

ANDRÉ NEHER

L'ESSENZA
DEL PROFETISMO

Presentazione
di
Renzo Fabris

MARIETTI

Titolo originale:

L'essence du prophétisme

© Calmann - Lévy 1972, 1983

I Edizione 1984

Traduzione di Elio Piattelli

Copertina di Giancarlo Cancelli

© 1984 Casa Editrice Marietti S.p.A. - Casale Monferrato
Sede centrale: via Adam 15 - tel. (0142) 76311
15033 Casale Monferrato (AL)

ISBN 88-211-8333-5

INDICE

<i>Presentazione</i> di Renzo Fabris	IX
<i>Prefazione alla nuova edizione</i>	3
<i>Introduzione</i>	9

Parte prima

I PROFETISMI NON BIBLICI

I. Ripartizione geografica	21
Egitto	21
Mesopotamia	25
Fenicia	30
Iran	33
Grecia	34
II. I tipi	41
Il tipo magico	41
Il tipo sociale	45
Il tipo mistico	48
Il tipo escatologico	50
III. Le prospettive del tempo	52
Il tempo rituale	52
Il tempo ciclico	64
Il tempo mistico	67

Parte seconda

I CONTESTI EBRAICI DELLA PROFEZIA

I.	Il dialogo biblico del divino e dell'umano	73
	Lo Spirito, <i>ruah</i>	73
	La Parola, <i>dabar</i>	88
		96
II.	Il dialogo nel tempo: l'alleanza, <i>b'rit</i>	96
	Il tempo dell'alleanza	96
	L'alleanza e il mito	100
	<i>La creazione</i>	105
	<i>Il diluvio</i>	113
	<i>La torre di Babele</i>	115
	L'alleanza e il rito	118
		125
III.	Il dialogo nella società: la legge, <i>torah</i>	125
	La comunità dell'alleanza	125
	La torah	127
	<i>Santità</i>	127
	<i>Giustizia</i>	130
	<i>Amore</i>	133
	Il levitismo	134

Parte terza

LA PROFEZIA VISSUTA

I.	La profezia nella storia	145
	Abramo e Mosè	145
	I primi profeti	151
	<i>Debora</i>	151
	<i>Gedeone</i>	156
	<i>Iefte</i>	161
	<i>Il nabismo</i>	162
	I profeti scrittori	170
	<i>Amos</i>	174
	<i>Osea</i>	178
	<i>Isaia</i>	181
	<i>Geremia, Ezechiele</i>	185
	<i>Gli ultimi profeti</i>	194

II.	Il pensiero profetico	197
	Il simbolismo coniugale	197
	Storia profetica e ciclo	204
	Storia profetica e mistica	207
	Il <i>hesed</i> , l'amore	210
	Il noachismo	219
III.	L'esistenza profetica	224
	Lo scandalo	224
	<i>Profezia e regalità</i>	230
	<i>Profezia e sacerdozio</i>	233
	<i>Profezia e sapienza</i>	241
	La servitù	243
	<i>L'alterazione</i>	243
	<i>La pesantezza</i>	253
	<i>Il cammino nella notte</i>	264
	Il significato	266
	<i>La visione significata</i>	266
	<i>La preghiera profetica</i>	271
	<i>Il cammino nella luce</i>	274
	<i>Indice dei passi biblici</i>	279
	<i>Indice tematico</i>	285
	<i>Indice degli autori</i>	289

PRESENTAZIONE

Seguire André Neher nella sua ricerca circa l'essenza del profetismo, significa avventurarsi in una ampia ricognizione del mondo del pensiero ebraico. Questo mondo, ricco di idee maturate e affinate nel corso di millenni, e nutrito di esperienze dolorose e liete spesso del tutto singolari, è affrontato da Neher secondo una prospettiva che, a prima vista, non sembra avere alcuna peculiarità, dal momento che il fenomeno profetico, nella storia delle religioni, non pare esclusivo di un popolo. In realtà, il profetismo biblico di cui si occupa Neher, ha, « al di là delle affinità con il fenomeno generale del profetismo, un'essenza irriducibile ». Pertanto, il lettore che segue Neher, entra nella straordinaria casa di Israele, *Bet Israel*, attraversando una porta del tutto speciale, quella, appunto, dei profeti di Israele.

Il fenomeno profetico come compare nella Bibbia, è comprensibile solamente accettando alcuni concetti, tra i quali quello della *ruah*, *haqqodesh*, lo spirito santo, e quello di *dabar*, la parola. *Ruah* e *dabar* esprimono due forme distinte della rivelazione di Dio che operano in modo congiunto. Mentre « la *ruah* è il movimento di Dio verso il mondo, il *dabar* è il risultato del movimento stesso ». Il *dabar* di Dio però non è solo parola, ma è anche azione, parola cioè capace di operare concretamente. La parola di Dio inoltre attende che un altro *dabar*, quello dell'uomo, le risponda, per avviare un dialogo tra Dio e l'uomo. Quando finalmente il *dabar* di Dio si incontra con il *dabar* dell'uomo, si stabilisce tra Dio e l'uomo la *b'rit*, la comunione, l'alleanza che comporta da parte dell'uomo, l'osservanza della *torah*, la via alla santità, alla giustizia e all'amore.

La profezia biblica si iscrive nell'universo definito dalla *ruah*, dal *dabar*, dalla *b'rit* e dalla *torah*. Essa nasce dalla *ruah haqqodesh* e dal

dabar di Dio, ma dipende anche dal *dabar* del profeta chiamato da Dio a rispondergli e a comunicare agli altri uomini la volontà divina.

Il filo robusto del discorso di Neher si snoda nella parte centrale del libro che tratta questi temi, intrecciandosi al filo, altrettanto robusto, del discorso di un grandissimo pensatore ebreo da pochi anni scomparso, Abraham Joshua Heschel. Nell'opera magistrale di quest'ultimo sui profeti, la profezia biblica è presentata come l'incontro tra il Dio del *pathos*, il Dio cioè che è mosso a sollecitudine per le sue creature e che considera perciò importante l'uomo, e la *simpatia* del profeta verso Dio, una simpatia che lo conduce, appunto, a vivere con Dio e a partecipare alle sue apprensioni e alle sue speranze per il comportamento del popolo di Israele e di tutta l'umanità.

L'approccio dei due pensatori ebrei è molto simile e conclude a sottolineare il carattere integralmente umano dell'esperienza profetica descritta nella Bibbia. Il profeta infatti, nell'incontro con Dio, conserva integra la sua umana individualità, in una situazione che non presenta alcun tratto di misticismo e di ascetismo. Il profeta — scrive Heschel — « non è coinvolto in un rapimento, non abdica né alla sua emozione, né alla sua visione, e nel momento dell'ispirazione può discutere, supplicare e contrastare Dio »¹.

Per Neher, l'affermazione della pienezza dell'umanità del profeta, assume i toni di un marcato razionalismo: « il profetismo ebraico non poteva essere mistico, perché la religione di cui faceva parte, ignorava i misteri... e il pensiero religioso ebraico è stato ostinato nel rifiuto di ricollegare la salvezza alla mediazione di un mistero ».

Nella straordinaria valorizzazione dell'esperienza umana del profeta, compiuta da Heschel e da Neher, traspare la concezione ebraica dell'alianza tra il divino e il terrestre, un rapporto a cui l'uomo è invitato a partecipare, come ama dire Neher, « nella sua identità umana perfetta, senza rinunciare a qualsiasi cosa costituisca la sua condizione ».

Rispetto all'analisi di Heschel che a me pare storico-teologica, tutto il pensiero di Neher è caratterizzato dall'accettazione di una visione della storia radicata in una filosofia ebraica della storia. In un suo saggio pubblicato nel 1962, egli scrive: « ...se la Bibbia è, salvo che in rari passi, ribelle alla riflessione astratta, e se il termine di filosofia, nato in un contesto storico e culturale radicalmente differente dal suo, non dovrebbe essere impiegato per quanto la concerne, se non con estrema circospezione, essa contiene, nondimeno, un'intelligenza del-

¹ A.J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981, 297.

la storia che nessuna espressione saprebbe designare con altrettanta fortuna come la *filosofia della storia*, a tale punto che al momento attuale ancora, questo termine comporta sempre un riferimento più o meno implicito alla Bibbia. La filosofia della storia costituisce una sezione fondamentale della letteratura ebraica, e si può facilmente scoprirvi il doppio intervento dello spirito dei Leviti, e di quello dei profeti »².

Nel libro sul profetismo Neher manifesta ben radicata la convinzione che la storia è « un ponte stretto, ma solido, tra le due rupi della Genesi e dell'Apocalisse », e che « l'avvenimento presente è come una corda tesa che non si potrebbe immaginare senza i nodi che la uniscono al passato e all'avvenire ». È logico, a questo punto, che la ricerca sull'essenza del profetismo muova dall'idea che « nella sua forma canonica, la nozione del tempo biblico è lineare e orientata, creatrice e vivente ». A questa stessa idea diffusa nel mondo ebraico, i profeti ebrei hanno dato un fondamentale contributo in due modi: in primo luogo, attribuendo, « un senso autenticamente ebraico alla progressione del tempo biblico », e secondariamente (con un contributo non certamente meno importante), operando concretamente perché il tempo « accedesse a livello profetico », al livello di comunione con Dio, cioè, indicato da loro. In modo lucido Neher afferma che « il pensiero profetico è nato nella tradizione ebraica. Ma questa tradizione, i profeti non erano chiamati solamente a pensarla, ma a viverla, a lottare per mantenerla e farla trionfare ...L'essenza del profetismo biblico consiste in questo passaggio drammatico dalla tradizione all'esistenza ». Per Neher dunque, il senso del profetismo si coglie accettando la filosofia della storia biblica, riconoscendo il ruolo avuto dai profeti nel tessere la storia. Sono i profeti infatti che strutturano la memoria collettiva degli ebrei, selezionando il passato, « ordinandolo » in funzione del futuro, per dirla con lo storico ebreo Yosef Hayim Yerushalmi, e infine « operando » perché il futuro effettivamente si realizzi a livello delle « attese patetiche » di Dio.

« Se Erodoto è stato il padre della storia — è stato scritto — i primi a dare un significato alla storia stessa sono stati gli ebrei. Fu l'antico popolo di Israele ad attribuire per primo alla storia importanza decisiva, creando in questo modo una visione del mondo delle cui premesse si appropriarono in un secondo tempo la cultura cristiana e quella islamica »³.

² A. NEHER, *L'esistenza juive. Solitude et affrontements*, Ed. du Seuil, Paris 1962, 31.

³ Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche Editrice, Parma 1983, 20.

Scavalcando infine queste culture, le premesse ebraiche sono giunte a condizionare e a influenzare anche l'idea della storia profana⁴.

Alla base di questo poderoso lavoro, c'è l'attività dei profeti; il tempo da loro indicato e presagito, è divenuto il tempo biblico. L'accettazione della dinamica del tempo biblico, li ha costretti a ricusare e a combattere ogni diversa concezione del tempo: quella rituale, quella ciclica e, infine, quella mistica. Nel tempo biblico si è venuta sviluppando non solo una storia che è il frutto dell'impegno congiunto di Dio e dell'uomo, ma anche una storia che è il risultato del rapporto tra il Dio creatore e il mondo creato. La mentalità biblica che i profeti hanno forgiato e sviluppato, si è così estesa « ordinando » il passato sino al momento misterioso che è contrassegnato nella Genesi « in un principio », e si è spinta audacemente nel futuro, parlando di un misterioso regno dello *shalom*.

Lungo questa linea che va dal passato al futuro, i profeti, gli ebrei, gli uomini sono i « costruttori del tempo », per dirla con Heschel.

Uno dei capitoli sicuramente più affascinanti del libro di Neher, è quello riservato al contributo dei profeti alla filosofia della storia della Bibbia, con il simbolismo dell'amore coniugale di Dio e di Israele. Il tema è da molto tempo caro allo scrittore ebreo, ed è quasi *vissuto* con trepidazione da lui, in un modo molto simile a quello che è stato vissuto dai profeti dell'antichità.

« Questo simbolismo — osserva Neher — non è solamente stato pensato dai profeti, è stato da loro anche vissuto ». In un suo recente libro Neher confessa di sperare che « la mole delle sue pagine (sul simbolismo coniugale) costituiranno uno dei frutti non caduchi della (sua) lettura ebraica della Bibbia, e della (sua) esistenza ebraica realizzata attraverso e con la Bibbia »⁵.

Il simbolismo coniugale è una invenzione lirica originale dei profeti, ed è anche una loro invenzione pedagogica per trasmettere un insegnamento profondo. Il simbolismo coniugale infatti non descrive solamente una alleanza, ma anche la sua dialettica interna. In esso si traduce la visione storica del tempo biblico, dal momento che la vicenda coniugale del rapporto tra Dio e Israele, ha un passato, un presente e un futuro, e dal momento che la dialettica tra gli sposi si conclude nella dialettica tra le generazioni successive. Inoltre, il simbolismo coniuga-

⁴ Cfr. K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

⁵ A. NEHER, *Ils ont refait leur âme*, Stock, Paris 1971, 154.

le, da una parte, sottolinea la corposità del rapporto tra Dio e Israele, perché, « se la metafora dell'amore coniugale permette di legare Dio all'uomo senza disobbligare Dio, essa permette ancora meglio di legare l'uomo a Dio senza sublimare l'uomo »; dall'altra, fa intendere che il contenuto dell'alleanza è quel sentimento complesso che è definito *hesed*, una grazia esorbitante, un amore libero, un sentimento d'amore e di fecondazione.

Nel simbolismo coniugale probabilmente si esprime al massimo livello il genio dell'immaginazione religiosa dei profeti.

Per il cristiano che si avventura a seguire Neher, l'approccio profetico al mondo ebraico non solamente conduce a meglio capire certi concetti biblici che prima possedeva, ma probabilmente conduce anche a scoprire nuovi concetti, a intravedere prospettive che prima non conosceva.

Non dobbiamo dimenticare che il profetismo biblico è tradizionalmente considerato nel mondo cristiano come un fenomeno che ha il suo senso autentico nella prospettiva del Cristo, come un fenomeno che è significativo quando è il preannuncio della venuta del Messia Gesù. Ireneo ha ammonito i cristiani in un modo che è poi rimasto impresso nella tradizione: « ...leggete con più attenzione l'evangelo dato a noi dagli apostoli, leggete con più attenzione i profeti, e troverete che tutta l'attività, tutta la dottrina e tutta la passione del Signore nostro è stata predetta da essi » (*Contra Haer.* 4, 34). Oltre che in una prospettiva cristiana, il profetismo biblico è stato visto come un fenomeno che, al limite, poteva essere solo cristiano: « ...la profezia ebraica — ha insegnato Agostino — quando non allude al Cristo, non è che acqua » (*In Johann. Ev.* IX. 3)⁶.

Questa tradizione è giunta sino ai nostri giorni. Claude Tresmontant, un autore cattolico che lo stesso Neher cita ripetutamente, apprezzando alcuni contributi del suo pensiero, in un suo ultimo libro intitolato « *Le prophétisme hébreu* », finisce per sostenere che il profetismo biblico « non è un prodotto della nazione giudaica, del popolo ebreo. Non è una secrezione della nazione giudaica, del popolo ebreo... », anche se poi è stato conservato da questa nazione, da questo popolo, contrariamente ai propri interessi. Secondo lo scrittore cattolico, il profetismo ebraico appartarrebbe a una linea spirituale evolutiva dell'umanità che ha provocato, in ogni sua manifestazione storica, una

⁶ Brani citati da Fausto Parente: *Profetismo e profezia nella tradizione giudaica e cristiana e nella moderna critica storica*, in H. GUNKEL, *I profeti*, Sansoni, Firenze 1967, 24-25.

« rottura » con lo stato presente degli uomini, e una « apertura » su un orizzonte che avrebbe raggiunto alla fine la massima ampiezza con la venuta dell'« ultimo dei profeti di Israele », e cioè con Gesù⁷.

Ora, il discorso di Neher ha il pregio di riportare il profetismo al cuore del mondo ebraico, di farne, come dice il titolo, ma purtroppo solo il titolo del libro di Tresmontant, un fenomeno ebraico, aiutando a riconoscerne il senso autentico. La storia di Israele, conclude Neher nel suo libro, è assiologicamente profetica e « non è possibile, senza ferire i profeti nel segreto della loro persona, separare la loro vocazione da quella di Israele ».

Per quanto mi riguarda, per quanto riguarda me cristiano, non credo affatto che il riconoscimento dell'ebraicità del profetismo impedisca poi di riconoscere che il Rabbi galileo Iehoshua' di Nazareth è stato anche, ma non solamente, un profeta ebreo, come ha pur detto qualche studioso ebreo contemporaneo, come Claudio G. Montefiore⁸.

Che si sia cercato e si cerchi ancora di sottrarre il profetismo all'ebraismo, mi appare come un atto di indebita espropriazione che tradisce un antico antiebraismo, nutrito di inimicizia e di incomprendimento. Forse questo furto tentato è causato dallo scandalo intollerabile che avverte l'uomo di fronte al profeta; forse la sottrazione del profetismo a Israele è ciò che tenta di fare il non ebreo posto davanti al popolo ebraico, che ai giorni nostri vive una testimonianza profetica. Suggestisce questa riflessione Charles Péguy: « Israele ha fornito innumerevoli profeti, anzi ha fatto di più; egli stesso è profeta, egli stesso è la razza profetica. Tutta intera, in un corpo solo, un profeta solo... Egli sa quanto ciò gli costa ».

Istintivamente, storicamente, organicamente per così dire, egli sa ciò che gli costa. Tutta la memoria ne è piena. Venti, quaranta, cinquanta secoli di prove glielo dicono... (gli ebrei) sanno quanto costa essere la voce carnale e il corpo temporale. Sanno quanto costa portare Dio e i suoi agenti, i profeti. I suoi profeti, i profeti »⁹.

Péguy sapeva forse che al popolo profetico è anche capitato di pagare la profezia recata al mondo, con la minaccia di vedersi sottratto il suo profetismo.

⁷ C. TRESMONTANT, *Le prophétisme hébreu*, Gabalda, Paris 1982, 116, 117, 170.

⁸ Cfr. R. FABRIS, *L'immagine di Gesù nel mondo ebraico*, in *Tu solus altissimus. La figura di Gesù Cristo nel tempo*, Edizioni O.R., Milano 1976, 28-29.

⁹ C. PÉGUY, *Notre jeunesse*, in *Oeuvres en prose. 1908-1914*, Gallimard, Paris 1957, 546.

Può darsi che tra i cristiani che si avventurano a seguire il discorso di Neher, vi sia anche qualcuno che ripete, secondo un vecchio cliché, che il profetismo biblico vada interpretato in un senso universalistico, del tutto contrario al particolarismo del popolo ebraico. Di questa opinione è ancora oggi purtroppo il Tresmontant¹⁰.

A questi lettori, in fondo, il Neher suggerisce di rivedere le categorie di universalismo e di particolarismo, e di considerare il cosiddetto particolarismo ebraico come un tipo speciale di universalismo.

L'elezione di Israele che connota la sua singolarità, è infatti comprensibile solamente nel quadro di una elezione universale, riguardante tutti gli uomini.

Il rabbino italiano Elia Benamozegh in un'opera importante pubblicata nel 1914, ha interpretato la tradizione ebraica che risale alla Bibbia, asserendo che al popolo di Israele Dio ha dato la legge di Mosé e ha affidato una funzione sacerdotale a beneficio di tutta l'umanità, e che agli altri uomini Dio ha dato invece la legge di Noè, la cosiddetta legge noachide.

Con l'una e l'altra legge è sempre possibile la salvezza¹¹.

I profeti, secondo Neher, hanno contribuito « a collocare per sempre Israele nel suo destino particolare, facendo di Israele l'asse della storia ».

Neher corregge infine un'altra opinione abbastanza diffusa, e cioè che il profetismo biblico vada interpretato in una chiave anticulturale, come se i profeti abbiano dato avvio, nella storia ebraica, a un tornante religioso di spiritualizzazione delle vecchie pratiche religiose.

Di fatto, i sostenitori di questa opinione si sono immaginati una specie di profetismo che ha anticipato la critica alla legge e la polemica antifarisaica, senza riflettere però che i profeti hanno operato solo nel quadro della *torah* e che spesso sono stati essi stessi dei sacerdoti.

I temi indicati – ebraicità del profetismo, rapporto del particolarismo con l'universalismo e polemica anticulturale – sono solo alcuni di quelli relativi al profetismo, per i quali il discorso di Neher può fornire lo spunto di un ripensamento cristiano, perché, alla fine, i profeti siano avvicinati e compresi in un modo nuovo.

¹⁰ Cfr. C. TRESMONTANT, *op. cit.*, 140-142; 223-224.

¹¹ Cfr. E. BENAMOZEGH, *Scritti scelti*, La Rassegna Mensile d'Israele, Roma 1955.

I libri dei Profeti che con gli altri costituiscono l'Antico Testamento, sono nelle mani dei cristiani, non già come un lascito testamentario di un popolo scomparso, ma – come ammonisce Franz Mussner, un teologo cattolico che commenta la Dichiarazione conciliare « Nostra Aetate » – come « un prestito di Israele alla Chiesa »¹². A ben vedere le cose, Neher insegna ora ai cristiani a trattare questo prestito in modo corretto nei confronti dei proprietari.

RENZO FABRIS

L'ESSENZA DEL PROFETISMO

¹² F. MUSSNER, *Il popolo della promessa per il dialogo cristiano-ebraico*, Città nuova, Roma 1982, 426.

PREFAZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE

Ridare al lettore, senza ritocchi, in una terza edizione, un libro redatto e pubblicato venticinque anni or sono e ripubblicato dieci anni fa, non è forse una sfida? Non è correre il rischio di ignorare, o di fingere di ignorare, ricerche e metodi che da un quarto di secolo hanno dovuto immancabilmente orientare il problema verso direzioni nuove, e allo stesso tempo disorientare acquisizioni ormai sorpassate?

*Bene, ho la netta impressione che, lanciando questa sfida, parto vincente. Poiché, ciò che colpisce quando abbraccio con lo sguardo quello che è stato scritto, in profondità, sul profetismo, in un quarto di secolo, è che l'incitamento a portare modifiche al mio libro *L'essenza del Profetismo* non mi viene tanto dall'esterno, dai lavori che altri hanno pubblicato su questo tema quanto invece dall'interno, dal cantiere creatore della mia propria opera, legata essenzialmente ed esistenzialmente al profetismo.*

Fin dalla sua pubblicazione in una collezione filosofica, nel 1955, grazie a Jean Hyppolite, l'originalità del mio libro si affermava come una dialettica di rifiuto e di sintesi. Rifiuto del metodo critico quando si erge a giudice del testo tradizionale della Bibbia; rifiuto della riduzione del profetismo biblico a un salto nell'esperienza mistica dell'umanità; rifiuto della sua limitazione a un episodio fondatore nella storia della rivolta sociale e della rivoluzione in marcia. Sintesi del rispetto del testo nella sua lingua originale ebraica e del gioco sulla tastiera dell'esegesi ebraica così libera e multiforme di tale testo; sintesi dell'oggettività storica e dell'impegno esistenziale; sintesi dell'accettazione vigorosa del messaggio sociale dei profeti e del radicamento altrettanto vigoroso di tale messaggio in una vocazione metafisica. Ho posto così il profetismo all'incrocio di un triplice incontro: quello della tradizione e della vita; quello dell'essenza e dell'esistenza; quello della Città degli uomini e della Città di Dio.

Tre nomi simboleggiano il bersaglio dei miei tre rifiuti: Wellhausen, Bergson, Darmesteter. Come pure tre nomi illuminano le mie tre sintesi: Juda Hallévi, Buber, Heschel.

Si dà il caso che, da un quarto di secolo, nulla di rilevante sia stato pubblicato riguardo ai miei rifiuti che io non abbia già discusso in *L'Essenza del Profetismo* o che non porti la traccia della sua lettura, della sua influenza, talora persino del suo impatto. La critica biblica continua, infatti, il suo lavoro alacre e tenace, ma allontanandosi sempre più dallo schema di Wellhausen e incorporando nel suo campo di ricerca l'esegesi rabbinica, la lettura ebraica moderna, e la nozione di *brit* (alleanza) che il mio libro ha largamente contribuito a far conoscere ed accettare. Le scienze religiose restano affascinate dallo schema di Bergson e stabiliscono, come lui, dei legami essenziali tra il profeta e il mistico, ma sempre più viene resa giustizia all'irriducibilità del profetismo ebraico di fronte alle strutture con cui l'ho messo a confronto nel mio libro, per stabilirne il legame intimo e indissolubile con la salda continuità della vita d'Israele. Solo l'interpretazione sociologica del profetismo ha realizzato, grazie a Bernard-Henry Lévy (*Le Testament de Dieu*, Paris 1979), un progresso che merita di essere analizzato. In quelle pagine brillanti, alcuni, è vero, hanno visto soltanto una variazione su un tema già noto. Renan chiamava giornalisti i profeti biblici. Darmesteter, socialisti. Max Weber, demagoghi. Péguy, santi. Ernst Bloch, utopisti. Bernard-Henry Lévy li chiama uomini della Resistenza. Ciò significa fare dei profeti, perfino nella terminologia, dei nostri « contemporanei » nell'escatologia sociale. Ma mi pare ci sia qualcosa di più in *Le Testament de Dieu*: uno sradicamento del metafisico che conduce — è questa la conclusione del libro — all'inesistenza dell'unico autentico portatore della metafisica: Dio.

Con questa negazione che costituisce da sola un atteggiamento di vita e di pensiero diametralmente opposto al mio, *Le Testament de Dieu* mi appare come la sfida più aggressiva lanciata al mio *Essenza del Profetismo*. Ma è una sfida perdente, perché nel libro di Bernard-Henry Lévy tutto si svolge come se io stesso, e gli autori ai quali mi riferisco, non più nei miei rifiuti ma nelle mie sintesi: Juda Hallévi e soprattutto, vicinissimi a noi, Buber e Heschel (ai quali il mio nome è unito da quasi tutti gli autori che trattano del profetismo biblico) non avessimo mai scritto una riga sui profeti. Bernard-Henry Lévy non cita nessuno di noi. Non devo dunque accettare la sfida con l'aggiunta di un nuovo capitolo al mio libro. *L'Essenza del Profetismo*, nella linea di Buber e di Heschel, è, in sé, ne sono persuaso, una risposta data in anticipo al brillante saggio di

Bernard-Henry Lévy. In esso mostro con bastante forza che se il messaggio profetico è eminentemente sociale, la fonte della sua ispirazione non è immanente all'umano: gli viene da una trascendenza. Il profeta è l'araldo della Giustizia. Ma perché è l'eroe di Dio.

Eroismo tragico: è quanto *L'Essenza del Profetismo* mette in rilievo, pur esercitando il suo sforzo sulla necessità di spogliare questa nozione dell'abito culturale greco che la semantica le impone. È qui che, dall'interno del cantiere del mio pensiero, alcuni ampliamenti sarebbero auspicabili. Il lettore può trovarli negli studi e nei libri che ho pubblicato, peraltro fin dalla seconda edizione de *L'Essenza del Profetismo*, nella collezione *Diaspora*, diretta da Roger Errera. Ma in questa terza edizione (della stessa collezione) tre temi meriterebbero certamente di essere riuniti in capitoli nuovi, che illuminassero con un riflesso supplementare l'esperienza profetica. Mi limito a riassumerli qui, nella prefazione, e ad attirare l'attenzione del lettore sulle tracce isolate che può trovare nel mio libro: esse sono altrettanti segnali che, mi auguro, lo incitino a trovarne la strada maestra, ben pavimentata, altrove, nelle mie opere: lo psicodramma, il silenzio, la polarità tempo-spazio.

1. Nell'esperienza dei profeti biblici, tragedia, dramma, rappresentazione non sarebbero che parole se Jacob Lévi Moreno non le avesse esiliate dal loro contesto greco antico per assegnare ad esse un posto significativo nel linguaggio teologico della Bibbia. L'obiettivo essenziale delle nuove discipline psicologiche create da Moreno (psicodramma e sociodramma), non è di insegnare agli uomini come si può recitare ad essere Dio, ma come si può entrare con Dio in uno stesso ed unico gioco scenico. Egli fa oscillare la nozione di dramma dal prometeismo al profetismo; dalla dimensione monologale di Edipo davanti alla Sfinge muta, alla dimensione dialogale del Profeta che accoglie la parola di Dio; dalla sicurezza cieca del destino all'insicurezza redentrica dell'improvvisazione. Già Heschel aveva insistito sulla reciprocità della ricerca nel profetismo biblico: Dio cerca l'uomo quanto l'uomo cerca Dio. Ho tentato di spingermi più lontano e di applicare all'insieme dell'avventura profetica i metodi dello psicodramma. È questo un primo tema, affrontato già a più riprese in *L'Essenza del Profetismo* (*Osea*, *Ezechiele*), ma ampliato in altri elementi della mia opera¹.

¹ Vedere in particolare *La révolte de Jébu, un psychodrame*, « *Annales* », 2, marzo-aprile 1966.

2. Ed è ad un altro ancora dei miei libri che rinvio il lettore per trovarvi il secondo tema, quello del silenzio, come uno specchio di L'Essenza del Profetismo, ma uno specchio che rifletterebbe in curva concava ciò che L'Essenza dà in curva convessa. Già nell'introduzione a L'Essenza del Profetismo ho riassunto il problema in una frase: « È necessario precisare che il dialogo tra Dio e l'uomo non è necessariamente sonoro? La voce di Dio è talvolta il silenzio ». E la voce dell'uomo pure. Il dialogo profetico è iscritto nel paesaggio del silenzio quanto in quello della parola. Parola e Silenzio sono il diritto e il rovescio di una sola e identica realtà. Ciò che L'Essenza del Profetismo descrive nel regno della Parola, il mio Exil de la Parole, du silence biblique au silence d'Auschwitz (Paris 1970 ²) ne tenta l'ascolto nella anti-parola, nel regno del Silenzio.

Questi due libri sono concepiti, nel mio pensiero, come un tema e il suo contrappunto. L'Exil de la Parole difficilmente potrebbe essere un capitolo-supplemento de L'Essenza del Profetismo; ma ne è la filigrana della scrittura e la sordina della lettura. Spero che, anche qui, i segnali e i riferimenti saranno di sufficiente aiuto al lettore per leggere il non-scritto e sentire il non-detto.

3. Infine, la polarità tempo-spazio. Pur argomentandola, ma solo in punteggiato, in L'Essenza del Profetismo, in base alla polarità Geremia-Ezechiele (p. 192) dedico nel mio libro, a ciò che chiamo « le prospettive del tempo », tutto un capitolo, che dovrebbe essere completato con l'analisi delle « prospettive dello spazio », che ho ampiamente sviluppato, al di fuori ma in margine e in contrappunto del libro ³.

Che il tempo sia una dimensione essenziale dell'essenza del profetismo, è fuori dubbio. La formula sorprendente di Abraham Joshua Heschel: « Gli Ebrei, costruttori del tempo », riassume e interessa una quantità di nozioni radicalmente profetiche: messianismo, redenzione, utopia, l'essere radicati nel tempo. La loro relazione con la categoria del tempo è evidente.

² 4^a edizione, 1983.

³ Le Vécu juif et le Message, ed. du Rocher, Monaco (in corso di stampa); Israël, terre mystique de l'absolu, in L'Existence juive, solitude et affrontements, Seuil, Paris 1962, 166-174; La dimension juive de l'Espace: le sionisme, in Clefs pour le Judaïsme, Seghers, Paris 1977, 99-122; L'attitude à l'égard d'Israël: le peuple, la terre, l'Etat, in « Concilium », 10 (1974). Cfr. pure fra gli autori che fanno riferimento ai miei lavori, E. AMADO LÉVY-VALENSI, La Terre Aride, in Israël dans la conscience juive, P.U.F., Paris 1965, 25-45; E. JACOB, Le prophète Jérémie et la Terre d'Israël, in Mélanges André Neher, Paris 1975, 155-164; D. HERCENBERG, La Parole et l'Espace, in « Tel Quel », 94 (1982), 84-101; A. MERCHADOUR, La terre dans la littérature biblique, in « Sens », 7-8 (1982), 166-184.

Ma di fronte a questa vera dogmatica del tempo, il profetismo biblico implica una dogmatica altrettanto essenziale dello spazio. L'unicità della terra di 'eres jîsra'el è inseparabile dall'unicità del Dio del popolo Israele. Il tempo profetico porta in sé l'asse della Terra d'Israele, che è nello stesso tempo reale, centrale, e soprattutto magnetico. Poiché, tra l'Esilio e la Terra, non vi è una ripartizione equivalente in valore ed in segno del tempo e dello spazio. Come per irradiazione, le onde temporali gravitano attorno all'asse spaziale e sono da esso attratte. Il tempo costituisce un vasto campo magnetico di cui lo spazio è la calamita. La dispersione d'Israele non è mai, nella profezia biblica, un gesto grezzo, ripiegato su se stesso e anchilosato nella sua direttività centrifuga. È un gesto a duplice motricità: il movimento che lancia lontano riconduce simultaneamente al punto di partenza: nello spazio della Terra d'Israele, di Sion e di Gerusalemme. Le aperture più grandiose create dalla profezia biblica, quelle che le hanno fatto attribuire e meritare a giusto titolo la funzione di fratturare il vaso chiuso del Tempo e della Storia verso il suo progetto universale, portano in se stesse le frecce del Ritorno. E non è un caso che sia Geremia, il profeta che io stesso chiamo il profeta del Tempo d'Israele, ad avere scolpito in due versetti, il cui conio è eminentemente caratteristico dell'essenza del profetismo, la bellezza e la realtà redentrica dello Spazio di Israele: « 'eres, 'eres, 'eres, Terra, terra, terra! Ascolta la parola del Signore... » (22, 29) e: « m^czareh yîsra'el y^cqabb^sennu, colui che ha disperso Israele è nello stesso tempo colui che lo raduna (31, 9). Non vi è, nella letteratura universale, affermazione più netta della vita e del dinamismo dello Spazio, che è così inserito nell'Alleanza profetica con altrettanta se non con più forza del Tempo.

Gerusalemme, agosto 1983

INTRODUZIONE

Il termine *profezia* definisce in modo assai imperfetto la nozione che questo libro si propone di analizzare. Ci è quasi impossibile, al momento attuale, dissociare il concetto di *profezia* da quello di anticipazione. Il profeta è, nell'accezione comune, l'uomo che *prevede*, che *predice*¹. Tutto l'accento vien posto sul prefisso. Il *vedere* o il *dire* sembrano molto secondari; paiono solo delle modalità del contenuto sostanziale della *profezia* che sarebbe quello di scoprire, di svelare, di annunciare l'avvenire. Ora, la *profezia* di cui tentiamo di porre in luce l'essenza non è anticipatrice se non in via molto accessoria. La sua facoltà di vedere non è necessariamente legata all'avvenire; ha il suo valore proprio, istantaneo. Il suo *dire* non è un *predire*: è dato immediatamente nell'istante della parola. In essa, visione e parola sono alla ricerca di una scoperta. Ma ciò che esse svelano non è l'avvenire, è l'assoluto. La *profezia* risponde alla nostalgia di una conoscenza; non della conoscenza del domani ma di quella di Dio. La *profezia* è studiata in questo libro come una categoria della rivelazione. Fra tutti i tentativi, reali o illusori, storici o mitici, di collegare il divino e l'umano, l'esperienza profetica ha il suo posto. Essa implica, a qualunque titolo, una relazione tra l'eternità e il tempo, un dialogo tra Dio e l'uomo.

Occorre precisare che questo dialogo non è necessariamente sonoro? La voce di Dio è talvolta il silenzio. Che questo dialogo non è necessariamente luminoso? L'apparizione di Dio è talvolta la sua oscu-

¹ Profeta: presso gli Ebrei, colui che, ispirato da Dio prediceva l'avvenire. *Profezia*: predizione fatta per ispirazione di Dio. *Profetare*: predire l'avvenire per ispirazione divina (LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*).

rità. Che importa, purché questo silenzio e questa tenebra siano rivelatori di Dio, anche se la rivelazione non sonda che un mistero².

Ciò che piuttosto bisogna precisare, è che la profezia non si contenta di una rivelazione che, chiara o misteriosa, resti intima e nascosta. Non si contenta di scoprire la voce divina o il suo silenzio nella natura esterna e nei suoi spettacoli, e neppure nella natura interna e nelle sue emozioni; non è né contemplazione né preghiera. Sorpassando l'ambito di una comunione personale, l'esperienza profetica attraversa l'uomo per darsi ad altri. È questo che caratterizza la profezia fra gli altri modi di rivelazione. È questo che distingue il profeta dagli altri uomini religiosi. La rivelazione profetica non si limita né alla ricezione, né all'accettazione, né all'interpretazione. Esige la trasmissione. Il profeta partecipa al trascendente, non solo per comunicare con esso nell'intimità, ma per dividere con esso lo sforzo di affrontare ciò che non è del suo ordine. Due atti congiunti costituiscono dunque la profezia: quello della rivelazione e quello della comunicazione. Il profeta assume la rivelazione che gli fa sentire l'apparizione del trascendente con la stessa intensità di qualunque altro uomo religioso. Ma, adottato da Dio, egli è inoltre introdotto con lui nell'affrontare il non-trascendente, in una posizione di conquista riguardo al tempo, in una *storia*.

