19,2-3,10). Quanti commenti su questa fuga! Il sant'uomo si è visto offrire il martirio e si è tirato indietro! Alcuni lo condannano, altri lo perdonano, tutti si trovano in difficoltà, ma non arrivano quasi mai a porre un interrogativo fondamentale: perché il profeta si reca a Bersabea e poi all'Oreb? Per sfuggire agli sbirri della regina? In Samaria e sul Libano ci sono senza dubbio nascondigli e caverne rapidamente raggiungibili senza che sia necessario andare così lontano. Al limite si può pensare che Elia preferisca recarsi nel territorio di Giuda, un regno amico perché il suo sovrano Giòsafat lo governa «facendo ciò che è giusto agli occhi del Signore» (1Re 22,43). Tuttavia, una volta varcati i confini del regno d'Israele, Elia aveva ben pochi motivi per scendere fino a Bersabea, cioè all'estremo sud del territorio di Giuda, dove comincia il deserto, molto lontano dal luogo in cui avrebbe avuto la possibilità, e forse anche il dovere, di organizzare la riscossa.

Si può indubbiamente ritenere che Elia temesse una certa doppiezza da parte di Giòsafat. Il testo infatti, dopo aver detto che questo re faceva «ciò che è giusto agli occhi del Signore», aggiunge che nel suo regno «non scomparvero le alture; il popolo ancora sacrificava e offriva incenso sulle alture. Giòsafat fu in pace con il re di Israele» (1Re 22,44-45). In tal modo l'autore lascia intendere che Giòsafat – come Acab – sapeva mantenere buoni rapporti sia con i seguaci di Baal che con i fautori dello jahvismo. Inoltre, sebbene in 2 Cr 17,1 si affermi che «si fortificò contro Israele», più avanti leggiamo che «si imparentò con Acab» (2Cr 18,1).

In questa situazione, potremmo immaginare che Bersabea sia soltanto una tappa e che Elia voglia addentrarsi nel deserto, ritenendolo un luogo più sicuro. Ma si tratta di un'ipotesi poco convincente. Deserto per deserto, perché non ha scelto quello di Damasco, che è molto più vicino (e che in effetti raggiungerà poco dopo, su ordine di JHWH; cf. 1Re 19,15)? Ma soprattutto, perché al momento di allontanarsi da Bersabea prende la singolare decisione di lasciare lì il suo servo? La critica forse non ha dato sufficiente importanza a questa indicazione, apparentemente aneddotica: «Giunse a Bersabea di Giuda. Là fece sostare il suo ragazzo. Egli si inoltrò nel deserto (...)» (1Re 19,3-4). La frase in corsivo è fondamentale, perché significa che Elia ha affrontato il deserto *da solo*. Per un fuggitivo come lui, stanco e abbattuto, è una strana imprudenza: la possibilità di essere assistito da un compagno meritava di essere presa in considerazione. Trattandosi poi di andare nel deserto, non è soltanto un'imprudenza: è un suicidio.

Un suicidio: basta leggere il v. 4 per rendersi conto che Elia sta per fare proprio questo, o qualcosa di molto simile: «Egli si inoltrò nel deserto una giornata di cammino e andò a sedersi sotto un ginepro. Desideroso di morire, disse: "Ora basta!"». Per suicidarsi, Elia non alza la mano contro di sé, ma si lascia morire d'inedia sotto un ginepro. È quanto viene indicato chiaramente dai due versetti che seguono: «Si coricò e si addormentò sotto il ginepro. Allora, ecco un angelo lo toccò e gli disse: "Alzati e mangia!". Egli guardò e vide vicino alla sua testa una focaccia cotta su pietre roventi e un orcio d'acqua». Se Elia avesse avuto una scorta di viveri, l'angelo si sarebbe limitato a dirgli: «Alzati e mangia». Invece è necessario che l'acqua e la focaccia siano portate dall'angelo. In altri termini, Elia è partito da Bersabea senza prendere nulla con sé; non pensa più né alla propria sicurezza né a Gezabele: ha premeditato e organizzato la propria morte.

A questo punto si pongono due interrogativi: perché Elia si suicida, e perché si suicida così? Perché quella morte lenta e particolarmente crudele, perché quella

morte inutile e ingloriosa, quando avrebbe potuto scegliere di morire martire affrontando Gezabele in una lotta disperata per l'onore?

La risposta al primo interrogativo è semplice: Elia è un vinto. Ma la sua non è una sconfitta qualsiasi, perché non si tratta soltanto della vittoria di Gezabele, ma anche e soprattutto della diserzione di JHWH. Elia infatti era «pieno di zelo per il Signore degli eserciti», e il suo Dio non l'ha ascoltato. Questo silenzio è qualcosa di molto peggiore di un abbandono, perché è lo stesso silenzio con cui si erano scontrati poco tempo prima, sul Carmelo, i sacerdoti di Baal: «Invocarono il nome di Baal dal mattino fino a mezzogiorno, gridando: "Baal, rispondici!". Ma non si sentiva un alito, né una risposta» (1Re 18,26). Per Elia, quel silenzio era stato una prova dell'inesistenza di Baal. Ricordiamo la sua sferzante ironia: «Gridate con voce più alta, perché egli è un dio! Forse è soprapensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà» (1Re 18,27). Se JHWH è Dio, il suo tradimento significa la solitudine dell'abbandono. Ma se JHWH tace, forse non esiste nemmeno, come Baal, e ciò significa la fine di tutto.

Nella stessa situazione, qualcuno che non fosse Elia potrebbe anche adattarsi, mettersi il cuore in pace, venire a patti con la propria fede o rinnegarla. Ma Elia, come viene ripetuto per due volte, è un uomo «pieno di zelo per il Signore degli eserciti», e con la stessa passione arderà di dolore. Dio era la sua vita: senza Dio, non gli resta che morire.

Forse ha avuto paura di Gezabele, ma si è trattato soltanto di una disavventura rispetto alla tragedia che ora sta vivendo. A questo punto non è più nemmeno il caso di chiedersi se condannare oppure no la fuga del profeta. L'unico problema è sapere perché ha scelto un modo così strano per suicidarsi.

Se si accetta l'ipotesi del suicidio, infatti, non si capisce perché Elia non ponga fine ai suoi giorni lì dove si trova. Che cosa lo spinge ad andare così lontano? E per quale motivo tarda a compiere il suo gesto? Un uomo impulsivo e passionale come lui avrebbe dovuto sentire immediatamente l'impossibilità di sopravvivere alla scomparsa di JHWH. L'indugio appare sospetto.

A questo punto entra in scena il ginepro: «Andò a sedersi sotto un ginepro». La frase può sembrare banale, soprattutto quando si sa che si tratta di un arbusto assai comune nei deserti della zona;⁴ è dunque normale che Elia ne trovi uno e si sieda alla sua ombra. È molto meno normale, invece, che il narratore senta il bisogno di segnalare la cosa. Tutto il ciclo di Elia, infatti, è redatto con uno stile notevolmente scarno: il narratore non fa alcuna concessione al pittoresco, al colore locale; nel suo racconto non troviamo né alberi, né animali, né colori, né particolari descrittivi. Il paesaggio è suggerito soltanto da alcuni termini molto generali («torrente», «deserto», «monte», «mare»), e l'unico altro nome di pianta che figura nel racconto è citato per definire un tipo di proprietà (la vigna di Nabot). In tale contesto ci aspetteremmo dunque di trovare un termine più vago, ad esempio «arbusto» (*sialt*). O meglio, ci aspetteremmo di non trovare niente del tutto, perché in fin dei conti non ha molta importanza che il profeta si lasci morire sotto un ginepro, sotto un tamarisco o in pieno sole; date le circostanze, la precisazione è quasi assurda, ed è ancora più sorprendente in quanto lo stile di tutto il racconto non è solo scarno, ma anche straordinariamente denso: ogni parola ha il suo peso.

⁴ Cf. ad esempio la voce «broombush» in *Encyclopaedia judaica*, Macmillan, Gerusalemme 1971. Un'illustrazione suggestiva di questa pianta (*retam roetam*) si trova in L.H. GROLLENBERG, *Atlas of the Bible*, Nelson 1957, 53.

L'indicazione, poi, appare paradossale non solo a livello di stile, ma anche nella logica del racconto: Elia sta per suicidarsi, ha toccato il fondo della sofferenza, non c'è più nulla che conti per lui, eppure si preoccupa di mettersi all'ombra! E questo gli sembra persino così importante che in seguito non trascerà di parlarne; non dimentichiamo infatti che il narratore non potrebbe sapere che Elia si era seduto sotto un ginepro se questo particolare non gli fosse stato fornito dall'interessato – a meno che non si tratti di un elemento inventato dalla tradizione o dal narratore stesso. Comunque siano andate le cose, è certo che quell'arbusto è sembrato importante: ci troviamo quindi di fronte a un dettaglio che deve significare qualcosa, e avremmo torto a considerarlo soltanto un ornamento o un capriccio.

L'immagine di un essere umano abbandonato, che soffre e aspetta la morte nel deserto, sotto un arbusto, è senz'altro quella che noi abbiamo del profeta Elia; ma per ogni lettore della Bibbia è anche l'immagine di Ismaele, che la madre Agar, scacciata da Abramo, «depose sotto un cespuglio» per non vederlo morire (Gen 21,9-21). È certo che né Elia né il narratore potevano ignorare questo episodio (che noi conosciamo attraverso i documenti *elohisti* e *jahvistici*), perché si tratta di una tradizione che appartiene sicuramente al patrimonio culturale più popolare. Potremmo pensare che sia una semplice coincidenza, ma questa coincidenza diventa molto più sorprendente se si osserva che l'arbusto sotto cui Ismaele dovrebbe morire si trova proprio nel deserto di Bersabea: questo particolare è indicato esplicitamente in Gen 21,14.⁵ Ma il parallelismo non finisce qui: dietro alla sventura di Ismaele c'è una donna potente, Sara, e anche dietro alla sventura di Elia c'è una donna potente, Gezabele. Quest'ultima è una regina, e *sara*, in ebraico, significa «regina». Ma la sventura di Ismaele è dovuta soprattutto all'ambiguità di un uomo potente, Abramo, suo padre. Abramo vuol bene a Ismaele; quando infatti Sara gli chiede di scacciare Agar con il bambino, il testo dice: «La cosa dispiacque molto ad Abramo per riguardo a suo figlio» (Gen 21,11); il patriarca tuttavia non si serve del suo potere per aiutarlo. Allo stesso modo il marito di Gezabele, Acab, all'inizio mantiene con Elia rapporti alquanto cordiali (1Re 18,16-46); quando però sua moglie interviene, Acab l'asseconda, come Abramo aveva assecondato Sara, e abbandona Elia come Abramo aveva abbandonato Ismaele.