Definendo la loro esperienza psicologica, i profeti dicono di svolgere in essa il compito di un organo, di uno strumento. Tramite loro, l'infinito cerca di penetrare nel finito, l'eternità si apre una via verso il tempo. A prima vista, non è il contenuto del messaggio profetico che importa, ma il modo con cui il profeta contiene questo messaggio. Modo combattivo, organizzatore, strumentale. In esso si ha un tempo metafisico, si trasforma un tempo fisico. La profezia non è soltanto il luogo di una rivelazione. È il cantiere di ogni esperienza rivelata. È mediante l'attività della profezia che l'assoluto si rivela in termini relativi. Attraverso il prisma della profezia il tempo di Dio si riflette nei tempi molteplici della storia.

Dal profetismo così definito deriva una gamma di comportamenti estremamente ricchi. La storia li attesta, variabili secondo i sistemi religiosi ai quali si riferiscono, scaglionati attraverso i secoli, dalle epoche primitive in cui le collettività elaboravano concetti uniformi, fino alle ere delle società moderne, in cui ogni individuo si forgia una

² Cfr. A. NEHER, *L'exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970 [tr. it. di G. Cestari, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monf. 1983].

propria dimensione spirituale. Il profetismo ricopre tutto il vasto campo di esperienze umane che si estende dalla magia alla mistica. Questi due limiti, che il senso comune oppone come base e vertice, come impuro e puro, come abbozzo grossolano e realizzazione raffinata, mettono in evidenza la diversità degli elementi intermedi, ma anche, per mezzo di una conoscenza più reale di comportamenti estremi ma non esclusivi, la parentela profonda di tutti i profetismi. Noi non accettiamo più la discriminazione rigorosa tra magia e mistica: si delinea pertanto un'unità tra le manifestazioni sparse del profetismo, e si sarebbe fortemente tentati di formulare l'analisi del profetismo in termini generali, valevoli per tutti i climi del pensiero profetico.

Respingendo questa tentazione, questo libro limita il suo oggetto a un profetismo particolare, strettamente limitato nella storia: il *profetismo biblico*. Per ben sottolineare questa importante restrizione, userò spesso, al posto dei termini *profeta* o *profezia*, le parole ebraiche *nabi'* o *n'bu'ah*, che designano, nella Bibbia e nel pensiero biblico (voglio dire: nel pensiero ebraico)³, le persone e le nozioni di cui questo libro si sforza di mostrare, al di là delle affinità col fenomeno generale del profetismo, l'essenza irriducibile⁴. Ciò facendo, non rinunciamo subito ad una formulazione in termini generali, poiché il profetismo biblico è come uno specchio del profetismo universale, ma uno specchio in cui i riflessi si ricompongono in una luce impreveduta e nuova.

³ Il lettore troverà in questo libro una formulazione *ebraica* della profezia. Ciò significa che ritroverà una tradizione di pensiero che tuttavia non è affatto uniforme ed obbliga spesso a scelte importanti. Esistono infatti, in seno al pensiero ebraico, due tendenze principali e, a quanto pare, esclusive. La prima scorge nella profezia un comportamento storico, largamente umano, condizionato dall'etica, ma subordinato, in ultima istanza, all'arbitrato metafisico della divinità. La sua descrizione è fatta con un linguaggio di psicologia o di morale (FILONE, *De vita Mosis* II, 68, 69; MAIMONIDE, *More Nebukim* II, 32-48). La seconda vede nella profezia un fenomeno storico, legato al tempo e allo spazio biblici, che connota lo sviluppo dell'esistenza biblica, di cui i profeti sono gli storiografi (Talmud di Babilonia, *Baba batra* 14b; cfr. *ivi*, *Moed qatan* 25a; FLAVIO GIUSEPPE, *C. Ap.* I, 7) o, se così si può dire, gli *storiopati* (J. HALLÉVI, *Kuzari* IV, 16, 17). Abbiamo optato per questa concezione *finita* e non per la prospettiva *infinita* della profezia biblica. Il nostro linguaggio sarà quindi storico e metafisico, piuttosto che psicologico o morale. Nel XIX secolo, la preoccupazione ebraica, a proposito della profezia, era soprattutto sociale (J. DARMESTETER, *Les prophètes d'Israël*; H. COHEN, *Jüd. Schriften* I, 306; II, 398). Nel XX secolo, F. ROSENZWEIG (*Der stern der Erlösung*), M. BUBER (*Der Glaube der Propheten*), A. HESCHEL (*Die Propbetie*), hanno ridato al problema il suo contenuto metafisico. La nostra opzione è assai vicina a quella di Heschel. Cercheremo di indicare le sfumature che ci dividono (cfr. *infra*, pp. 82 s.).

⁴ I termini *Bibbia* e *biblico* si riferiscono, in questo libro, solo all'Antico Testamento (*Tenak*, secondo il canone ebraico).

La Bibbia appare, infatti, come una vera *summa* del profetismo. Tutti gli sforzi per stabilire e realizzare una relazione tra Dio e l'uomo vi si ritrovano, dai più volgari ai più sublimi. Il profetismo biblico partecipa, almeno nelle sue forme inferiori, al fenomeno universale della magia; conosce l'ispirazione frenetica mediante l'estasi e la mistica; si sottomette pure alla divinazione razionale e istituzionale dei culti; emette dei messaggi che riguardano il più piccolo ed il più grande degli avvenimenti: asine da ritrovare, pacificazione estrema dell'universo lacerato; è rivolta; è escatologia. Isolato, ciascuno di questi aspetti si apparenta ai paralleli che la storia comparata scopre in altre civiltà. Ma la Bibbia è precisamente l'unico documento in cui questi aspetti antitetici siano collegati in profondità, inseriti in una prospettiva comune. È un solo e identico Dio, sempre designato con lo stesso nome, che, dal principio alla fine, si rivela all'uomo e ricerca la sua comunione. Altrove, contatti fuggitivi ed effimeri si stabiliscono fra certi dèi e certi uomini, e la qualità del profetismo così realizzato dipende dalla natura di questi dèi e dal carattere di questi uomini. Nella Bibbia, le esperienze profetiche più diverse e persino più contraddittorie si organizzano nella grande nozione dello stesso Dio che parla agli stessi uomini per tutta la durata della storia.

Tappa per tappa, una storia del profetismo è descritta nella Bibbia, i cui attori non sono pallide figure da leggenda, ma esseri di carne e sangue, non tipi di una casta o di una professione, ma individui coi loro nomi, i loro caratteri, le loro proprie fisionomie.

Fin dall'epoca patriarcale (fra i secoli XX e XV), uomini come Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe sono qualcosa di più che sceicchi nomadi. Sono in contatto costante con Dio che comunica loro le sue volontà, i suoi ordini, le sue benedizioni e le sue rivelazioni. Non siamo stupiti di scoprire, a proposito di Abramo, il termine *nabi'*, che, nella terminologia biblica, designa per eccellenza la nozione di profeta.

Più tardi (nei secoli XV o XIII: la discussione non è ancora chiusa) appare il *nabi'* supremo, Mosè, il capo del grande movimento che fece uscire Israele dall'Egitto e lo condusse alle porte di Canaan. Malgrado le sue qualità ineguagliabili e ineguagliate di profeta, Mosè non è il solo profeta del suo tempo. Eldad e Medad sono profeti come lui, e Mosè si augura che il popolo di Dio sia profeta in tutti i suoi componenti⁵.

⁵ Nm 11, 26-29.

Contemporaneo di Mosè è anche Balaam, il profeta madianita⁶, il cui esempio attesta, nella Bibbia, che la rivelazione profetica autentica non è riservata ai soli ebrei.

Durante i secoli successivi all'insediamento di Israele in Canaan, il potere politico è nelle mani dei profeti. I Giudici infatti non sono che dei profeti, e ciò è esplicitamente detto per molti di loro. Quando, a partire dall'XI secolo, il regime si trasforma in monarchia, i profeti sono gli arbitri del potere. Una catena ininterrotta conduce dalle confraternite profetiche dell'epoca di Samuele, l'ultimo Giudice, a quelle di Elia e di Eliseo (IX secolo). Le grandi crisi politiche, l'instaurazione delle dinastie di Saul e di Davide, lo scisma post-salomonico, il rovesciamento delle dinastie nel regno del Nord, hanno per origine quei circoli profetici in cui si trovano associati degli ispirati di levatura piuttosto mediocre, ed alcune personalità particolarmente forti (Samuele, Gad, Natan, Achia, Elia, Eliseo, Michea).

Con l'VIII secolo comincia la serie dei profeti scrittori: la Bibbia non si contenta di parlare di loro; li fa parlare e trasmette i loro messaggi, i loro *libri*⁷. Amos, Osea, Giona, nell'VIII secolo; Michea, Isaia, Gioele, Obadia, Naum, Abacuc, Sofonia nel VII, sono contemporanei degli ultimi anni di Samaria e della tregua accordata al regno di Giuda. Nel VI secolo, Geremia, Ezechiele, Daniele vivono la grande catastrofe, la caduta di Gerusalemme e la deportazione in Egitto e in Babilonia. Verso la fine di questo secolo, e fino alla metà del V, Aggeo e Zaccaria assistono alla ricostruzione di Gerusalemme e alla nuova inaugurazione del Tempio. Malachia è l'ultimo profeta canonico: il suo messaggio coincide con la restaurazione del nuovo Stato ebraico sotto Esdra e Neemia.

Da Abramo a Malachia l'intervallo è lungo ma continuo. Fino nelle sue varianti più intime, il profetismo biblico è, in permanenza, il dialogo tra Dio e l'uomo. Uno stesso tempo accompagna questo dialogo, prestandogli il suo ritmo. La lettura fedele della Bibbia scopre, senza fatica, l'originalità di questo *tempo biblico*, la sua funzione mobile, generatrice di un divenire.

Nella sua forma canonica, la nozione biblica di tempo è lineare ed orientata, creatrice e viva. Il mondo ha un principio e una fine, che si iscrivono sulla prima e sull'ultima pagina del testo sacro. La prima

⁶ Nm 22, 23-24.

⁷ Il che non esclude, in questo periodo dei profeti scrittori, l'esistenza di grandi profeti il cui messaggio è rimasto soltanto orale: un primo Zaccaria (2 Cr 24, 20), Hulda (2 Re 22, 14), Uria (Ger 26, 20).

pagina della Bibbia canonica è il racconto della creazione (Gn 1); questa introduzione al mondo è un principio, *b're'shit*, e la creazione segna l'inizio della storia. L'ultima profezia dell'Antico Testamento è quella di Malachia, che ancora oggi figura alla fine della raccolta dei Profeti, e che emana da colui che fu l'ultimo dei profeti canonici. Il tempo finisce con l'avvento di Dio (Ml 3, 23-24) che è, per di più, epilogo della creazione. Tra questo principio e questa fine il tempo scorre con una continuità che può essere paragonata ad una catena i cui anelli, sebbene simili gli uni agli altri, realizzano ciascuno una tappa nuova nella progressione. L'impressione di continuità che lascia la Bibbia, i cui elementi costitutivi sono così diversi e si scagliano attraverso tanti secoli, non è solo superficiale. Consideriamo assurdamente l'idea di un ultimo redattore che avrebbe dato un senso generale a delle parti che, in origine, non ne avrebbero affatto posseduto. L'orientamento del tempo biblico infatti non è formale, ma sostanziale; è nella natura stessa delle cose bibliche, nel movimento della storia raccontata dall'autore biblico. Prima di essere aggregata al resto, ogni parte portava in sé un segno, che corrispondeva al significato della linea generale, determinando la sua inserzione in un insieme in cui occupava un posto preciso. E questo posto non poteva essere concepito altrove, né questo orientamento in senso inverso.

Tuttavia il significato di ciascuna di queste parti tradisce ancora, all'attenzione del lettore, il momento della sua adozione. Il divenire biblico non si è introdotto con un sol colpo e per volontà di una sola persona in una cornice preparata in anticipo. È stato vissuto, tappa per tappa, da uomini assai diversi, in epoche assai disparate. Né gli uomini, né le epoche conoscevano il loro domani: lo facevano nascere, e tale nascita è stata sempre il prodotto di lunghi itinerari, di incertezze e di errori. In ciascuno dei suoi momenti, il pensiero biblico non raggiunge la sua espressione originale se non al prezzo di conflitti con forme di pensiero contraddittorie. L'adozione definitiva di un significato biblico non deve nascondere all'osservatore di un periodo preciso la somma di sforzi dispiegati dagli uomini che ignoravano ancora tale significato e che dovettero lottare per conquistarlo. Se la concezione canonica del tempo biblico è dunque indiscutibilmente valida, e, in fin dei conti, la sola autentica, non per questo la Bibbia non ammette altre concezioni del tempo. Esse sono il residuo del travaglio spirituale delle generazioni bibliche, contemporanee di civiltà che le influenzavano e che disponevano, anch'esse, di certi metodi per comprendere il tempo. Il tempo biblico è dunque complesso: comprende nello stesso tempo le

tentazioni spirituali che il mondo offriva agli Ebrei di una volta, e le direzioni originali che questi stessi Ebrei davano alla loro concezione del mondo. Diremo, presentando in anticipo le nostre conclusioni, che la sistemazione definitiva, l'attribuzione di un significato autenticamente ebraico alla progressione del tempo biblico fu, tappa dopo tappa, opera dei *profeti*, e che il tempo *biblico* è caratterizzato da uno sforzo costante per accedere al livello *profetico*.

Tutto ciò, affrettiamoci a precisarlo, non è valido che nella dimensione *canonica*. Il metodo *critico* contesta questi dati e questi punti di vista; con esso, ci si offre una prospettiva del tutto differente da quella della continuità della stirpe profetica da Abramo a Malachia. I problemi posti dalla ricostituzione critica del profetismo biblico hanno un riferimento classico nel sistema di Wellhausen, al quale ancor oggi si continua ad accordare un grande credito.

Secondo Wellhausen, il profetismo ebraico esce nella piena luce della storia soltanto nell'VIII secolo. Con i profeti cosiddetti *grandi* o *scrittori* — e la cui serie è inaugurata da Amos — nasce il tipo autentico del profetismo ebraico. Prima, non c'è che ombra. L'VIII secolo porta la chiarezza. Se ne intuisce facilmente la causa. I grandi profeti hanno lasciato delle testimonianze scritte dei loro messaggi. Certo, questi testi pongono essi stessi una quantità di problemi ed una discussione è necessaria per delimitare, nei libri canonici, le parti che appartengono effettivamente al profeta o al suo uditorio immediato, per eliminare le aggiunte posteriori, i ritocchi, le interpolazioni. Tuttavia, malgrado l'importanza di queste operazioni critiche, che scoprono talvolta nel libro di un profeta dell'VIII o del VII secolo degli strati che obbligano a discendere fino al IV o III secolo, malgrado dunque l'incertezza che, anche in tali casi, resta come una spietata esigenza del giudizio definitivo, una circostanza è unanimemente ammessa: e cioè che il « libro » del profeta concerne l'essenza autentica del profeta, che queste o quelle parti di tale libro costituiscono il messaggio originale del profeta, riflettono il suo vero pensiero, descrivono l'ambiente in cui ha vissuto. Abbiamo, a partire dall'VIII secolo, un minimo considerevole di dati stabili, grazie ai quali è possibile ricostruire e comprendere la storia dei profeti ebrei. Un'analisi dell'essenza del profetismo, che intende non essere infedele alla comprensione storica del fenomeno, può dunque svilupparsi con sicurezza a proposito del profetismo scritto.

Ma la rigidità del sistema di Wellhausen è messa in questione da tempo. I grandi profeti non sono caduti dal cielo; non sono stati creati di sana pianta nell'VIII secolo. Sono i figli dei loro padri, i figli di una

tradizione, gli uomini della loro epoca e del loro ambiente. Anche quando affermano di essere radicalmente differenti dai profeti che li hanno preceduti, subiscono chiaramente delle influenze e non sono poi tanto lontani dai loro predecessori nel loro comportamento, se non nella loro ispirazione. I « profeti » che la Bibbia evoca anteriormente all'VIII secolo sono, in qualunque misura, profeti altrettanto autentici di quelli dell'VIII. Il difficile è stabilire tale misura. Ma la difficoltà non deve far rinunciare alla investigazione. Dirigere l'analisi sui grandi profeti non significa che lo studio debba limitarsi ad essi. Indica soltanto che è da essi che bisogna cominciare. La loro apparizione coincide con la chiarezza della storia. Tutto ciò che li segue è intelligibile. Tutto ciò che li precede è oscuro. Bisogna partire dalla loro linea chiara per esplorare nei due sensi, per discendere lungo il cammino della storia fino alla fine del periodo biblico e per risalirlo fino alle sue origini.

Numerosi storici hanno adottato questo metodo che li ha condotti, nel risalire il cammino della storia, fino a epoche che il sistema di Wellhausen aveva per lungo tempo precluso alla ricerca (Rowley, Kittel, Cassuto, Jacob, Haldar, Buber, Kaufmann, von Rad⁸). Delle zone di luce (bisognerebbe dire piuttosto di penombra, perché le ipotesi sono presentate con una prudenza che ne garantisce la solidità) sono state conquistate nella regione fin qui ermeticamente chiusa. Alcuni riconoscono autentico il profetismo di Elia; altri quello della stirpe dei profeti di corte sotto Davide e Salomone; altri ancora, il profetismo nazireo dei Giudici; certi risalgono fino a Mosè; certi persino fino a un profetismo patriarcale. Tutti questi profetismi racchiudono, a quel che pare, a titoli diversi, tendenze profonde e continue che si ritrovano nel grande profetismo. Quest'ultimo non costituisce una forma *nuova* di profezia, ma semplicemente una forma più *accessibile*. Il grande profetismo realizza e manifesta, nella chiarezza dei documenti contemporanei, ciò che i profeti precedenti avevano elaborato senza che una traccia contemporanea sia giunta fino a noi.

Il metodo biblico che vuole che il profetismo biblico venga definito in base ai profeti scrittori formula dunque un'esigenza di rottura dello schema canonico più che una esigenza supplementare d'inchiesta. La

⁸ H.H. ROWLEY, *The Doctrine of Election*, London 1948; R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart-Gotha 1923; U. CASSUTO, *Meadam 'ad Noah: Minoah 'ad Abraham*, Gerusalemme 1950, 1951; E. JACOB, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1942; A. HALDAR, *Associations of cultic prophets among the ancient Semites*, Upsala 1945; M. BUBER, *op. cit.*; Y. KAUFMANN, *Toldot ha-emuna ha-israelit*, Gerusalemme 1955-60; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1958-1960 [tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975].

somma dei documenti proposti all'attenzione del ricercatore resta sensibilmente uguale, ma la ripartizione e l'interpretazione ne sono differenziate. L'originalità del profetismo biblico si afferma spontaneamente nella prospettiva canonica; nella prospettiva critica si tratta, mediante confronti appropriati e numerosi, di *isolare* il profetismo ebraico, di distinguerlo rispetto agli altri profetismi dell'antichità, e in particolare dell'antichità orientale, le cui influenze hanno potuto esercitarsi sul profetismo ebraico o il cui studio offre parallelismi interessanti; rispetto anche ad alcuni profetismi moderni, quando la loro interpretazione attuale rischia di alterare la portata reale del profetismo ebraico. È il caso specialmente del profetismo cristiano, in tutti i sistemi di pensiero che non ammettono cesura alcuna tra l'Antico ed il Nuovo Testamento.

Ma questi confronti non riguardano che i preliminari dell'inchiesta. Canone e storia si fondono quando si tratta di raggiungere il profetismo ebraico nella sua espressione essenziale: quella del tempo.

Occorre infatti, ricordiamolo, porsi la questione della sistemazione della tradizione biblica, dell'attribuzione, tappa per tappa, di un senso autenticamente ebraico alla progressione del tempo biblico⁹. In generale, in seno alla religione ebraica, si fa distinzione tra un livello popolare e un livello elevato. Il piano popolare sarebbe quello degli incontri e delle sincrasi; qui si sarebbe operato il miscuglio tra religioni vicine, il sorgere nel pensiero ebraico di forme mitiche o rituali comuni a tutti i semiti, all'intera umanità. Al piano superiore avrebbe vegliato una élite alla cui influenza sarebbero dovuti i grandi colpi di scopa che hanno sbarazzato l'ebraismo dai suoi plagi e dalle sue degenerazioni. Teoria seducente, che permetterebbe di scorgere l'originalità della storia biblica nella continuità dei suoi *grandi uomini*. Ma essa poggia su un idealismo assai ingenuo, che non tiene nessun conto delle variazioni dell'etica. La distinzione dei due piani non si può fare se non introducendo, nella Bibbia, la nostra scala di valori, o perlomeno quella del XIX secolo, che associava al *genio* la vocazione morale. Non è la scala della Bibbia, le cui grandi affermazioni etiche non sono attribuite, dal testo stesso, a uomini che furono *grandi*, ma a uomini che furono *obbedienti*. Gli uomini biblici di statura non sono presentati come innovatori del postulato morale, ma come servitori del Dio biblico.

⁹ Cfr. l'analisi della struttura del *mito* biblico di P. RICOEUR in *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 33 (1953), 285-307, p. 296 s.

I profeti biblici sono anch'essi dei servitori. Che siano obbedienti, è proprio la loro ispirazione che lo attesta. Essa non li libera; essa li inchioda di più all'ordine di Dio. Per comprenderli nella loro essenza bisogna dapprima situarli in mezzo agli altri ebrei, ad essi confusi, senza che si distinguano da essi, nell'universo che era tipicamente loro: quello della servitù, dell'*Alleanza*. Il pensiero profetico è nato nella tradizione ebraica. Ma questa tradizione, i profeti non erano chiamati solamente a pensarla, ma a viverla, e a lottare per conservarla e farla trionfare. Erano, nell'alleanza, non solo i servi, ma i testimoni dell'assoluto.

Così si ordina la materia della nostra inchiesta. Dai profetismi antichi, dalle forme di tempo che li spiegano, scaturisce, per distinguerse, per opporvisi, il tempo biblico. Esso offre al pensiero ebraico una dimensione propria, un universo tutto suo. Alla tradizione di questo pensiero si richiamano in modo uniforme tutti gli ebrei. Ma alcuni la sottopongono alla prova della vita: sono i profeti. L'essenza del profetismo biblico risiede in questo passaggio drammatico dalla tradizione all'esistenza.

PARTE PRIMA

I PROFETISMI NON BIBLICI

I
RIPARTIZIONE GEOGRAFICA

EGITTO

La letteratura dell'*Egitto* antico è caratterizzata dalla relazione intima fra la profezia ed il folclore. La divinazione non è evocata solo nei testi ieratici, diplomatici o cultuali; costituisce la materia stessa dei numerosi racconti popolari che rappresentano l'elemento più pittoresco e originale dell'antica letteratura egiziana, e in cui abbondano i presagi e le predizioni di ogni natura. I profeti hanno, è vero, nella maggior parte di questi racconti, tutto l'aspetto di maghi. Sono personaggi stereotipati, che dispongono di una tecnica divinatoria semplice ma sperimentata. In questi racconti, la profezia non va oltre il livello della magia.

Alcuni testi, tuttavia, fanno eccezione. I profeti menzionati nel corso del racconto hanno allora una dimensione tutta differente da quella dei maghi. Possiedono una personalità ben scolpita, un'indipendenza vigorosa, un presentimento di cose che vanno al di là dell'orizzonte, ristretto e familiare dei racconti folcloristici. Il loro messaggio non è più tessuto nella trama dell'aneddoto e della piccola storia; si afferma nettamente sul piano della grande storia.

Tale è il profeta Nefer-rohu, contemporaneo del faraone della XII dinastia, Amenemhat I (verso l'anno 2000)¹. Originario di Eliopoli, Nefer-rohu è « un uomo dal braccio valoroso, uno scriba abile di dita, un uomo potente, più ricco di tutti i suoi uguali ». È esperto nell'arte di « dire le cose passate e le cose future ». Questa doppia facoltà gli proviene probabilmente dalla sua formazione intellettuale di scriba, ma anche dalle funzioni cultuali che esercita a Bubaste, perché « appartie-

¹ Citazioni tratte dall'antologia di A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, 151.

ne a Bast », una delle divinità del Delta. L'espressione lascia forse intendere che è l'uomo di una divinità, un profeta-sacerdote addetto al culto e al tempio di un dio.

Tale è pure il profeta Ipuwer, contemporaneo dei faraoni della XII dinastia². Non sappiamo gran che sulle sue funzioni, se non che era un *Savio*, e, forse, un funzionario importante del tesoro reale. Comunque, le *Ammonizioni* che rivolge al vecchio faraone testimoniano la forza della sua personalità. Adempie, con molta nobiltà e realismo, il suo compito d'informatore, non risparmiando al sovrano nessun particolare sull'anarchia che infuria nell'impero. Predice la restaurazione e il ritorno dell'ordine con tutta la foga di un visionario.

Il tratto comune delle profezie di Nefer-rohu e di Ipuwer è la sobrietà della loro ispirazione. Né l'uno né l'altro utilizzano (almeno nei frammenti di testi che si sono conservati) procedimenti tecnici per provocare l'ispirazione: non sono dei maghi. Né l'uno né l'altro ricorrono ad eccitanti psicologici, né tradiscono un'esaltazione dei sensi; non sono degli ispirati estatici. Nel loro caso siamo di fronte a un tipo di profetismo intuitivo talmente spoglio e puro che spesso gli si contesta la qualifica profetica. Si tratterebbe, in questi testi, di un genere particolare della letteratura sapienziale, in cui le predizioni sarebbero semplici figure retoriche³. È possibile. Resta nondimeno il fatto che Nefer-rohu dichiara « di essere preoccupato di ciò che potrà accadere nel paese..., di elevare il cuore contro ciò che ne seguirà..., e di augurarsi che un savio faccia per lui una libagione quando vedrà compiuto ciò che egli ha detto ». La sua predizione non è dunque solamente letteraria; è la preoccupazione stessa della sua personalità, e ne spera il compimento. Analogamente, Ipuwer mette nei suoi annunci una convinzione grave ed esprime, verso la fine, un sentimento profondamente profetico: il dolore di dover annunciare la sventura presentita « poiché non conoscerla sarebbe gradevole al cuore »⁴.

Rimane soprattutto il fatto che l'accento cupo e realistico di questi testi ricorda singolarmente quello di certe pagine bibliche autenticamente profetiche.

Egli disse: Andiamo, cuor mio, piangi questo paese da cui sei uscito. Nessun riposo, ecco, vedilo davanti al tuo volto; innalzati contro ciò che sorge...

² *Ivi*, 130.

³ A. LODS, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris 1935, 77 s., CH.-F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, Paris 1923, II, 145, 149.

⁴ La traduzione è però dubbia, perché il testo non è chiaro.

Il paese intero è andato in rovina; non resta nulla! Il paese è perduto: nessuno per prenderne cura, nessuno per parlarne, nessuno per piangere!...

Ti mostro il paese nella desolazione e nella miseria; ciò che non è mai successo è accaduto. Si afferreranno le armi della lotta, e il paese vivrà della rivolta. Si faranno frecce di rame, ed è col sangue che si mendicherà il pane. Si ride di un riso malato. Non si piange più per la morte; non si digiuna più per la morte; l'uomo è perseguitato dal proprio cuore...

La bocca che parla, viene fatta tacere, e si risponde a una sentenza brandendo il bastone...

Il sole si separa dagli uomini... Non si sa più quando è mezzogiorno, non si distinguono più le ombre...

Ti mostro il paese nella desolazione e nella miseria.

(*Profezia di Nefer-rohu*)

Proprio così: la peste attraversa il paese, e dappertutto c'è sangue... Proprio così: il paese gira come il disco del vasaio; il brigante possiede i tesori...

Proprio così: il riso è scomparso, non lo si pratica più. La tristezza percorre il paese, mista a lamentazioni...

Proprio così: grandi e piccoli dicono: vorrei essere morto; i bambini dicono: Ah! se non mi avesse fatto vivere...

Guarda: il fuoco aumenta, la sua fiamma s'innalza contro i nemici del paese...

Guarda: colui che era sepolto come un Horus adesso vien messo in una bara; ciò che la Piramide copriva verrà saccheggiato...

Guarda: i potenti del paese, non ricevono più notizie dei loro sudditi; tutto va verso la perdizione... il Delta piange...

(*Ammonizioni di Ipuwer*)

Ognuna di queste predizioni tragiche è completata da un quadro ottimista dell'avvenire. L'antitesi è assolutamente regolare, e la coerenza dello stile tradisce uno schema che associa minaccia e promessa, sventura e felicità, in una successione continua e costante:

Verrà dal sud un re il cui nome è Amenì, figlio di una donna nubiana, nativo dell'Alto Egitto. Prenderà la corona bianca e porterà la corona rossa, unirà il potente doppio pshent. Rallegrerà i due signori (Horus e Set) con ciò che essi amano...

Rallegratevi, uomini della sua epoca! Questo figlio di uomo si procurerà una fama eterna. Coloro che vogliono fare il male e meditano l'inimicizia lasceranno tacere la loro bocca per timore di lui. Gli Asiatici cadranno sotto la sua spada, e i Libici cadranno davanti alla

sua fiamma. I nemici sono in balia del suo assalto e i rivoltosi della sua potenza. Il serpente regale, che è sulla sua fronte, gli pacificherà coloro che non si sono sottomessi...

Allora sarà costruita la Muraglia del Principe per impedire agli Asiatici di scendere in Egitto per mendicare l'acqua, secondo la loro abitudine, per dar da bere al loro bestiame...

E la giustizia ritroverà il suo posto, e l'ingiustizia sarà espulsa. Colui che vedrà e servirà il re sarà nella gioia...

(Profezia di Nefer-rohu)

Com'è bello quando le navi risalgono il corso...

Com'è bello, quando le mani degli uomini costruiscono Piramidi, scavano stagni e tracciano piantagioni con alberi per gli dèi...

Com'è bello, quando la gente è ebbra e beve con cuore gioioso...

Com'è bello quando la bocca è piena di giubilo, e quando i notabili delle città stanno lì, osservando l'allegrezza...

(Ammonizioni di Ipuwer)

In questa associazione di ombra e di luce si rivela l'aspetto più originale dell'antica profezia egiziana: essa ha un carattere visibilmente *escatologico*. Non bisogna evidentemente far dire ai testi più di quanto racchiudono. Non bisogna, per esempio, con Hugo Gressmann⁵, voler cogliere in essi il riflesso di speculazioni dotte sul caos primitivo, la distruzione ed il rinnovamento paradisiaco del mondo. Lo schema è molto più limitato. L'escatologia egiziana non è cosmica; è politica o, più precisamente ancora, dinastica. La credenza nel carattere divino del faraone incita a riconoscere in ogni nuovo sovrano il re ideale, e la descrizione ottimistica dell'avvenire corrisponde, in realtà, all'elogio del faraone attuale, alla speranza che, per un effetto naturale delle credenze religiose, i suoi sudditi ripongono in lui. Il racconto pessimistico e la descrizione del disastro racchiudono la critica della dinastia precedente. La profezia è al servizio della politica nazionale e dinastica.

Ma, anche ridotta a questo campo ristretto, l'escatologia egiziana conserva un certo valore nella storia dei temi profetici. Anche la Bibbia conosce un profetismo dinastico, ed è molto probabile che la dinastia di Davide abbia ricevuto, vivente ancora il suo fondatore, un'approvazione profetica. Certe profezie contemporanee di Davide —

⁵ H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905; ID., *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, JBS, 1925.

quelle di Natan soprattutto⁶ — manifestano il desiderio di riconoscere nel nuovo sovrano il tipo ideale del re di Israele. È su dati di questo genere che ha potuto svilupparsi in seguito, l'aspirazione *messianica*, centrata attorno alla dinastia di Davide. Fra i successori di Davide, Ezechia ha indiscutibilmente goduto di un'aureola messianica, e la fiducia che si riponeva in lui ha trovato un'eco vibrante nelle profezie di Isaia⁷. Inoltre, indipendentemente dal suo contenuto, l'escatologia egiziana presenta, nella sua forma, uno schema caratteristico, un alternarsi di sventura e di felicità, il cui ritmo ricorda la dialettica dell'escatologia dei profeti ebrei. Si pone dunque un problema di influenza, poiché il pensiero egiziano è molto antico e ha avuto il tempo di agire sul pensiero ebraico durante i numerosi periodi di contatto fra Israele e l'Egitto.

Questo problema si pone forse a proposito di un dettaglio supplementare? La profezia di Nefer-rohu termina con un riferimento alla giustizia e all'ingiustizia. Lo schema dunque non è più semplicemente politico. Traspare una nota morale. La dialettica della sventura e della felicità si completa, come presso i profeti ebrei, con quella del bene e del male, considerati essi stessi sul piano della giustizia sociale. Questa nota, per quanto discreta, in Egitto, nella letteratura propriamente profetica, non è isolata nell'insieme del pensiero egiziano. Un lungo testo, in particolare, è consacrato alle *Lamentazioni del contadino*⁸, vittima di un funzionario cupido e di un'amministrazione iniqua.

L'Egitto dunque non ha fornito soltanto, fin dalla più alta antichità, un profetismo escatologico, ma probabilmente, ed è un altro contributo importante alla storia del profetismo antico, anche una predicazione sociale, un profetismo *rivendicativo*.

MESOPOTAMIA

Contrariamente all'Egitto, l'antica *Mesopotamia* fornisce, nel campo della profezia, soltanto un'informazione minima. Le civiltà che si sono succedute in questa regione (sumera, babilonese, assira, caldaica) hanno lasciato innumerevoli vestigi magici o divinatori; ma nulla, o quasi, raggiunge un livello più elevato che consenta l'uso del termine profezia o profeta.

⁶ Sull'antichità della profezia di Natan, cfr. M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le Temple*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 32 (1952), 41 s.

⁷ Cfr. *infra*, 182.

⁸ A. ERMAN, *op. cit.*, 157.

È possibile, tuttavia, che nella lista degli indovini babilonesi, certi termini abbiano un significato nettamente profetico. Se l'*âshipu*, il *bârû* e lo *shâ'ilû* non sono che varianti dell'indovino e dell'esorcista, il *mabhû* è, molto probabilmente, un profeta estatico. Senza ricorrere alla tecnica divinatrice, comunica i responsi delle divinità cui è addetto. Il tempio di Ishtar, ad Arbela, conosce di questi uomini-profeti, le cui funzioni sono soprattutto culturali, e per bocca dei quali Ishtar esprime i suoi oracoli in prima persona. Il *mabhû* non sembra quindi rivolgersi alla divinità; è piuttosto posseduto da essa. Il fenomeno non è magico, ma mistico. È vero che i testi non sono né numerosi, né caratteristici. La loro forma artificiosa induce a pensare che le formule e gli incantesimi magici siano semplicemente sottintesi. Comunque sia, segnaliamo l'aspetto molto funzionale di tutto questo sacerdozio profetico. « La mantica babilonese, scrive G. Contenau⁹, è una vera istituzione di Stato... Se si tien conto dei casi ai quali si applica la divinazione, del suo funzionamento tramite indovini ufficiali, dell'esistenza del corpo degli indovini reali di cui possediamo i rapporti, ci accorgiamo che siamo in presenza di un organismo tanto importante quanto ha potuto esserlo l'amministrazione delle finanze e della guerra, che sostituisce quelli che sono per noi i consigli consultivi, un'istituzione da cui sono dipesi tutti gli atti dello Stato, la pace, la guerra, un'istituzione in cui la storia di Assiria o di Babilonia ha trovato i suoi moventi ». Il profetismo del *mabhû* non fa eccezione a questa regola generale; anch'egli è una specie di funzionario in un organismo in cui capo supremo è il re. La Mesopotamia sembra essere stata il paese d'origine del profetismo *istituzionale* di cui la storia biblica attesta anch'essa l'esistenza, in certi momenti, in seno allo Stato di Israele.

Quando si evoca la Mesopotamia, una menzione speciale spetta, tuttavia, alle informazioni recentemente fornite dagli Archivi reali di Mari¹⁰. Nell'insieme, questa documentazione, che è contemporanea di Hammurabi e che consente, di conseguenza, di gettare uno sguardo sulla civiltà babilonese all'inizio del II millennio, conferma ciò che già sappiamo sul compito istituzionale della divinazione. A varie riprese i funzionari segnalano al re che hanno avuto cura di « prendere i presagi »:

Al mio signore, di questo: così parla Mukannisum, tuo servo. Quanto all'affare di Addu, di cui il mio signore mi aveva incaricato, l'affare di

⁹ G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940, 361.

¹⁰ *Archives royales de Mari*, pubblicati sotto la direzione di A. Parrot, Paris 1950 (sigla: A.R.).

cui il mio signore mi aveva incaricato di (parlare a) Inib-Shamash e Ilushu-Nasir, i Veggenti, l'ho soddisfatto. Hanno trattato quattro agnelli. La loro consultazione della sorte ho inviato al mio signore. Un rapporto completo che il mio signore mi manda...

(Lettera di Mukannisum al re di Mari, Zimri-Lim, A. R. II, 139)

Al mio signore, di questo: così parla Kibri-Dagan, tuo servo. Dagan e Yakrub-El stanno bene; la città di Terqa e il distretto vanno bene. Altro affare. Secondo quanto il mio signore mi ha scritto prima riguardo alla casa che la sacerdotessa di Dagan deve abitare, ho fatto prendere i presagi; per la casa della sacerdotessa precedente i miei presagi sono stati favorevoli e il dio mi ha risposto affermativamente, cosicché mi sono messo all'opera per mettere questa casa in sesto e per sorvegliare la sua sistemazione. In questa casa, la sacerdotessa che il mio signore vuol condurre a Dagan potrà abitare.