Di fronte all'ingiustizia, in entrambi i casi, Dio in un primo momento tace in maniera scandalosa; poi interviene, tutte e due le volte, tramite un angelo che comincia il suo discorso dicendo: «Alzati» (Gen 21,17-18). Tante coincidenze non possono essere fortuite, e a questo punto ci sembra di intuire che cosa può essere accaduto: disperato, Elia si rende conto di come la sua situazione somigli a quella di Ismaele. E conosce anche la conclusione di quella vicenda: «Dio udì la voce del fanciullo e un angelo di Dio chiamò Agar dal cielo (...) ed essa vide un pozzo d'acqua» (Gen 21,17-19). Ebbene, Elia vuole proprio questo: che Dio lo ascolti. In ebraico, «che Dio ascolti» si dice *yisma' el*. Scopriamo così quello che senza dubbio è il significato del nome Ismaele. Tutto l'essere di Elia si identifica con questa supplica: Elia è Ismaele. Diventando egli stesso un gioco di parole vivente e tragico, il profeta ricalca magicamente le orme di Ismaele e si reca nel deserto di Bersabea per ottenere – forse – la stessa risposta.

⁵ Una tradizione talmudica asserisce che si trattava precisamente di un *rotam*, cioè del medesimo tipo di arbusto sotto cui si è messo al riparo Elia (cf. *Genesis Rabbah*, 53,13).

La dimensione magica del suo gesto apparirà meno inconsueta se terremo conto del fatto che Elia è un mago, immerso in un mondo in cui la parola si identifica con la cosa indicata e il nome di una persona rappresenta la sua realtà profonda e il suo destino;⁶ e comunque si tratta di un uomo allo stremo delle forze e delle risorse, che gioca il tutto per tutto: come ultimo tentativo, perché non questo?

Non dobbiamo tuttavia fraintendere il suo atteggiamento. Elia non è Amleto. Il suicidio, in un uomo come lui, è senza dubbio un gesto impulsivo, ma è innanzitutto un atto rituale: è un sacrificio che ingiunge a Dio di esistere e di fermare il gesto scandaloso. È un atto meditato e in ultima analisi costruttivo perché aspetta ancora una risposta, ma senza illusioni e aperto al nulla.

D'altra parte, per comprendere quel gesto e ciò che segue, è importante prestare attenzione a un particolare: abbiamo visto che il profeta, terrorizzato da Gezabele, aveva preso la fuga e aveva raggiunto Bersabea. Prima di inoltrarsi nel deserto per ripetere il gesto di Ismaele è dunque passato per questa città-oasi. Ricordiamo tuttavia che Ismaele e Agar, quando si sono smarriti nel deserto di Bersabea, non venivano da Bersabea ma dalla zona di Gerar, verso il mare. Là era accampato Abramo (cf. Gen 20), che solo più tardi soggiognerà a Bersabea (cf. Gen 21,31). Elia dunque non intende ripercorrere, in una specie di pellegrinaggio, l'esatto itinerario attribuito ad Agar e Ismaele (altrimenti sarebbe passato per Gerar e non per Bersabea): ciò che desidera è rivivere il momento *critico* del dramma di Ismaele, mentre l'itinerario per arrivare nel deserto gli è indifferente. Allora perché indicare con precisione l'ultima tappa? Sarebbe stato sufficiente dire: «andò nel deserto (senza il suo servo), ecc.».

Poiché ci troviamo di fronte a un testo in cui ogni parola ha il suo peso, possiamo pensare che la menzione di Bersabea abbia un significato nell'avventura spirituale di Elia. Bersabea non è soltanto un'oasi: è anche la sede di un santuario. In tempi normali, non sarebbe neanche il caso di chiedersi perché un uomo come Elia si rechi in una città del genere, ma in quelle circostanze la sua visita al santuario potrebbe essere motivata dallo smarrimento in cui l'ha gettato il silenzio di JHWH. Bersabea, infatti, non è un qualsiasi luogo sacro: è il luogo dove Abramo aveva invocato il nome di JHWH (Gen 21,33), dove JHWH era apparso a Isacco dicendo: «Io sono il Dio di Abramo, tuo padre; non temere perché io sono con te» (Gen 26,24), e infine dove Dio aveva parlato a Giacobbe «in una visione notturna» (Gen 46,1-4). È dunque il luogo sacro comune ai tre padri fondatori, Abramo, Isacco e Giacobbe, il luogo per eccellenza in cui può instaurarsi il dialogo col Dio di Mosè, che nell'Esodo definisce se stesso come il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe (Es 3,6), lo stesso Dio di cui si è fatto forte Elia (1Re 18,36), ma anche lo stesso Dio che ora l'ha abbandonato.

Il profeta dunque avrebbe cercato di ritrovare Dio recandosi al santuario di Bersabea, e se arriva a interpellarlo nel deserto nella tragica forma che conosciamo è perché non ha ricevuto risposta, e tutta la sua religione è crollata. Il trionfatore del Carmelo ormai non crede più all'eredità dei patriarchi. Non è ancora ateo, poiché sotto il ginepro si rivolge a JHWH («Signore! Prendi la mia vita...»), ma tutto il corredo umano della fede è scomparso; Elia invoca ancora JHWH, ma non si tratta

⁶ Nella Bibbia si trovano numerosi esempi di questa identificazione; cf. ad esempio Is 8,3 oppure Os 1,3,6,9.

più del Dio di Abramo (l'uomo che ha tradito Ismaele). A questo punto, JHWH è soltanto il Dio a cui può rivolgere la sua invocazione un uomo solo nel deserto.

In tali condizioni, o Elia non riceve risposta e si lascia morire, oppure riceve una risposta, che però deve essere proporzionata al suo gesto: l'auto-sacrificio gli conferisce in un certo qual modo dei diritti; non può accontentarsi di un segno vago; poiché tutta la sua vita è stata distrutta dal capriccio di Dio, bisogna che Dio la ricostruisca, il che per Elia significa che Dio deve definire se stesso e quello che si aspetta dagli uomini. Questo è precisamente quanto ci viene proposto dal seguito del racconto (1Re 19,5-12).

Dapprima viene messa in evidenza in maniera quasi comica, per due volte, l'estrema pretesa di Elia: addormentato sotto un ginepro, il profeta attende un segno, o la morte. E un segno gli viene dato sotto forma di un angelo che gli porta da mangiare e da bere (v. 5). Che cosa fa Elia? Salta dalla gioia, si prostra in adorazione? No: Elia mangia, beve, e torna a coricarsi. Per quale motivo si comporta così? Perché intende discutere; lo dimostra un particolare: l'angelo appare due volte (vv. 5 e 7).

La prima volta (v. 5) il testo dice semplicemente: «un angelo (lo toccò, ecc.)», mentre la seconda volta (v. 7) troviamo: «l'angelo di JHWH». A questo proposito bisogna ricordare che il termine ebraico tradotto con «angelo» (*mal'ak*) non indica soltanto, come nelle lingue occidentali, una creatura soprannaturale, ma anche un messaggero *qualsiasi*; qualche versetto sopra, ad esempio, il termine *mal'ak* viene usato per il messaggero di Gezabele incaricato di annunciare a Elia che sarà messo a morte. Quando si precisa che il *mal'ak* viene da JHWH, allora è chiaro che si tratta di un angelo, ma il dubbio, al v. 5, è legittimo, e cadrà solo retrospettivamente, quando si avrà preso visione del v. 7.

Questa indeterminazione non sembra essere fortuita. Non dimentichiamo che Elia è solo nel deserto, e di conseguenza che è l'unico testimone e in ultima analisi l'unica fonte di informazione di tutta la vicenda. Quando il narratore scrive: «un *mal'ak* lo toccò», oppure: «il *mal'ak* di JHWH gli disse», vuol dire che Elia ha detto (a lui direttamente o a qualcuno che poi gliel'ha riferito): «Un *mal'ak* mi toccò» o «mi disse». In altri termini, quando Elia sceglie di dire: «il *mal'ak* di JHWH», è chiaro che ciò significa che egli considera quella creatura come un angelo; quando invece dice soltanto: «un *mal'ak*», lascia intendere che l'origine del visitatore non gli è ancora nota: si tratta senz'altro di un messaggero e anche, date le circostanze, di un messaggero soprannaturale; potrebbe senza dubbio venire da JHWH, ma anche da un'altra potenza soprannaturale.

JHWH dunque non è stato abbastanza chiaro, e il profeta avvia una trattativa; dal momento che *forse* c'è stata una prova di buona volontà da parte di JHWH, Elia sospende lo sciopero della fame: mangia e beve come l'ha invitato a fare l'angelo, ma poi si corica di nuovo; se non si muoverà di lì, morirà comunque d'inedia, e il viatico dell'angelo non avrà fatto che prolungare in maniera effimera la sua vita. In altri termini, Elia rimane sulle sue posizioni: ha bisogno di un altro segno.

Quando il messaggero ritorna, il profeta ritiene che questo segno gli sia stato dato: ora infatti parla dell'«angelo di JHWH» e non solo interrompe il digiuno suicida, ma si mette in cammino. Il passo è molto commovente perché fa vedere un uomo che ritorna alla vita; il ritorno alla vita è anche un ritorno alla fede, ma a una fede nuova, perché la convinzione che il messaggio venga da JHWH non è data al profeta né dalla bellezza delle parole pronunciate dall'angelo, né da una proclama-

zione della grandezza di Israele, della perennità dell'alleanza e della perversità di Baal; soltanto ciò che differenzia la seconda dalla prima visita può essere l'elemento che ha persuaso il profeta. Si tratta di un elemento appena percettibile, perché ci troviamo di fronte allo stesso angelo che dice di nuovo: «Alzati e mangia». La differenza sta semplicemente nel fatto che l'angelo *ritorna*. E questo ritorno è qualcosa di più di una conferma soprannaturale (Elia infatti potrebbe pensare che altre potenze soprannaturali, diverse da JHWH, siano capaci di tornare alla carica). Quello che conta è il modo in cui il gesto viene ripetuto. Durante la prima visita, il profeta si è visto trattare con simpatia, perché qualcuno si è preoccupato di mantenerlo in vita; di conseguenza ha potuto percepire un'origine soprannaturale nell'essere che aveva compiuto quel gesto. Un viaggiatore soccorre un uomo che sta morendo, solo, nel deserto: è un lodevole gesto di simpatia che però ci si può aspettare praticamente da chiunque. Nel secondo caso, invece, il viaggiatore non si limita a un gesto spontaneo ed effimero, ma si preoccupa di ciò che verrà dopo. Non dice soltanto: «Alzati e mangia», ma aggiunge: «perché è troppo lungo per te il cammino». Si preoccupa dunque del futuro della persona a cui presta soccorso, colloca Elia in un progetto di vita. Questo va al di là della simpatia, è carità nel senso più totale del termine. E qui sta il segno: non solo la visita soprannaturale non è una coincidenza fortuita perché viene ripetuta, ma quell'atto di amore trasfigura agli occhi di Elia colui che fino a quel momento era stato considerato come un semplice messaggero. Il messaggero diventa un angelo, e quindi l'angelo di JHWH, e per ciò stesso garantisce l'esistenza di Dio. Si tratta di una reazione puramente intuitiva e in fin dei conti arbitraria; nello stato di dubbio metodico in cui si trova, Elia afferma un'evidenza di tipo cartesiano: c'è amore, dunque c'è Dio.