(Lettera di Kibri-Dagan a Zimri-Lim, A.R. III, 42)

Al mio signore, di questo: così parla Kibri-Dagan, tuo servo. Kunshimatum, ho fatto prendere i presagi per il suo benessere; i presagi sono favorevoli. Che il cuore del mio signore non si preoccupi di nulla!

(Lettera di Kibri-Dagan a Zimri-Lim, A.R. III, 63)

Si tratta in questi casi di minuti fatti quotidiani, che non interessano che la vita privata del re. L'affare della nuova residenza della sacerdotessa di Dagan è ripresa in un'altra lettera (III, 84); c'è di nuovo bisogno di una consultazione dei presagi. Quanto a Kunshimatum, il suo stato di salute è precisato in un breve bollettino (III, 64).

Ma più spesso si tratta di importanti affari di Stato, di guerre o di negoziati, che esigono l'intervento degli oracoli:

...A capo degli uomini del mio signore marcia Ilushu-Nasir, l'indovino, servo del mio signore, e con gli uomini di Babilonia marcia un indovino di Babilonia. Questi 600 uomini dimoreranno a Shabazim. Gli indovini riuniranno i presagi. Secondo l'apparenza dei loro presagi favorevoli, 150 uomini usciranno o 150 entreranno...

Questa lettera (II, 22) è l'episodio di una guerra in cui le truppe di Hammurabi sono state associate a quelle di Zimri-Lim. L'ufficiale del re di Mari rende conto delle operazioni al suo sovrano, e non manca di sottolineare l'importanza accordata, nei due eserciti, agli indovini e ai loro oracoli. Nel lungo rapporto di un altro ufficiale (II, 39) si espone che la difesa di una guarnigione è stata fatta secondo le indicazioni dei presagi.

Risulta da un'altra lettera, peraltro abbastanza mutila, che ogni distretto aveva diritto a un indovino. Costoro, una specie di prefetti religiosi, erano nominati dal re. La deferenza che dimostrano loro i governatori reali è messa in luce da una lettera di Kibri-Dagan, governatore del distretto di Terqa, al re Zimri-Lim:

...Quanto a me, per far prendere i presagi continuamente in vista del benessere del distretto, non sono negligente...

(A.R. III, 41)

Cosicché, l'organizzazione amministrativa della divinazione era assai avanzata nel regno di Mari, che si conformava in ciò ai costumi di tutta la Mesopotamia. Ma l'interesse di certe tavolette di Mari risiede nel fatto che esse gettano una luce perfino sul come si consultavano e si consegnavano i presagi. Ora, appare con una chiarezza che manca negli altri testi mesopotamici che né i procedimenti di questa divinazione, né la personalità dei veggenti che vi presiedevano derivavano interamente dalla magia. Il *mabbû*, questo veggente che, già nei testi di Arbela, si distingue dagli indovini, è, nei testi di Mari, un vero messaggero della divinità, un *chiamato*, che sorge inopinatamente, ed è latore di un messaggio che sembra essergli stato comunicato soltanto dalla parola del dio:

...Al mio signore, di questo: così parla Kibri-Dagan, tuo servo: Dagan e Ikrub-Il stanno bene. La città di Terqa e il distretto vanno bene. Altra questione. Il giorno in cui ho fatto portare al mio signore questa mia tavoletta, il *mabbû* di Dagan è venuto e mi ha esposto la faccenda così: « Il dio mi ha mandato: affrettati a scrivere al re, perché si consacrino pasti funebri ai mani di Iahdun-Lim ». Ecco ciò che il *mabbû* mi ha detto ed io lo scrivo al mio signore. Che il mio signore faccia ciò che gli sembra bene!...

(A.R. III, 40)

...Al mio signore, di questo: così parla Kibri-Dagan, tuo servo. Dagan e Ikrub-Il stanno bene. La città di Terqa e il distretto vanno bene. Per mietere l'orzo del mio distretto e versarlo sulle aie, non sono negligente. (Altra questione). A proposito della nuova porta (da costruire), prima il *mabbû* (è venuto), poi... (Il giorno) in cui ho fatto portare questa mia tavoletta al mio signore, questo *mabbû* è tornato e... ha detto. Ha parlato nei termini categorici seguenti:... questa porta, non potete costruirla; ...avrà luogo. Non ci riuscirete! Ecco ciò che questo *mabbû* ha detto...

(A.R. III, 78)

...di Dagan, la cosa... in questi termini: per ciò che riguarda il sacrificio da fare, Dagan mi ha scritto: « Scrivi al tuo signore il mese prossimo, il 14° giorno, che il sacrificio (per i morti?) sia fatto. Non si ometta in alcun modo questo sacrificio ». Ecco ciò che ha detto quest'uomo. Or ecco, ho scritto al mio signore. Che il mio signore, secondo la sua deliberazione, faccia ciò che gli parrà buono...

(A.R. II, 90, frammento)

Qui, ciò che importa non è l'oggetto degli oracoli (in fondo sono affari secondari, quali gli omaggi sacrificali al sovrano morto o la costruzione di una nuova porta), ma la personalità di questi « uomini di Dagan », che trasmettono le parole stesse del dio, e spesso in forma scritta. La rivelazione è accordata senza segni né presagi; non è il frutto di una deduzione divinatrice. Questi uomini sono degli ispirati, la cui esperienza può essere qualificata come religiosa, se non addirittura come mistica, tanto essa evoca, per certi aspetti, il profetismo biblico nelle sue forme più pure. Talvolta, lo stile dell'oracolo ha uno spessore straordinariamente biblico. È il caso, in particolare, di una lettera nella quale un funzionario di Zimri-Lim trasmette al re due oracoli del dio Adad:

...Per quanto riguarda i maschi..., ha parlato in questi termini: Consegnate i maschi e le vacche! Il mio padrone davanti ai re... ha ordinato di consegnare i maschi in questi termini: « In avvenire non ci si rivolti contro di me! »...

Per mezzo di oracoli, Adad, il signore di Kallassu, ha parlato in questi termini: « Non sono io Adad, il signore di Kallassu, che l'ho allevato sulle mie ginocchia e che l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre? Dopo che l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre, gli ho dato inoltre una residenza. Ora, così come l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre, posso riprendere di mano Nihlatum. Se non fa la consegna, io sono il padrone del trono, del territorio e della città, e ciò che ho dato posso toglierlo. Se, al contrario, adempie il mio desiderio, gli darò troni su troni, case su case, territori su territori, città su città, e il paese dall'est all'ovest, glielo darò! ». Ecco quel che hanno detto coloro che rispondono, ed essi stanno continuamente presso gli oracoli. Ora, in verità, colui che risponde per Adad, signore di Kallassu, sorveglia la regione di Alhtum per Nihlatum. Il mio signore lo sappia!

Prima, quando risiedevo a Mari, mandavo al mio padrone tutto ciò che dicevano colui e colei che rispondono. Ora che risiedo in un altro paese, non dovrei scrivere al mio padrone ciò che sento e ciò che mi si dice? Se, in avvenire, avverrà qualcosa di spiacevole, il padrone

non si esprimerà forse in questi termini: « La cosa che colui che risponde ti ha detto, allorché sorveglia la tua regione, perché non me l'hai scritta? ». Ora, padrone mio, gliel'ho scritta. Il mio padrone lo sappia.

In questi oracoli, le rivendicazioni della divinità sono assai limitate; non hanno nessun carattere morale e riguardano solo la consegna di vittime maschi. Ma sono sostenute da certe formule che tradiscono una vera concezione *profetica* della monarchia di Mari. Il dio basa le sue richieste sul fatto dell'*elezione*: è lui che ha innalzato il sovrano, che gli ha assicurato un trono e una residenza. Li sostiene ricordando il *contratto* che lega il sovrano alla divinità: le benedizioni e le punizioni seguono automaticamente l'obbedienza o la disobbedienza del re. Ora, le nozioni di elezione e di contratto formano l'essenziale di ciò che si può chiamare la teologia biblica. Il profetismo di Mari interessa dunque la profezia biblica a doppio titolo: come i profeti biblici, i profeti di Mari sembrano essere degli ispirati intuitivi; e anche, come quelli, associavano all'intervento divino le idee di elezione e di alleanza¹¹.

Queste costatazioni hanno una grandissima importanza per lo storico del profetismo biblico. La civiltà di Mari infatti non è interamente estranea alla cultura ebraica. Le tribù aramaiche installate a Mari all'epoca rivelata dagli Archivi di Zimri-Lim, e spesso menzionate nelle lettere, sono le antenate delle tribù ebraiche. Una di esse era forse identica al clan dei Terahiti, e Mari è stata forse una tappa della migrazione, segnalata dalla Bibbia (Gn 11, 31), che ha condotto i Terahiti da Ur a Harran, poi il Terahita Abramo da Harran a Canaan. È ancora impossibile, allo stato attuale della nostra documentazione, definire esattamente la connessione tra Mari e la Bibbia. I testi sono perlomeno abbastanza eloquenti per permettere di affermare che esiste. Il problema non è, come a proposito dell'Egitto e di Babilonia, quello delle *influenze*, ma quello delle *fonti*. Sono le origini del profetismo biblico che cominciamo a scoprire a Mari. *Il profetismo di Mari* costituisce senza dubbio la *preistoria* del profetismo biblico.

FENICIA

Se Egitto e Babilonia attestano talvolta l'esistenza di un profetismo di livello superiore a quello della mantica, tale profetismo è, tuttavia,

¹¹ Cfr. A. LODS, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, in *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1950, 103.

di tipo temperato. È intuitivo senza essere esaltato. È l'*Asia Minore*, molto probabilmente, la culla di un profetismo mistico molto più nervoso, che, fino a un'epoca assai bassa, si propagherà e si manifesterà nei paesi più diversi: il profetismo dell'*estasi* e dell'*entusiasmo*.

La *Frigia* è il centro, se non di nascita, almeno di sviluppo di questo profetismo estatico, centro anche di propagazione, la cui irradiazione è giunta talvolta molto lontano nel tempo e nello spazio. Intorno ai culti di Cibele e di Attis si sviluppa una religione frenetica e orgiastica, che procura ai suoi fedeli un potere di veggenza, il cui segno più appariscente è lo stato di delirio. Provocato e alimentato talvolta con mezzi esterni, soprattutto tramite l'assorbimento di liquori forti, o per il rito dell'omofagia, dovuto spesso alla semplice comunicazione spirituale con la divinità, il delirio trasforma radicalmente gli uomini che afferra: diventano degli ossessi, e il loro stato li predispone a visioni spesso allucinatorie e a profezie parlate talvolta inintelligibili.

La *Fenicia* è uno dei paesi più fortemente impregnati di questo profetismo frigio. A partire dal X secolo, dopo dunque l'invasione dei Popoli del Mare e la rottura del condominio egizio-ittita, nel momento in cui la Fenicia si costituisce in impero indipendente, i profeti fenici conoscono l'estasi e il delirio in forme particolarmente plastiche e crudeli. Lo stato di *trance* è ottenuto con la musica, la danza, ma anche con le mutilazioni corporee, il denudamento e gli eccessi sessuali.

La descrizione di questi profeti fenici ci è data soprattutto dalla Bibbia¹², quando si riferisce ai servi del Baal e dell'Astarte di Tiro, di cui Gezabele aveva introdotto il culto nel regno di Samaria nel IX secolo. Ma è probabile che Canaan ne fosse stata contaminata già da tempo. L'intima parentela della cultura fenicia e della cultura cananea spiega facilmente il fatto che, fin dalla penetrazione degli ebrei in Canaan, fra i secoli XV e XIII, essi vi trovino il tipo frenetico del profeta, e che le confraternite ebraiche di profeti, all'epoca di Saul, assomiglino per certi aspetti alle confraternite fenicie, e riproducano, probabilmente, prototipi cananei. In ogni caso, documenti extra-biblici segnalano l'esistenza del fenomeno in Fenicia in un'epoca assai più arretrata del IX secolo. Indizi forse insufficienti, talvolta semplici allusioni, ma rivelatrici della presenza del fenomeno, se non della sua vera natura e della sua estensione.

Nel XII secolo, un funzionario egiziano, Wen-Amon, effettua un viaggio in Fenicia. Suo scopo: ottenere legno del Libano per l'intelaia-

¹² Le testimonianze extra-bibliche sono tarde: Apuleio, Eliodoro, Luciano.

tura della barca di Amon-Ra, re degli dèi. Sprovvisto di denaro, offre in compenso le benedizioni di Amon stesso, di cui porta con sé una statuetta, gelosamente custodita. Il racconto del viaggio ci è conservato nel *Papiro Golenischeff*¹³.

Accolto male a Dor e a Tiro, Wen-Amon arriva a Byblos. Il re di Byblos non è più cortese dei suoi colleghi. Per diciannove giorni rifiuta di ricevere l'egiziano, e gli intima l'ordine di lasciare il porto di Byblos. Ma un incidente religioso provoca un mutamento improvviso nel comportamento del re:

...Mentre il re sacrificava ai suoi dèi, il dio afferrò uno dei suoi nobili giovani e lo fece cadere in convulsioni, e disse: « Porta il dio qui. Conduci qui il messaggero di Amon che lo possiede... Mandalo via e fallo partire! ». Mentre l'ossesso era in convulsioni, quella notte io avevo trovato una nave con destinazione Egitto, vi avevo caricato tutto ciò che avevo di mio, e aspettavo l'oscurità, dicendo: Quando la notte scenderà, imbarcherò il dio, affinché nessun altro occhio lo scorga! Il capo del porto venne da me e mi disse: Resta fino a domani a disposizione del principe! Gli dissi: Non sei tu quello che veniva da me ogni giorno dicendo: Vattene dal mio porto!?... Egli voltò le spalle, andò a dire questo al principe e il principe mandò a dire al capitano della nave: Resta fino a domattina a disposizione del principe! Quando venne il mattino, mi mandò a prendere, mentre il sacrificio aveva luogo, nel castello dove risiede, in riva al mare...

Così, sono gli dèi di Byblos che ispirano al principe sentimenti più concilianti, e lo fanno, senza essere consultati, in occasione di un sacrificio, tramite un profeta, le cui « convulsioni » sottolineano abbastanza il carattere estatico.

La stessa nota troviamo nei testi di *Ras-Shamra*, del XIV secolo¹⁴. Un'estasi è esplicitamente menzionata, in seguito alla celebrazione di un atto cultuale:

Ecco! dà loro da bere (agli dèi)
Ecco che la mano di El, il Re, ti afferrerà...

Menzione tanto più interessante in quanto l'« ossessione », l'entrata dello spirito del dio in quello del profeta, è designata con l'immagine

¹³ A. ERMAN, *op. cit.*, 225.

¹⁴ Sul profetismo dei testi di Ras-Shamra, cfr. A. LODS, *Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras-Shamra et leurs rapports avec l'Ancien Testament*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 16 (1936), 122; A. HALDAR, *op. cit.*, 79-82; I. ENGNELL, *Studies in divine kingship in the Ancient Near East*, 1943, 142.

della « mano che afferra », frequente nella Bibbia. I riti funerari evocati nei testi ugaritici con le loro manifestazioni spesso frenetiche, sono accompagnati anche da estasi, alcune delle quali finiscono in oracoli.

I termini che designano i profeti di Ras-Shamra non sono molto caratteristici. Troviamo *noqed* (profeta cultuale?) *'ari-el* e *'ish-el* (uomo di dio), *hozeh* e *'oded* (veggente); ciascuno di questi termini ha d'altra parte il suo equivalente nell'ebraico biblico¹⁵. È difficile ammettere che tutte queste categorie profetiche siano state estatiche. Alla varietà delle funzioni ha dovuto corrispondere una varietà di ispirazioni, e si può supporre che la Fenicia e Canaan conoscessero pure, all'epoca del profetismo delirante, un profetismo più temperato. Alcune testimonianze precedenti lo provano. Ben-Hadad, re di Aram, con altri dieci re, pone l'assedio a Hazrik, nel principato di Hamat. Il sovrano di Hamat, Zakir, consulta il suo Baal:

...Ed innalzai le mani verso Baal, e Baal mi rispose, e Baal... a me con la mano dei veggenti e dei profeti: « Non temere nulla, perché io ti ho fatto re, sarò al tuo fianco e ti libererò da tutti questi re... »¹⁶.

La stele di Mesha contiene due oracoli del dio Kemosh. Sono brevi ordini, trasmessi direttamente al re di Moab. Questi era probabilmente lui stesso profeta, perché si attribuisce sulla stele il titolo di *noqed*, che si trova anche a Ras-Shamra. In queste profezie di Hamat e di Moab, nulla permette di sospettare un carattere estatico: sono messaggi sobri, trasmessi senza *trance* né *frenesia*. I territori *aramei* e *moabiti* sono troppo vicini a Canaan per non far supporre che sia esistito in Canaan, unitamente al profetismo esaltato, un profetismo temperato.

IRAN

La stele di Mesha ci ha condotto all'inizio dell'VIII secolo. È il secolo in cui cominciano a manifestarsi nuovi centri importanti di profetismo, che d'ora in poi si affiancheranno al profetismo ebraico e il cui studio si impone rapidamente tanto per motivi di storia comparata che per l'interesse che i fenomeni presentano in se stessi: il profetismo *iranico* e quello *greco*.

¹⁵ Cfr. A. HALDAR, *op. cit.* È notevole che l'equivalente di *nabi'* non sia stato trovato finora nei testi semitici.

¹⁶ Testo in M. LIDZBARSKI: *Ephemeris für semitische Epigraphik*, III, 1909-15, 3.

Il profetismo *iranico* si presenta sotto due forme distinte¹⁷. La più antica, che il mazdeismo ha incorporato, senza dubbio fin dal secondo millennio, è orgiastica e misterica. Il culto di Mitra vi occupa il posto essenziale: esso mantiene delle confraternite di sacerdoti, di profeti e di iniziati che non si distinguono molto dagli iniziati dell'estasi frigia. Mitra era egli stesso originario della Frigia e importato in Iran. Una forma più recente è quella del mazdeismo di Zoroastro. La riforma di Zoroastro, che viene posta al VII secolo, non elimina totalmente questo aspetto estatico, almeno per ciò che concerne la personalità dello stesso riformatore. Zoroastro è un profeta della visione e dell'estasi, ma anche un *matran*, un portavoce. Egli non coglie l'ispirazione in un rito sacro, ma tramite un contatto diretto con lo spirito, *spenta mainyu*. Vi è dunque in lui, accanto a un persistente carattere irrazionale, una reazione anticulturale molto forte. I profeti ebrei dell'VIII secolo l'avevano preceduto su questa via dello spiritualismo « numinoso », che resterà caratteristico delle religioni mistiche moderne.

Ma il contributo di Zoroastro al pensiero religioso moderno non è solo formale. Sono numerosi gli storici che sostengono che l'*apocalisse* è penetrata nell'ebraismo tramite il canale iraniano e da lì nel cristianesimo. L'escatologia iraniana ha infatti tutto l'aspetto di un dramma, di una peripezia in tre tempi, il cui ritmo illustra l'affrontarsi del bene e del male cosmici. L'universo è stato dapprima *creato*. Ora esso è, nella sua complessità. Un giorno, *sarà*, ritornato all'ingenuità. Ciò che, nell'escatologia egiziana, è una possibilità in due tempi, un'alternanza, è qui una necessità cosmica. L'avvenire è contenuto nel dramma attuale; ne è il frutto, la realizzazione obbligatoria. Si vede quale nuovo senso assuma l'attesa messianica in questa concezione. In Egitto non poteva trattarsi che della modifica, in bene o in male, di una data situazione.

In Iran, il Messia è atteso per la *salvezza* assoluta. L'*apocalisse*, sorgendo, risolve il dramma di Dio e del mondo. Il profetismo iraniano è dunque, a quanto pare, un profetismo universale che saremmo volentieri tentati di paragonare a una filosofia.

GRECIA

Il profetismo *greco*, al contrario, è lontano dalla filosofia. La letteratura greca classica trabocca di allusioni a personaggi di natura molto differente, che pur compiendo funzioni assai varie, sono accomunati

¹⁷ Cfr. H.S. NYBERG, *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig 1938.

dal fatto di disporre di una conoscenza degli avvenimenti che sfugge al comune degli uomini. Sono talvolta eroi della leggenda antica (Orfeo, Museo, Bachis, Epimenide); talvolta personaggi semi-legendari, creati o ripensati dai poeti e dai filosofi (Cassandra, Tiresia); talvolta ancora uomini che proferiscono oracoli o iettatori ambulanti (le Bacchidi, le sibille, i cresmologhi); talvolta infine funzionari di un luogo di culto o di una città (Le Pizie, i profeti cultuali). Le loro personalità sono diverse come le loro funzioni. Alcuni si contentano di interpretare correttamente la volontà degli dèi; altri passano per aver elaborato vere e proprie dottrine religiose; altri ancora predicano l'avvenire, gli uni in forma di brevi oracoli, gli altri nel quadro di ampie visioni. La stessa diversità si ritrova nei mezzi di espressione: alcuni comunicano senza ambagi semplici risposte, altri fanno preventivamente appello all'ispirazione poetica o alla *trance* estatica.

Sotto i suoi differenti aspetti, il profeta greco è designato, per eccellenza, dal termine μάγιστρος che è, etimologicamente, l'*ossesso*. Questo fatto differenzia, fin dal primo momento, il profetismo ebraico da quello greco. Quest'ultimo appare come lo sviluppo sempre più esuberante di tendenze magiche, mentre il primo manifesta un rigetto sempre più assoluto di ogni relazione con la magia. Per ciò che concerne le sue relazioni con la magia, il profetismo ebraico è assai più vicino alla filosofia greca che alla religione greca. I sospetti sempre più accentuati dei poeti e filosofi greci nei confronti dei fenomeni profetici riguardano il carattere fondamentalmente tecnico e magico della profezia greca. La razionalizzazione progressiva insorgeva contro manifestazioni religiose volgarmente irrazionali e d'altra parte facilmente sfruttabili sul piano dell'interesse personale. E questo scetticismo dei filosofi ricorda la volontà sempre più nettamente affermata dai profeti ebrei di trascendere il campo della magia.

Malgrado queste divergenze fondamentali, bisogna tuttavia porre attenzione a un certo numero di analogie tra il profetismo greco e quello ebraico. Dallo sfondo della mantica si distaccano, nel profetismo greco, certi fenomeni più sfumati che permettono degli accostamenti con il profetismo biblico.

Osserviamo per prima cosa che, all'atto di tradurre la Bibbia, gli ebrei del III secolo sono stati costretti a un confronto tra profetismo greco e profetismo ebraico. Si trattava di trovare un termine greco appropriato all'espressione biblica *nabi'* e ai suoi sinonimi, senza tradire il significato del profetismo biblico, e opponendolo al profetismo pagano nel quadro dell'apologia monoteistica tentata dai traduttori. La

loro scelta si è diretta sul termine *προφήτης* che rende, in maniera uniforme, talvolta, l'ebraico *nabi'*, talvolta pure l'ebraico *ro'eh* o *hozeh*, termini questi che vengono resi più generalmente con *ὄρων* o *βλέπων*, il *veggente*. *Nabi'*, *hozeh*, designano indistintamente, nella Bibbia ebraica, il profeta autentico nella sua duplice qualità di portavoce di Dio e di visionario. Nella misura in cui i traduttori greci distinguono tra *nabi'*, da una parte, *ro'eh* e *hozeh* dall'altra, ci si sarebbe potuto attendere di trovare il termine *μάντις* per evocare il profeta visionario in opposizione al profeta-oratore, *προφήτης*. Ora, i Settanta evitano scrupolosamente di designare il profeta biblico con *μάντις*. Questo termine è usato per tradurre l'ebraico *gosem*, cioè il *magico*. Tra il *nabi'* ed il *gosem* c'è tutto il margine che separa la rivelazione dalla divinazione. Ed è questo margine che i Settanta introducono tra il profeta ispirato *προφήτης* (*nabi'*, *ro'eh*, *hozeh*) e l'indovino *μάντις* (*gosem*). Forse, nella mente dei traduttori, non vi è stata una teoria sistematica del profetismo, valevole per tutta la Bibbia¹⁸; perlomeno avevano la sensazione di una distinzione fondamentale, all'interno della lingua greca, del valore del termine *προφήτης* e di quello di *μάντις*. Distinzione effettiva, e del resto molto anteriore all'epoca dei Settanta. Non sono stati gli ebrei ellenizzati del III secolo che l'hanno creata, per meglio distinguere tra il profetismo monoteista e quello pagano. Per designare tipi opposti di profeti, questi ebrei hanno scelto, nella letteratura greca classica, due termini differenti. Tuttavia, il termine *προφήτης* aveva una chiara esistenza linguistica, ma non rifletteva una realtà viva e neppure molto definita¹⁹.

La letteratura greca pagana presenta d'altra parte, in opposizione all'uso rigido che fanno di questo termine gli scrittori ebrei ellenistici, significati assai sfumati di *μάντις*. I *μάντις* pagani non sono uniformemente prigionieri della mantica. Alcuni sono dipinti come veri ispirati che, al di là di ogni necessità magica, sono obbligati a vedere o a parlare perché in fondo al loro animo si rivela un'intuizione sacra.

Il personaggio di Tiresia, in *Sofocle*, è un *μάντις* e lo è nelle forme più primitive e più magiche. Egli spia il volo degli uccelli. Cieco, è obbligato a ricorrere a un giovinetto per interpretare correttamente un sacrificio. Ma questo *μάντις* raggiunge anche un livello molto più elevato di profezia. Si sente ispirato da Apollo, portatore di una verità che prova il bisogno di comunicare. Nella maniera in cui affronta

¹⁸ Cfr. E. FASCHER, *Propbetes*, Giessen 1927, 102-108.

¹⁹ Esempi in E. FASCHER, *op. cit.*, 11-20.

Edipo o Creonte, c'è qualcosa dell'orgoglio superbo di un Elia o di un Geremia. E, davanti allo scetticismo e all'indurimento dei cuori dei sovrani, prova, come i profeti ebrei, il dolore della conoscenza inutile:

Ahimé, che cosa terribile è la scienza quando non dà profitto a colui che l'ha! Lo sapevo bene, e l'ho dimenticato, altrimenti non sarei venuto qui... Rimandami alla mia dimora: tu ed io ci troveremo bene, se vuoi credermi...

(*Edipo re*, 316-321)

In queste scene, il *μάντις* trascende il piano della tecnica divinatoria. Se la cecità non permette a Tiresia di praticare le operazioni mantiche, non gli impedisce tuttavia di avere una visione interiore, tutta spirituale, delle cose, di cui gli avvenimenti, del resto, si incaricheranno di dimostrare la realtà.

In maniera ancora più sorprendente, *Eschilo* descrive in Cassandra una profetessa, la cui apparenza si distingue appena dalle grandi figure profetiche della Bibbia. Anche Cassandra è una *μάντις*, ma quale differenza tra i veggenti e gli interpreti che *Eschilo* per di più menziona. L'evocazione del destino terribile degli Atridi, cui Cassandra si sente tragicamente unita, ricorda le grandi visioni di avvenire della profezia biblica. Nessuna operazione magica preparatoria. È Apollo che ispira la veggente, e questa ispirazione è subitanea e piena. Cassandra sente tutto il peso della veggenza, la sofferenza di dover essere profetessa per annunciare le sue proprie sventure²⁰.

Vi sono, in questi personaggi, temi che si ritrovano nel profetismo ebraico. Soprattutto il tema dell'ispirazione. Tiresia e Cassandra non parlano né in virtù di una conoscenza ottenuta per via di magia, né grazie a una facoltà divinatoria concessa da Apollo una volta per tutte. La divinità li afferra al volo. Apollo agisce nell'istante stesso, trasformando la personalità del profeta. È in questa illuminazione interna e inopinata che risiedono gli elementi drammatici della chiaroveggenza. C'è qualcosa di questo shock nelle forme fenicie della profezia, attestate dal papiro Golenischeff e dai testi di Ras-Shamra. Ma i drammaturghi greci ne completano la descrizione con lo sfondo di una psicologia tragica.

È possibile, ma poco probabile, che le caratteristiche attribuite da *Eschilo* e da *Sofocle* ai loro personaggi risultassero da una osservazione, da parte dei due poeti, sui profeti loro contemporanei. Non sappia-

²⁰ *Agamennone*, 1072-1330.

mo se esistessero in Grecia, nei secoli VI e V, dei μάντις che non fossero volgari maghi. Per contro si può constatare anteriormente, e fin dall'VIII secolo, un'altra corrente profetica che rivela anch'essa delle analogie col profetismo biblico. È il profetismo dei *creasmologhi*²¹.

Bisogna o no annoverare le Sibille e le Bacchidi fra i *creasmologhi*? Questi nomi designavano forse non individui particolari, ma classi di profeti? Ciò è probabile: tuttavia, a rigore, il dubbio può sussistere. Ma per i χρησμολόγοι nessun dubbio è più possibile. Χρησμολόγος non è un nome proprio, ma un nome comune, il cui senso è del resto perfettamente intelligibile. Questi « dicatori di poemi » hanno avuto abbastanza a lungo in comune con gli altri « profeti » il fatto di essere, come loro, ispirati direttamente dalla divinità, afferrati immediatamente dall'estasi o dalla possessione, senza ricorrere alla tecnica divinatrice. Questo carattere, che manifestano dall'VIII al VI secolo, finiscono per perderlo a partire dal V secolo. I *creasmologhi* non sono più, allora, propriamente parlando, dei « profeti », non sono ispirati, ma si contentano di rendere pubbliche le profezie degli antichi veggenti ispirati e di interpretarle, senza alcun ricorso all'estasi o alla mistica. Anche allora tuttavia, pur avendo cessato di essere « profeti », conservano una peculiarità che caratterizzava anche i *creasmologhi* ispirati dei secoli precedenti, e sembra essere il segno essenziale di questa categoria speciale di veggenti e di interpreti. Questa peculiarità è il loro *aspetto popolare*, termine da intendersi con molte sfumature, alcune delle quali ricordano come le cose avvenivano nel profetismo ebraico.

I *creasmologhi* sono *uomini privati*. Esercitano cioè il loro talento profetico in perfetta autonomia. Non sono, come tanti altri profeti, funzionari di un potere organizzato, politico o culturale. Non sono neppure membri di un'associazione religiosa. Si distinguono ad un tempo dai profeti *aulici*, detentori di un'indubbia influenza sui sovrani, ma pur sempre dipendenti dal loro potere; dai profeti *culturali*, addetti al culto di una divinità, investiti da questa e legati da regole di divinazione e di interpretazione particolari nel tempio presso cui prestano servizio; e dai *mistagoghi*, iniziati a un'ermeneutica comune a tutta una confraternita. Compagno a titolo individuale; la loro tecnica o la loro

²¹ BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, II, 92 s.; E. ROHDE, *Psyche*, tr. francese di Reymond, 264 s.; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 1941, I, 578 s.; M. WEBER, *Le Judaïsme antique*, tr. francese di F. Raphael, Paris 1971, 362.

ispirazione non sembrano derivare che dalle particolarità del loro temperamento.

Non sono soltanto uomini privati, ma *uomini del popolo*. Il loro campo proprio non è né una corte regale, né un tempio, né un'assemblea, ma la strada. Li troviamo ovunque dove si muove il popolo anonimo, la grande folla, sulle piazze pubbliche, sulle strade. Il carattere *plebeo* della *creasmologia* è talmente appariscente che si stabilisce talvolta tra il μάντις ed il χρησμολόγος una differenza di livello sociale. Il μάντις sarebbe il profeta dell'aristocrazia o della borghesia agiata; il χρησμολόγος quello della plebe. Le epoche plebee della storia greca sono state favorevoli allo sviluppo della *creasmologia*²².

Questi profeti dei poveri sono probabilmente *poveri* essi stessi. Non essendo legati a una residenza, viaggiano attraverso tutto il paese. Da ambulanti quali sono, diventano rapidamente mendicanti. Fanno del loro profetismo un piccolo mestiere, più o meno lucroso. Il loro compito più frequente è quello di vendere oracoli. I primi *creasmologi* offrivano oracoli propri; i seguenti, quelli dei loro predecessori. L'importanza degli oracoli era proporzionata alla miseria della loro clientela. Mal pagate, le *cresmologie* vertevano su poche cose. Erano, tuttavia, le sole tra le profezie greche, ad avere carattere di *attualità*. Le altre veggenze ispirate si riferivano a un avvenire lontano; più si profetizzava su avvenimenti vicini, più le profezie erano oscure. Presso i *creasmologi*, per il limite stesso che imponevano loro le piccole preoccupazioni di quelli che li consultavano, le profezie concernevano l'attualità. Esse rispondevano a preoccupazioni immediate, e questo non a proposito di qualche personaggio di eccezione, ma della vita brulicante del popolo.

Le *cresmologie* non contenevano messaggi sociali; non andavano oltre la cornice delle preoccupazioni quotidiane. Ma è interessante constatare una predicazione sociale, in Grecia, nell'VIII secolo, nel tempo stesso in cui, in Israele, si situa il ministero del profeta Amos, « un araldo della giustizia ». Edouard Meyer ha attirato l'attenzione sull'analogia tra il messaggio di Amos e le opere di Esiodo²³. È senza dubbio improprio parlare di una « religione di Esiodo »; resta comunque il fatto che la vita religiosa descritta da Esiodo è del tutto differente da quella evocata da Omero. Non è più una religione di aristocratici

²² K. KÖHLER, *Der Prophet der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Darmstadt 1860, 24.

²³ E. MEYER, *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, 1910, 157.

o di cittadini, animata da grandi slanci militari o nazionali, ma una religione popolare, quella dei contadini della Beozia, con la loro preoccupazione dell'economia, del lavoro, della legalità talvolta superstiziosa, ma sempre scrupolosa²⁴. L'elemento centrale di questa religione dei piccoli uomini è il bisogno di giustizia, la fiducia sempre rinnovata in Δίκη, assistente di Zeus e denunziatrice, davanti al suo trono, degli abusi di cui è vittima sulla terra. Questa giustizia infatti non è che un ideale al quale si oppone la realtà brutale del mondo, in cui dominano l'ingiustizia e la violenza. Sono esperienze personali che hanno fatto di Esiodo il portavoce della giustizia. Egli racconta, nella prima parte del suo libro *Opere e Giorni*, come è stato vittima della mentalità perfida del fratello Perseo. La sensazione di vivere in un mondo pieno di iniquità l'ha predisposto a un pessimismo che si manifesta in tutta la sua filosofia religiosa, dove il mito delle età e della loro progressiva decadenza occupa un posto importante. Ha fatto nascere pure in lui una specie di sospetto, e persino di inimicizia nei riguardi della civiltà. Gli dèi sono i garanti di un diritto di cui la cultura umana provoca la costante violazione. L'idea di una corruzione interna della civiltà e della sua radicale dannosità appare talvolta in Esiodo. Si è voluto ritrovarla in Amos, in Osea, e, in generale, nei profeti ebrei dell'VIII secolo. Taluni storici riconoscono perfino in essa l'essenziale del messaggio profetico dell'VIII secolo²⁵. Le analogie fra la « religione » di Esiodo e quella dei profeti biblici dell'VIII secolo concernono dunque il tema della giustizia nella sua portata più filosofica.

Ecco dunque che un nuovo accostamento si delinea tra il profetismo greco e quello ebraico. Non si tratta più unicamente di metodo o di psicologia, ma del contenuto stesso del messaggio rilasciato dai profeti. E si è tentati di domandarsi se questa convergenza non dipenda dall'origine popolare, constatata tanto nella cresmologia greca che nel profetismo ebraico. Fra tutti i profetismi dell'antichità, la vocazione ebraica e la vocazione greca avrebbero goduto del privilegio di rivelare all'umanità non solo un avvenire o un destino religioso, ma anche i principi di un'esistenza sociale giusta ed equa?

²⁴ Cfr. GERNET-BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, 1932, 110-111; P. NILSSON, *op. cit.*, 588-89.

²⁵ Cfr. A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris 1937, 94 s.

II I TIPI

IL TIPO MAGICO

Il bilancio che abbiamo appena tracciato è abbastanza nutrito perché si possano disegnare le grandi linee del profetismo antico. Quattro correnti principali, inegualmente ripartite in differenti paesi dell'Oriente, definiscono l'esperienza profetica.

La prima, la più diffusa, che si potrebbe pure chiamare la più bassa e la più impura, è la corrente *magica*: di essa abbiamo testimonianza, in maniera massiccia, appena si penetra in una civiltà religiosa antica. Ogni popolo ha i suoi maghi, i suoi indovini. La mantica è la forma più universalmente immaginata del contatto fra il divino e l'umano. Si è tentati, a tutta prima, di considerarla come un deposito della comunità primitiva e di ridurne le espressioni etniche agli schemi generali della mentalità collettiva. Ipotesi legittima, ma che deve essere completata da quest'altra: che in ogni popolo questi schemi hanno trovato il tempo e l'occasione di modificarsi e di raggiungere una reale specificità. Oltre alla sua funzione immutabilmente identica in seno ad ogni comunità religiosa, la mantica, in una data società, assolve funzioni più particolari, attestate dalla varietà stessa delle sue manifestazioni negli imperi d'Oriente.

In Mesopotamia, vero impero della mantica, la magia è burocratizzata, i suoi interpreti sono dei funzionari, la cui presenza, in ogni atto politico, è indispensabile¹. Se l'istituzione profetica ha così invaso tutti i campi della vita pubblica sumero-babilonese, è perché questa non poteva esistere senza soccorsi soprannaturali. Per legittimare la sua esistenza e il suo avvenire, lo Stato mesopotamico non ha mai trovato

¹ Cfr. *supra*, p. 25.

una grande spinta religiosa, un'istituzione analoga alla divinizzazione del faraone in Egitto. Gli dèi mesopotamici non erano né i patroni, né i soci degli uomini. La loro indifferenza nei riguardi del destino umano non proveniva tanto da un'ostilità divina verso l'umanità, quanto da una fatalità alla quale gli dèi stessi erano sottomessi e che li preoccupava abbastanza perché non si preoccupassero degli uomini. Le sofferenze delle divinità mesopotamiche, alcune delle quali si presumeva fossero soggette alla morte, creavano un clima religioso di angoscia. Nessuno era sicuro del domani in uno Stato in cui gli dèi stessi non sfuggivano all'insidia del caso e alle catastrofi. La morte era oggetto di paura; la si considerava come un limite inevitabile ed ultimo; nessun modo di superarlo: la sopravvivenza non era, in Mesopotamia, né una credenza né una speranza. La persona regale non offriva risorsa alcuna in tale smarrimento. Il re era, è vero, figlio degli dèi e chiamato da essi a servirli. Ma la sua situazione religiosa era assai debole, perché condivideva la fatalità degli dèi, suoi genitori e padroni, e anche il destino implacabile dell'uomo che il re non cessava di essere. La liturgia babilonese non conosceva né preghiera, né rito dedicato particolarmente al re: non diversamente dai suoi sudditi, anch'egli si rivolgeva agli dèi nel timore².

Quando gli capitava di avere un ruolo in una liturgia ufficiale, era per mettere alla prova la fragilità della sua investitura: durante le feste del nuovo anno era, per mezzo di qualche rito simbolico, momentaneamente destituito, imitando in ciò il dramma vissuto dal dio suo padri-³. In una società religiosa così poco preparata a progettare con fiducia la vita attuale e l'avvenire, la mantica doveva assicurarsi un ruolo preminente. Era cioè chiamata a fornire i soccorsi e i chiarimenti che le credenze e le istituzioni rifiutavano. Ogni atto della vita politica, ogni impresa minima o importante erano preceduti da una consultazione magica. La risposta concessa dalla divinità, o meglio la risposta che le veniva strappata con i procedimenti divinatori, era accuratamente registrata. Non serviva solo a chiarire l'azione precisa che ci si proponeva di fare, ma tutte le azioni analoghe che sarebbero state causate, un giorno o l'altro, in circostanze simili. Una vera diplomazia mantica si sviluppò; i « profeti » ne erano i funzionari; le formule e le ricette, il codice. Le informazioni erano fedelmente comunicate alle autorità su-

² Cfr. H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, tr. francese di Marty-Krieger, Paris 1951, 289 s. [tit. orig. *Kingship and the Gods*, 1948].

³ Cfr. *infra*, 57.

periori. La divinazione si gerarchizzò, e il re ne divenne, in modo naturale, il capo supremo. Attorno alla sua persona si cristallizzarono le consultazioni, ma esse furono dirette verso i suoi uffici per mezzo di tutta una rete di agenti nominalmente designati per le funzioni di indovino. La Mesopotamia non seppe immaginare altro che questa mantica istituzionale, che suppliva all'assenza di un'idea-forza nella vita religiosa. Il « profetismo » mesopotamico mancò quindi di forza e di fecondità. Non seppe essere altro che una vasta impresa di consultazioni e di informazioni. Il profetismo di Mari non fa eccezione alla regola. La lettura dei testi profetici di Mari, così abbondanti, ma spiritualmente così poveri, mostra che gli aramei installati a Mari non hanno potuto conoscere del profetismo se non l'aspetto comune a tutta la Mesopotamia: la sua efficacia per conoscere le intenzioni divine che, sul piano delle credenze, restavano ermetiche e inaccessibili. Gli aramei emigrati in Canaan, e ai quali fu dato allora il nome di ebrei, conservarono forse, nell'organizzazione ulteriore della loro città e del loro Stato, qualcosa di questo profetismo congetturale e istituzionale. Ma il profetismo ebraico non può ridursi a questo, neppure alle sue origini. Gli ebrei elaborarono un profetismo di tipo assolutamente nuovo, perché profonde modificazioni avvennero nella loro credenza religiosa durante la migrazione che li condusse dalla Mesopotamia in Canaan.

L'esempio dell'Egitto mostra come, al livello stesso della mantica, credenze differenti creano istituzioni differenti. Il potere reale dava allo Stato egiziano la stabilità religiosa che faceva difetto alla Mesopotamia. Il faraone era l'incarnazione della divinità, o, meglio ancora, della *maat*, che è nel tempo stesso la manifestazione di Osiride e la parola del faraone, il diritto e l'ordine, la giustizia sociale e l'armonia cosmica⁴. La credenza nella sopravvivenza, riservata dapprima alla persona regale, poi estesa a tutti i sudditi, eliminava l'angosciosa ossessione della morte; ci si sbarazzava dell'angoscia con riti appropriati, e della sanzione divina con la semplice recita di una lista stereotipata di peccati. La mantica non aveva in quello Stato il posto preponderante che occupava in Mesopotamia. Essa si manifestava piuttosto come una persistenza tenace delle credenze primitive, quali esistono persino nelle società moderne, sotto le forme molteplici della superstizione. Era permeabile a funzioni diverse da quella della divinazione, e la vediamo, infatti, assumere un ruolo importante, provocato anch'esso dalle particolarità della religione egiziana. La stabilità religiosa conosceva, in

⁴ Cfr. H. FRANKFORT, *op. cit.*, 98 s.

Egitto, un momento critico: quello della morte del faraone⁵. Fino all'avvento del suo successore, tutta la costruzione era minacciata dalle fondamenta. Miti e riti presiedevano alla transizione e al ristabilimento dell'ordine cosmico e sociale. La mantica assumeva allora una funzione precisa e nuova. Contribuiva, con « profezie » adeguate, a minimizzare la portata della perturbazione e ne sottolineava il carattere temporaneo con la sua duplice visione della catastrofe e della restaurazione. I profeti del rango di Nefer-rohu o di Ipuwer hanno evidentemente funzioni magiche; le loro profezie devono influenzare, se non gli avvenimenti (ciò è forse sottinteso), perlomeno le mentalità. La concatenazione antitetica della visione funesta e dell'avvento felice predispone gli spiriti dell'uditorio a comprendere quanto la catastrofe, per quanto seria, sia limitata. La nota dominante di questa profezia, non è né l'ottimismo, né il pessimismo, ma il suo valore rituale⁶. In un sistema periodicamente intaccato dalla morte del sovrano divinizzato, la profezia dava il suo contributo, fra molti altri riti, al ristabilimento di una continuità. Come si vede, questa profezia egiziana non è, propriamente parlando, né dinastica, né escatologica. Gli interessi politici della dinastia non erano primari. Ciò che prevaleva era il senso che si dava, in Egitto, alla funzione regale. I profeti erano, certo, servitori della corona, ma era una situazione che essi non si erano scelti. La dividevano con tutti gli altri egiziani in virtù di una struttura religiosa che imponeva loro come agli altri, doveri strettamente tracciati. Quanto all'escatologia, essa non poteva, in Egitto, essere assoggettata a una rivelazione profetica, per la semplice ragione che essa impregnava la coscienza religiosa egiziana a tutti i livelli. La credenza nella sopravvivenza era così forte, i riti di passaggio sembravano di una tale efficacia, che si avevano in un certo modo dei pegni sull'avvenire, se non sull'avvenire immediato in questa vita, perlomeno nell'altra. La fine – l'*eschaton* – con la sicurezza della felicità suprema della sopravvivenza, era in qualche modo messa in conto in ogni istante della vita terrestre. Nessun bisogno di una profezia per annunciarla. Le speranze escatologiche concernevano un avvenire che ciascun mortale sapeva di raggiungere, in maniera assolutamente certa, il giorno della sua morte⁷.

Non si può quindi essere eccessivamente prudenti nel porre il problema delle influenze egiziane sul profetismo ebraico. Non basta stabilire

⁵ Cfr. *Ivi*, 152 s.

⁶ Cfr. *infra*, 58 s.

⁷ Cfr. P. MASSON-OURSSEL, *La pensée en Orient*, 1951, 23.

che Egitto e Israele hanno conosciuto dei profetismi dinastici ed escatologici, e che Israele ha dovuto necessariamente trovare questi schemi tramite i suoi contatti col potente vicino. La questione che merita di essere studiata è quella del *significato* che gli ebrei attribuivano alla funzione regale, perché è il significato del potere faraonico, e non l'esistenza della dinastia, che spiega, come abbiamo visto, il profetismo dinastico egiziano. Ora, non c'è nulla di più diverso, rispetto alla concezione egiziana, che la concezione ebraica del re, e, precisiamolo, non c'è nulla di più singolare fra tutti i popoli dell'Oriente, che il significato religioso della monarchia presso gli ebrei⁸. In Egitto, il re era dio. In Israele, Dio era re. Questa differenza semplice, ma le cui conseguenze sono molteplici per la struttura della società ebraica, esige una riflessione particolare sul profetismo dinastico ebraico. Il modello egiziano non può avere creato il *messianismo* ebraico, altrimenti avrebbe, nello stesso momento, modificato la concezione della regalità in Israele. Quanto all'escatologia dei profeti ebrei dell'VIII secolo, anch'essa si fonda su una concezione generale del mondo e del destino umano del tutto diversa dalle idee egiziane. I profeti ebrei non avevano nessuna sicurezza riguardo alla *fine*. Disponevano soltanto di due certezze: da una parte, i riti erano impotenti a causare o a modificare la fine, ma, d'altra parte, l'obbedienza alla volontà di Dio era onnipotente per realizzare questa fine. Obbedienza che i profeti chiamano il *bene*, e che oppongono al *male* della disobbedienza. La dialettica del bene e del male nell'escatologia ebraica era di ordine etico; poneva gli uomini davanti a una scelta. In Egitto, il male e il bene erano, quando apparivano nelle profezie, due momenti di una successione. In Israele, costituivano un'alternativa. Questa differenza di struttura elimina ogni analogia interna tra l'escatologia etica degli ebrei e l'escatologia magica degli egiziani.

IL TIPO SOCIALE

Al tipo magico della profezia si oppone la corrente di *rivendicazione sociale*. Tanto il primo sembra inerente alle forme più basse della mentalità umana, quanto l'altra sembra rispondere alle sue preoccupazioni più ideali. È divenuto quasi un luogo comune affermare che la si trova nel profetismo biblico. Ma la *cremologia* greca, la letteratura sociale egiziana, il pensiero di Esiodo non meritano anch'essi di

⁸ Il problema è posto, in termini eccellenti, da H. FRANKFORT, *op. cit.*, 426-433.

essere presi in considerazione, quando si fa il bilancio di un contributo *profetico* alla storia sociale del mondo?

Solo i cresmologi hanno in comune coi profeti biblici il fatto di essere uomini del popolo. In qualsiasi altro luogo i profeti sono molto simili ai sacerdoti o ai funzionari. Nel caso dei profeti biblici invece, essi presentano un carattere chiaramente plebeo e persino proletario. Tuttavia differenze insormontabili sussistono tra la cresmologia e la profezia biblica, la prima delle quali è l'anonimato della cresmologia. Non conosciamo un solo cresmologo di cui si sappia il nome, le tribolazioni, le vicende della vita. Mentre i profeti biblici interessano tanto per la loro esistenza che per il loro messaggio, i cresmologi assomigliano, secondo l'espressione di Bouché-Leclercq⁹, a una sfilata di fantasmi. Come per i grandi « profeti » della tragedia classica, ci si può domandare « se queste figure non siano state create di sana pianta dall'immaginazione mistica ». La profezia biblica dispone di una storia. La profezia greca è forse, nei suoi elementi più importanti, il prodotto di poeti e di esaltati. Ma, anche supponendo che una realtà concreta si nasconda dietro i cresmologi, il messaggio che si attribuisce loro si distingue ancora, e radicalmente, dal messaggio dei profeti biblici. La cresmologia non va oltre i limiti dell'individuo; in ambiente popolare, non si collega che con le preoccupazioni personali. Essa non ha saputo, come la profezia biblica, trascendere l'individuo e raggiungere *il popolo* al di là delle persone. Non ha saputo, come la profezia biblica, elaborare una politica e un'etica valevoli per la città intera. Meno ancora ha saputo scoprire, dietro la città, l'umanità intera. Privilegio originale della profezia biblica è aver voluto profetizzare non solo per certi uomini, ma per *l'uomo*.

Ma esistono altre rivendicazioni sociali non bibliche. Ciò che colpisce in esse è che non si tratta, propriamente parlando, di un profetismo. Né l'autore egiziano delle *Lamentazioni del contadino*, né Esiodo, si vantano di essere profeticamente ispirati. Le loro lagnanze e le loro critiche emanano da riflessioni e da esperienze puramente umane. Gli dèi non sono invocati se non a titolo di testimoni o di arbitri. Non sono gli ispiratori dell'indignazione e della rivolta che scrittori e poeti sentono nel loro animo.

Non a caso i testi rivendicativi che ci sono pervenuti sono spogli di ogni carattere sacro: dovunque, nell'antichità, la giustizia è stata una conquista dello spirito laico, della ragione. Essa si identificava, in

⁹ BOUCHÉ-LECLERQ, *op. cit.*, 93.

Mesopotamia, col buon funzionamento dell'amministrazione. Era giusto ciò che non urtava né i costumi locali, né i bisogni generali. Il sorgere della giustizia era un atto di coordinamento, di sistemazione, di ripartizione equa. Certo, l'autorità degli dèi era invocata, ma a titolo molto accessorio. Hammurabi riceve il suo codice dalle mani del dio Shamash, ma lo spirito del suo codice non deve nulla alla divinità; è totalmente laico e, d'altra parte, la trasmissione avviene da una mano all'altra, senza teofania. Shamash, quando dà la legge, non è più un dio, ma un'idea astratta. È il sovrano che legifera. In Egitto, la giustizia ha caratterizzato l'indebolimento progressivo del potere religioso regale. Nella misura in cui il mito della divinità regale perde forza nascono le riforme sociali. La partecipazione di tutti al destino della sopravvivenza, originariamente riservata alla persona del re, provoca le prime uguaglianze in seno alla società egiziana; ma esse segnano anche un declino sempre più accentuato del carattere sacro dello Stato. La giustizia penetra in Egitto con la laicizzazione del regime. È noto che in Grecia il fenomeno fu ancor più sorprendente: le idee di giustizia non poterono svilupparsi se non quando la filosofia razionale ebbe strappato abbastanza terreno alla religione mitica.

Il carattere laico della rivendicazione sociale ne causa un altro, molto sensibile nei testi « profetici ». I « profeti » della giustizia sono, in Egitto e in Grecia, dei Savi piuttosto che dei profeti. Per essi, la giustizia è l'ordine civile nella città, la salvaguardia della proprietà, dei beni acquisiti, delle gerarchie sociali. Quello che interessa a Esiodo è il suo patrimonio; è attorno a questo tema che egli tesse quello della giustizia¹⁰. Gli scrittori egiziani sono, con i notabili, la gente dabbene. Equiparano i rivoluzionari ai faziosi, ai briganti, e sono i rivoluzionari che essi vituperano¹¹.

Anche la Bibbia conosce questa saggezza, questa *hokmah*, questa preoccupazione per l'ordine e il regime costituiti. Ma essa non l'identifica con la profezia. Al contrario, la profezia si oppone alla *hokmah* e presenta un'immagine del mondo in cui i valori sono capovolti rispetto a quelli che la *hokmah* ammira¹². L'ordine sociale costituito è, agli occhi della profezia, sospetto per eccellenza; le investiture le sembrano, per definizione, usurpate. Questo perché, contrariamente a ciò che è avvenuto in qualsiasi altro luogo nel mondo antico, la giustizia è

¹⁰ *Opere e Giorni*, 207.

¹¹ Cfr. A. ERMANN, *op. cit.*, 135.

¹² Cfr. *infra*, 241 s.

rimasta, in Israele, eminentemente religiosa. I profeti se la rappresentano come l'attributo principale di Dio. Solo questa prospettiva religiosa conferisce al profetismo sociale ebraico il suo vero significato. Considerare il profetismo ebraico, nel campo della rivendicazione, come l'auro-ra del pensiero laico e libero, significa compiere un grave errore di interpretazione. I profeti ebrei aspettano la giustizia soltanto da Dio, con tutto ciò che questo comporta di insondabile, di terrificante e di confortante, in ogni caso di irrazionale. Questa credenza caratterizza le loro rivendicazioni e li isola da tutti gli altri uomini dell'antichità che hanno riflettuto sulla giustizia. Solo una giustizia concepita come trascendente ha potuto sconvolgere le concezioni sociali, al punto di fare del povero, del nullatenente, del nudo, l'uomo giusto. In qualsiasi altra parte, la rivendicazione sociale era affare della saggezza politica. Soltanto in Israele, per la sua ispirazione religiosa, ha potuto essere uno degli aspetti del profetismo.

IL TIPO MISTICO

La corrente *mistica*, nel profetismo, è forte quanto la corrente magica. Essa affiora in Egitto e in Mesopotamia; dilaga in Asia Minore; in Iran e in Grecia costituisce uno degli elementi di una duplice religione, il mistero di Mitra accanto allo Zend-Avesta, Dioniso accanto ad Apollo. È tenace quanto la magia. Tramite la Gnosi, annuncerà e affiancherà il cristianesimo. In quest'ultimo crescerà fino a produrre le magnifiche onde spirituali della mistica medievale e moderna. Il profetismo ebraico è immerso in questa corrente tanto nella sua fase iniziale che in quella conclusiva. I primi *n'bi'im* sono fratelli dei profeti fenici e cananei, e i loro successori conservano qualcosa di questa parentela, non fosse che per il mantenimento di certe forme di estasi, di frenesia, per l'accostamento che la Bibbia stabilisce tra il *nabi'*, il profeta, e il *m'sbugga'*, il pazzo, l'esaltato, ancora all'epoca di Geremia. E questi stessi *n'bi'im* annunciano e prefigurano i mistici cristiani.

Tesi che non è indispensabile legittimare né con una tipologia dell'Antico Testamento, né con uno schema di evoluzione spirituale, tipo quello reso classico da Bergson in *Les deux sources*¹³. Basta un parago-

¹³ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cap. III [tr. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1979].

ne psicologico per provare l'affinità tra un Geremia ed un Ruysbroek, tra un Ezechiele e un San Giovanni della Croce.

Ma le affinità nascondono profonde divergenze. Accade per la mistica quanto accade per la magia; malgrado le analogie superficiali, ogni religione sviluppa una mistica che le è propria e il profetismo mistico ha, in ogni società, la sua funzione particolare. Commetteremmo un grave errore se considerassimo i profeti ebrei come semplici intermediari tra gli ispirati della frenesia frigia e gli esaltati della mistica cristiana. Non sono stati un punto di passaggio tra forme primitive e forme evolute della mistica. La loro mistica è singolare, e questo perché, essendo essi in contrasto tanto con le correnti mistiche che li precedono quanto con quelle che li seguono, non è legata ad un mistero.

Al di fuori dell'ebraismo, il profeta mistico è, infatti, essenzialmente un iniziato, colui che introduce a un rito di salvezza. Il sacro, certo, è, sotto tutte le sue forme, una dimensione misteriosa, ma gli iniziati non sono, come i maghi o gli indovini, i dottrinari di un mistero globale. Il sacro non li preoccupa se non in quanto via d'accesso alla salvezza; questa via è stretta ma necessaria. Concentrata in qualche rito o talvolta in qualche simbolica astratta, affidata a certi iniziati che ne accettano le discipline e i rischi, essa è il *mistero*, al servizio del quale vivono i profeti mistici. Il mistero è variabile da una regione all'altra, da un'epoca all'altra. In Asia Minore, è il mistero della vegetazione legato a quello della fecondazione, la salvezza biologica di una terra e di una umanità sottomesse al ciclo periodico della morte. In Egitto, in Persia, in Grecia, è il mistero della deificazione, la salvezza metafisica di uomini condannati ad un'esistenza fisica. Nella Gnosi, è il mistero della rivelazione totale, abbagliante, definitiva, che il cristianesimo ha, per conto suo, posto nel mistero della Croce.

Quando si affronta il profetismo ebraico, non ci si deve dunque lasciare fuorviare dalle apparenze. Il profetismo ebraico non poteva essere mistico, perché la religione di cui faceva parte ignorava i misteri. Certe esigenze culturali, una certa tendenza all'autodisciplina, sia essa estasi o asceti, hanno potuto provocare, nella lunga storia del profetismo ebraico, degli atteggiamenti mistici. Da ciò le analogie (quanto superficiali e formali!) tra il *nabi'* dei primi tempi e i profeti cananei, tra il *nabi'* della grande epoca e i mistici cristiani. Né quel culto, né quella disciplina, erano in relazione con un mistero, e ciò che può sembrare mistico, in superficie, nei profeti ebrei, non lo è nella realtà profonda. Il misticismo della profezia ebraica merita certo di

essere studiato, ma solo in rapporto con questa grande constatazione, che il pensiero ebraico fu ostinato nel suo rifiuto di collegare la salvezza alla meditazione di un mistero¹⁴.

IL TIPO ESCATOLOGICO

Chi rifiuta il mistero non rifiuta la rivelazione. Anche l'apocalisse è una rivelazione totale e definitiva, ma, contrariamente al mistero, non vuole essere forzata da un rito, da una disciplina. Non è necessario provocarne la nascita; essa si compie per un processo di maturazione, la cui lunghezza suscita talvolta qualche impazienza, ma che non può non giungere a termine. Abbiamo visto che, nel pensiero iranico, l'escatologia si articola in un dramma di cui l'apocalisse costituisce il terzo atto¹⁵. Ritroviamo l'apocalisse negli ultimi documenti del profetismo ebraico, quelli che appartengono già al periodo dell'Esilio o del Secondo Tempio e che conducono, in linea retta, al cristianesimo. Taluni hanno voluto vedere nell'apocalisse biblica (in *Daniele*, ad esempio) un anello intermedio fra l'escatologia iranica, che l'avrebbe fatta nascere, e l'escatologia cristiana, che ne sarebbe il coronamento. La portata dell'influenza iranica è difficile da valutare. Quello che è certo, è che esiste un'escatologia ebraica anteriore all'Esilio, e dunque anteriore a qualunque influenza iranica, e nulla impedisce di considerare l'apocalisse biblica come sviluppo naturale di questa escatologia ebraica preesilica. Non è tramite il contatto con l'Iran che ha inizio la profonda alterazione della prospettiva ebraica, ma tramite l'evoluzione che la conduce in seguito fino al cristianesimo. Negli ultimi secoli prima della nostra era, l'escatologia ebraica acquisterà un senso nuovo; vorremmo chiamarla *cristica*, spiegando però ciò che intendiamo con questo termine.

La profezia diviene *cristica* quando i profeti che la rivelano hanno la certezza di essere contemporanei del Cristo, del Salvatore, del Messia. Il profeta che può dire: *Ho veduto il Figlio dell'Uomo* non è più profeta nel senso antico dell'escatologia. Non è più nel tempo. La fine è con lui o dietro di lui. Questo profetismo ha pullulato nella società ebraica degli ultimi secoli prima della nostra era. Ha trovato la sua espressione più grandiosa nel cristianesimo. Ricompare nella società

¹⁴ Cfr. *infra*, 207 s.

¹⁵ Cfr. *supra*, 34.

ebraica post-cristiana ogni volta che un falso messia suscita attorno alla sua persona una fede positiva. Le prime comunità cristiane hanno conosciuto numerosi profeti: l'organizzazione ecclesiastica li ha gradualmente ridotti. Il loro senso principale risiedeva, infatti, nella contemporaneità reale con il Cristo, di cui erano testimoni. Il tempo che passava li rendeva inutili, se non addirittura ingombranti. La loro testimonianza, invecchiando, attirava il sospetto. Nella comunità ebraica accade la stessa cosa. Il profetismo è rimasto vivace in essa, e la sua storia è disseminata di improvvise apparizioni di uomini ispirati, di semiprofeti, di profeti completi. Le loro profezie, tuttavia, non sono state canonizzate, ma non in conseguenza di un sistema ecclesiastico. La fine del canone profetico segna la linea di rottura tra il profetismo autenticamente biblico e un profetismo che non lo era più, perché, da escatologico che era prima, il profeta ebreo si faceva *cristico*. Abbiamo qui un prezioso *terminus ante quem* per il profetismo biblico ebraico. Esso è anteriore a ogni contemporaneità con un Cristo. Il tempo profetico esclude la parusia; l'attesa del Salvatore non può essere se non quella di un avvento, mai di un ritorno. Il profetismo biblico, nel senso ebraico del termine, cessa precisamente là dove comincia il cristianesimo.

La nozione di *tempo profetico*, che abbiamo ora incontrata, non mette solo in causa il tipo escatologico della profezia. I profetismi magici, sociali e mistici si fondano anch'essi su certe concezioni precise del *tempo*. La magia nasce da una intimità col tempo dei riti e dei miti. Le filosofie costruite sul concetto di un tempo ciclico favoriscono le speculazioni della saggezza sociale. La coscienza di un tempo mistico predispone alla frenesia e all'estasi. I profeti della magia, della saggezza, dell'estasi, vivono, ciascuno, in tempi differenti, la cui analisi aiuterà a comprendere la particolarità del tempo della profezia biblica. Distinto dal profeta cristiano per l'opzione di una dimensione temporale precisa, il profeta ebreo si oppone ai profeti dell'antichità anche per il suo rifiuto radicale delle temporalità religiose antiche. La profezia biblica raggiunge la sua espressione autentica nell'unicità del tempo che le appartiene in proprio.

III LE PROSPETTIVE DEL TEMPO

IL TEMPO RITUALE

Il tempo è stato dapprima sentito nel ritmo della *natura*: la successione delle stagioni, il moto degli astri, i progressi oscuri o appariscenti della vegetazione evocano la periodicità regolare, cui si oppongono, in quanto interruzioni e rivoluzioni, le catastrofi naturali: eclissi, piogge torrenziali, siccità, uragani, ecc. È stato poi sentito nel ritmo dell'*uomo*, non, al principio, nei ritmi fisiologici o psicologici dell'individuo, ma nei movimenti collettivi delle comunità etniche. Le migrazioni e le conquiste trascinarono i popoli in spostamenti i cui ritmi si contavano allo stesso titolo dei periodi della natura. Le prime cronologie rendono conto di questo duplice aspetto, umano e cosmico insieme, del tempo: sono basate su computi siderali, ma anche storici. Le fondazioni delle dinastie o delle città, la data conclusiva di una conquista, svolgono un ruolo, nei calendari, allo stesso titolo delle rivoluzioni del sole, della luna e degli astri. Ma questa concordanza nel modo di contare il tempo è sintomatico del *problema* che il calendario cercava di risolvere e che è quello delle *relazioni tra l'uomo e la natura*. La vigorosa antitesi uomo-natura, con tutto ciò che essa implica di conflitti e di antagonismi, è radicata nel cuore stesso del tempo, poiché i ritmi degli uomini e quelli della natura si incontrano nel tempo. Quest'incontro è dunque necessariamente causa di conflitto, oppure offre la speranza di una pacificazione? Questa è l'alternativa con cui il tempo ha ossessionato la mente dei popoli antichi.

Le risposte non sono affatto uniformi e bisognerebbe studiare la storia e le istituzioni di ogni popolo in particolare per conoscere in che

modo concepisse i rapporti dell'uomo e della natura nella dimensione del tempo. L'esempio dell'Egitto e della Mesopotamia mostra come due paesi, vicini per mentalità, erano predisposti a interpretare il tempo in modi assai differenti l'uno dall'altro. Il suolo e il clima mesopotamici sono soggetti a brusche variazioni. Né le stagioni, né le produzioni agricole sono regolarmente garantite. Le siccità e le inondazioni sono frequenti: sconvolgono i piani dei contadini e dei costruttori di città. Questi cataclismi sono interpretati dai babilonesi e dai caldei come vittorie della natura sull'uomo. Il tempo in cui si svolgono questi avvenimenti è il teatro di una ostilità sorda, tenace e talvolta trionfante della natura rispetto all'uomo. Questi si libera rifugiandosi nei *miti*. Il racconto babilonese del *diluvio* è, in gran parte, uno di questi miti di compensazione. Permette di raccontare che anche una vittoria totale della natura non è mai definitiva. La supremazia delle forze cosmiche sugli uomini ha dei limiti; dura soltanto sino a un certo momento, a partire dal quale tutto può ricominciare. Il diluvio può distruggere tutto, ma l'umanità rinasce e si rimette al lavoro. Questo mito riassume la portata catastrofica dei cataclismi naturali che assalirono gli abitanti della Mesopotamia. Li fa apparire come fasi di una lotta in cui l'ultimo colpo non sarà mai dato perché non ha potuto essere tale pur nelle condizioni più disastrose per il vinto. L'Egitto non conosce questo mito, e ciò si spiega benissimo, data la regolarità del clima egiziano, la permanente fertilità del suo suolo, irrigato dal Nilo a intervalli immutabili. L'esistenza agricola non ha suggerito, in Egitto, l'idea che l'uomo e la natura vivono in conflitto permanente, poiché, al contrario, lo svolgersi del tempo faceva costantemente coincidere i doni della natura e i desideri dei contadini. Analogamente, la configurazione geografica dell'Egitto predisponendo questo paese a trovare, in conquiste ridotte, una soddisfazione duratura. I confini naturali dell'Egitto sono così rigorosi che ogni faraone sapeva perfettamente fin dove doveva e poteva estendersi la conquista che gli assicurava il dominio assoluto nel suo paese. Anche quando operava incursioni al di là dei confini naturali del paese, un arresto o uno scacco non pregiudicavano le sue ambizioni. Rientrato in patria, ridiventava ciò che non aveva mai cessato di essere: il sovrano incontestato di un dominio incontestato. Questo sentimento assai vivo di un possesso stabile, di una installazione sicura su un territorio delimitato, aiutava pure a conciliare l'uomo egiziano e la natura, questa volta nello svolgimento politico del tempo. La potenza personale del sovrano incarnava la solidarietà della natura e della città egiziane. Non occorre nessun mito per illustrarla, e non

era messa in pericolo se non dall'indebolimento del potere personale del faraone. La morte del faraone, ad esempio, e i problemi di successione che poneva, ravvivavano, anche in Egitto, il doloroso antagonismo tra l'uomo e la natura, e, per rimediarsi, si ricorreva a procedimenti simili a quelli utilizzati dai mesopotamici. Ma, in Egitto, i momenti di angoscia erano eccezionali. In Mesopotamia invece, ogni giorno ravvivava la sensazione del conflitto. Questo paese infatti non costituisce un tutto geografico e non possiede confini naturali al centro dei quali poter installare un impero definitivo¹.

La sicurezza del sovrano è illusoria ed egli è obbligato, senza tregua, a lanciare il suo popolo in nuove avventure. Le conquiste restano indefinitamente incompiute. Di conseguenza, accanto ad altri procedimenti per captare questo ritmo perpetuo, sorge un mito, quello della torre di Babele, della *casa che collega la terra al cielo*. Quei templi che si innalzano nelle pianure del Tigri e dell'Eufrate certificano, nel loro simbolismo mitico, che l'uomo è vincitore degli spazi: se non può raggiungere i confini di un mondo ben definito, perlomeno ha raggiunto il cielo. L'equilibrio verticale compensa la discontinuità orizzontale. Ed è ancora una volta notevole che il mito della torre di Babele non abbia un equivalente in Egitto. Così, per paesi tanto vicini come l'Egitto e la Mesopotamia, esiste una grande varietà nell'interpretazione del tempo come luogo di conflitto tra l'uomo e la natura. Lo stesso dicasi per gli altri popoli dell'antichità, per quanto, per molti di essi, l'investigazione storica non sia abbastanza avanzata per fornire dati certi.

Tuttavia, malgrado le loro divergenze, le concezioni antiche hanno un modo comune di affrontare *culturalmente* il tempo. Esse immaginano e introducono nella vita religiosa *tempi rituali*, la cui esistenza manifesta, nello stesso tempo, l'angoscia dell'uomo davanti alla natura e la pacificazione degli elementi contrari che si affrontano nel tempo.

I riti complessi di cui i sacerdoti sono gli ordinatori e ai quali la nazione intera si sottomette, dal sovrano allo schiavo, rappresentano, nella loro essenza, una partecipazione della vita dell'uomo alla vita misteriosa della natura. Ogni rito esige, per realizzarsi, un certo tempo, e lo svolgimento di questo tempo rituale riveste un carattere del tutto eccezionale. Se la durata del tempo profano è disseminata di ostacoli, se corrode l'esistenza dell'uomo, il tempo rituale, al contrario, purché il

¹ Cfr. H. FRANKFORT, *op. cit.*, 292 s.

rito si compia senza profanazione, riempie e arricchisce la vita dell'uomo. Mircea Eliade mostra in una eccellente analisi che si tratta di un tempo pieno, solidale, mediante la ripetizione del rito che in esso si compie, con i tempi precedenti e i tempi seguenti consacrati allo stesso rito. Da un momento rituale all'altro, quand'anche siano lontanissimi tra loro, si stabilisce una comunicazione; una sola durata ierofanica scorre attraverso tutti i tempi dedicati allo stesso rito. Il senso di questa continuità provoca un primo acquietamento; l'instabilità della vita profana cede davanti a una sicurezza, dapprima puramente astratta, ma che il contenuto stesso del rito renderà concreta. I tempi rituali infatti non sono vuoti; non sospendono il tempo profano senza introdurre qualcosa nell'intervallo, e cioè il significato mitico, spesso vissuto, del rito.

In realtà, il rito è un'apertura sul tempo mitico; ogni tempo rituale restaura il tempo mitico, che è, per eccellenza, il tempo della ripetizione ed anche quello della possibilità. « *In illo tempore*, nell'epoca mitica, tutto era possibile »². Gli esempi or ora citati dei miti babilonesi del diluvio e della torre sono caratteristici. Essi evocano un frammento del tempo mitico in cui tutto era o ridiventava possibile: la conquista degli spazi, la riaffermazione dell'uomo di fronte alla natura. Immaginiamo che un rituale abbia periodicamente ricordato, in Mesopotamia, il mito del diluvio; avrebbe significato la risurrezione dell'esistenza umana dopo un cataclisma cosmico e avrebbe vivificato questa nozione negli animi dei partecipanti mentre si svolgeva. Non abbiamo traccia di un simile rituale. Per contro, sappiamo che le torri-santuario erano il teatro di riti di ascensione e di ierogamia che facevano partecipare i fedeli al momento mitico del congiungimento del cielo e della terra, della divinità e degli uomini. Basta studiare sommariamente le grandi cerimonie rituali dei popoli dell'antichità per scoprire il mito che esse perpetuavano con la loro stessa ripetizione, e che concretizzavano sia col racconto che ne facevano i sacerdoti, sia con una liturgia mimata che collegava maggiormente i partecipanti alla realtà del mito. Ora, il mito che dominava gli antichi rituali era quello dell'incontro, talvolta lacerante, talvolta armonioso, dell'uomo e della natura. Si ha l'impressione che tale mito abbia ossessionato gli animi, e abbiamo notato l'origine di questa angoscia lancinante. Essa sta nell'esperienza del

² M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 337 [tr. it. V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976]. Cfr. HUBERT-MAUSS, *La représentation du temps dans la religion et dans la magie*, in *Mélanges Hist. Rel.*, 1909; G. DUMÉZIL, *Temps et Mythes*, in *Recherches philosophiques*, V, 1935-36.

tempo. Gli animi torturati dal tempo si sono liberati inserendolo in un rito.

Fra i grandi scenari rituali, alcuni possono essere considerati come la sintesi integrale delle disposizioni religiose del popolo che li inventò. È il caso, in particolare, della liturgia del nuovo anno, in Mesopotamia, del rituale della successione regale, in Egitto, e del lutto per Tammuz in Fenicia e in Canaan, rituali tanto più interessanti in quanto si è spesso affermato che certi riti ebraici riferiti nella Bibbia hanno subito il loro influsso. Ora, questi rituali manifestano, in modo sorprendente, il ruolo svolto dal tempo e dai suoi problemi nella mentalità dell'antico Oriente.