Per quanto importante, questo segno però non basta ancora a Elia; gli ha fatto comprendere che Dio esiste e gli ha fatto vedere come può manifestarsi, ma non ha risolto il problema iniziale: «Ero pieno di zelo per JHWH, e lui non mi ha aiutato». Se l'amore è un segno di Dio, perché Dio si è tirato indietro? JHWH sta facendo un gioco non chiaro. Allora Elia decide di metterlo alle strette: dal momento che non si sa più molto bene chi egli sia, e dal momento che si può essere traditi da lui, Elia gli intimerà – e con quale veemenza! – di fornire una spiegazione.

Potrebbe farlo seduta stante, sotto il ginepro, oppure ritornando a Bersabea. Ma è stato sulla montagna sacra dell'Oreb che JHWH ha proclamato solennemente chi era e che cosa bisognava fare per servirlo; Elia decide quindi di recarsi nello stesso luogo, come se fosse convinto di essere un nuovo Mosè e di poter *esigere* un nuovo decalogo e una nuova definizione dell'essenza divina.

Le due sfide che si aggiungono a quella dell'auto-sacrificio sembrano condurre alla risposta finale cercata da Elia. Innanzitutto viene data una «definizione» di Dio, dapprima in negativo (Dio non è nel vento impetuoso, nel terremoto e nel fuoco) e poi in positivo (con la formula *qol demama daqqa* che abbiamo commentato nel capitolo precedente). È opportuno tuttavia usare il termine «definizione» con una certa cautela, perché non si tratta di una definizione verbale ma di una percezione diretta e concreta della realtà divina. Dio dichiara esplicitamente che cosa egli non è; contrariamente però a ciò che avviene nella tradizione mosaica (Es 3,14-15), non dice che cosa egli è: lo lascia conoscere.

In secondo luogo, viene data una risposta all'interrogativo che si colloca all'origine della crisi: «come si spiega il mancato intervento di JHWH?». La risposta è ovviamente implicita, e scaturisce dall'esperienza suprema della natura divina, perché a questo punto la nozione di fallimento o di successo, e la nozione stessa di

un'alleanza che garantisce il successo a chi la rispetta, sono ormai prive di interesse: conta soltanto *qol demama daqqa*; il resto può non essere indifferente, ma in ogni caso Dio non è lì. Pur rimanendo implicita, la risposta fa chiaramente eco alla protesta di Elia. Quest'ultimo aveva manifestato con veemenza la sua indignazione, esprimendola in un lungo periodo composto di quattro elementi (allusione alla rottura dell'alleanza, alla distruzione degli altari, al massacro dei profeti e infine alla propria disperazione). Dio dà una risposta globale, ma il suo intervento è modellato su quello di Elia: anche qui, infatti, troviamo quattro tempi (la bufera di vento, il terremoto, il fuoco e il silenzio), congegnati come nel discorso di Elia. L'ultimo – il silenzio – si contrappone, come abbiamo visto, al frastuono dei primi tre; allo stesso modo, l'ultimo punto del discorso di Elia riguardava soltanto un individuo a confronto col proprio nulla, mentre i primi tre descrivevano tumultuosi movimenti di folla.

Per quanto concerne la terza istanza che poteva essere implicita nella salita all'Oreb, e cioè la promulgazione di un nuovo decalogo, la risposta è eloquente: il silenzio, in netto contrasto con l'elencazione dettagliata dei divieti e degli obblighi del mosaismo. Un silenzio che ancora una volta rimanda all'esperienza suprema; questa è l'unica cosa che conta, forse con il seguente corollario sottinteso: tutto ciò che può favorirla merita di essere preso in considerazione. Vedremo più avanti che in proposito si possono fare alcune precisazioni.

I vv. 11-12 rappresentano quindi la fase culminante di un movimento annunciato nei vv. 5-10, e l'insieme dei due passi costituisce una precisa risposta al problema enunciato all'inizio del capitolo (vv. 1-4). In altri termini, i primi dodici versetti del c. 19 formano un blocco omogeneo da cui non è possibile sottrarre alcun elemento. Ritenendosi tradito da Dio, Elia attraversa una crisi mistica che sfocia in una nuova concezione di Dio: JHWH non è più il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Mosè; l'alleanza è infranta, o meglio è negata. Il nome JHWH rimane, ma il contenuto è mutato.

All'inizio, eravamo nelle condizioni di chiederci se i vv. 11-12 non fossero un'aggiunta superflua. Adesso però la questione riguarda tutta la prima metà del capitolo, cioè un brano abbastanza consistente, al punto che possiamo studiarlo come un testo a sé, chiedendoci poi per quale motivo sia stato inserito nella storia di Elia. Ma prima dobbiamo ancora segnalare che questo mezzo capitolo antimosaico non manca di avere un'eco in due passi importanti del racconto: da un lato l'insieme formato da 1Re 17-18 e dall'altro il finale della storia (2Re 2). Con questo entriamo nella terza fase di quell'ingranaggio di cui parlavamo all'inizio.

Terza fase: quattro capitoli

Il finale (2Re 2)

Per Mosè come per Elia, l'episodio dell'Oreb si inserisce in un cammino di uomini di Dio che si conclude con la loro morte. Mosè muore in una situazione di fallimento. Tutta la sua vita era stata dominata dalla preoccupazione di realizzare l'insediamento nella terra di Canaan, ma proprio lui, il capo, il promotore dell'impresa, il suo artefice, sarà privato della ricompensa finale: non entrerà nella terra promessa e morirà sul monte Nebo, guardandola da lontano (Dt 34,4). Il cammino di

Elia si conclude invece nella gloria, e nella gloria più insigne, perché il profeta non muore, ma viene rapito in cielo. Nessun altro mortale, a eccezione del misterioso personaggio di nome Enoch (Gen 5,24), aveva goduto, nell'Antico Testamento, di un simile privilegio.