« La festa dell'anno nuovo può essere considerata come l'espressione più completa della religiosità mesopotamica »³. Essa si svolgeva in primavera, nei primi giorni del mese di Nisan, secondo un calendario immutabile. Il tempo richiesto dallo svolgimento della festa era consacrato, giorno per giorno, agli episodi di un mito il cui significato esterno era facile da riconoscere. Si trattava dell'intronizzazione del dio Marduk, o piuttosto della restaurazione del suo potere dopo un'eclissi temporanea. È un mito cosmogonico, una rappresentazione plastica del dramma della creazione, che le epopee mesopotamiche presentano, precisamente, come l'opera realizzata, non senza difficoltà, da Marduk. In profondità, il mito attesta la perplessità degli uomini davanti alla successione dei periodi della natura. Il momento dell'anno non è scelto arbitrariamente; nel mese di Nisan, la vegetazione passa dalla morte alla vita: la funzione del rito non è solo quella di aiutare questo passaggio, ma di renderlo cosciente. L'incontro di due epoche è sentito come uno shock. L'anno antico e quello nuovo si affrontano in un combattimento il cui esito resterebbe indeciso se il rito non venisse appunto ad assicurare il trionfo dell'anno nuovo. Ma durante i 12 giorni in cui il rito si svolge, il conflitto esplose effettivamente in scene liturgiche di ogni specie, ciascuna delle quali è in rapporto col tema centrale della lotta tra l'antico e il nuovo, tra la morte e la rinascita. Gli dèi sono i primi attori del dramma. Marduk è tenuto prigioniero dalle forze della morte, è legato e racchiuso in una montagna. Gli altri dèi si lamentano e prendono il lutto. Ma ben presto si riprendono. Varie imbarcazioni, sulle quali sono saliti gli dèi delle città principali della pianura, convergono su Babilonia. Fra di essi c'è Nabu, figlio e vendicatore di Marduk. Con l'aiuto degli altri dèi, egli libera Marduk

³ H. FRANKFORT, *op. cit.*, 401.

con la forza. Il rito termina con la vittoria di Marduk e col banchetto solenne degli dèi, che gli conferiscono il potere supremo e stabiliscono con lui il destino degli uomini. Fin qui, punto per punto, la rappresentazione del racconto della creazione, in cui gli stessi dèi si affrontano negli stessi combattimenti. A ogni rinnovarsi di primavera, la liturgia mesopotamica fa risentire per qualche giorno l'ossessione delle grandi opposizioni cosmiche: l'ordine e il disordine, il mondo e il caos, la luce e le tenebre, le divinità e i loro avversari. Tutti i trasalimenti angosciosi della teogonia, tutte le fasi crudeli della teomachia che segnarono gli inizi del mondo vengono ripetuti. Lo sono, certo, per essere superati, poiché la liturgia dell'anno nuovo è quella di una festa, e la gioia dell'ordine riconquistato, del mondo ricreato costituirà il sentimento dominante al termine delle giornate di Nisan. Resta comunque il fatto che le fasi preliminari della festa, le quali da sole occupano lunghe giornate, dimostrano che, se l'angoscia alla fine è riassorbita, è tuttavia sentita, innanzitutto, con grande intensità.

D'altra parte, a un certo momento, lo scenario non riguarda più le divinità, ma gli uomini, che diventano a loro volta attori importanti della liturgia. Nei primi giorni della festa, il popolo si mette alla ricerca del dio perduto, e la sua inquietudine diviene così impetuosa che la città è in preda a tumulti e gli abitanti lottano tra di loro. Questo disordine nelle strade è evidentemente una copia dello smarrimento che regna, nello stesso momento, fra gli dèi. Ma è indispensabile all'efficacia del rito; gli uomini hanno il loro posto ben determinato nel periodo caotico della festa. Inoltre, proprio nel momento in cui il popolo si abbandona a questi eccessi esasperati, il re deve sottomettersi a una cerimonia di espiazione assai caratteristica. Deve entrare nel santuario di Marduk, spoglio dei suoi emblemi regali. Il gran sacerdote lo percuote sul volto e lo invita a pronunciare una confessione di innocenza. Poi, restituendogli le insegne del potere, lo percuote sul volto una seconda volta. Con questa cerimonia, il re viene reintegrato nella sua dignità, proprio come il dio Marduk, ma, come la divinità, a prezzo di una sparizione temporanea, di uno spodestamento e di una umiliazione che equivalgono a una vera morte. In questa degradazione del re e nel tumulto popolare, c'è una ricerca voluta di confusione, di sospensione di tutte le norme. Lo sconvolgimento sociale costituisce un ritorno al caos. Ma gli eroi di questa esperienza non sono più le divinità, sono gli esseri umani. Essi sono afferrati, durante questa giornata, dal dramma cosmico. La rottura provocata dal rinnovarsi dell'anno nel ciclo continuo della natura raggiunge l'uomo e lo dilania.

Anche lui, come la natura, deve morire e lottare per rivivere. Il ritmo dell'esistenza umana (e, per di più, quello dell'esistenza divina) può ormai accordarsi col ritmo della natura; il tempo del cosmo e quello dell'uomo si ritrovano. È questa la conseguenza gioiosa della festa dell'anno nuovo. Il costo di questa gioia è tuttavia assai pesante. La ritualizzazione del tempo non fornisce la pacificazione ai mesopotamici se non al prezzo dell'esperienza passeggera, ma concreta, di profondi sconvolgimenti. Le basi stesse della società sono scalzate: il re viene deposto e deriso, il popolo si dà alla rivolta e all'anarchia. Le connotazioni mitologiche sono tragiche: fanno pesare sugli uomini l'evocazione di dèi gelosi e feroci che cercano di nuocersi e distruggersi. Queste angosce mortali sono alla fine vinte, ma la loro comparsa, necessaria nel corso della festa, mostra tutta la vastità dell'ossessione che le poche giornate di rito e di liturgia avevano la funzione di neutralizzare.

Ciò che la festa dell'anno nuovo realizzava ogni anno in Mesopotamia, la ricostituzione dell'armonia tra il tempo cosmico e il tempo umano, le cerimonie della successione lo effettuavano, in Egitto, ogni qualvolta moriva un faraone. Frankfort⁴ ha mostrato come l'incarnazione divina del sovrano egiziano bastasse da sola ad assicurare l'inserimento della società egiziana nella vita cosmica. Il problema si poneva soltanto con la scomparsa del faraone. Allora si svolgeva un rituale fatto di incantesimi, di cerimonie, ma anche di veri spettacoli drammatici, di « misteri » i cui vari atti ricordano, per il contenuto se non per la forma, le giornate della festa mesopotamica. Il prototipo mitologico dell'evento è semplice: Horus succede sul trono al padre Osiride, assassinato da Set. Ma l'utilizzazione di questo tema si compie su piani differenti. Quello che qui ci interessa presenta un duplice aspetto. Infatti, il passaggio dalla vita alla morte costituisce di per se stesso un evento al quale gli egiziani hanno adattato un rituale complicato e pieno di significato. La morte del faraone non è trattata, da questo punto di vista, molto diversamente da quella dei suoi sudditi. C'è più fasto nel cerimoniale, una maggior profusione di simboli, ma questi sono facilmente decifrabili. Esprimono la nostalgia e la credenza, comune a tutti gli egiziani, della reintegrazione, dopo la morte, nella vita della natura. La discontinuità fondamentale tra la morte e la vita, lo iato tra la vita terrestre e la sopravvivenza cosmica, sono ritualmente superati con le cerimonie di trasfigurazione del defunto sovrano e

⁴ H. FRANKFORT, *op. cit.*, 152 s.

dell'avvento e della incoronazione del nuovo. Ma il passaggio dal tempo umano al tempo cosmico si manifesta pure sotto l'aspetto di un conflitto che il rituale della successione deve placare. La morte di Osiride infatti è dovuta a un assassinio; l'intronizzazione di Horus non può compiersi se non lottando contro gli alleati dell'assassino Set. Quest'atmosfera di crisi domina talune fasi della cerimonia rituale dell'incoronazione. Questa si situa, fatto significativo, all'epoca del nuovo anno, quando il Nilo comincia a salire. Deve simboleggiare l'incoronazione del re dell'Alto e Basso Egitto. I *grandi* di queste regioni intervengono, a un certo momento, nei riti dell'incoronazione: rappresentano elementi antagonisti, così come, nella descrizione mitologica, Horus e Set hanno i loro alleati e i loro avversari. Si assiste, a due riprese, a finzioni di combattimento. Il conflitto è finalmente risolto in un momento ulteriore della cerimonia. Il re veste una specie di corpetto, dotato di potere eccezionale, e questo rito rappresenta l'abbraccio reciproco di Horus e di Osiride. Set è vinto. Horus si insedia sul suo trono. Tutti questi particolari, la necessità stessa di un rito di conciliazione, e i simboli preliminari del conflitto, attestano, come in Mesopotamia, l'acuta coscienza della fatale rivalità dei tempi, a ogni momento di passaggio. Pur tranquillizzando questa coscienza, il rito la scopre. Se i simboli rituali del conflitto non sono così numerosi e drammatici in Egitto come in Mesopotamia, è senza dubbio perché il sistema della coreggenza, reale o finta, diminuiva gli effetti catastrofici della morte del faraone. Nella vita politica il nuovo sovrano era, di fatto, già insediato sul trono. L'armonia dei tempi era assicurata in anticipo; i riti dell'incoronazione dovevano solo ricordarla. In Mesopotamia, invece, ogni mese di Nisan rinnovava, nell'esistenza agricola, l'incertezza del domani. Il rito del nuovo anno contribuiva efficacemente, in virtù del suo svolgimento, al passaggio dalla morte alla vita, alla risurrezione della natura.

La festa mesopotamica dell'anno nuovo e il rito egiziano della successione regale sono cerimonie eminentemente politiche, che interessano il destino dello Stato. Scopriamo tuttavia in esse senza fatica tratti relativi non più alla vita collettiva, ma all'esistenza agraria degli abitanti del paese. Il significato agricolo di Osiride traspare in certe fasi del rituale egiziano: la morte inevitabile di Osiride, condizione indispensabile per l'avvento di Horus, è rappresentata dalla trebbiatura dell'orzo. Il passaggio dalla morte alla vita riveste qui un simbolismo agricolo. È stata anche osservata la parentela strutturale tra il nuovo anno babilonese e la liturgia della passione di Dummuzi. Questa divinità spariva,

« moriva », per poi rivivere, e le fasi del suo dramma erano scandite da inni sacri, di cui ecco un esempio ⁵.

Questa lamentazione è veramente una lamentazione per il frumento: il solco non può farlo nascere!

Questa lamentazione è veramente per il fiume potente; esso non può far nascere le sue acque!

Questa lamentazione è veramente per il campo; esso non può far nascere il grano!

Questa lamentazione è veramente per le paludi; esse non possono far nascere i pesci!

Questa lamentazione è veramente per le vigne; esse non possono far nascere il vino!

Questa lamentazione è veramente per i giardini; essi non possono far nascere le piante.

Questa lamentazione è veramente per il palazzo; esso non può far nascere la vita!

Dove non c'era più erba, pascolano!

Dove non c'era più acqua, bevono!

Dove non c'erano più stalle, una stalla è costruita!

Dove non c'era più un rifugio fatto di canne, ci si riposa sotto le canne!

Questi inni traducono i timori e le gioie di una popolazione di contadini. Erano cantati nei templi babilonesi nel momento stesso in cui si svolgeva, nella capitale, il rituale dell'anno nuovo, costruito tutto intero, anch'esso, sui due temi della scomparsa e del ritrovamento di Marduk. Pare certo che i rituali di passaggio al nuovo anno e dell'avvento del faraone siano espressioni recenti e politiche di liturgie originariamente agrarie. Da tempo gli studiosi hanno riconosciuta la parentela del Dummuzi babilonese col Tammuz cananeo, con l'Adone fenicio e con Osiride. Un tema universale soggiace ai rituali di questi dèi che muoiono e risorgono. Ma se, in Egitto o in Mesopotamia, esso appare soltanto in forma sussidiaria, la Fenicia e Canaan lo conservano nella sua forma primitiva, e, si potrebbe quasi dire, barbara. La mitologia di Ras-Shamra completa e conferma felicemente la documentazione fornita finora dalla Bibbia e dagli storici greci. I miti centrali del pantheon ugaritico, i cui eroi sono Baal, Anat, Aleyin, Mot, riflettono una vita agraria che non è né stilizzata, né politicizzata. A stento

⁵ Citato da H. FRANKFORT, *op. cit.*, 403-405.

l'influsso razionale dei sacerdoti si è fatto sentire: i riti conservano qualcosa della mentalità spontanea delle società agrarie. E non bisogna mai perdere di vista questo aspetto quando si esamina questa « religione del baal » con cui gli ebrei, installandosi in Canaan, dovettero fare i conti. Era, allo stato rozzo, una religione di contadini, di uomini cioè totalmente abbandonati al ritmo delle stagioni e della vegetazione.

La lotta che qui si deve sostenere per inserire l'uomo nella natura è più patetica che altrove, e i riti ne fanno fede. Si trattava dapprima di domare il suolo, la cui fertilità dipendeva da ogni specie di imponderabili, imputati in blocco al *padrone* del campo, al *ba'al*. Questo *ba'al* abitava il campo, di cui il contadino non diventava proprietario se non dopo aver esorcizzato il *ba'al* con riti di iniziazione o di fondazione. Poi bisognava domare i baal cosmici, padroni, chi dell'acqua sotterranea, chi delle acque del cielo, chi della vegetazione, chi ancora dei venti, delle rugiade, dei flagelli, ecc. Ognuno manifestava la sua potenza a un momento preciso della stagione, e il rito doveva intervenire per accrescerne o indebolirne la forza. I ritorni delle stagioni, infine, erano attribuiti a queste divinità di cui i grandi cicli mitologici di Ras-Shamra e di altri luoghi attestano la vasta diffusione. A questi ritorni corrispondono i riti della passione di Adone, di Tammuz, di Aleyin, che sintetizzano, al colmo e al declino delle stagioni, innumerevoli riti inferiori disseminati attraverso tutto l'anno.

I mezzi inventati dai cananeo-fenici per sostenere questa lotta in tutte le sue fasi sono molteplici. Due di essi, però, sembrano caratterizzare la « religione del baal » perché sono legati all'essenza stessa di ogni religione agricola: i sacrifici umani e i riti erotici.

I sacrifici umani si sono mantenuti in Canaan, in Fenicia e nei territori che ne dipendevano fino a un'epoca recente. Erano stati introdotti, infatti, nel culto di Cartagine, e la Bibbia ne segnala la presenza in prossimità di Gerusalemme, ancora all'epoca di Geremia ⁶. Se il *melek* di Tiro (*molech*) esercitava in permanenza, nei suoi santuari, un culto sacrificale di bambini, anche altrove gli erano offerte delle vittime, in altre circostanze, in generale nel caso di catastrofi naturali o militari ⁷. Ma gli strati antichi della civiltà cananea mostrano che il significato politico di questi sacrifici è recente. Originariamente, è l'intenzione agricola che domina. Si tratta, come abbiamo detto, di un

⁶ Ger 7, 31; 19, 5; 32, 35.

⁷ Cfr. 2 Re 3, 27; cfr. Mic 6, 7.

sacrificio di fondazione. Esso si è esteso alle case nuove dopo aver riguardato dapprima i campi nuovi, di cui il *ba'al* non poteva essere spossessato se non con il rito sacrificale.

Quanto all'aspetto erotico dei riti agrari, esso deriva dalla corrispondenza tra il mistero della vegetazione e quello della fecondità umana. Il tempo della crescita, della riproduzione e del deperimento umani è come la copia vissuta in ambito umano dei tempi della vegetazione. Per il contadino, si tratta di aiutare il suolo a nascere, a essere fecondo, a superare la sua morte: nessun mezzo più immediato e più efficace della propria vita. I ritmi della vegetazione saranno pertanto accompagnati, sostenuti, esaltati, dai ritmi della vita dell'uomo. La fusione tra la natura e l'uomo è qui facilitata all'estremo. A Babilonia all'inizio del nuovo anno, a Menfi alla morte del faraone, bisogna armonizzare con la natura la vita complessa di uno Stato, con le sue istituzioni, le sue tradizioni, le sue componenti sociali. In Canaan, nei riti del *ba'al*, l'uomo e la natura concordano nelle loro espressioni più elementari; una stessa vita li attraversa entrambi; basta che l'uomo manifesti la sua vita istintiva perché la vita della natura gli risponda. I riti del *ba'al* risvegliano al massimo le forze istintive della vita. Si ha dapprima la comparsa, in tutte le espressioni rituali, dell'elemento femminile. L'identificazione della donna con la terra è infatti sentita immediatamente; nell'ordine della vita sono entrambe matrici fertili. Ma i riti non si appagano della speranza di una procreazione; vogliono far sorgere la vita. All'atto di depositare il seme nella terra corrisponde la fecondazione della donna; i riti diventano ierodulari. Originariamente, la pratica ierodulare non era limitata ai templi, veniva esercitata all'aria aperta, poiché la potenza dell'atto doveva comunicarsi alla terra⁸. I giochi erotici, la nudità, la sessualità, in tutte le sue forme, sono derivati da questa tendenza primitiva. E infine, l'orgia. L'orgia infatti è la funzione rituale totale della religione agraria. Essa non esprime soltanto il dono esuberante della vita, che arriva sino allo spreco. Essa segna la penetrazione dell'uomo in una fusione sotterranea, notturna, al di là delle forme e delle norme.

L'orgia esplose quando l'uomo diviene pateticamente cosciente della morte del germe nella terra, della sua dissociazione preparatoria alla risurrezione. Perciò i riti orgiastici sono collegati al mito del dio-moren-

⁸ Vi è senza dubbio un legame tra i riti ierodulari e il fatto che il tempio cananeo comprendeva essenzialmente uno spazio sacro all'aria aperta (*l'alto luogo, bamah*, della Bibbia).

te della vegetazione. In Frigia, come in Fenicia, come dappertutto dove tale mito è stato adottato, la frenesia raggiunge il parossismo e si tramuta in orgia nel momento in cui la cerimonia mitica evoca la morte del dio. L'orgia consente allora all'uomo di superare il nulla; abolendo tutti gli schemi e tutte le costrizioni, ristabilendo una specie di caos biologico, l'orgia impedisce all'uomo di sparire. Morte e vita non hanno più senso nell'orgia; sono trascesi da una dimensione oscura, inintelligibile, ma vittoriosa. Il tempo agrario non passa sopra la terra; si immerge nelle profondità per tornare poi in superficie. L'orgia permette all'uomo di seguire questa strada e di aiutare a costruirla, senza soffocare. Essa è il respiro di uomini per i quali la vita non è solo una salita, ma anche una discesa, non solo una luce, ma anche una tenebra. Il tempo rituale agrario ha, in fin dei conti, il suo significato più autentico nel tempo dell'orgia.

Non possediamo nessun rituale particolareggiato di un'orgia fenicia o cananea, nessuna liturgia sistematica paragonabile ai testi babilonesi o egiziani. Ma la preponderanza degli elementi agrari nella mitologia di Ras-Shamra, la sopravvivenza sporadica e talvolta organizzata dei sacrifici umani e della dissolutezza in Canaan all'epoca biblica costituiscono altrettanti indizi dell'orientamento orgiastico di ciò che la Bibbia chiama la « religione del baal ». È molto verosimile che le popolazioni cananeo-fenicie abbiano tentato, a modo loro, di realizzare l'armonia tra l'uomo e la natura con la ritualizzazione del tempo. Come i mesopotamici e gli egiziani, essi non hanno trovato nel rito se non un acquietamento parziale, poiché il rito in sé alimentava l'inquietudine tanto quanto la calmava. La festa del nuovo anno riproduceva periodicamente le lotte preparatorie della creazione; l'avvento del faraone sottolineava lo scontro della morte e della vita nell'esistenza umana; il culto agrario cananeo-fenicio cercava disperatamente di creare e di generare la vita nelle regioni sotterranee alle quali l'uomo vivo non ha accesso. Malgrado l'efficacia del rito finalmente compiuto, erano numerosi e irriducibili i momenti in cui l'uomo sentiva che, di fronte alla natura, era solo; che non partecipava, né alla vita cosmica superiore, né a quella inferiore; che non poteva né morire né vivere integralmente. Il tempo rituale è un tempo dilaniante; nel suo fallimento risiede il suo vero significato. « Vivere ritualmente i ritmi cosmici, scrive Mircea Eliade, significa in primo luogo vivere in tensioni molteplici e contraddittorie »⁹. Potremmo applicare questa formula, senza nulla cambiare

⁹ M. ELIADE, *op. cit.*, 340.

della sua enunciazione, alle profezie magiche, divinatrici, culturali, orgastiche, che si basano sul tempo rituale. Quando il tempo profetico non è che un rito, attesta le contraddizioni dell'uomo, le sue lacerazioni, i suoi fallimenti.

IL TEMPO CICLICO

Dalle origini della riflessione umana fino alle sue espressioni più complicate e più moderne, dai primi abbozzi, ai sistemi delle religioni, delle filosofie, delle scienze, vediamo delinearci un'interpretazione del tempo che, a differenza della concezione ritualistica, invece di accettare il tempo e di arricchirlo, lo impoverisce. Racchiuso nel rito, il tempo guadagna in significato; è moltiplicato da una serie di risonanze mitiche in cui la vita umana trova un accrescimento, doloroso talvolta, ma sempre prezioso. Il tempo rituale è un tempo assunto. Ma esiste, nella storia dello spirito umano, una tendenza fondamentale a rinunciare al tempo, a considerarlo trascurabile, a renderlo estraneo a se stesso, atemporale. Questa tendenza si rivela nelle concezioni *cicliche* del tempo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, sembra che l'interpretazione ciclica del tempo, nella misura in cui era essenzialmente religiosa, sia comparsa, per la prima volta, nel pensiero indiano. Altrove, nell'antico Oriente, la sua essenza è piuttosto cosmologica. Nondimeno è difficile delimitare in modo preciso i campi del pensiero antico. Tra scienza e religione non vi erano quasi barriere. L'astrologia caldaica, con le sue nozioni di cicli identici, ripetuti incessantemente, era una rappresentazione tanto religiosa che scientifica del mondo. Non aveva forse il pieno significato metafisico attestato dalla cosmologia indù; perlomeno, lo ignoriamo. Ma aveva le sue ispirazioni e le sue traduzioni religiose. Una delle più notevoli, l'abbiamo già indicato e ci ritorneremo sopra, è il simbolismo della *ziggurat*. In Egitto, è l'importante nozione di sopravvivenza ad essere collegata coi cicli astrali. I morti non hanno un luogo di residenza determinato una volta per tutte. Non si trovano né in cielo, né sotto terra. Partecipano al moto ciclico della natura, viaggiano con gli astri, girano attorno alla terra e stanno ora al di sopra, ora al di sotto di essa. Anche questo è un aspetto eminentemente religioso del tempo ciclico, poiché la sopravvivenza era la preoccupazione centrale della religione egiziana. Infine, un po' dappertutto in Oriente, in modo più o meno diffuso, troviamo la nozione del grande anno, del ricominciamento ciclico del mondo. Nozione intravi-

sta dai primi pensatori greci, adottata dai pitagorici, e che ha determinato l'evoluzione della filosofia del tempo nella storia ulteriore del pensiero greco.

Quali sono le linee di forza di questa tendenza così comune nell'Antichità e che la filosofia greca ha trasmesso al pensiero moderno? La loro direzione appare chiara; essa è totalmente negativa rispetto al tempo, di cui contrasta gli aspetti essenziali. È contraria alla mobilità del tempo, poiché il ciclo, chiuso su se stesso, non si è modificato. È contraria all'irreversibilità del tempo, perché nulla comincia, nulla finisce, tutto ricomincia. Se ne riconosce anche l'intenzione. Nella concezione ciclica, il tempo non è sentito come una qualità inerente al mondo intero. È un accidente particolare della condizione umana. La natura invece sfugge al tempo; è spaziale. L'antitesi uomo-natura non si esprime dunque nella fattispecie in termini omogenei. Non sono due tempi che si affrontano, ma un uomo-tempo e una natura-spazio. La disparità dei termini spiega le modalità del conflitto.

La dialettica del tempo e dello spazio sorprende il destino umano in tutti i suoi procedimenti. Ogni religione, ogni filosofia, ogni etica, gli danno un significato particolare. Dalla sensazione primaria di un'opposizione fra mobile e immobile ci si eleva gradatamente alle grandi astrazioni dell'avvenimento e dell'essere, della dispersione e dell'identità, del provvisorio e dell'eternità. Tra i popoli primitivi, furono probabilmente quelli che avevano una storia intensa, i migratori, i conquistatori, a prendere coscienza della ripartizione divergente del tempo e dello spazio. L'uno, elemento di passaggio e di usura, apparteneva esclusivamente all'uomo. L'altro, elemento di stabilità e di permanenza, caratterizzava la natura. Ciò perché le migrazioni più lontane, i movimenti più impetuosi delle masse umane, erano alla fine fermati dallo spazio. Il mondo era sempre più vasto dell'uomo. E gli imperi più vivi, più potenti e più solidi finivano anch'essi per crollare. Il mondo era sempre più stabile dell'uomo. Lo spazio che opponeva il suo sbarramento al tempo era la natura che superava l'uomo da tutti i lati. L'uomo non poteva concepire se stesso se non inserito nella natura, travolto e racchiuso da essa: il tempo non era che un accessorio dello spazio.

Non possiamo seguire i procedimenti del pensiero orientale antico nella sua elaborazione di un tempo ciclico. Non lo conosciamo abbastanza, e si può apprezzarlo piuttosto come indizio che come dottrina. Per contro, la filosofia greca presenta nella fattispecie uno sviluppo coerente. Influenzata com'era, probabilmente, dall'Oriente, si può supporre che abbia organizzato delle tendenze che anche l'Oriente doveva

conoscere. Per i greci, il mondo è cosmo, universo ordinato e immutabile, spazio. In questo cosmo, il tempo, in senso proprio e forte, non ha una realtà. Per i pitagorici è ripetizione, identità. Per Platone, « immagine » dell'eternità. Per Aristotele, numero del ciclo astrale, moto circolare e uniforme. Ne risulta che la vita e l'esistenza, cioè il *tempo* dell'uomo, la sua unicità e la sua storia, non sono fonti di conoscenza. Non è possibile scoprire l'uomo se non per le vie traverse della scienza o della filosofia, che furono entrambe, all'inizio, spaziali, geometriche. È partendo dallo spazio che l'uomo entra in se stesso. Questo spazio non gli è che parzialmente esterno, poiché l'uomo partecipa ad esso per mezzo del movimento ciclico, immaginoso o reale, del suo tempo. Ma nulla sarebbe più illusorio per l'uomo che appoggiarsi sul tempo considerandolo per se stesso, afferrandolo, senza rapporto con lo spazio, nella sua solitudine umana. Significherebbe scomparire, rischiare di crollare.

Un atteggiamento comune a tutti i modi di pensare che si basano sulla nozione di un tempo ciclico è che essi ignorano la storia. Questa non può nascere nell'immutabile, in un sistema senza inizio, senza fine, senza modificazioni all'interno delle sue fasi ricorrenti. Il *tempo* dell'uomo, nel senso proprio e forte, la sua unicità e la sua storia, non concernono uomini la cui vita è immutabile. Anche quando gli avvenimenti obbligano gli uomini a prendere coscienza della loro mutabilità e dei loro cambiamenti, quando una storia in moto si svolge effettivamente prima che un nuovo ciclo ricominci, né questi avvenimenti, né questa storia acquistano, nelle coscienze, un significato preciso. Sono aneddoti che si possono riferire, che distruggono e occupano lo spirito, ma non interessano il destino umano. L'esempio dei greci è tipico. Essi collegavano la storia ora all'indagine filosofica, ora alla retorica. Fare della storia significava per essi sia ricercare un fatto nel passato, sia esporlo in forma letteraria; non era « creare » della storia¹⁰. I greci avevano, certo, una storia; per essi fondavano nulla su di essa. Possedere una storia significava per essi conoscere dei fatti del passato e sapere che questi fatti potevano riprodursi in modo identico in avvenire; non significava agire sulla struttura del mondo. La comprensione di un tempo storico è inconciliabile con la nozione dell'eterno ritorno.

Ma accanto a questa caratteristica dominante, la nozione di tempo ciclico ne racchiude altre che hanno gravi conseguenze sul comportamento degli uomini.

¹⁰ Cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933, 356-357.

L'una è limitata al pensiero indù. Esso fa sentire il ciclo come un *dolore*. Il turbine della trasmigrazione, *samsâra*, è una via di miserie e di sofferenze, ineluttabilmente tracciata dall'atto compiuto, sia esso buono o cattivo. La salvezza non può consistere che nella liberazione; si tratta di attraversare il flusso fatale, di raggiungere l'altra riva, e ciò è possibile soltanto con l'annichilamento degli atti.

L'altra conseguenza è meno drammatica. Essa fa scorgere nel ciclo una fatalità non più dolorosa, ma neutra. Una *indifferenza* generale caratterizza il moto del ciclo. Poiché gli uomini si ritrovano, a intervalli più o meno lunghi, in situazioni identiche, il loro comportamento non ha alcuna risonanza metafisica. La teoria dell'eterna ricorrenza non ha fecondità religiosa. Tra le divinità e gli uomini non possono stabilirsi rapporti etici, ma unicamente relazioni di destino. La Grecia offre l'esempio di questa impotenza. Finché i miti avevano la loro tradizione rituale, gli dèi erano considerati come i garanti della giustizia e della retribuzione. Man mano che i riti si sublimarono in filosofia, oppure, come in Platone, persero, pur restando sostanziali, le loro corrispondenze rituali, gli dèi divennero lontani. Alla loro vigilanza si sostituì la loro eminenza. L'etica non aveva più alcun fondamento religioso; divenne un aspetto della politica.

Ma l'indifferenza etica che il ciclo portava con sé attenuava la credenza nell'efficacia politica degli atti umani. I greci non credevano che il loro comportamento potesse correggere, emendare o dirigere il divenire. Trascurando di elaborarlo, lo resero effettivamente rigido. Il mondo greco era marcescente perché i greci lo lasciavano morire. La profezia greca è rimasta infertile, perché il tempo ciclico che l'informava le impediva di essere attiva, la rendeva apatica.

IL TEMPO MISTICO

Abolendo tutte le barriere tra l'uomo e Dio, il *tempo mistico* realizza la fusione totale del divino e dell'umano. Per quanto certi riti e certe filosofie lo implicino, non si identifica né col tempo rituale, né col tempo ciclico, di cui non designa mai se non un momento. Questa constatazione è fondamentale: il tempo mistico è la riduzione più completa del tempo. Quest'ultimo ne risulta non solo impoverito, ma rifiutato. Si vorrebbe ricondurlo alla fuggevolezza dell'istante. È il tempo dell'estasi, dell'uomo che esce da se stesso, dalla sua condizione, e perciò dal tempo. Non è di tempo che bisognerebbe parlare, ma

piuttosto di esperienza, di un'esperienza puntuale, opposta all'esperienza estesa del tempo.

Le estasi antiche hanno dovuto conoscere questo momento mistico della fusione col divino. L'entusiasmo sembra aver afferrato l'uomo in quell'istante supremo in cui, nello svolgersi di una liturgia o nella disciplina di una contemplazione, non era più che una cosa sola con la divinità. Ma non possediamo alcuna descrizione sistematica di questo momento culminante. La *trance* e la contemplazione non sono che segni secondari di una esperienza che il suo carattere violentemente opposto alle categorie umane rende più difficile da trascrivere.

Il pensiero indù offre, tuttavia, una descrizione completa dell'uscita da se stesso. Per esso, il ciclo, l'abbiamo visto, è fonte di dolore. Si tratta di attraversare il flusso fatale, di raggiungere l'altra riva, e ciò non è possibile se non con l'annullamento degli atti. L'ascesi corrisponde alla diminuzione progressiva della vita attiva, all'eliminazione dell'influenza delle azioni anteriori. Due aspetti ci colpiscono per la loro contraddizione con la ritualizzazione del tempo: invece di captare il tempo in una liturgia, si cerca di sfuggire ad esso; invece di introdurre la propria persona nell'atto del rito, si abolisce ogni azione. I riti dell'ascesi non sono attivi, ma disciplinari; non mettono l'uomo in relazione col tempo; spogliandolo, lo avvicinano alla nudità del suo nulla.

Se, in Oriente, ogni mistero racchiude il suo significato particolare e vuole condurre i suoi adepti a mete precise, esso è legato, tuttavia, a tutti gli altri misteri per mezzo di manifestazioni puramente esteriori, ma per ciò stesso più sorprendenti delle nozioni direttrici profonde. I misteri hanno in comune l'identificazione con un culto e l'imposizione ai loro adepti di una disciplina. Culti orgiastici di Cibele, di Adone, di Ishtar, di Tammuz, di Dioniso, in Tracia, in Fenicia, in Mesopotamia, e, più tardi, in Grecia. Culti sacrificali e potentemente simbolici di Osiride, in Egitto, di Mitra, in Persia. Comunioni cultuali, ferventi e occulte, a Eleusi, nella Grecia pitagorica, nelle regioni di influenza gnostica. Infine, culto del sacramento cristiano. Il rito cultuale si definisce, nella mistica, come la leva del mistero, la chiave del passaggio segreto. Nei culti antichi, assume la forma grossolana di un'esigenza materiale e perfino biologica: l'uomo si dà tutto intero al rito, ingozzandosi di bevande sacre, di sangue, offrendo la sua virilità e la sua persona al possesso del divino. La Gnosi trasforma il rito in un'alchimia e in un'aritmetica occulte. Il cristianesimo lo trasfigura con la grazia e la fede. Ma grazia e fede sono tanto indispensabili al mistero quanto il sacramento stesso. Al rito si associa la disciplina, anch'essa

assai variabile. Nei culti antichi, è una disciplina di arricchimento, di straripamento, di esplosione della personalità: il delirio e la frenesia sono i veicoli dell'entusiasmo. Più l'estasi è reale, più trasporta l'uomo fuori di sé, con l'ebbrezza e la danza, più sembra efficace. In Grecia e nella Gnosi, come pure in Persia, attraverso l'associazione del mazdeismo con il culto di Mitra, si nota una tensione verso lo sforzo interno, verso una diminuzione della vitalità biologica a favore dell'esaltazione delle forze intellettuali. L'ascesi cristiana, inseparabile dalla mistica cristiana, si sviluppa nel Medio Evo in un senso totalmente fedele al mistero della Croce, al quale è legata, se non ritualmente, almeno disciplinarmente. L'unione mistica, punto d'arrivo di ogni sforzo ascetico, non può realizzarsi se non a prezzo di un distacco radicale da se stesso, preparatorio alla pienezza della personalità. Solo il passaggio attraverso la morte fa partecipare al mistero della Croce.

Il fatto importante è che, al contrario della mistica indù, il cristianesimo non fa dell'annientamento lo scopo ultimo dell'esperienza mistica. Ne è soltanto una tappa, e l'esperienza mistica cristiana si presenta, da questo punto di vista, come l'esperienza di un tempo autentico. Vi è nella mistica cristiana il sentimento di uno scaglionamento, di una gerarchia, di un progresso, caratteristici di un divenire temporale. L'unione mistica con Dio, che resta lo scopo ultimo dell'esperienza, non è raggiunta senza il superamento di lunghe tappe, senza un pellegrinaggio che va dal risveglio della coscienza alla purificazione, e dall'illuminazione alla fusione. Questo tempo è, a un certo momento, bruscamente interrotto. Si opera una stagnazione, un declino, un dolore, una crocifissione: è la notte oscura, la morte. Periodo del nulla dunque, il cui raggiungimento sembra indispensabile all'incontro dell'Amore totale¹¹.

Questa irruzione del nulla corrisponde evidentemente, nella mistica cristiana, all'accettazione del mistero della Croce. Ma essa è caratteristica di ogni esperienza mistica del tempo. La profezia mistica sembra dominata da questa nozione di frattura. Oltre al fatto già significativo che la sua visione è puntuale, concentrata su di una sorgente intensa, essa manifesta pure, anche quando si estende e abbraccia un lungo periodo, l'esperienza di una interruzione, di una sospensione. Il profeta mistico tende ad essere l'uomo di cui parla Taulero¹² e che sta davanti all'Essere, *kennelos*, *minnelos*, *werklos*, *geistlos*, spoglio di conoscenza, di amore, di opere, di spirito.

¹¹ San Giovanni della Croce ha costruito su questo tema un intero libro: *La notte oscura*.

¹² F. VETTER, *Die Predigten Taulers*, Berlin 1910, III, 70.

PARTE SECONDA
I CONTESTI EBRAICI
DELLA PROFEZIA

I
IL DIALOGO BIBLICO
DEL DIVINO E DELL'UMANO

LO SPIRITO: « רוּחַ »

In ogni rivelazione profetica, si ha un incontro tra l'umano ed il sovrumano, tra il naturale e il soprannaturale. Anche l'uomo ebreo era cosciente di essere, davanti al Divino, di fronte a un'alterità. Ma spiegava questo sentimento in modo singolare: non lo considerava un frangimento accidentalmente ripetuto in certi momenti, ma una disposizione sostanziale, inerente alla posizione occupata dall'uomo nel mondo. Gli ebrei non hanno mai sentito l'incontro col divino come una rottura, ma come una realizzazione della loro condizione. La rivelazione, in ciò che implica di manifestazione spontanea del Divino all'interno dell'umano, pareva loro concepibile, e quasi necessaria, perché rispondeva a certe direzioni del loro pensiero e a certe implicazioni della loro esperienza. Tuttavia, se non erano stupiti da Dio, ne restavano sorpresi. La dialettica del divino e dell'umano racchiudeva, anche per loro, un mistero.