Dal momento che in precedenza Elia e Mosè sono stati messi in parallelo, la sventura di Mosè non può non apparire come un fallimento, e l'apoteosi di Elia come una vittoria. In effetti non si potrebbe proclamare in maniera più eclatante che la strada di Elia è superiore a quella di Mosè.

Notiamo inoltre che forse non è stata prestata sufficiente attenzione al luogo in cui si colloca l'apoteosi di Elia. In 2Re 2 si dice che il carro di fuoco compare nel momento in cui Elia ha appena attraversato il Giordano venendo da Gèrico, cioè precisamente ai piedi del monte Nebo, il luogo dove si è concluso in maniera fallimentare l'itinerario di Mosè. Abbiamo visto che Elia è un uomo che non esita a lanciare sfide. Ha sfidato Gezabele e Baal, ha sfidato la morte, ha sfidato Dio stesso e ha sfidato anche Mosè, osando identificarsi con lui sull'Oreb. Come non vedere in questa discesa da Gèrico al Giordano, di fronte al monte Nebo, una nuova sfida da cui Elia uscirà vincitore attraverso il rapimento in cielo?

In tutto questo capitolo ritroviamo dunque la medesima contrapposizione fra Elia e Mosè che avevamo individuato in 1Re 19. Allora però, dal momento che quella dell'Oreb-Sinai non era la sfida finale, l'esito definitivo rimaneva incerto, mentre la sfida del Giordano attribuisce in maniera inappellabile la vittoria a Elia. Ciò significa che 2Re 2 in fin dei conti è redatto secondo la stessa prospettiva e con lo stesso spirito di 1Re 19,1-12, da cui di conseguenza non può essere dissociato.

1Re 17-18

Fra questi due capitoli e il c. 19 si riscontra un'unità narrativa, psicologica e ideologica:

Unità narrativa

Globalmente, i cc. 17-18 non sono in contrasto con il brano 19,1-12, perché trattano del primo periodo della vicenda di Elia, quello della lotta vittoriosa contro Baal. Riguardano quindi l'epoca in cui Elia riceveva un sostegno totale da JHWH, l'epoca in cui l'alleanza funzionava alla perfezione: Elia era un uomo retto e la sua rettitudine impegnava JHWH. Dal momento che in 19,1-12 assistiamo a una trasformazione della spiritualità di Elia, tutto ciò che nella parte precedente riguarda il modo in cui si presentava questa spiritualità appartiene con pieno diritto allo sviluppo del racconto. Inoltre, per comprendere la veemenza con cui Elia si è sentito tradito, la risolutezza con cui si è deciso per il suicidio e infine la profondità della sua trasformazione, era opportuno e persino indispensabile che un racconto preliminare mettesse in luce l'intensità della sua fede. I cc. 17-18 sono dunque gli antecedenti logici e necessari del brano 19,1-12.

Unità psicologica

Sull'Oreb, Elia è senza dubbio un uomo solo, immobile, ricettivo; non è più il personaggio pubblico del Carmelo, il capo attivo, violento, spietato. Il suo Dio e la sua vita sono cambiati. A livello emotivo, però, Elia è sempre lo stesso. Colui che si lancia a corpo morto nel deserto (nel senso letterale dell'espressione, dal momento

che sfocia nell'annullamento dell'io, questa via conduce l'adepto a dissolversi in Dio. Non c'è spazio per il sentimento o per manifestazioni di amore o di gioia; c'è soltanto, al di là dei sensi, «il suono di un sottile silenzio».

Sotto forma metaforica, senza mai teorizzare o prescrivere alcunché, il libro di Elia suggerisce lo stile di vita più adatto a predisporre a questa mutazione psicologica; in tal modo vengono di fatto proposte all'intuizione del lettore una religione, una morale, una politica e una disciplina fisica. Nonostante l'estrema concisione del testo, l'essenziale viene detto e il particolare può essere dedotto. Di conseguenza questo libro equivale a una legge, anzi, è la legge, il che fa di Elia un nuovo Mosè: non un Mosè rinnovato e neppure un Mosè riveduto e corretto, ma un nuovo profeta che si contrappone a Mosè e prende il suo posto.

Per tale motivo, il libro di Elia si impone come uno dei vertici della Bibbia, di cui forse costituisce anche il passo chiave: la sua probabile data di composizione (VIII secolo a.C.) e la sua presenza nel *corpus* biblico malgrado la sua eterodossia lo indicano verosimilmente come la fonte di una rivoluzione spirituale di cui i grandi profeti saranno gli eredi ossequenti.

Sarebbe tuttavia ingiusto e anacronistico considerare questo libro esclusivamente in rapporto alla Bibbia e vedere in Elia soltanto un profeta, cioè, in definitiva, una figura accessoria che precede ciò che rappresenterà l'essenziale, una semplice tappa lungo un cammino trionfale. Questo modo di vedere sarebbe tanto più ingiusto in quanto Elia e il suo discepolo probabilmente non avrebbero mancato di qualificare come traditori gli eredi «ufficiali» della loro dottrina. Elia non ha bisogno della grandezza dei profeti per essere grande, così come Platone ha valore indipendentemente dalla grandezza di Agostino.

Otto secoli prima dell'inizio della nostra era, il libro di Elia offriva un insegnamento in cui, oltre alla possibilità di una salvezza e proprio in nome di quella salvezza, si affermava l'individualismo più assoluto, la relatività del potere politico, l'esigenza dell'obiezione di coscienza, la dignità del servo, il distacco nei confronti della famiglia e della proprietà, il femminismo e la parità dei sessi, l'universalismo e il rifiuto di sacralizzare una terra, il disprezzo per la lettera e per il formalismo: quel libro vecchio di ventotto secoli è un libro d'avanguardia.