Un termine, nella Bibbia, designa e ricopre questo mistero. È quello di רוּחַ che i greci hanno tradotto con πνεῦμα e che noi rendiamo con *spirito*. Le personalità bibliche superiori, quelle che dominano, sia per la loro intelligenza, sia per la loro forza, sono tutte *ispirate*. La loro energia proviene dalla *ruah* che Dio depone o esalta in esse. Le investiture militari o politiche notevoli sono dovute alla *ruah*: Giosuè, i Giudici, Saul, Davide sono *traboccanti di ruah*¹. Gli iniziati della saggezza o del lavoro, come Giuseppe o Bezaleel, traggono le loro

¹ Giosuè (Dt 34, 9); i Giudici (Gdc 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25 e *passim*); Saul (1 Sam 10, 6-10; 16, 14); Davide (1 Sam 16, 13; 2 Sam 23, 2).

virtù dalla *ruah*². La rivelazione profetica è rivelazione di *ruah*: il profeta è un *'ish ha-ruah*, un *uomo dello spirito*³. Talvolta la *ruah* è una grazia permanente e il profeta ne fa un uso regolare e quasi inconscio⁴; talvolta esplose all'improvviso e resta limitata all'esperienza di un istante abbagliante⁵. Essa è trasmissibile: gli Anziani la ricevono da Mosè, e così Giosuè; Eliseo la riceve da Elia, raddoppiata rispetto a quella che possedeva il suo maestro⁶. Certe scene sono notevoli per la varietà e l'intensità che attribuiscono alla *ruah* profetica. La rivelazione fantastica che Dio concede a Ezechiele è, da un capo all'altro, un effetto della *ruah*. È una *ruah* che viene dal nord e che, come un fluido potente, anima il carro celeste ed i suoi servi cosmici⁷. Poi la *ruah* penetra nel profeta, lo porta via e lo riconduce presso gli esiliati⁸. Più tardi, è ancora la *ruah* che provoca, nel profeta, la stupefacente sensazione di ritrovarsi a Gerusalemme, nel recinto del Tempio⁹. Infine, è la *ruah* che depone il profeta nella pianura delle ossa aride e le fa rivivere, sorgendo, al suo appello, dalle quattro direzioni della *ruah*¹⁰. Analogamente, il rampollo di Iesse, intravisto da Isaia, è il ricettacolo di una *ruah* sestupla: saggezza, intelligenza, intuizione, potenza, conoscenza e timore dimorano in lui, emanazioni della *ruah* divina¹¹. Infine, Gioele sa che un giorno la *ruah* si riverserà su fanciulli e fanciulle, vecchi e adolescenti, schiavi e schiave: la comunità umana sarà una società profetica, perché sarà *pneumatica*¹².

Conosciamo il destino eccezionale di questa teoria della *ruah*. Gradualmente si va elaborando il sistema della *ruah haqqodesh*, dello *spirito santo*, che giudaismo rabbinico e cristianesimo introdurranno, ognuno, nella loro economia sacra. Ma la nozione fondamentale *giudaica* dell'ispirazione mediante la *ruah* è già una nozione *ebraica*. La lettura delle parti preesiliche della Bibbia indica che essa si fonda su una concezione originale e antica dei rapporti tra Dio e l'uomo.

² Giuseppe (Gn 41, 38); Bezaleel (Es 31, 3 e *passim*).

³ Os 9, 7.

⁴ 1 Sam 16, 13.

⁵ Casi tipici: Sansone (Gdc 13, 25); Amasai (1 Cr 12, 19).

⁶ Nm 11, 25; 2 Re 2, 9.

⁷ Ez 1.

⁸ Ez 3, 14.

⁹ Ez 11, 1.

¹⁰ Ez 37.

¹¹ Is 11, 1-2.

¹² Gl 3, 1-2.

1. Nella sua struttura intima, la *ruah* è molteplice e anche contraddittoria.

Al vertice, la *ruah* è lo Spirito, nella sua grandezza, nella sua maestà, nella sua solennità, e anche nella sua unicità. È già nella Bibbia, per quanto assai raramente, *ruah qodesh*¹³, *Spirito di santità*; più spesso, *Spirito di Dio*. Il termine diviene particolarmente solenne quando è posto nella bocca di Dio: *ruhi*, il *Mio Spirito*. In questa piccola espressione, il pensiero biblico concentra tutto il significato sovrano e tuttavia condiscendente di Dio rispetto al mondo ed agli uomini. Lo spirito di Dio è un principio superiore di attività, di creazione, nel mondo. Dio manda il suo spirito, lo fa librare, lo concede agli uni, lo toglie agli altri. Lo spirito, in questo senso, non è un attributo di Dio, ma un principio assoluto di rivelazione. In diversi testi biblici, la *ruah* di Dio è la pienezza dell'universo, la presenza intima di Dio nella sua creazione.

È, in particolare, il caso delle visioni di Ezechiele che segnalavamo poco fa. La *ruah* è l'elemento della vita soprannaturale. Essa impregna il mondo come un fluido; il carro celeste è trasportato da lei; esso avanza maestosamente nel suo flusso. Delle corrispondenze si stabiliscono tra gli elementi del carro: la *ruah* degli esseri viventi penetra nelle ruote e le fa girare. Il profeta si immerge in quest'atmosfera di *ruah*. Come stupirsi se il moto della *ruah* lo afferra a sua volta? Come il carro, il profeta è portato via dalla *ruah*. Una sola e identica *ruah* provoca, col passaggio del suo flusso, il moto misterioso del mondo e la visione profetica dell'uomo.

Stessa descrizione nel capitolo 37. La *ruah* è dappertutto, rannicchiata nei quattro punti del mondo. All'appello del profeta, si sviluppa, riempie il cosmo e afferra, passando, le ossa cui ridà la vita. Anche qui, la *ruah* è fluido vitale; senza di essa, il mondo è inerte, morto.

Nei primi versetti della Genesi¹⁴ compare una sfumatura importante. La *ruah* divina è anche qui descritta come un fluido; il verbo è molto espressivo, la *ruah* *si libra* sulle acque, stende le ali come un uccello. Ma questa *ruah* originaria, staccata dal caos e che vigila su di esso, non è solo fluido vitale, ma fonte di vita. È la prima rivelazione di Dio al mondo, il primo riflesso che il mondo ha avuto di Dio. È come l'annuncio, il germe delle rivelazioni future. Un mondo che, alla sua nascita, è stato accarezzato dalle ali della *ruah* divina, conserva

¹³ Is 63, 11; Sal 51, 13.

¹⁴ Gn 1, 1-2.

qualcosa di questo contatto. Avendo svegliato il mondo, la *ruah* resterà nella sua vita.

Ma la *ruah* non è sempre, nella Bibbia, questo principio pieno e oggettivo. La *ruah* è talvolta una qualità soggettiva di Dio, un attributo del suo carattere. Si parla dello *spirito* di Dio come si parla della sua anima, *nefesh*, del suo cuore, *leb*. Lo spirito allora non è che un frammento della persona divina, la sua intenzione, la direzione della sua volontà, se non la sua volontà stessa¹⁵. Questa accezione non distingue più molto la *ruah* di Dio da quella dell'uomo. La prospettiva è antropomorfa. Anche l'uomo infatti possiede una *ruah*, sede delle sue emozioni e delle sue passioni. La *ruah* dell'uomo è esaltata, gioiosa, triste, afflitta, ansimante, pesante¹⁶ e la *ruah* di Dio conosce anch'essa questi alti e bassi, questi slanci e questi pentimenti¹⁷. C'è qui un aspetto psichico della *ruah*, differente dal suo aspetto metafisico o cosmico.

Ma bisogna scendere ancora di più. La *ruah* dell'uomo non è solo la sede delle passioni, ma anche delle contraddizioni. È il luogo dell'anormale, del morboso. L'uomo possiede talvolta, nella Bibbia, una *ruah ra'ab*, uno *spirito malvagio*. E questi non è più una semplice qualità della persona umana, ma un principio oggettivo, installato nell'uomo per una durata e con un'intensità più o meno importanti. Ora, questa *ruah ra'ab* è, spesso esplicitamente, ma sempre implicitamente, derivata da Dio. La *ruah ra'ab* è la *ruah di Dio*, che viene ad alloggiare temporaneamente in un individuo o in una collettività¹⁸. Ma mentre altrove la *ruah* di Dio viene a far fiorire la personalità, qui la corrode. Saul è alla fine distrutto da essa. Presso i Sichemiti, essa fa scoppiare la discordia. Talvolta presenta delle sfumature. Da malvagia che è, per principio, diviene *menzogna*¹⁹ nella bocca dei profeti, *letargia* e *impurità* nel cuore del popolo²⁰.

Quest'ultimo termine è significativo. L'impurità, antitetica della purità²¹ è una manifestazione della *ruah* di Dio. Non si tratta più di antropomorfismo, come poco fa. Nel fatto che l'uomo venga afferrato da una *ruah* esterna che lo attacca per sminuirlo e per corrodere, c'è

¹⁵ Esempi di questo significato della *ruah* in M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi* (*More Nebukim*), I, 40.

¹⁶ Gn 45, 27; Gs 5, 1; 2, 11; 1 Re 10, 5; Is 54, 6; Sal 51, 19; 1 Sam 1, 15.

¹⁷ Gn 6, 3.

¹⁸ Saul (1 Sam 16, 14 e *passim*); i Sichemiti (Gdc 9, 23).

¹⁹ 1 Re 22, 21-23.

²⁰ Torpore (Is 29, 10); impurità (Zc 13, 2).

²¹ E non della santità, cfr. *infra*, 128.

una nota di demonismo. Il paradosso è completo. Sul piano della rivelazione, la *ruah* di Dio concentra su di essa il potere spirituale a tutti i suoi livelli: dalla spiritualità astratta e suprema fino all'emanazione magica; dalla purità fino alla impurità; da Dio fino a Satana.

Ricoprire tutti questi livelli di significato, questo è il mistero della *ruah* sentito dagli ebrei. Questo stesso addensamento, questa concentrazione di tutto l'inesplicabile e di tutto l'inaccessibile su una sola nozione, la *ruah* di Dio, ecco il significato della *ruah* ebraica. L'appartenenza del mondo a un solo Dio riconduceva a questo Dio il mondo in tutta la sua diversità. Il dialogo tra Dio e Satana non è, nella prospettiva della *ruah*, se non un monologo in Dio.

La fenomenologia del profetismo biblico deve tener conto di questo fatto. La *ruah* dei profeti non è distinta dalla *ruah* del mondo o dalla *ruah* degli uomini profani, o, piuttosto, non aveva fondamento che in esse. Lo spirito che più tardi fu chiamato santo era, all'epoca biblica, lo spirito e nient'altro. L'ispirazione non esiliava l'uomo dalla sua situazione. Al contrario, era per la sua stessa situazione, e per essa soltanto, che l'uomo accedeva all'ispirazione, alla *ruah*. Questa situazione significava per l'uomo, innanzitutto, possedere egli stesso una *ruah*, cioè *vivere*.

2. La *ruah* è un'immagine della vita. Basta l'etimologia per spiegare come sia stata scelta questa nozione per far comprendere la vita nella sua complessità e nella sua densità. La *ruah* è il vento, l'aria, la cui assenza, leggermente prolungata, espone all'asfissia, alla perdita della vita. Si può sopportare una lunga fame, una lunghissima sete, ma l'asfissia conduce rapidamente alla morte. Nel deserto, dove il mondo si spoglia di ogni sostanza concreta, in cui non resta all'uomo che il cielo inafferrabile al di sopra di lui e la sabbia inutilizzabile ai suoi piedi, qualcosa mantiene e prolunga la vita: è, tra la polvere e il cielo, l'aria, il vento, la *ruah*.

Essa è anche l'aria, il soffio, nel corpo dell'uomo. Finché questa *ruah* fisiologica funziona, finché c'è inspirazione, espirazione, l'uomo, è ovvio, vive. La cessazione del soffio, il venir meno quindi della *ruah*, attesta che la morte è imminente o che è giunta. Tanto al di fuori che al di dentro dell'uomo, *ruah* è il segno della vita.

Ma il pensiero biblico ha utilizzato in modo eccezionale questa evidenza etimologica. Del simbolo della vita, ha fatto un simbolo dell'imperituro. Alla prospettiva animistica ha sostituito la prospettiva della partecipazione. Infatti il respiro umano, in quanto connota l'esi-

Ampiano
dell'esperienza
della D¹⁷
di D =

D¹⁷
e vita

V⁷⁰

desert.

stenza biologica, è chiamato *n'shamah* o *nefesh*. La *ruah* designa nell'uomo la parte del suo essere che è aperta ad un'altra *ruah*, la sua parte permeabile, quella in cui cessa di non significare più che lui stesso per partecipare a qualcosa di diverso. La *nefesh* o la *n'shamah* non possono che essere *annodate* o *congiunte* con un'altra *nefesh* o con un'altra *n'shamah*²². Ma tra una *ruah* e l'altra vi è comunicazione intima, interpenetrazione. La dimensione della *ruah* trascende quella degli esseri fisici; essa non li afferra né nella loro localizzazione né nella loro individualizzazione, ma nella loro comunione. Possedendo la *ruah*, l'uomo non ha acquisito una vita, ma la vita. La *ruah* è uno *spirito di vita*, *ruah hayyim*²³. Per poco che questo spirito incontri un'altra vita, comunica con essa. È il segreto dell'incontro tra Dio e l'uomo. Poiché Dio, nella Bibbia, è *vivente*, lo spirito di vita, nell'uomo, partecipa allo spirito di Dio.

I testi di Ezechiele e della Genesi, che citavamo poco fa, mostrano che c'è relazione tra la *ruah* del mondo e la *ruah* dell'uomo. La saturazione del mondo in *ruah* spiega perché gli uomini ottengono la loro parte di questa *ruah*. Quanto alla *ruah* del mondo, essa prolunga la *ruah* divina che si librava su di essa quando la terra era ancora caos. L'uomo, frammento del mondo, partecipa dunque alla *ruah* divina. Taluni testi biblici sanno che la vita dell'uomo dipende dalla *ruah* divina; l'uomo non vive che quando è raggiunto e attraversato dalla *ruah*; muore quando essa lo abbandona. Dio manda la *ruah* che si propaga come l'onda e capta gli esseri; riprendendosi la *ruah*, Dio spoglia gli esseri e li restituisce alla loro morte:

Se (Dio) richiamasse il suo spirito (*ruah*) a sé e a sé ritraesse il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere.

(Gb 34, 14-15)

Se... togli loro il respiro (*ruah*), muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito (*ruah*), sono creati di nuovo...

(Sal 104, 29-30)

Finché l'aito (*ruah*) di Dio (sarà) nelle mie narici..., finché non sarò morto...

(Gb 27, 3-5)

²² Sichem e Dina (Gn 34, 3); Giacobbe e Giuseppe (Gn 44, 30); Davide e Gionata (1 Sam 18, 1).

²³ Cfr. O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 460.

Il Salmo 104 è interessante perché confonde la *ruah* di Dio e quella dell'uomo; confusione significativa. La *ruah* è una partecipazione, una dimensione d'incontro tra Dio e l'uomo.

Claude Tresmontant ha mostrato ciò che vi è di sistematico in questa concezione²⁴. L'antropologia biblica si unisce alla cosmologia per completare la teoria della *ruah*. « La *ruah* dell'uomo è ciò che in lui è capace d'incontro con la *ruah* di Dio, è quella parte dell'uomo grazie alla quale l'inabitazione dello Spirito di Dio non è un'intrusione estranea, ma è preparata, desiderata... L'opposizione che la tradizione biblica introduce tra la carne e lo spirito è un'opposizione fra due ordini. La carne (*basar*) è l'uomo col suo coefficiente di fragilità dovuto alla polvere (*afar*) di cui è fatto. Lo spirito (*ruah*) è l'ordine propriamente soprannaturale del quale partecipa... La carne è in ebraico sinonimo dell'anima. *Ogni carne* o *ogni anima* significano: l'uomo, l'umanità. L'opposizione tra lo spirito e la carne non è un dualismo all'interno di una natura, come lo è il dualismo sostanziale di anima e di corpo, ma l'opposizione tra l'ordine della natura e l'ordine soprannaturale »²⁵.

Alcuni versetti significativi riducono l'opposizione del divino e dell'umano ad un'opposizione tra spirito-*ruah* e carne-*basar*:

Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne.
(Gn 6, 3)

L'egiziano è uomo e non un dio; i suoi cavalli sono carne e non spirito.

(Is 31, 3)

« Con la *ruah*, scrive ancora Tresmontant, l'antropologia biblica apre una nuova dimensione, che le è specifica. È la dimensione soprannaturale che è propria della rivelazione biblica »²⁶. La teoria della *ruah* fa di tutti gli uomini dei profeti potenziali. La preghiera di Mosé: « Ah, se il popolo di Dio potesse tutto intero divenire profeta! Se Dio volesse accordargli il suo spirito! »²⁷ non è un desiderio ingenuo. Esso è in accordo con l'economia del divino e dell'umano nella Bibbia. Il pensiero ebraico non concepiva l'uomo altrimenti che in partecipazione

²⁴ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953. Per tutta questa questione della *ruah* vedere pure: P. VOLZ: *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910.

²⁵ C. TRESMONTANT, *op. cit.*, 108.

²⁶ *Ivi*, 109.

²⁷ Nm 11, 29.

*Q₁ = uomo
"profeta potenziale"*

con Dio, ed è questo che conferisce a tutta la Bibbia la sua struttura dialogale. Ma questa partecipazione molto generale, e talvolta vaga, si presenta anche, nella Bibbia, sotto una forma assai precisa, che chiamiamo profezia, nel senso limitato, parsimonioso, denso, del termine. Da che cosa deriva la singolarità di questa partecipazione profetica? Di che cosa in più l'uomo biblico, dotato di *ruah* e per ciò stesso « profeta », è investito, quando accede alla *ruah* del *nabi*? Ci sembra che l'uomo biblico diventi profeta, che la virtualità dell'uomo biblico diventi realtà quando, invece d'incontrare lo Spirito, incontra Dio; non un principio dunque, ma una persona; non un'essenza, ma un Essere vivente e un essere patetico.

3. Occorre dare alla nozione del Dio vivente il suo significato autentico, cioè pieno. La vita di Dio, nella sua accezione biblica, non deve essere né moralizzata, né razionalizzata. Essa comporta la santità di Dio, il suo carattere divorante, il suo corruccio e il suo zelo quanto il suo amore. La vita di Dio è, nella sua essenza, irriducibile al razionale; essa si rivela nella categoria del mistero. La *ruah* del Dio vivente è *numinosa*; un'analisi del genere di quella di Rudolf Otto riesce perfettamente a porre in evidenza il suo carattere nel contempo spaventoso e maestoso²⁸. La vita di Dio è il mistero. Essa è sentita come esterna all'uomo, dominante, totalmente altra. Ispira nello stesso tempo il terrore sacro, repulsivo e affascinante. Tale è la *ruah*. Viene dal di fuori, *in-spira* nel senso letterale della preposizione. I verbi che definiscono l'ispirazione denotano che qualcosa di esterno si sceglie una dimora: la *ruah* veste Gedeone, Amasai, Zaccaria²⁹. Si precipita su Sansone, su Saul, su Davide³⁰; piomba su Ezechiele³¹. Esterna all'uomo, la *ruah* gli è anche superiore. La sovranità della *ruah* è attestata dalla preposizione (*al*) che introduce il complemento dei verbi *salah* (*precipitarsi su*), *nafal* (*piombare*). Non si tratta, in ebraico, propriamente parlando, di un'ispirazione. Lo spirito viene da un luogo che domina l'uomo per insediarsi in lui. La *ruah* è terrificante per la sua libertà stessa; essa appare o scompare secondo il volere di Dio. Essa è l'alterità, e l'uomo da essa sorpreso è innanzitutto cosciente di un fatto: che è

²⁸ R. OTTO, *Le sacré*, tr. francese di Jundt, Paris 1929, 111 s. [tr. e cura di E. Buonaiuti, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1981]. Cfr. R. OTTO, *Aufsätze, das Numinose betreffend*, München 1932².

²⁹ Gdc 6, 34; 1 Cr 12, 19; 2 Cr 24, 20.

³⁰ Gdc 14, 6, 19; 15, 14; 1 Sam 10, 6, 10; 16, 14; 18, 10.

³¹ Ez 11, 5.

divenuto *diverso*. Ma la sua alterità non differenzia l'uomo ispirato rispetto agli uomini, né rispetto all'esistenza. La sua alterità è di non essere più solo. Non è singolarizzandosi che l'uomo biblico diventa profeta, ma comunicando. Egli è *nabi* perché consapevole di partecipare a una realtà diversa da quella della sua vita: alla vita di Dio.

La *ruah* di Dio è anche *patetica*. È una verità che nessun idealismo, nessuno spiritualismo possono attenuare, ed ancor meno cancellare. Che un solo e identico termine, *ruah*, designi, nella Bibbia, la dimensione spirituale più elevata, più spoglia, ma anche la vita psichica nelle sue contraddizioni ultime, non è stato possibile se non in una concezione patetica dello Spirito. I greci non hanno potuto elaborare questa nozione. I loro filosofi stimavano i moti e, di conseguenza, le emozioni, inconciliabili con la divinità. E il popolo greco aveva solo l'esperienza di divinità egoiste: le loro passioni non interessavano che loro stesse: non esplodevano sugli uomini se non quando questi andavano a disturbare gli dèi. Gli ebrei, al contrario, vedevano nella storia e nei suoi movimenti una manifestazione del loro Dio; le emozioni di Dio erano le molle di questa storia, di cui gli uomini erano ineluttabili attori. L'emozione di Dio era strettamente connessa con la condizione stessa dell'uomo. La descrizione biblica di Dio è antropopatica. Ciò significa che Dio appariva all'uomo biblico nella polarità del suo *pathos*, nel suo amore e nella sua collera, nel suo rigore e nel suo perdono. La *ruah* di Dio si autogiudica: si pente. Questo pentimento di Dio basterebbe a mostrare che il Dio biblico non è legato a un principio astratto e generale. Non è il dio dei principi universali, ma il Dio dell'Unico, del momento storico. La *ruah* non è la fissità spirituale, ma l'emozione vitale.

Le scuole di critica storica credono a un'evoluzione epurativa della nozione di Dio presso gli ebrei. Alla *ruah* demoniaca si sarebbe sostituita, a poco a poco, la *ruah* spirituale. La sovranità del terrore e della giustizia avrebbe progressivamente ceduto al regno dell'etica e dell'amore. In questa concezione non c'è posto per un solo profetismo biblico; ne occorrono due. Il primo corrisponderebbe alle rappresentazioni primitive della *ruah*; è un approccio magico e animistico alla divinità. Il secondo, il grande, radicalmente differente dall'altro, si confonderebbe con l'elaborazione del monoteismo etico. In realtà, il profetismo biblico presenta una continuità impressionante. È stato sempre di fronte a un Dio terribile e mite insieme, la cui *ruah* oscillava tra la punizione e il perdono. Il profetismo biblico non ha avuto come

Quasi a dire profeta...

→

INCONTRARE
DIO

Numinosa
Vivente

Realtà
esterna

22

Patetica

Due profetismi
biblici?

oggetto la decantazione della nozione di Dio; ha avuto come causa la conoscenza del *pathos* di Dio. E questa conoscenza preziosa, riservata ai soli profeti, essi non avevano né il diritto, né il potere di modificarla minimamente. Partecipavano semplicemente ad essa. Questo era fondamentale.

Tutto ciò è stato vivacemente messo in luce da Abraham Heschel³². La sua spiegazione della profezia biblica si fonda sull'analisi del *pathos* di Dio, che egli considera come la categoria fondamentale della teologia profetica. Nell'esperienza profetica, Dio non è oggetto, è soggetto. Afferrare Dio significa essere afferrati da lui; vedere Dio significa essere visto. Il *pathos* divino è l'attenzione che Dio accorda al mondo, l'interesse che gli dimostra. Ciò che è primitivo, nel *pathos*, è il movimento verso l'uomo, ciò che Heschel chiama l'antropotropismo. Il profeta partecipa a questo movimento; conosce il *pathos* attuale di Dio; è in *simpatia* con Dio. La religione profetica è una religione della simpatia, e Heschel mostra le incidenze di questa nozione nella politica, nell'etica, nella teologia, ma soprattutto nella psicologia dei profeti biblici.

La prima incidenza, sulla quale ci soffermeremo di più in questo capitolo, mostra l'autonomia del profeta biblico rispetto agli altri profeti dell'antichità o dei tempi moderni. Questi dipendono sia dalla magia, sia dall'estasi. Il *nabi'* biblico trova la sua ispirazione altrove. La *ruah* non lo avvicina alle regioni oscure del demonismo e dei domini splendenti della mistica se non per allontanarlo da essi. Le affinità della *ruah* con l'animismo e l'estasi non sono indicative, ma limitative. Esse tracciano il confine tra i campi in cui l'esperienza del *nabi'* sembra analoga a quella di altri profeti, e quelli in cui il *nabi'* dispone di un'esperienza assolutamente propria.

La rivelazione del Dio vivente e patetico nella *ruah* non stabilisce una *relazione* tra Dio e l'uomo; essa crea, tra di loro, una *conoscenza*.

Ogni magia implica una relazione, un automatismo di contatto tra il divino e l'umano. Ogni estasi esige parimenti una relazione tra Dio e l'uomo: una maturazione psicologica, un itinerario dell'anima. L'indovino o il mistico cercano Dio e dispongono di mezzi per scoprirlo. Nell'universo biblico, al contrario, è Dio che cerca l'uomo. Heschel ha posto in luce il fatto che la Bibbia è molto più un'antropologia per

³² A. HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakau 1935. Ritroviamo elementi ripensati di questa importante tesi nelle opere filosofiche successive dello stesso autore: *Man is not alone*, New York 1950 [tr. it. di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli con intr. di Cristina Campo, *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1970³] e *The Prophets*, New York 1962 [tr. it. di A. Dal Bianco, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981].

Dio³³ che una teologia per l'uomo. C'è, nella rivelazione biblica, un prendere l'iniziativa da parte di Dio, un primo passo da parte sua, un accerchiamento dell'uomo. L'appello divino precede l'attesa umana. È il crollo di tutte le teorie magiche o psichiche per spiegare la rivelazione profetica. Non esiste alcun « conduttore » della corrente spirituale che vada dall'uomo a Dio; non ci sono linee direttrici né centri di forza psicologici, intellettuali o istintivi capaci di orientare la coscienza del profeta verso la rivelazione, di condurvelo con più rapidità e sicurezza.

È difficile trovare un termine conveniente per designare la situazione del profeta nel momento in cui è chiamato da Dio; non è né il vuoto, né lo spogliamento, né la passività. Vedremo presto infatti che il profeta incontra Dio nella pienezza. Ma vi è una chiamata, un primo invito da parte di Dio, un cogliere al volo, un afferramento. Dio è lì, improvvisamente, prima che l'uomo lo attenda, lo spera, lo solleciti, lo provochi.

L'analisi di questa assenza di provocazione da parte del profeta permette di evidenziare alcune prime differenze tra il profeta biblico e altri profeti del mondo antico o dei mistici delle epoche moderne.

Prima di tutto, non vi è relazione *magica* tra Dio e il profeta. Dio non è « l'obbligato » del *nabi'*. Le tecniche della magia materiale non lo riguardano. Il profeta biblico non è capace, come l'augure o l'aruspice, di decifrare il messaggio di Dio nella disposizione delle carni sacrificali, nel volo degli uccelli, nei « segni » della natura. Ancor meno è capace di suscitare la presenza di Dio agendo sugli elementi occulti che incatenano Dio alla natura. La Bibbia sa così bene che Dio, potendo tutto, può anche lasciarsi provocare da queste pratiche magiche, che essa narra che Dio ha consentito a cedere in tal modo alle divinazioni di Balaam³⁴. Ma Balaam non è un profeta biblico. È un falso profeta per molteplici ragioni, e i suoi successi in magia sono una di queste, come per meglio sottolineare che non ricorrere alle pratiche magiche è una delle autenticazioni del vero profeta della Bibbia.

Ma neppure alcuna magia spirituale tra Dio ed il profeta. Niente, nessuna preghiera, nessuna sollecitazione possono obbligare Dio a rivelarsi. Spesso, quando l'urgenza è grande, il profeta chiama Dio, allo stesso titolo di qualunque altra creatura. Ma, come qualunque altra creatura, si espone all'insuccesso del suo appello. E Dio non gli rispon-

³³ A.J. HESCHEL, *Man is not alone*, cit., 125 s.

³⁴ Nm 23, 4. 16.

Il *Pathos*
di Dio!

Mo
Differenza
in rapporto
al profeta
biblico

Dio in cerca
dell'uomo.

D'elenco
di Dio

de, gli oppone il silenzio³⁵. Né una lunga intimità anteriore, né una devozione eccezionale assicurano con certezza il dialogo tra Dio e il profeta. E la tradizione profetica è disseminata di interruzioni e di vuoti: la parola di Dio è rara allora, e il profeta non può forzarla. Il silenzio di Dio – non il suo mistero, ma il suo silenzio, analizzabile, come ogni altro attributo di Dio, da una teologia dogmatica – autentica, anch'esso, il profeta che ne fa l'esperienza.

L'apparizione inopinata e brusca di Dio nella vita spirituale del profeta costituisce una differenza essenziale tra il *nabi'* e il *mistico*.

Il profeta accetta l'incontro di Dio nel vuoto. Fra lui e il momento dell'incontro, non c'è rigorosamente nulla, perlomeno niente di decisivo, di preparatorio, di causativo, neppure quel purissimo raccoglimento che la Bibbia conosce bene, che essa scopre, elogiandolo, nelle anime pie, e che chiama *ricerca di Dio*. Tra il mistico e l'incontro, al contrario, vi è tutta la lunga e minuziosa preparazione spirituale, il *cammino*, il *pellegrinaggio*, nel quale la grazia si conquista solo a tappe, andando dal risveglio alla purificazione, dall'ascesi all'illuminazione, e passando attraverso la *notte oscura* prima di accedere all'unione nell'incontro. Sotto mille forme diverse, l'esperienza mistica resta sempre la stessa: è un'ascensione, e il vero incontro con Dio, quello in cui tutto diventa scambio e reciprocità, non avviene se non al sommo della scala³⁶. Pur sotto mille forme diverse, l'esperienza profetica si rivela, invece come uno shock inatteso. È un temporale che scoppia in piena estate e sorprende l'uomo non preparato.

È vero che il fenomeno non è assoluto nella Bibbia. Tecniche magiche, cadute in *trance*, elementi di estasi compaiono talvolta nella profezia biblica. Ma questo ristabilimento della *relazione* tra il divino e l'umano coincide con le epoche della storia biblica in cui la coscienza di essere avvolto da Dio cedeva alla sensazione di essere collegato con lui. Le forme estatiche della profezia biblica sono contemporanee delle sue forme culturali³⁷. Ora, il culto non è, in sé, una conoscenza; è una *religione*. Nella misura in cui il profetismo si è identificato con la religione, ha sviluppato in se stesso gli elementi di legame, di relazione col Divino. Nelle apparizioni autonome della profezia, la *relazione* era accessoria e, per ciò stesso, inutile. La *conoscenza* si sostituiva ad essa.

³⁵ Ger 42, 6-7. Cfr. 1 Sam 28, 6.

³⁶ Cfr. *supra*, 69. Cfr. J.-M. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris 1925.

³⁷ Cfr. *infra*, 166.

4. Ma che cos'è dunque questa *conoscenza*, spogliata di ogni relazione magica o psichica? È, secondo Heschel, il postulato supremo della simpatia³⁸. Diremmo più volentieri che è la simpatia stessa. Se cercassimo, infatti, nel linguaggio biblico, un corrispondente ebraico della simpatia, troveremmo proprio il termine *da'at*, *conoscenza di Dio*³⁹. Tale conoscenza è maestosamente associata alla *ruah* nelle profezie messianiche di Isaia. Quando saranno compiuti i tempi in cui la *ruah* di tutti gli uomini parteciperà, in intimità, alla *ruah* di Dio, quando « l'ispirazione » non sarà più un accidente profetico della condizione umana, ma la sua stessa essenza, quando infine tutti gli uomini saranno « profeti », allora la terra sarà piena della *conoscenza di Dio*⁴⁰. Gli uomini avranno allora, tutti, quest'esperienza della simpatia che fu un tempo riservata ai profeti. Ho mostrato altrove⁴¹ ciò che vi è di *immediato* e di *penetrante* nella nozione di *conoscenza* biblica. Tutto l'essere vi è implicato, grazie all'identificazione di questo termine con l'atto di unione dell'uomo e della donna. Invece della « strada più lunga » proposta da Platone, la profezia sperimenta la rivelazione brusca, istantanea, totale fin dal primo shock, la pienezza dell'amore. Vedremo presto quale significato profondo i profeti hanno attribuito alla realtà dell'amore, rappresentandosi il loro universo come una vasta avventura coniugale tra Dio ed Israele⁴². Avevano coscienza di vivere qualcosa di simile nella loro sfera privata. La rivelazione non era per essi né una tecnica, né un dono. Era la scoperta di un amore. L'incontro con il Dio vivente e patetico non rivelava ai profeti né uno spirito, né un'idea, ma un *partner*.

Uno degli aspetti essenziali della profezia biblica consiste dunque in questo, che essa è un'esperienza, e un'esperienza a due. La sperimentazione della profezia fonda la certezza della chiamata. C'è qualcosa di doloroso nel fatto che la *vera* profezia non si distingue dalla *falsa* se

³⁸ A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 169.

³⁹ Cfr. E. JACOB, *Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes*, « Revue d'histoire et de Philosophie religieuses », 32 (1952), 69. Si può legittimamente muovere a Heschel il rimprovero di esprimere con un termine greco (*pathos*) una nozione di cui analizza con tanta penetrazione il contenuto ebraico e la specificità biblica. Ci sembra che accanto al termine *da'at*, *conoscenza*, quello di *ta'am*, *gusto*, sia assai appropriato. L'esperienza profetica è un gusto dell'assoluto. Juda Hallévi lo usa in questo senso, a proposito della profezia biblica (*Kuzari*, IV, 17).

⁴⁰ Is 11, 1-9.

⁴¹ A. NEHER, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris 1950, 34-36 e 258-260.

⁴² Cfr. *infra*, 197 s.

non per l'intuizione del vero profeta. Nessun segno esterno di discriminazione. Nulla manifesta all'osservatore che la *ruah* è una *ruah sheqer*, una menzogna. Solo il profeta conosce, nell'intimità della sua esperienza, che la *ruah* è vera. Si è bensì tentato, in differenti momenti della storia biblica, e ci torneremo sopra ⁴³, di codificare la profezia e di enunciare una teoria della falsa profezia. Ma non si è mai potuto stabilire il codice della vera profezia. Essa restava affidata all'esperienza del profeta. Soltanto che tale esperienza era abbastanza forte, così pienamente reale, che non poteva ingannare. Senza la forza dell'esperienza, Michea e Geremia non avrebbero trovato il coraggio di contraddire, così brutalmente, la realtà in cui vivevano ⁴⁴. Bisognava che provassero in sé stessi una realtà più forte, più assoluta, per opporsi allo stato di cose di cui erano testimoni. Per fare appello al disfattismo o al tradimento in mezzo a un popolo freneticamente nazionalista non bastano un vago desiderio o un'idea generosa ma illusoria. Occorre una convinzione certa. I profeti attingevano questa certezza dalla loro *conoscenza*, nella *presenza*, in essi, di una realtà assoluta.

Questa *presenza* li faceva *partecipare* all'esperienza.

Era, l'abbiamo detto, un'esperienza a due, l'incontro con un partner. Amos ha descritto questo sentimento in un passo celebre. L'accumulazione delle immagini mostra, senza dubbio, che il profeta era alla ricerca di un simbolo autentico, e che nessuno di quelli che evoca corrispondeva totalmente all'esperienza da lui vissuta.

Camminano forse due uomini insieme senza essersi messi d'accordo? Ruggisce forse il leone nella foresta se non ha qualche preda? Il leoncello manda un grido dalla sua tana se non ha preso nulla? Cade forse l'uccello a terra, se non gli è stata tesa un'insida? Scatta forse la tagliola dal suolo, se non ha preso qualche cosa? Risuona forse la tromba nella città, senza che il popolo si metta in allarme? Avviene forse nella città una sventura, che non sia causata dal Signore?

In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo consiglio ai suoi servitori, i profeti.

Ruggisce il leone: chi mai non trema? Il Signore Dio ha parlato: chi può non profetare?

(Am 3, 3-8)

⁴³ Cfr. *infra*, 173 e 255.

⁴⁴ Cfr. *infra*, 225, 228.

Dio e il profeta sono uniti l'uno all'altro come il leone e la sua preda, l'uccello e la rete, il ruggito ed il terrore. Vi è, tra loro due, un cammino comune. Osea ha tentato una descrizione più precisa: quella di una lotta tra due uomini che si agguantano. Sebbene nei versetti di Osea si tratti di Dio e di Israele, non vi è dubbio che l'immagine possa servire anche all'incontro profetico ⁴⁵. Osea riprende il tema della lotta di Giacobbe con l'angelo; tra questi, secondo la Genesi ⁴⁶, vi fu un confronto faccia a faccia, proprio come nelle rivelazioni profetiche concesse a Mosè, e sul Sinai, a tutto il popolo. Queste teofanie si svolsero, anch'esse, faccia a faccia ⁴⁷. La *conoscenza* di Dio da parte del profeta è una lotta, un corpo a corpo, come precisa il testo della Genesi a proposito di Giacobbe quando incontra l'essere divino ⁴⁸. Infine, Geremia, applicando alla sua personale esperienza un'immagine che Osea adopera una volta ancora a proposito di Israele ⁴⁹, paragona l'incontro profetico a quello di due amanti:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre
mi hai fatto forza e hai prevalso.

(Ger 20, 7)

La seduzione e l'abbraccio dell'amore, la violenza patetica sono simboli che il profeta ha giudicato adeguati a descrivere la sua *conoscenza*. Essa riprende qui il senso che ha così spesso nella Bibbia: la conoscenza che è l'atto d'amore dei coniugi. Geremia si serve del simbolo per esprimere ciò che ha vissuto nella propria rivelazione profetica. Altrove l'utilizza, come gli altri profeti, per descrivere la storia di Israele.

La conoscenza infatti si trascende: dalla rivelazione personale raggiunge la rivelazione collettiva. L'ispirazione attraverso la *ruah* non concerne che il dramma privato, interiore, del profeta. Ma l'esperienza profetica si sviluppa anche su di un altro piano; non più nell'intimità, ma nella vita pubblica. Il profeta non è solo chiamato, è anche inviato.

Alla rivelazione succede l'impegno di dover far fronte ad essa, assumendone la responsabilità, il quale non appartiene più al campo della *ruah* ma a quello del *dabar*: lo *spirito* si completa per mezzo della *parola*.

⁴⁵ Os 12, 5.

⁴⁶ Gn 32, 28-31.

⁴⁷ Dt 5, 4; 34, 10.

⁴⁸ Gn 32, 25.

⁴⁹ Os 2, 16; cfr. *infra*, 178.

Convinzione
certa, solida

Esperienza
a due

Dt 34, 10. h
conoscenza
Signore
a faccia

7-17
privato del
profeta
7-17
della vita
pubblica

LA PAROLA: « דָּבָר »

1. La *parola* – דָּבָר – λόγος in greco, è una categoria autonoma della rivelazione profetica, o è legata alle manifestazioni della *ruah*? Alcuni storici ritengono che la *ruah*, nel suo complesso emozionale e irrazionale, sia sublimata dai grandi profeti in una rivelazione più « spiritualizzata », che sarebbe appunto quella del *dabar*. A loro avviso, *ruah* e *dabar* sarebbero come i gradi di una rivelazione che diventa sempre più pura. L'ipotesi deve essere esaminata. Per Volz e Mowinckel⁵⁰, ad esempio, la *ruah* e il *dabar* sono due forme differenti di rivelazione, corrispondenti a due epoche inuguali di esperienza religiosa. I profeti antichi, anteriori all'VIII secolo, esprimono il sentimento di essere posseduti dallo *spirito* di Dio. Questo spirito agisce in essi come un demone, con una forza magica e cieca, spesso nociva. I profeti « posseduti » non si distinguono molto dai pazzi; la coscienza popolare equipara del resto, a quell'epoca, *n'bi'im* e *m'sbugga'im*⁵¹, profeti e pazzi. Sentimento contro cui reagiscono i grandi profeti, a partire dall'VIII secolo. Essi non si dicono afferrati dallo spirito, ma raggiunti dalla *parola* di Dio. Lungi dall'essere posseduti, sono invece loro i possessori della parola divina. Diffidano dei profeti posseduti, pneumatici, e considerano perfino la loro ispirazione mediante *ruah* come un criterio d'impostura. Solo all'epoca dell'esilio la *ruah* ricompare nella profezia biblica. In quel momento hanno agito influenze caldaiche; esse saranno rinforzate da elementi iranici, e la nozione di *ruah* resterà predominante nella formazione del pensiero post-biblico. Ma tra Amos e Geremia, durante i due secoli del « grande » profetismo, i profeti si sottraggono al dominio della *ruah*; per essi, gli aspetti irrazionali della rivelazione sono sublimati. Hanno la sensazione di non essere afferrati da Dio, ma di sentire la sua parola. Se il meccanismo del fenomeno resta misterioso, il contenuto della parola assicura alla rivelazione qualcosa di eminentemente razionale. Lo spirito non ha contenuto; non può essere giudicato dall'uomo che ne è afferrato. La parola, per la sua stessa espressione verbale, è sottomessa al criterio dell'intelligenza e del senso morale. L'uso della *parola*, al servizio della *ruah*,

⁵⁰ P. VOLZ, *op. cit.*; S. MOWINCKEL, *The « Spirit » and the « Word » in the Pre-exilic Reforming Prophets*, « Journal of Biblical Literature », 53 (1934), 199-227. Cfr. H.H. ROWLEY, *Nature of Prophecy in recent Study*, « Harvard Theological Review », 38 (1945), 16-19.

⁵¹ 2 Re 9, 11. Cfr. più tardi, Os 9, 7 e Ger 29, 26.

attesta, accanto ad altri elementi, che i « grandi » profeti sono al livello di un monoteismo *etico*.

Notiamo per prima cosa che, per giustificarsi, questa tesi deve sacrificare un gran numero di versetti che menzionano, esplicitamente, il valore della *ruah* nell'esperienza dei grandi profeti dell'VIII e del VII secolo. È Osea che inventa la tipica espressione *'ish haruah*, *uomo dello spirito*⁵² per equipararlo al *nabi'*, *profeta*, e opporlo proprio al *m'sbugga'*, *pazzo*. Michea si proclama pieno di forza, di *ruah* di Dio, di giustizia e di potenza⁵³: di nuovo, nel suo caso, la sinonimia fa della *ruah* un valore positivo, esaltante, e non peggiorativo. Per Isaia, la *ruah* è ispiratrice di bene, generatrice di vita, incorona il rampollo di Iesse, è l'opposto della *carne* mortale⁵⁴. Non si possono cancellare arbitrariamente questi versetti, che quadrano perfettamente con l'insieme del messaggio di Isaia. In realtà, l'argomento degli esegeti colpisce soltanto a proposito dei due profeti che limitano il periodo del *dabar*: Amos e Geremia. Il primo non conosce la *ruah* che nel significato di *vento*⁵⁵; il secondo l'equipara, nell'ispirazione profetica, alla *menzogna*⁵⁶. Ma né l'assenza dello spirito nell'uno, né il suo uso peggiorativo nell'altro di questi profeti ci sembrano decisivi. Ciò che importa infatti non è la parola, ma la *nozione*. Ora, l'abbiamo visto⁵⁷, Amos descrive la rivelazione come una costrizione, come un afferramento, quasi come un ratto. Egli è *consegnato* alla *parola* di Dio, proprio come i suoi predecessori sono consegnati alla *ruah*. Di fronte al sacerdote di Bet-El, che lo tratta da visionario, Amos non sviluppa una teoria « razionale » della profezia.

Dio l'ha preso di mezzo al suo gregge, nel terrore, e l'obbliga a profetizzare. Si sente sorpreso dalla *parola* di Dio, come la preda dal leone. Tutto ciò non costituisce una descrizione sublimata della profezia. L'elezione per mezzo della *parola* racchiude per Amos tanto irrazionale quanto ne racchiude la rivelazione per mezzo della *ruah* nel caso degli altri profeti. Analogamente, come abbiamo detto⁵⁸, Geremia sente pateticamente la conoscenza profetica come una seduzione, uno stupro. Pochi profeti hanno avuto, come Geremia, la sensazione acuta

⁵² Os 9, 7.

⁵³ Mic 3, 8.

⁵⁴ Is 28, 6; 11, 2; 29, 10; 32, 15; 31, 3.

⁵⁵ Am 4, 13.

⁵⁶ Ger 5, 13. Cfr. Mic 2, 11.

⁵⁷ Cfr. *supra*, 86.

⁵⁸ Cfr. *supra*, 87.

e torturante di essere *posseduti* da Dio. Il possesso viene dal *dabar* di Dio e non dalla sua *ruah*, è vero; ma esso è anche irrazionale, irruente, nell'uno e nell'altro caso. E se Geremia si fa trattare da *m'shugga'*, da pazzo, è perché aveva, senza dubbio, più dei profeti ai quali rimprovera di non proferire che una *ruah* menzognera, l'aspetto esterno di un ossesso. In lui la *parola* si identificava, psicologicamente, con la *ruah*.

Conclusione: Quest'affinità profonda tra la *ruah* ed il *dabar* ci sembra essenziale. Fra i due, non vi è la distanza fra due epoche religiose differenti, di due concezioni diverse della divinità. È lo stesso Dio che ispira e che parla, e la sua parola è altrettanto patetica del suo spirito. Le teofanie per mezzo della *parola* non sono più razionali delle rivelazioni per mezzo dello *spirito*, e sono precisamente i « grandi » profeti che ce lo garantiscono. La *parola* di Dio è *inviata*, come la *ruah*, e, come la *ruah*, *cade* sugli uomini (Is 9, 7). Essa viene paragonata a un *fuoco*, a un *martello*:

La mia parola non è forse come il fuoco — oracolo del Signore — e, come un martello che fa volare in schegge la roccia?

(Ger 23, 29)

Il capitolo 20 di Geremia mostra che queste sensazioni non si applicano unicamente alle ripercussioni della parola divina sugli uditori; esse concernono l'esperienza personale del profeta, che sente in sé il *dabar* come un fuoco divorante e tormentoso. D'altronde, il capitolo 23 è una diatriba contro i falsi profeti, tributari della visione e della *ruah*. Geremia denuncia ciò che vi è di apatico nella loro esperienza, come pure la loro insensibilità psicologica. Questi profeti non provano, come lui, l'effetto sconvolgente della *parola*, del *dabar*, che fa volare in schegge l'anima di Geremia. Da che parte si trova, in quest'antitesi tra due tipi di profezia, l'esperienza irrazionale? Dalla parte del *dabar* e non della *ruah*, di cui Geremia non sembra diffidare se non perché essa non possiede più, presso i suoi contemporanei, la forza trascinate che aveva un tempo e che Geremia sente, da parte sua, nel *dabar*.

Altro incontro del *dabar* e della *ruah* nel campo dell'irrazionale. Come la *ruah*, il *dabar* è, malgrado il suo carattere terrificante, fonte di esaltazione, di gioia. La bivalenza tipica del numinoso è valevole per il *dabar* quanto per la *ruah*. Due profeti l'esprimono in un contesto notevole; l'uno, Geremia, che ignora la *ruah* nella sua literalità; l'al-

tro, Ezechiele, che vibra profondamente a causa di essa. Essi provano entrambi la gioia della parola divina nel momento in cui la *mangiano*:

Quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità, la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore.

(Ger 15, 16)

Mi disse: Figlio dell'uomo, mangia ciò che hai davanti, mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa di Israele ». Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare quel rotolo, dicendomi: « Figlio dell'uomo, nutrisci il ventre e riempi le viscere con questo rotolo che ti porgo ». Io lo mangiai, e fu per la mia bocca dolce come il miele.

(Ez 3, 1-3)

Questo meccanismo della logofagia, sentito simultaneamente da due profeti la cui concezione della rivelazione è, ci si dice, radicalmente differente, mostra, al contrario, che l'uno e l'altro *sentivano* il *dabar* allo stesso modo della *ruah*. La *parola* penetrava in essi, come la *ruah*, li invadeva, non era più che una cosa sola con la loro personalità e procurava loro la gioia vivente. Si può dubitare che la logofagia non fosse, per essi, che un simbolo. Essa doveva talvolta esprimersi con sensazioni fisiologiche. Il *dabar* provocava, senza dubbio, alterazioni psichiche altrettanto concrete di quelle procurate dalla *ruah*, e si era pazzi di *dabar* come lo si era di *ruah*. Come la *ruah*, il *dabar* conferiva all'esperienza profetica degli aspetti che l'intelligenza razionale non esiterebbe a qualificare come patologici. Fin nelle sue manifestazioni-limite, la *parola*, come lo *spirito*, è patetica.

2. *Ruah* e *dabar*, lo *spirito* e la *parola*, sono dunque, nella Bibbia, due forme di rivelazione costantemente contemporanee. Non per questo sono meno differenti. L'irrazionale le ricopre entrambi, ma lasciando a ciascuna la sua propria funzione. La profezia per mezzo della *ruah* e quella per mezzo del *dabar*, per quanto analoghe, non sono identiche. È importante individuare le loro divergenze.

d) La *ruah* è *equivoca*. La sua ambiguità etimologica continua a influenzare il suo contenuto. È spirito? È vento? Il *dabar*, al contrario, si manifesta senza ambiguità, senza bivalenza. È *la* parola obiettiva, che contorna la rivelazione senza lasciarne sfuggire nulla. L'*obiettività* della *parola* si manifesta per opposizione alla *visione*. La visione, nell'economia della rivelazione biblica, non può contraddire la parola. Raramente le serve da garanzia. Non ne è che la cornice o l'accompagnamento. Spesso, anche, la visione sembra sospetta quando contraddice

la parola. Una vera critica della visione ha potuto svilupparsi nell'epoca biblica, e la linea di demarcazione che separa i falsi dai veri profeti lascia spesso da una parte i visionari, e, dall'altra, i profeti della parola. Se si verifica un conflitto tra profeti autentici, non può instaurarsi se non a proposito della contraddizione di due parole. Ciò dipende dall'ambiguità fondamentale della *ruah*: la *visione* appartiene al campo della *ruah*; è oscura; ha bisogno di essere decifrata; e la sua stessa decifrazione deve essere ratificata da Dio. La *ruah* è enigmatica. Amos, Geremia, Zaccaria sono interrogati sul significato delle loro visioni; vien loro detto che hanno visto bene. Avrebbero potuto vedere male⁵⁹. Solo nel momento in cui Dio, invece di far vedere e sentire, parla, la verità della rivelazione è definitivamente acquisita. Affinché alla conoscenza si aggiunga l'autenticità assoluta, bisogna che la *ruah* si cristallizzi in *dabar*⁶⁰.

La parola è la maturità dello spirito. Quest'ultimo, germinando, può dare la pianta o il parassita. Solo la parola attesta che lo spirito ha avuto esito positivo. Tutto il campo della *ruah* resta soggettivo. È la relazione della prima persona; l'io del profeta subisce un'esperienza che egli può descrivere, comprendere, conoscere, senza tuttavia potersi distaccare da essa e giudicarla. Sono i sogni, le visioni le estasi: il loro racconto è fatto in prima persona: *ho sognato, ho visto, ed ecco...* Il campo del *dabar* è oggettivo. All'io del profeta si sostituisce un Egli: *parola di Dio, oracolo del Signore...* Le parole non esigono più né racconto, né interpretazione. Esse sono. Hanno un'esistenza a sé. Già si intravede, nell'esperienza del *dabar*, il senso di una separazione. La *ruah* di Dio e la *ruah* dell'uomo rischiano di non fare che una cosa sola. Ma quando Dio parla, Dio e l'uomo sono due. Il *dabar* è dialogo. Ci torneremo sopra. Per il momento, teniamo a mente che, in rapporto al *dabar*, al *logos*, la *ruah* non è che un prologo.

Abbiamo visto che questo prologo è abbastanza intenso per rompere la relazione magica o estatica con Dio. La *ruah* sorge senza che la si possa o debba provocare. Né le tecniche della magia, né le discipline dell'estasi conducono alla *ruah*. Il *dabar* è ancora più trascendente rispetto ad esse. La parola è l'antitesi del silenzio. Ora, la magia è silenzio; l'estasi mistica richiede il silenzio. La parola non è conciliabile né con l'una, né con l'altra.

⁵⁹ Am 7, 8; 8, 2; Ger 1, 11-13; Zc 4, 2. Sull'ambiguità della visione e sul suo significato cfr. infra, pp. 266-271.

⁶⁰ Cfr. O. GREYER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1934, 97-111.

Il potere magico è silenzioso. Si rivela per contatto, in una scarica oscura. Non dice nulla all'uomo, se non che è lì, di fronte a lui, nel suo terrificante mistero⁶¹.

L'uomo cerca di *indovinare*, di interrogare i segni, gli accessori della rivelazione. Non può toccare l'essenza. E nella divinazione stessa delle apparenze, non acquisisce nessuna certezza e resta nell'equivoco. La potenza magica è eternamente avvolta nel suo silenzio. La parola profetica, invece, disvela; è l'irruzione di una luce trascendente nel mondo naturale. Se la *ruah* è già un movimento di Dio verso il mondo, il *dabar* è il risultato di questo movimento. La mantica deve occuparsi di un dio che rifiuta ostinatamente di svelarsi. La *ruah* profetica manifesta la volontà di una rivelazione. Il *dabar* è la volontà divenuta atto. Di fronte alla parola, l'uomo non deve più né indovinare, né presentire, ma obbedire. Essa è sì ancora un mistero, ma non è più un segreto.

Anche l'estasi è un silenzio. Perlomeno nel suo punto culminante. Ciò si verifica a proposito dell'estasi culturale, le cui influenze sono sensibili in certi periodi della profezia biblica. La frenesia frigia, che ha raggiunto la Fenicia e Canaan, nel momento in cui nasceva il profetismo ebraico, comportava, nel suo svolgimento, un'orgia di rumori e di clamori. Ma né la musica, né la danza selvagge comportavano parole significanti. Grida, ma non canti: la violenza della danza mozzava il respiro. L'entusiasmo omofagico era un vertiginoso e vibrante silenzio; la carne sacra veniva dilaniata, divorata, senza permettere l'articolazione di un suono. La parola, invece, per quanto spesso gridata, ha sempre un significato intellettuale; è un canto, una frase, una parola, mai semplicemente una voce.

È con la parola che la profezia è veramente dialogo. La *ruah*, come abbiamo cercato di mostrare, crea una dimensione dialogale perché fa partecipare l'uomo a Dio. Il *dabar* arricchisce questa dimensione con una ripartizione rigorosa dei ruoli. Come un uomo parla ad un altro uomo⁶²: nella parola, Dio e l'uomo sono dunque essenzialmente due. Nella *ruah*, non lo sono che formalmente.

L'uomo di fronte a un dio che si rivela ha una vocazione diversa dall'uomo che è invaso dalla rivelazione divina. La conoscenza mediante spirito è invitante; orienta l'uomo verso Dio; la *ruah* ha radici mistiche e dirige l'uomo verso la fusione con Dio, verso l'entusiasmo. La conoscenza mediante la parola respinge l'uomo su se stesso; deve

⁶¹ Cfr. A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 107.

⁶² Es 33, 11.

→ essere pronto alla replica, alla discussione. Il dialogo non è, come nella *ruah*, la forma della rivelazione; ne è lo scopo. Il *dabar* di Dio aspetta una risposta.

3. La risposta attesa dal *dabar* di Dio è talvolta l'obiezione formulata dal profeta, la sua preghiera. Gli esempi sono numerosi al riguardo, e vanno dagli aspri rimproveri di Abramo fino alle violente implorazioni di Mosè, di Amos o di Geremia⁶³.

Ma questa risposta è volta verso Dio; essa riduce lo scambio a un monologo nell'animo del profeta. Monologo che può essere patetico, presentarsi come una lotta, ma che non si differenzia dalla lotta patetica condotta dal profeta afferrato dalla *ruah*. La vera risposta al *dabar* di Dio, è ripetere questo *dabar*, essere il portavoce di Dio. Prolungare dunque il dialogo interiore con un dialogo esterno. Mettere alla prova il senso del *dabar* introducendolo nel mondo. La profezia per mezzo del *dabar* vuole, attraverso certi uomini, raggiungerli tutti. Il compito non è facile per i portavoce designati. Nella loro trasmissione non c'è nulla di meccanico. I profeti non sono semplici oggetti di trasmissione. La loro esperienza del *dabar* acquista una nuova nota drammatica quando questo *dabar* manifesta in essi la sua forza di passaggio: è un *massah*, un *ardello*, troppo pesante per loro, di cui devono scaricarsi; oppure, è un fuoco che cova nel loro petto: non possono, a lungo andare, trattenerlo⁶⁴.

Il *dabar* pronunciato dal profeta, e non più semplicemente da lui ricevuto, presenta certi caratteri originali. La *ruah* non si trasmette che per essere *ruah* altrove: lo spirito è indivisibile nella sua sostanza. Ma la parola trasmessa non è omogenea alla parola ricevuta. La stessa parola, captata dal profeta, assume un significato nuovo quando il profeta la enuncia.

Qual è questo significato? È nell'ampia accezione che può avere il termine *dabar*. Essa, infatti, non designa soltanto la *parola*, ma anche l'*ordine* e soprattutto l'*azione*. Le *parole* di Dio al Sinai, sono i suoi comandamenti⁶⁵; le *parole* di re Salomone, sono la sua condotta⁶⁶. Gli esempi dell'uso di *dabar* in questi due significati sono abbondanti. Il *dabar* profetico è, anch'esso, ordine ed azione. *Ascoltare* la parola di Dio significa obbedirle. Quando il *dabar* esce dalla bocca del profeta,

⁶³ Cfr. *infra* il significato della risposta del profeta alla chiamata, pp. 253-263 e 271 s.

⁶⁴ Cfr. *infra*, 254 s.

⁶⁵ Es 20, 1; Dt 5, 19.

⁶⁶ 1 Re 11, 41.

non mira all'orecchio dell'uditore, ma alla sua volontà. E il *dabar* stesso provoca l'azione; è creatore. Isaia sa che la parola di Dio non ritorna vuota verso di lui; una volta inviata, genera e fa germinare; crea⁶⁷. Analogamente, nella descrizione della Genesi, la *ruah* non può che librarsi sul caos, ma è la *parola* che l'organizza. *Dio disse: la luce sia*⁶⁸! La parola di Dio è creatrice. Questa funzione creatrice è inerente alla *parola* profetica. Si è spesso voluto scorgere nel *dabar* profetico un potere magico. Il profeta, è stato detto⁶⁹, enuncia delle parole perché sa che queste parole influenzano magicamente la realtà. Non è così. L'influsso del *dabar* non ha niente di magico; deriva dalla sua stessa definizione. Con la parola profetica, Dio continua a creare: sia che faccia appello all'obbedienza degli uomini, nel *dabar-ordine*, sia che modifichi il mondo nel *dabar-creazione*. Il *dabar*, è l'intervento di Dio nell'evoluzione morale e fisica del mondo.

È significativo che il termine *dabar* sia uno dei termini primitivi, nel linguaggio biblico, per designare la storia. *Dibre Sh'lomoh*: le *parole* di Salomone, sono le sue azioni, la sua storia⁷⁰. Le *parole* dei giorni, sono la cronaca⁷¹. Si hanno qui le ultime differenze tra la *ruah* e il *dabar*. L'universo profetico ha una struttura dialogale; ammettendo la rivelazione, i profeti concepivano come possibile il contatto tra il divino e l'umano. Ma quest'universo restava statico quando era soltanto ispirato: la *ruah* introduceva nel mondo un Dio Vivente, che tuttavia non lo modificava. La *parola* di Dio rendeva l'universo storico. L'universo dialogato aveva una storia. C'è, nel mondo, una presenza di Dio attraverso la *ruah*. Attraverso il *dabar*, Dio coopera con l'uomo. Dio e l'uomo si incontrano nell'alleanza.

⁶⁷ Is 55, 10-11.

⁶⁸ Gn 1, 2-3.

⁶⁹ Cfr. A. LODS, *Les Prophètes d'Israël...*, cit., 58-59.

⁷⁰ 1 Re 11, 41.

⁷¹ Cfr. *infra*, 110.

II
 IL DIALOGO NEL TEMPO:
 L'ALLEANZA, בְּרִית

IL TEMPO DELL'ALLEANZA

La dimensione intima del tempo biblico, è l'*alleanza*. Tutto conduce ad essa, tutto ne deriva. La concezione di una *alleanza* tra Dio e gli uomini, e non di una semplice relazione, è il contributo più originale del pensiero ebraico alla storia religiosa dell'umanità. Essa sconvolge la sensazione umana del divino. Ridesta nell'uomo un'opzione che nessun'altra rivelazione divina ha potuto proporre: né religione, né venerazione, né culto, ma amore. Che la vocazione dell'uomo sia di amare Dio, ecco il segreto svelato dall'alleanza a tutti quelli che vi aderivano. Il tempo biblico è il ritmo di questa vocazione.

Nessun pensiero religioso dell'antichità ha potuto elevarsi a questa nozione di *alleanza*. Certo, gli dèi non sono uniformemente gli avversari degli uomini, e alcuni di loro stabiliscono con l'essere umano relazioni benefiche. Vi sono un po' dappertutto, nel mondo antico, delle divinità *parziali*, protettrici gelose ed esclusive di una comunità o di certi individui. Vi sono, soprattutto nel mondo semitico, delle divinità *parenti*, alle quali i clan devono la vita e lo sviluppo. Vi è lo *'adon*, il *padrone*, oppure il *melek*, il *re* che *elegge* la sua tribù o la sua città per vivere e sparire con esse, che *sceglie* il suo vicario umano per rappresentarlo sulla terra¹. Come se volesse insistere sulla disparità tra la propria nozione di *alleanza* e tutti questi abbozzi, il pensiero ebraico li adotta tutti, ma per dar loro, perfezionandoli, una forma trasfigurata.

¹ Cfr. J.M. POWIS SMITH, *The chosen People*, « Amer. Journ. of Sem. Languages », 45 (1928-29), 73.

In Dio gli ebrei riconoscono, come altri popoli, il custode geloso del loro clan, il campione delle loro lotte²; come gli altri semiti, il Padre dei propri figli, il Padrone dei propri servi, il Re dei propri sudditi³. Parlano in tal modo il linguaggio di tutti i loro contemporanei. Ma all'*alleanza* che questi rapporti denotano, danno un nome speciale, esclusivamente loro, che non ha parallelo negli altri idiomi semitici, e che definisce una temporalità propria: il nome di *b'rit*.

La *b'rit* biblica è stata spesso analizzata nella singolarità del suo significato. Abbiamo cercato di stabilire che essa include essenzialmente una suddivisione di responsabilità⁴. L'alleanza biblica non è una protezione e neanche una semplice elezione. La scelta divina investe l'uomo di un compito preciso. La *b'rit* è un'opera in comune⁵. Gli abbozzi di alleanza concepiti dai pensieri non biblici non sono riusciti che a stabilire delle tecniche del sentimento religioso, una specie di sistemazione del rispetto dovuto alla divinità protettrice. La rivelazione della presenza di un dio non aveva insegnato all'uomo se non gesti di implorazione o di riconoscenza. Solo la rivelazione biblica della *b'rit* chiama l'uomo ad un'azione che non sia solo una tecnica, che non si riduca a provocare l'azione divina o a confermarla con la preghiera o con la devozione, ma che sia contemporanea dell'azione divina. La *b'rit* è più l'alleanza di Dio con uomini di cui ha bisogno per creare la sua opera che l'alleanza di uomini con un Dio il cui soccorso è loro indispensabile. È questa la singolarità della *b'rit* ebraica. Essa pone gli uomini nel tempo di un Dio che li chiama.

Questa chiamata di Dio è caratteristica della *b'rit*. Mentre gli altri popoli semitici, narrando di essere alleati di un dio, non sanno dire nulla sul come lo sono divenuti, gli ebrei fanno precedere ognuno dei loro racconti di alleanza da una descrizione dell'invocazione divina. Nella Bibbia, Dio si rivolge agli uomini per proporre loro l'alleanza di cui definisce preliminarmente i dati. Questo chiarimento delle intenzioni divine, quest'espressione di una volontà, premessa ad ogni aiuto, trasforma l'alleanza in *b'rit*. Gli uomini sanno ciò che Dio, alleandosi con loro, si aspetta. La *b'rit* è un'alleanza che comporta una legge.

² Esempi *infra*, 152-156.

³ Dt 14, 1; Os 11, 1; Is 63, 16 (altri esempi della relazione padre-figlio, *infra*, p. 202). Dio-Padrone: Lv 25, 41 e l'uso costante di *'adon* per designare Dio. Dio-Re: esempi *infra*, 202 s.

⁴ Cfr. A. NEHER, *Amos...*, cit., 36-48. Aggiungere alla bibliografia: H.H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950; J. PEDERSEN, *Israël, its Life and Culture*, London-Copenhagen 1926-47, III, 263-310.

⁵ Cfr. A. NEHER, *Amos...*, cit., 45 s.

La coincidenza della *b'rit* e della *legge* è vivamente messa in luce nei racconti biblici. Sembra che gli ebrei non abbiano potuto concepire una *b'rit* senza che essa fosse necessariamente accompagnata dalla rivelazione di una volontà divina. Una prima *b'rit* è conclusa tra Dio e Noè: essa è completata dalla legislazione detta noachide; Dio legifera per l'umanità post-diluviana associandosi ad essa ⁶. Con Abramo, Dio conclude due alleanze; l'una e l'altra formulano delle esigenze, il cui carattere spirituale e insieme materiale corrisponde, lo vedremo presto, alla maniera con cui la legge biblica definisce il rito. Abramo deve *credere*, poi deve praticare la *circoncisione* ⁷. Infine gli ebrei sono chiamati, in quanto popolo, ad allearsi con Dio al Sinai. Nel breve racconto dell'atto rituale di alleanza, ai piedi del Sinai, l'esigenza divina è concretizzata nelle *parole di un libro* ⁸.

Che si tratti delle dieci parole fondamentali o di una legislazione complementare, poco importa. La volontà divina si faceva conoscere nel momento in cui concludeva l'alleanza. Anch'essa concerneva la pratica e la fede, poiché gli ebrei, invitati a rispondere, dicono di voler *agire ed ascoltare* ⁹.

La teofania più grandiosa e meno rituale dei capitoli 19 e 20 dell'*Esodo* riassume ciò che gli ebrei intendevano per *b'rit*. Tutto è centrato sull'appello divino, sulla chiarificazione delle volontà divine:

Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai ai figli di Israele: « Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia *b'rit*, voi sarete per me la proprietà fra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai ai figli di Israele!

(Es 19, 3-6)

È tutta una organizzazione sociale, l'edificazione di un regno di sacerdoti, la formazione di una nazione santa, che l'alleanza include. Il Decalogo pone i fondamenti di questa organizzazione ¹⁰. Ma l'intento

⁶ Gn 9.

⁷ Gn 15, 6-18; Gn 17.

⁸ Es 24, 1-11.

⁹ Es 24, 7.

¹⁰ La tendenza esegetica attuale va verso l'accettazione dell'autenticità mosaica del Decalogo. Un eccellente riassunto del dibattito in H.H. ROWLEY, *Moïse et le Décalogue*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 32 (1952), 7-40. Cfr. A. NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956 (1969).

va più lontano. Dio matura un piano d'azione, vasto e duraturo. Domanda agli ebrei di associarsi. La *b'rit* è un *progetto* divino, nel duplice senso psicologico e geometrico del termine. Proponendola, Dio persegue un intento preciso (è l'imperativo della *legge*) e intende realizzarlo nel futuro con il concorso degli uomini (è il participio dell'alleanza). L'associazione stretta e indissolubile tra l'imperativo e il participio trasmuta la nozione di alleanza. Ciò che, altrove, era coscienza oscura e momentanea, diviene presso gli ebrei azione chiara e permanente. Con la *b'rit*, l'esistenza degli ebrei si trasforma in *storia*.

Malgrado l'incapacità dei semiti di esprimere il tempo altrimenti che in formule mitiche, anch'essi avevano la nozione di un divenire, di una storia. Questa storia, tuttavia, non solo si distingueva dalla coscienza storica degli ebrei per il fatto che i miti la rendevano greve e talvolta la frenavano e l'annientavano, ma perché, anche nei suoi periodi vivi, era staccata dalla volontà degli dèi. Dire che l'uomo ha coscienza di avanzare all'interno di una storia è un'affermazione assai vaga, perché nulla è precisato circa la sicurezza con cui l'uomo s'impegna sulla via della storia. Ora, è questo che separa la storia semitica dalla storia ebraica. È vero, i semiti avevano l'impressione di vivere una storia sacra; le divinità partecipavano alla loro esistenza, ma senza che il legame fosse precisato o chiarito. In generale, la storia si svolgeva sotto il regno del caso; la malevolenza come la benevolenza degli dèi destavano stupore; le loro volontà erano oscure. Tutto un sistema di divinazione aveva per scopo di strappare agli dèi il mistero delle loro intenzioni, in un'atmosfera di pietà la cui caratteristica dominante era la paura. Gli ebrei, al contrario, non hanno potuto pensare se stessi nella storia se non *con Dio*. L'alleanza e la legge davano al progressivo cammino nella storia la sua illuminazione e la sua direzione. L'alleanza, facendo coincidere le intenzioni di Dio con quelle dell'uomo, sosteneva l'andatura ottimistica del cammino. Rivelando la volontà di Dio, la legge indicava che la strada era buona. Ciò che altrove era un andare a tentoni, era, per gli ebrei, con l'alleanza e la legge, un modo di camminare fiducioso e sereno.

Questo modo di camminare dà alla Bibbia la sua struttura tipica. C'è una cooperazione costante fra Dio e gli uomini, poiché Dio veglia alla realizzazione del suo progetto, e gli uomini lo aiutano nel suo compito. La storia è fatta di questa cooperazione di Dio e degli uomini. Ma è una storia *dialogata*. In essa, gli uomini rispondono a un lungo appello di Dio, o, se si preferisce, a un seguito continuo di richiami. Nulla ostacola l'incontro immediato di Dio e degli uomini. Né la natura, né

gli eroi s'interpongono tra il divino e l'umano. Nessuna natura ritualizzata, nessun sovrano divinizzato, come mediatori del trascendente e dell'immanente nell'universo della *b'rit*. Ma, invece, tra Dio e l'uomo, un *faccia a faccia*. La creazione, il diluvio, la *ziggurat*, l'anno nuovo, il rituale agrario, tutto ciò che sottende o attraversa un tempo rituale e mitico, è ripensato in un tempo diverso. Nell'universo biblico, il tempo rituale si esprime in termini di alleanza. Mostriamo ora quanto questi termini siano nuovi ed unici.

Temporale
e mitico in
termini di
Alleanza

L'ALLEANZA E IL MITO

Anche gli ebrei hanno utilizzato il mito rituale per risolvere i gravi problemi della loro esistenza religiosa e troviamo nella Bibbia, misti ad una concezione differente, che le è propria, elementi sostanziali di una interpretazione rituale del tempo.

Abbiamo visto che il disaccordo fondamentale tra il tempo dell'uomo e il tempo della natura era puntualizzato, in Babilonia, dai riti dell'anno nuovo, il cui scopo era di ristabilire una armonia fondamentalmente spezzata. Riti che avevano i loro corrispondenti in Egitto, al momento dell'avvento del re ¹¹. Ora, una festa dell'anno nuovo esisteva anche in Israele. Essa è stata interpretata nel senso che indichiamo da storici sempre più numerosi i quali, in questa luce, le accordano un posto preponderante nella storia religiosa degli ebrei. È vero che una tale festa doveva rivestire un significato straordinario se si praticava nelle forme descritte dagli esegeti. Non era, a parer loro, nient'altro che un adattamento alla religione ebraica dei temi essenziali del pensiero rituale antico ¹². Coincidendo con il rinnovamento dell'anno, in autunno, essa compensava, coi suoi riti, il passaggio repentino delle stagioni, ma evocava, nello stesso tempo, i drammi cosmici della creazione, in cui si affrontavano il caos e l'ordine, la morte e la vita. La festa comportava cerimonie d'intronizzazione del Dio di Israele che, come Marduk, in Babilonia, come Horus in Egitto, non ritrovava il potere se non dopo eclissi temporanee e lotte. Processioni e cortei,

¹¹ Cfr. *supra*, 56 s.

¹² I due contributi più notevoli forniti dalla scuola scandinava (Pedersen, Engnell, Mowinckel, Haldar) agli studi biblici sono la scoperta di un legame, con il *culto*, dei fenomeni più *spiritualistici* dell'universo biblico e, nel campo culturale, l'importanza dei riti del *nuovo anno*. Ci è sembrato interessante insistere a lungo su questi nuovi dati, non tanto perché li accettiamo parzialmente quanto perché ci sembra necessario sottolinearne i limiti.

suoni di corno, mescolavano ad accenti di angoscia le acclamazioni trionfanti in onore del dio perduto e ritrovato. Nei grandi santuari nazionali, a Bet-El per il regno di Samaria, a Gerusalemme per il regno di Giuda, i sovrani erano associati alla festa con riti appropriati, proprio come in Babilonia dove fasi importanti dell'intronizzazione di Marduk erano accompagnate da cerimonie di cui il re era il centro.

Tutti gli elementi costitutivi di questa festa corrispondono a miti di cui si sforzano di restaurare l'influenza benefica o di diminuire la portata nociva. La scelta dell'epoca non è arbitraria: l'inizio dell'autunno è legato, nella tradizione ebraica, alla nascita del mondo, e gli esegeti ritrovano, nei racconti iniziali della Genesi, i miti ebraici della *creazione*, che ispirano i riti della festa dell'anno nuovo. Miti che, sotto una trascrizione monoteistica superficiale, rivelano, si dice, perfette analogie con i miti mesopotamici: le acque e gli *abissi* costituiscono la dualità caotica primitiva nella Genesi biblica, come i loro paralleli Apsu e Tiamat, nella genesi babilonese. Gli esseri non sono emersi se non a prezzo di lotte violente con questi elementi, essi stessi antagonisti. Sono queste lotte e queste contraddizioni mitiche che animano i riti del nuovo anno ebraico, simile in questo al nuovo anno babilonese. Che la stagione scelta in Israele sia quella dell'autunno e non della primavera dipende, secondo l'opinione di taluni storici, dal fatto che l'autunno, nella tradizione ebraica, è la stagione delle piogge. La festa segnerebbe l'attesa della pioggia indispensabile alla vita agricola, e tenderebbe, con i suoi riti, a facilitarne la venuta. Non sarebbe più allora il mito della creazione, ma quello del *diluvio* ad essere primordiale nel significato del nuovo anno ebraico, mito che la Genesi riferisce in termini che fanno facilmente riconoscere, si dice, il *parallelo* babilonese. Forse la fissazione della festa all'ottavo mese, da parte di Geroboamo, primo sovrano del regno del Nord, non era un semplice atto politico di rottura con la tradizione di Gerusalemme, che celebrava la festa al settimo mese ¹³. L'ottavo, secondo il racconto biblico, è il mese del diluvio. Geroboamo dava così alla festa un carattere più conforme alle sue ispirazioni primitive e la collegava al mito del diluvio, che la tradizione di Gerusalemme aveva attenuato in favore del mito della creazione.