E per di più (sottolineiamolo per concludere) si tratta di un libro avvincente. La dottrina è senza dubbio austera, rude, senza concessioni, ma Elia e il suo discepolo, ciascuno a suo modo, ci tendono la mano. Elia è stato sull'orlo del baratro: ha conosciuto l'estrema sofferenza fino al punto di lasciarsi morire e ci dice che là in fondo ha trovato la salvezza. Il suo è un messaggio di speranza (il più antico che sia giunto fino a noi), rivolto indubbiamente a tutti i suicidi ma anche, più in generale, a tutti coloro che soffrono, cioè a tutti gli uomini. Il discepolo di Elia è un uomo che sa sorridere: è un maestro dell'umorismo, e di un umorismo che non è soltanto una lieta disposizione di spirito ma è anche, come l'amore, l'espressione di una spiritualità, perché dissolve la tendenza a prendersi sul serio e di conseguenza riduce le difese dell'io, avvicinando all'Assoluto.

Ci sia permesso infine di insistere nel sottolineare che la nostra interpretazione è stata realizzata senza mai ricorrere alla chirurgia esegetica che abitualmente si applica al testo (non abbiamo chiamato in causa né aggiunte, né tagli, né interpolazioni). Siamo ben consapevoli, tuttavia, che se anche venisse riconosciuto un qualche valore a questa nuova lettura, essa richiederebbe un gran numero di correzioni, di precisazioni e di complementi. Ma vogliamo ricordare ancora una volta che si tratta di un semplice saggio che si propone soltanto di aprire delle prospettive. Ci auguriamo che le carenze del nostro lavoro non riescano a far trascurare un'opera che potrebbe essere uno dei testi fondamentali dell'umanità.

APPENDICI

Appendice n. 1:

A proposito del significato di *demama*

Questo termine è un sostantivo che corrisponde a un verbo molto ben attestato, il verbo *damam*, che significa in tutti i casi «divenire silenzioso», «essere silenzioso», o ancora «fermarsi», «divenire immobile». ¹ Si veda ad esempio: *yiddemu ka-aben*

«resteranno muti come pietra» (Es 15,16);

wayiddom has-semes

«si fermò il sole» (Gs 10,13).

I sostantivi corrispondenti sono *duma*, *dumiyya*, *dumma*, *demi(domi)*, che significano «silenzio». Esiste anche l'avverbio *dumam*, «in silenzio». ²

Il sostantivo *demama* è attestato, al di fuori del brano in questione, in due passi in cui il valore di «silenzio» appare molto chiaramente:

– Sal 107,29: *yaqem se'ara li-demama wa-yehesu galleyhem*, («[JHWH] ridusse la tempesta al silenzio, tacquero i flutti del mare»).

(La traduzione «brezza» in questo caso non darebbe luogo a un controsenso, ma sarebbe quasi blasfema, perché minimizzerebbe la potenza di Dio in un passo rivolto precisamente ad esaltarla).

Gb 4,16: «Stava là ritto uno, di cui non riconobbi l'aspetto, un fantasma stava davanti ai miei occhi». Quindi il testo prosegue: *demama waqol 'esma'*, cioè: «un silenzio, e una voce mi si fece sentire». Questa traduzione letterale si inserisce perfettamente nel contesto, e non si vede per quale motivo si debba cercarne un'altra: la Bibbia TOB, ad esempio, ha accolto questa soluzione.

Soltanto nel passo relativo al profeta Elia, dunque, il termine *demama* si è visto attribuire il significato di «leggero rumore», ma non c'è nulla che permetta di sostenere questa traduzione, tanto più che il Targum non la propone; se infatti *demama* avesse voluto realmente dire «brezza» o «mormorio», non si vede perché i traduttori del Targum avrebbero esitato a rendere letteralmente in aramaico una nozione concreta così chiara.

Appendice n. 2:

Nota sulle versioni orientali

Le versioni orientali non sono più illuminanti di quelle occidentali.

Il Targum non fornisce una vera e propria traduzione, ma propone una parafrasi che crea più problemi di quanti non ne risolva. Infatti, non solo sceglie (arbitrariamente) di dare

¹ Si veda, in arabo, il verbo dalla radice concava *dama*, «essere in riposo» (da cui «continuare a trovarsi in una determinata condizione» e «continuare», «durare»).

² Si veda l'illustrazione di questi termini in KOEHLER-BAUMGARTNER-STAMM, *Ebräisches und Aramäisches*.

all'ebraico *qol* il significato di «voce», ma precisa in maniera misteriosa che si tratta della voce di persone che lodano Dio (un elemento del tutto assente dal contesto). Viene detto inoltre che queste persone lodano Dio *ba-ḥašay*, un'espressione che può voler dire «in segreto» o «in silenzio». Nasce di qui una certa divergenza fra i dottori: Sa'adyāh, nella sua versione araba, segue fedelmente il Targum, ma sceglie di rendere *ba-ḥašay* con «nella quiete» (*šawtu tasbiḥati bi-sukūn*, «la voce di una lode nella quiete»), traduzione che si discosta molto dal testo ebraico. Rāshī e i suoi successori, citando il Targum, non insistono sulle «persone che lodano (Dio)» e propongono per *demama* come per *ḥašay* il significato di «silenzio». *Qol demama* significherebbe dunque, secondo loro, «una mescolanza di voce e di silenzio», cioè «una voce bassa». Questa soluzione può essere definita artificiosa, perché non è evidente che una voce bassa risulti dall'aggiunta di un'assenza di suono a una produzione sonora; questa interpretazione, poi, non rende ragione dell'aggettivo *daqqa*, «fine, sottile». La presenza di questo aggettivo, infatti, sottolinea che il silenzio è totale; si tratta di un silenzio che è veramente un silenzio; questa indicazione è in contrasto con l'interpretazione di *qol demama* come «mescolanza di voce e silenzio ~ voce bassa»: se si volesse esprimere una realtà che non è il silenzio profondo, non si capisce perché ci si preoccuperebbe di precisare che il silenzio che si mescola alla voce è profondo.

La versione siriana («una voce articolata debolmente») implica un'interpretazione analoga a quella dei commentatori giudaici e presta il fianco alle medesime critiche.

Segnaliamo infine una curiosa traduzione copta:³ «(...) il suono di un soffio leggero e (con) un grande silenzio». Il traduttore riprende evidentemente l'interpretazione dei Settanta, ma la combina con un'altra più vicina all'originale ebraico. Si ha l'impressione che avesse capito che i Settanta si erano ingannati ma che, messo a sua volta in difficoltà dall'ossimoro dell'ebraico, non si sentisse abbastanza sicuro di sé per azzardarsi ad abbandonare la versione ufficiale. Si inchina quindi ai suoi predecessori (e forse anche alla gerarchia), ma la sua traduzione non riesce evidentemente a risolvere il problema.

Appendice n. 3: Maschile/Femminile

Il testo di IRc 19,11 contiene una stranezza: nella formula *riah gedola ve-ḥazaq*, «un vento grande e forte», il primo aggettivo (*gadola*) è al femminile, mentre il secondo (*ḥazaq*) è al maschile. È noto che l'aggettivo, in ebraico, concorda nel genere e nel numero con il sostantivo a cui si riferisce, senza eccezioni.⁴ Dal momento che il sostantivo *riah* è femminile, bisogna ritenere che il testo sia corrotto.⁵ Questa ipotesi tuttavia fa difficoltà non solo perché, per principio, non ci si può permettere di correggere un testo se non come soluzione

³ Cf. A. CIASCA, *Ed. Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani* (Ex Cod. 99, coll. Borgia), 1885, vol. I ad III Reg. XIX,9-14. Ho saputo di questa traduzione da una comunicazione molto interessante presentata da D. Šismanian al *Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* (GLECS, 17 aprile 1991) e non ancora pubblicata. La signora Šismanian sottolinea giustamente che questa versione implica che i traduttori copti non lavorassero soltanto sul testo greco ma anche sull'originale ebraico.

⁴ Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, 148a. Oltre a quello contenuto nel brano in questione, l'autore indica soltanto altri due casi, che tuttavia considera dubbi, segnalando che «il testo è molto probabilmente corrotto». Le cose stanno chiaramente in questi termini per il primo (1Sam 15,9). Per quanto riguarda il secondo (Ger 20,9), l'ipotesi di una manomissione del testo è inutile, perché soltanto il primo aggettivo si riferisce al sostantivo precedente (si veda ad esempio la traduzione di Dhorme).

⁵ A volte *riah* ammette una concordanza al maschile, ma questa incertezza non cambia i termini del problema; qualunque sia il genere del sostantivo, entrambi gli aggettivi devono concordare con esso.

estrema, ma anche perché si tratta di un tipo di errore altamente inverosimile: nelle lingue in cui vige il criterio della concordanza, l'applicazione della regola è talmente automatica da rendere molto improbabile che un copista si sbagli proprio su questo punto.⁶

Ciò non vuol dire che non si possa accettare l'ipotesi di un errore; tuttavia si può anche cercare una spiegazione diversa. Abbiamo osservato più volte che il narratore sa maneggiare il linguaggio con grande abilità, e almeno in un caso l'abbiamo visto servirsi della paronimia. Di conseguenza potrebbe non essere assurdo ritenere che la concordanza dissimetrica sia voluta e significativa, esattamente come lo è la formula apparentemente contraddittoria *qol demama daqqa*. Potrebbe trattarsi di una specie di ossimoro sintattico: la stranezza del procedimento avrebbe lo scopo di esprimere un aspetto insolito della realtà indicata dal termine *riah*. Se l'interpretazione che abbiamo esposto nel primo capitolo è esatta, il termine non alluderebbe a una tempesta materiale, ma a uno stato mistico. Si tratterebbe di una violenta agitazione affettiva, di una specie di esplosione dionisiaca. Se così fosse, potremmo forse ritenere che la presenza di un aggettivo al maschile e di un altro al femminile evochi un'effusione di tipo sessuale, in cui il soggetto sperimenterebbe ora l'esaltazione della propria potenza, ora l'aspirazione a essere posseduto. E questo potrebbe essere un modo per alludere alla ricerca mistica della *coincidentia oppositorum*.⁷

⁶ In italiano, ad esempio, nessuno direbbe mai «un uomo grande e vigorosa».

⁷ Tutto ciò non manca di evocare un mistico come Giovanni della Croce, che parla di sé al femminile attribuendo alla propria anima (l'amata) sentimenti ardenti per l'Amato («*Oli noche que juntaste / Amado con amada / amada en el Amado transformada*», in *Noche Oscura*, exp.; cf. *Viva llama de amor*, str. 3, passim). Si pensi anche a Ibn Arabi: «Signore! (...) Versa la bevanda dell'unione a un amante che non ha cessato di lamentarsi per la sete della separazione» (IBN ARABI, *La Profession de foi*, Paris 1985, 259).