Altri storici pensano che bisogna spingersi ancora più lontano. Se la festa era celebrata, a Gerusalemme, nel settimo mese, era perché tale mese evocava, in forma mitica, l'uscita dall'Egitto e il passaggio degli

¹³ 1 Re 12, 32-33.

Autunno

Rego del Nord
- in Babilonia
Rego del Sud
- in Gerusalemme

ebrei attraverso il deserto. Questo avvenimento così importante nella storia di Israele trova, infatti, dei richiami rituali in due momenti differenti dell'anno. Primo richiamo: il sacrificio della pasqua e la festa degli azzimi si situano nel primo mese, e perciò a primavera. È un richiamo che possiamo qualificare come storico. La settimana pasquale è la commemorazione della data in cui si compì l'avvenimento dell'esodo. Il secondo richiamo si situa in autunno, in occasione della settimana rituale dei tabernacoli. Non si tratta allora della celebrazione di una data, ma della concentrazione, in un tempo sacro e limitato, del ricordo dell'esodo e del soggiorno nel deserto. Procedimento mitico per eccellenza: i riti restituiscono, per qualche giorno, la presenza di un avvenimento lungo e passato. Ora, la festa dei tabernacoli è talvolta confusa con quella del rinnovamento dell'anno¹⁴. La liturgia del nuovo anno non sarebbe per caso, nel settimo mese, lo sviluppo mitico di un tema che la liturgia pasquale applica, nel primo mese, a uno schema storico? Alfred Haldar¹⁵ ha tentato di ricostruire questo *mito dell'esodo e del deserto*, che la tradizione scritturistica ebraica non avrebbe conservato che sotto la forma edulcorata di un racconto storico, ma che i riti e le liturgie del nuovo anno ebraico evocavano, secondo Haldar, nella sua realtà plastica. Nel linguaggio di questo mito, il deserto designa le regioni sotterranee, gli inferi. L'intronizzazione della divinità, celebrata nel nuovo anno, corrisponde alla risalita della divinità dopo un soggiorno prolungato negli inferi. Il dio di Israele sarebbe una divinità ctonia, che assume i tratti caratteristici di diverse divinità fenicie. Il tratto particolare della religione ebraica sarebbe consistito nel dare a questo mito l'andamento storico della discesa in Egitto, del soggiorno nel deserto, della penetrazione in Canaan. E il vero significato della festa del nuovo anno ebraico risiederebbe nella persistenza della potenza originale del mito. Il nuovo anno ebraico avrebbe allora questo di particolare che, malgrado le sue analogie col nuovo anno babilonese in quanto ricorre anch'esso al mito della creazione, si fonda su un mito supplementare che detiene in proprio: il mito dell'esodo e del deserto.

Accanto al nuovo anno, sono i riti agrari che s'impongono all'attenzione degli storici della religione ebraica¹⁶. Questa ne possiede in abbondanza e nelle forme più varie, che vanno dalla consacrazione di

¹⁴ Es 23, 16; 34, 22.

¹⁵ A. HALDAR, *The notion of the Desert in Sumerian-Accadian and West-Semitic Religions*, Upsala 1950.

¹⁶ Cfr. soprattutto: R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941².

periodi rituali ai grandi atti della vegetazione, fino alle derivazioni sacrificali ed erotiche proprie dei riti agrari cananei. Tanto nella Canaan dell'epoca israelitica, come nella Canaan pre-israelitica, i sacrifici umani sono frequenti: ne vengono segnalati ancora alla fine del VII secolo nella valle di Hinnom, presso Gerusalemme, e i contemporanei di Geremia vedevano probabilmente nel *Melek* cui offrivano i primogeniti non una divinità straniera, ma il Re divino di Israele¹⁷. All'inizio di quello stesso secolo, all'epoca di Michea¹⁸, i pii israeliti si chiedevano con ingenua sicurezza se il sacrificio del primogenito non fosse l'esigenza rituale normale del loro dio. La pratica ierodulare era generalizzata nei santuari del regno del Nord; essa aveva anche invaso il Tempio di Gerusalemme, da dove il re Giosia espelle, nel VII secolo, i prostituti e le prostitute sacre¹⁹. Così, la religione israelitica avrebbe conosciuto le forme estreme, orgiastiche e crudeli, dei riti agrari cananei. A maggior ragione avrebbe inserito nel suo culto i riti del tempo agrario: consacrazione delle epoche del primo covone, delle primizie, della messe, della prima pioggia. La complessità rituale della vita agricola degli israeliti non è per la maggior parte degli storici che una copia dell'organizzazione culturale cananea, adottata progressivamente dagli ebrei dopo la loro installazione in Canaan²⁰.

I sociologi cercano di scoprire, al di sotto di questi riti, dei miti che li spieghino. Li trovano, dapprima, nel repertorio generale dei miti agrari, valido per tutte le società contadine primitive. Ma sembra che, in questo campo del culto agrario come in quello del rituale del nuovo anno, un mito, particolare al gruppo di civiltà ebreo-canaanite, abbia assunto un significato predominante. Il tema universale della morte delle stagioni presenta, in Canaan, una variante locale, rivelata dai testi di Ras-Shamra. Mentre altrove una sola e identica forza divina fornisce alla vegetazione le sue fonti vitali e deperisce quando la vegetazione muore, nel pantheon di Ras-Shamra vi sono due spiriti differenziati. L'uno, Môt, fa maturare il grano; l'altro, Baal-Aleyin, feconda la terra con le piogge. In Egitto e in Mesopotamia la potenza delle acque è concentrata nella piena dei fiumi: Dummuzi e Osiride penetrano nella vegetazione tramite queste piene, con le quali si identificano. In Canaan, Môt e Baal-Aleyin sono dèi contraddittori. La morte dell'uno è necessaria all'avvento dell'altro. Sdoppiamento che si spiega con il

¹⁷ Ger 7, 31-32; 32, 35.

¹⁸ Mic 6, 7.

¹⁹ 2 Re 23, 7.

²⁰ R. DUSSAUD, *op. cit.*

clima di Canaan, dalle stagioni ben definite: siccità d'estate, regno di Môt; piogge d'inverno, regno di Baal-Aleyin. Il valore mitico delle acque presenta dunque, in Canaan, un aspetto tutto particolare, perché è collegato alla funzione fertilizzante delle piogge. Da qui, probabilmente, l'importanza acquisita dall'inizio della stagione delle piogge, in autunno, che, come abbiamo appena visto, sarebbe stata sentita, in Israele-Canaan, come un vero rinnovamento dell'anno, quanto e forse più della primavera. Ma da qui, soprattutto, l'accento posto sull'interpretazione erotica della vita agraria. Alla identificazione fondamentale della terra fecondabile e della matrice femminile (identificazione che suggerisce da se stessa riti erotici) la mitologia basata sulla pioggia aggiunge l'assimilazione all'atto sessuale della penetrazione delle acque piovane nel suolo. Baal-Aleyin, il dio delle piogge, *feconda* il suolo, e questo verbo assume, nelle versioni rituali, un significato del tutto brutale. Gli esegeti sono tanto più colpiti in quanto notano che certi testi ebraici applicano al fenomeno meteorologico della pioggia una terminologia nettamente sessuale. Isaia (62, 4) conosce il tema generale della terra-donna e ricorre ad esso:

Nessuno ti chiamerà più Abbandonata, né la tua terra sarà più detta Devastata, ma tu sarai chiamata Mio compiacimento e la tua terra, Sposata perché il Signore si compiacerà di te e la tua terra avrà uno sposo...

La terra è paragonata alla donna che attende il marito, o piuttosto: il suo *padrone*, il suo *ba'al*. La traduzione letterale dei verbi che rendiamo con *sposata*, sarebbe: *posseduta dal suo padrone*. Non si potrebbe evocare con maggior chiarezza l'idea di un rapporto sessuale tra la divinità e la terra. Ma altrove, Isaia applica la stessa idea alla pioggia, o piuttosto, volendo mostrare la potenza fertilizzante della parola divina, la paragona alla forza fecondatrice della pioggia:

Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza aver irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare, così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata.

(Is 55, 10-11)

La pioggia penetra nella terra come il seme del maschio nella matrice della femmina; essa è fecondante; la vegetazione è il frutto di quest'incontro tra la pioggia e la terra. Questo linguaggio rozzamente

mitologico si ritrova nella tradizione ebraica ulteriore. Il *campo del ba'al* è, nella terminologia talmudica, il campo che è necessario irrigare, il campo, dunque, che attende il suo padrone, il suo *ba'al*. E Rabbi Yehuda dichiara senza perifrasi: la pioggia è il *ba'al*, il *marito* o il *padrone* della terra, appoggiandosi, nella sua esegesi, sul versetto di Isaia²¹. Queste tracce, per lontane che siano, sembrano significative agli storici. Esse mostrano, a loro avviso, che gli israeliti hanno conservato a lungo elementi del mito cananeo. Quest'ultimo avrebbe fortemente influenzato la vita religiosa israelitica nell'alta epoca biblica. La sua presenza spiegherebbe la forte colorazione erotica dei riti agrari ebraici.

Nell'universo ebraico, le mitologie rituali che taluni esegeti credono così di scoprire nella Bibbia, hanno davvero tale impatto? Lo studio approfondito dei miti fondamentali consente di rispondere negativamente.

La creazione

Il *mito delle origini* è presentato, nella Bibbia, in un capitolo inaugurale, la cui sobrietà e la cui armoniosa concatenazione sono rese più impressionanti dal paragone con l'affine mito assiro-babilonese. Ma non si tratta di una decantazione puramente estetica, né di una epurazione logica. Il pensiero ebraico non si è limitato a mettere in ordine un tema complesso conferendogli l'espressione più semplice possibile.

La Genesi è originalmente ebraica per lo schema stesso del suo racconto: la narrazione non dipende dal modo di pensare ebraico, ma dal suo contenuto. Si parla spesso di « demitizzazione » a proposito del pensiero religioso biblico: il termine definisce con esattezza un certo processo al quale sono stati progressivamente sottoposti miti, riti, idee, introdotti nella società ebraica o da essa adottati; l'ebraismo, affinandoli senza tregua, li ha modificati nella loro espressione e nel loro contenuto e li ha resi sempre più logici e morali. Ma il termine ha un limite. « Demitizzazione » non significa più nulla quando non c'è processo, quando la materia sulla quale opera il pensiero ebraico gli è propria, è da esso elaborata e non presa a prestito. La demitizzazione non può farsi se non in virtù di forze contrarie a quella del mito, e di cui il pensiero ebraico dispone a titolo personale. Queste stesse forze hanno creato nozioni originali che non hanno mai dovuto misurarsi col mito e che caratterizzano, in proprio, il pensiero ebraico. Il racconto

²¹ Talmud Babilonese, *Taanit*, 6b.

della Genesi è costruito su talune di queste nozioni. Rispetto al mito babilonese, non è un mito moralizzato; è cosa diversa dal mito. La differenza è dovuta precisamente al fatto che, diversamente dal racconto babilonese, non è un *tempo mitico* che il racconto della Genesi sottende; ma un *tempo storico*, che il pensiero ebraico era il solo a concepire in tutta l'antichità.

Differenti interpretazioni hanno cercato di porre l'accento su ciò che pareva essenziale nella riflessione sulle origini proposta dalla Genesi. All'inizio era lo Spirito, all'inizio era il Verbo... Tuttavia, il termine stesso con cui incomincia il racconto, *b're'shit*, indica che ciò che sembrava essenziale al narratore della Genesi, non era ciò che avvenne all'inizio, ma che vi fu un inizio. *B're'shit* non significa *all'inizio*, ma *in un inizio*. L'atto del creatore occupa un tempo. Dio comincia a creare, e distribuisce la creazione in sette giorni. Ciò che è dunque primordiale, è il *tempo*. La creazione si è manifestata con l'apparizione di un tempo.

Questo tempo è assolutamente nuovo. È ciò che sottolinea il verbo *bara'* che designa l'atto creatore. È un verbo che, in tutta la Bibbia, è riservato a Dio. Solo Dio può *creare*, cioè far emergere in maniera subitanea e sovrana. La creazione in quanto *bara'* è effettivamente *ex nihilo*, perché rompe con tutto ciò che precede. L'antecedente non è nulla rispetto al nuovo costituito dalla creazione.

Questi primi dati basterebbero a far porre il problema delle origini dell'Essere in maniera radicalmente differente da quella del mito. Nel mito, uno stesso tempo ricopre indistintamente il Non-Essere e l'Essere. Il dio creatore ha un'esistenza anteriore alla creazione, e questa esistenza occupa un ruolo eminente nell'atto creatore. La creazione mitica implica un dramma personale della divinità. Essa pone la questione della nascita, dell'accesso al potere creatore e della vittoria definitiva della divinità che trionfa sul nulla creando l'Essere. Il tempo mitico non si fa cosmogonia se non passando per una teogonia e una teomachia. Nel mito babilonese, questi aspetti sono particolarmente sviluppati, e il racconto della creazione è centrato su delle avventure drammatiche di Marduk e dei suoi rivali. Ciò non deriva essenzialmente dalla forma politeistica della religione babilonese: il problema della nascita del dio deve essere posto anche dove si supponga, all'origine, una sola Grande divinità primitiva. La dimensione mitica esige che la questione delle origini del mondo si estenda sino a quella delle origini del dio. Inversamente, il monoteismo biblico non basta a spiegare l'assenza, nella Genesi, di una teogonia e di una teomachia. Un raccon-

to complementare sull'origine del Dio Unico non toglierebbe nulla all'impronta monoteistica del racconto della Genesi. Il tardo ebraismo del resto ha immaginato dei *midraschim* sul comportamento di Dio prima della creazione²². Meditazioni del genere non hanno senso nella prospettiva biblica, che non vuole conoscere Dio se non a partire dal suo atto creatore.

Uno stesso racconto non può, nella Bibbia, abbracciare ciò che è anteriore alla creazione e ciò che le è posteriore, perché ciò che è anteriore non si può raccontare. Non è un avvenimento prima di un altro; è un non-avvenimento. La creazione mitica presuppone un prima e un dopo: la creazione è l'inizio del dopo. La creazione biblica implica un non-tempo ed un tempo. La creazione è l'inizio del tempo.

Altra modifica del problema dell'Essere, non più nelle sue origini, ma nei suoi rapporti con il mondo creato. Nel mito, il tempo del dopo è identico al tempo del prima; così come vi è una mitologia dell'origine, ve n'è una della coesistenza della divinità e dell'universo. Quest'ultimo, per quanto creato, non lo è integralmente; racchiude ancora il residuo, potremmo dire le spoglie, di tutte le forze vinte dal dio creatore prima del suo avvento al potere. La divinità creatrice ed il mondo da essa creato sono in uno stato latente di ostilità. Il dio deve difendersi dalla propria creazione le cui forze oscuramente domate si svegliano talvolta e si ergono contro il creatore. In ogni concezione mitologica vi è un dualismo, smorzato forse, ma permanente. Il bene e il male, la luce e l'ombra, l'ordine e il caos, sono in perpetua contraddizione. Il politeismo esacerba queste opposizioni e le moltiplica; ma esse sono inerenti anche ad un sistema monoteistico, per poco che questo sia costruito sulla nozione del tempo mitico. L'originalità del pensiero ebraico non sta solo nell'aver collegato la creazione a un Dio unico, ma nell'aver stabilito tra questo Dio ed il mondo da lui creato un rapporto storico e non più mitico. Questo rapporto storico, quello dell'alleanza, implica due conseguenze ugualmente importanti. L'una è la trascendenza di Dio, l'altra la sua immanenza. Nella concezione biblica non c'è contraddizione tra Dio e il mondo, ma situazione contraddittoria di Dio rispetto al mondo. Dio è nello stesso tempo vicino e lontano, esterno all'universo e presente in esso dovunque. Egli è l'Essere e il Divenire.

²² Le speculazioni cosmogoniche dell'epoca rabbinica comportano un'interrogazione su ciò che è avvenuto prima della creazione. La Mishnah (*Hagbiga* 2, 1) deplora questo fatto e si sforza di eliminarlo. Essa non ha potuto impedire, tuttavia, che al di fuori di ogni influenza greca, si ritorni spesso su questa questione nella letteratura talmudica.

La trascendenza di Dio deriva dal fatto che nulla di ciò che è creato è contemporaneo di Dio. Poiché la creazione si è totalmente realizzata nel tempo della storia, nessuno dei suoi elementi esisteva nel non-tempo di Dio. L'esteriorità di Dio rispetto alla sua creazione è veramente assoluta, e questa assolutezza si ritrova alla fine dei tempi. Quando cessa la storia, la creazione scompare: non resta che Dio nel suo non-tempo. È lo schema della *fine* che costituisce, in quanto escatologia, la replica della cosmologia dell'*origine*.

Ma se la creazione non è contemporanea di Dio, Dio è contemporaneo della sua creazione. L'universo non è una parentesi in Dio. Questi, penetra in esso e lo impregna, senza tuttavia identificarsi con esso. È il *panenteismo* biblico, nel quale si vede con ragione l'atteggiamento originale ebraico di fronte al trascendentalismo e al panteismo delle filosofie²³. Nel racconto della Genesi, il *panenteismo* oscilla tra due espressioni, ognuna delle quali ha il suo valore e il suo significato. La prima concerne lo *Spirito* di Dio; la seconda la sua *Parola*. Lo *Spirito* di Dio si libra sulle acque, che ricoprono a loro volta il caos e le tenebre dell'abisso: è la visione del secondo versetto della Genesi. Essa ammette un confronto tra Dio e la materia; le acque sono *di fronte* allo Spirito. La materia creata è non organizzata, opaca, massiccia, immobile. Di fronte ad essa, lo Spirito è in movimento, e questo movimento è dolce, come una carezza, protegge il sogno e suscita il risveglio. L'immagine suggerisce che lo Spirito di Dio abbraccia il mondo, senza tuttavia penetrarvi. È la *Parola* che opera questa penetrazione. Fin dal versetto 3, Dio parla, e la *Parola* si insedia nel mondo, si incarna nella cosa creata. Ogni nuova *Parola* di Dio fa sorgere una nuova fase della creazione. La *Parola* di Dio accompagna la creazione; ne è il ritmo.

Abbiamo indicato quale posto occupino lo *Spirito* e la *Parola* nell'economia biblica della rivelazione e come la relazione tra il Divino e l'umano si compia per mezzo di essi: lo Spirito rivela Dio all'uomo, la Parola stabilisce una partecipazione attiva tra Dio e l'uomo. Si vede ora quanto questo sistema della rivelazione sia completo, e come gli uomini biblici l'abbiano *pensato* in profondità e in estensione. Lo *Spirito* e la *Parola* non concernono soltanto la relazione di Dio e dell'uomo; sono anche le categorie della relazione tra Dio e il mondo. Come lo Spirito offre una vasta possibilità di conoscenza divina all'uomo, così

²³ L. ROTH, *La pensée juive dans le monde moderne*, in *Le legs d'Israël*, Paris 1931, 443, applica il termine di *panenteismo* alla concezione teologica della Bibbia.

ne offre all'universo. Il mondo creato non si è staccato da Dio come un proiettile lanciato alla ventura: Dio e il mondo si vedono, sono faccia a faccia, e questo persino nella contraddizione, quando allo *Spirito* unificato e mobile stanno di fronte la molteplicità e il torpore. La coesistenza muta e pacifica suggerita dal secondo versetto della Genesi è tanto più notevole in quanto i due partners sono entità irriducibilmente avversarie: la materia e lo spirito, la tenebra e lo splendore; l'immobilità e il movimento, il disordine e l'unificato. Questo versetto situa l'incontro di Dio e del mondo sul piano dell'incontro di Dio e dell'uomo, in cui l'imperituro e il perituro si conoscono grazie al porsi faccia a faccia dello *Spirito*, come Dio e il mondo, il Creatore ed il creato si contemplano nel porsi faccia a faccia dello *Spirito*. Quando sorge la *Parola*, il confronto, da muto che era, diviene dialogale. Il mondo risponde alla *Parola* di Dio creandosi, *divenendo*, così come l'uomo risponde alla *Parola* di Dio in un *divenire*. La creazione non resta più di fronte a Dio, essa segue docilmente il moto della *Parola* e si porta in avanti, aggiungendo, creandosi, una parte del divenire all'altra, un giorno all'altro. Tramite la *Parola* si costituisce una *storia* della creazione, la cui trama accoglie ed assorbe successivamente le grandi forze contraddittorie: luce e tenebra, cielo e terra, terra ed acque; poi, i ritmi cosmici e stellari; infine, gli esseri viventi, dal vegetale fino all'uomo.

Così, il rapporto tra Dio ed il mondo non è mitico; è storico. Le categorie dello *Spirito* e della *Parola* conducono alla storia. Questa concezione modifica radicalmente la posizione dell'uomo nei riguardi di Dio. In una concezione mitica delle origini, l'uomo è spettatore di un dramma che si svolge tra la divinità e la sua creazione. La natura ha il suo proprio tempo, differente sia dal tempo di un dio che non è riuscito a trionfare interamente di essa, sia dal tempo dell'uomo che non occupa un posto organico nella creazione. La natura è una realtà accanto alla divinità, e lo sforzo dell'uomo consiste nell'integrarsi a questi due ritmi, ognuno dei quali non concorda col suo, e che sono, inoltre, contraddittori tra loro. Da qui l'esistenza tesa e lacerata dell'uomo antico, l'elaborazione di riti e concezioni cicliche il cui effetto pacificante è contrastato dal prezzo delle passioni o delle degradazioni che essi esigono²⁴. La concezione storica delle origini, quale la propone la Bibbia, non attribuisce più *sovranatura* alla natura che all'uomo. Ciò non dipende solo dal fatto, spesso rilevato, che la natura e l'uomo

²⁴ Cfr. *supra*, da p. 52 a p. 67.

sono ambedue *creature*, che sono dunque, l'una e l'altro, subordinati a Dio, e che, di fatto, hanno in comune un valore nullo rispetto al valore di Dio. Questa *svalutazione* della natura è certamente inscritta nel racconto della Genesi, ma solo quando quest'ultima stipula la trascendenza di Dio. Accanto a un Dio trascendente, la natura non ha alcun valore superiore, e l'uomo non deve né temerla, né riverirla. Ma abbiamo detto che, nella Genesi, la situazione di Dio rispetto al mondo è ambivalente, trascendente ed insieme immanente. Su questo piano dell'immanenza, vi è una *valutazione* della natura: il mondo è in relazione di *Spirito* e di *Parola* con Dio. Ma questa valutazione è rigorosamente identica a quella dell'uomo, che è, anche lui, in relazione di *Spirito* e di *Parola* con Dio. Un solo e identico tempo avvolge la natura e l'uomo, ed è il tempo della *Parola* di Dio. Nella natura, l'uomo non sente un ritmo estraneo che spezza il suo e lo allontana da Dio. Dio, la natura e l'uomo sono entità sincroniche. L'uomo può *domare* la natura (Gn 1, 28), non perché è l'ultima e suprema creatura, che domina tutte le altre, ma perché il dominio della natura non lo erge né contro se stesso, né contro Dio. Essa non è un pericolo né di suicidio, né di rivolta. Infatti, o Dio è trascendente; e allora la natura non è che una collezione di oggetti; è inoffensiva. Oppure Dio è immanente; e allora la natura non rivela se stessa, ma rivela Dio; non fornisce idoli, ma la storia di Dio.

Se l'attribuzione di uno stesso tempo storico alla natura e all'uomo risulta, nel racconto della Genesi, dall'introduzione delle nozioni di *Spirito* e di *Parola* nell'atto creatore, il narratore biblico le ha dato un'altra espressione ancora. La sua preoccupazione di rendere equivalenti la natura e l'uomo l'ha portato una prima volta a descrivere la rivelazione di Dio alla natura con gli stessi termini della rivelazione di Dio all'uomo. L'ha condotto poi ad usare gli stessi termini per designare la *storia* della creazione e la *storia* ulteriore. La terminologia della creazione oppone nuovamente la storia al mito. Il tempo richiesto per la creazione fa già parte della storia: questa proposizione, che il narratore biblico considera reale, l'ha sottolineata formalmente descrivendo la creazione in termini di storia.

In qual modo, infatti, la Bibbia evoca la storia? Una prima terminologia è basata sulla parola *yom*, *giorno*. Le *parole* o gli *atti dei giorni*, *dibre hayyamim*, designano la storia nel senso di narrazione. I *giorni del mondo*, *y'mot 'olam*, definiscono la storia nel significato più ampio di un divenire (Dt 32, 7). Questa terminologia è completata da un'altra, che le fa da doppione, e che si appoggia sulla parola *tol'dot*, che

traduciamo con *generazioni* e che significa letteralmente *i figli*. La storia così concepita è fatta della filiazione intima e permanente che collega i padri ai figli e che, inversamente, collega i figli ai padri. L'espressione *sh'not dor wa-dor*, *gli anni di ogni generazione*, è sinonima di *y'mot 'olam* per designare la storia, e il Deuteronomio (32, 7) usa i due termini in un parallelismo che sottolinea la loro identità.

Ora, questa duplice terminologia viene utilizzata nel racconto della Genesi. Nel capitolo 1, la creazione è articolata in sette *giorni*. Che senso bisogna dare a questo termine? Osserviamo per prima cosa che, in questo capitolo della Genesi, il termine ha tre significati differenti. Al versetto 4, il giorno è identificato con la luce, o piuttosto, è il nome della luce. *Yom* ha dunque qui un significato cosmico; è un elemento della grande coppia di forze contraddittorie luce-tenebra. Al versetto 14, lo stesso termine *yom* ha un senso astronomico; designa la giornata-rivoluzione, da un sorgere del sole fino all'altro. In ogni altro passo, dove appare come conclusione degli elementi parziali del racconto della creazione, il termine *yom* ha un senso ancora differente: segna un periodo, un momento collegato ad un altro, che gli succede e annuncia il successivo. È così che la Bibbia usa, più oltre, il termine *yom* per le articolazioni della storia. Poco importa che le sette giornate della creazione siano anormali perché inegualmente ripartite rispetto al sole: non sono giornate astronomiche, ma, per così dire, cronometriche. Esse suggeriscono la mobilità del tempo, il suo progresso, in breve, la storia. Queste sette giornate non sono più mitiche di quanto lo sia lo stesso atto creatore. Sono i primi giorni di una successione di giorni che ormai scandiranno la vita della creazione. Non si tratta, nella prospettiva biblica, di una preistoria, ma dell'inizio della storia.

Il secondo capitolo della Genesi rinuncia allo schema dei periodi e riassume l'opera della creazione in un solo giorno, *b'yom 'assot*²⁵. Ma lo stesso versetto precisa che il racconto della creazione è quello delle *tol'dot* del cielo e della terra. È l'altro termine per evocare la storia. Il giorno in cui cielo e terra furono creati era un giorno di storia; era l'inizio e la messa in movimento della storia ulteriore, che sarà scandita dal ritmo delle *tol'dot*, delle *generazioni*²⁶.

Così uno stesso linguaggio concerne l'epoca della creazione e le epoche ulteriori. Le origini del mondo non sono negate all'intelligenza

²⁵ Gn 2, 4.

²⁶ Gn 5, 1; 6, 9; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1; 37, 2.

umana, che non ha alcun bisogno di reperirle altrove, in una dimensione che essa non potrebbe raggiungere se non superando la propria condizione. Esse sono percettibili e comprensibili nella storia stessa di cui costituiscono l'irrompere. Per restare in contatto con l'origine, non c'è bisogno che l'uomo trascenda la sua storia e acceda ad una dimensione mitica; egli trova, nella propria storia, accettandola e abbandonandosi ad essa, il prolungamento delle origini. Tale è il significato profondo della creazione nell'economia biblica. Essendo storia, e non mito, la creazione non esercita alcuna pesantezza sul pensiero religioso biblico; non obbliga a evadere e a cercare rifugio nei riti e neppure in una dottrina della ricorrenza. Non pone dietro l'uomo un'ossessione che occorre superare. Al contrario, invita l'uomo a progredire nella sua storia di cui essa è fonte liberatrice. L'uomo biblico, inserito in un flusso di storia, ne sentiva l'orientamento; sapendo di avere dietro di sé l'origine, prendeva coscienza di avanzare verso una fine. Ogni istante di storia biblica era retrospettiva verso la creazione, e, per ciò stesso, prospettiva di un avvenire. La struttura canonica della Bibbia rende conto di questa economia. La duplice terminologia dei *giorni* e delle *generazioni*, usata dal narratore biblico per caratterizzare la creazione della storia e il suo sviluppo, serve anche alla fase conclusiva della storia. Al *re'shit yamim*, all'inizio dei giorni, corrisponde la *'aharit yamim*, la fine dei giorni²⁷. I giorni della storia hanno un principio ed un termine. Analogamente, le *generazioni* della storia si dirigono verso una meta. Conformemente al carattere simbolico dell'espressione *tol-dot*, la fine è descritta qui sotto forma metaforica. Ci possono essere delle fratture o delle rotture nella catena delle generazioni, ma la redenzione finale consiste appunto nel riparare le lacerazioni e nel ricostituire una trama che sia senza strappi. È ciò che esprime a chiare lettere, il capitolo della visione finale del profeta Malachia (3, 24), ultimo profeta canonico della Bibbia: *Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i loro padri*. La funzione del messaggero divino è riparatrice: essa deve ricostituire le maglie cadute e permettere una lettura continua e progressiva del concatenamento delle generazioni. Continuità e progressione: queste le caratteristiche del tempo storico reso possibile dall'interpretazione biblica della creazione.

²⁷ Gn 49, 1; Nm 24, 14; Dt 4, 30; 31, 29; Is 2, 2; Ger 23, 20; Os 3, 5; Mic 4, 1.

Il diluvio

Il racconto biblico del diluvio differisce dal racconto babilonese per il suo carattere *etico*; osservazione questa formulata sovente, ma che è interessante approfondire. L'aspetto etico del racconto non consiste, infatti, solamente nel fatto che esso comporta una morale; che il diluvio non è l'effetto di un capriccio degli dèi, ma una giusta punizione; che è salvata l'unica famiglia umana integra. C'è nel racconto biblico un'etica di struttura che va al di là dell'etica della narrazione. Il mito babilonese del diluvio è di struttura non storica. Esso si basa sulla concezione di un punto morto della storia. Le cose si sono talmente ingarbugliate che non vi è che una soluzione: cancellare tutto e ricominciare da zero. L'umanità post-diluviana non ha niente in comune con l'umanità prediluviana, poiché l'individuo salvato non è un uomo, ma un semidio. Ha potuto varcare il fosso proprio perché è un eroe. Utnapishtim non è tagliato a misura della storia umana, ed è per questo che ha potuto sopravvivere alla scomparsa totale dell'umanità. Una storia è inghiottita dal diluvio; un'altra ne comincia dopo: l'intermediario è al di fuori di queste storie. Identica struttura nella versione greca del mito: né Deucalione né Pirra sono esseri umani. Una nuova razza umana è creata dal loro intermediario sovrumano. Il racconto biblico ha una struttura diametralmente opposta. Esso suggerisce, è vero, in un versetto oscuro (Gn 6, 4), l'esistenza di *eroi*, chiamati certamente, in linea di principio, a svolgere il ruolo della trasmissione al momento del diluvio. Ma quando questo sopraggiunge, è un uomo, di pura stirpe umana, che sopravvive, e la cui esistenza collega il prediluviano al post-diluviano. La storia non arriva a un punto morto. Si apre una via. Entra, anch'essa, nell'arca, portata dalla famiglia umana di Noè. Ne esce con questa famiglia e continua nelle sue filiazioni. Il diluvio non spezza la storia. Certo, il ponte di passaggio è stretto: un solo uomo ne garantisce l'apertura, ma, in fin dei conti, quest'uomo c'è. Per mezzo suo si realizza la continuità della storia. David Koigen ha mostrato²⁸ come la concezione di una storia che avanza, mai spezzata, in cerca di una realizzazione costante, ha trovato il suo complemento logico nella nozione di *ethos*. L'esistenza sottesa esige atti di dirittura e di perfezionamento. Il racconto del diluvio illustra questo fatto collegando la sopravvivenza della storia alla giustizia del comportamento umano; o, più esattamente, alla giustizia di un solo uomo. Questo

²⁸ D. KOIGEN, *Das Haus Israel*, Berlin 1933, 24.

tema così frequente nella Bibbia (i profeti l'applicheranno al destino di Israele in mezzo agli altri popoli)²⁹ e che contiene in germe i più alti valori etici della religione biblica (sofferenza, sacrificio, riscatto) è inseparabile dalla nozione di una storia in progresso continuo. È perché la storia vuol continuare ad ogni costo che l'esigenza etica si formula e raggiunge la coscienza umana fin nei suoi ultimi caposaldi.

Al racconto del diluvio si collegano immediatamente, nella Genesi, due nozioni teologiche capitali: l'alleanza e la legge. Con Noè e con il mondo ritrovato, Dio conclude un'alleanza il cui segno è l'arcobaleno. A Noè e ai suoi figli, Dio dà una legge. Quest'alleanza e questa legge *noachidi*, devono essere considerati come temi accessori? Pensiamo piuttosto che sono, anch'essi, elementi strutturali del racconto del diluvio. Nel racconto della creazione, la Genesi presenta la storia come un'alleanza. Nel racconto del diluvio, essa associa all'alleanza la nozione di legge, associazione inerente, come abbiamo visto³⁰, ai principi stessi del pensiero ebraico.

Che l'alleanza e la legge abbiano, nella Genesi, un carattere noachide, significa che gli ebrei non potevano concepire gli uomini altrimenti da come concepivano se stessi: sotto il segno dell'alleanza e della legge. In questo, i profeti ebrei non si distinguono dai sacerdoti. Con l'alleanza e con la legge israelitiche, essi accettano pure le nozioni noachidi dell'alleanza e della legge e spesso le evocano. Il fatto che non si menzionino quasi mai, nella letteratura profetica, gli uomini che hanno preceduto il diluvio³¹ dipende forse dall'altro fatto che la situazione di questi uomini non è chiaramente definita rispetto all'alleanza e alla legge. Certo, essa è suggerita: le *benedizioni* concesse da Dio agli esseri viventi, agli uomini, nel settimo giorno, sono segni di alleanza. Il comandamento dato ad Adamo è una legge³². Tuttavia, la formulazione non è abbastanza precisa per nutrire le coscienze. È assai significativo che la meditazione sull'umanità prediluviana non sia cominciata, nell'ebraismo, se non dopo il periodo profetico. I profeti non le hanno concesso che un interesse superficiale. Ciò perché, in un certo senso, e malgrado l'omogeneità rivendicata dal racconto biblico, la

²⁹ Cfr. *infra*, 222 s. e 274 s.

³⁰ Cfr. *supra*, 98.

³¹ La storiografia profetica sembra considerare come origine l'epoca di Noè, citata tanto da Isaia (54, 9) che da Ezechiele (14, 14, 20). Per i profeti, come per l'ebraismo posteriore, l'umanità è più *noachide* che *adamita*.

³² Il Talmud collega la legge *noachide* ad Adamo. Il versetto di Gn 2, 16 implicherebbe l'insieme della legislazione sviluppata in Gn 9, 1-7 (Talmud babilonese, *Sanbedrin*, 56b).

storia dell'umanità prediluviana non era della stessa natura di quella dell'umanità noachide; le mancava di essere collegata con l'alleanza e con la legge. Per i profeti, la situazione umana cominciava, nella storia, con l'alleanza e con la legge.

La torre di Babele

Mentre presentava la meditazione sulla creazione del mondo, conferendole una forma originale, il pensiero ebraico affrontava anche un altro problema importante nella serie di questioni morali e religiose che l'umanità si poneva: quello della autonomia della conquista umana. È dapprima un problema fisico che interessa, principalmente, i popoli conquistatori. La potenza politica crescente degli imperi desiderava estendersi sempre più; non vi è nessuna ragione per fermarsi; ogni territorio dominato ne affianca altri che sono altrettante esche e stimolano la prosecuzione della conquista. Questa non sarà soddisfatta se non quando i confini dell'impero si confonderanno coi confini della terra. L'impossibilità di raggiungere questo scopo mantiene, nei conquistatori in perpetua tensione, la loro volontà di espansione e, nel loro cuore, l'angoscia attanagliante di un'impresa mai compiutamente portata a termine. Ma il problema presenta un aspetto metafisico più facilmente suscettibile di soddisfazione. Per essere totale, la conquista non deve raggiungere solo la terra intera, ma anche il cielo. L'universo forma un tutto, e l'espansione orizzontale è completata da una conquista verticale: l'uomo tenta di diventare e padrone della terra e padrone del cielo. Alla lotta per dominare gli uomini si aggiunge l'ambizione di installarsi al posto degli dèi. La conquista comporta, quindi un duplice rischio: quello del potere illimitato sulla terra, e quello della sostituzione dell'uomo agli dèi, nel cielo.

Contrariamente ai greci, che, nel mito di Prometeo, hanno amplificato tragicamente i dati del problema e negato la possibilità di una risposta, i sumero-babilonesi hanno operato una captazione rituale del problema e ne offrono la soluzione nel simbolismo della *ziggurat*³³. Queste torri in forma di spirale, di cui una ventina di località forniscono le tracce risalenti tanto all'epoca sumerica che ai periodi babilonesi e caldaici, costituiscono il simbolo religioso elementare dei popoli conquistatori della Mesopotamia. Ciò che è primordiale, nell'edificio, è la torre; il tempio è secondario. Il significato sacro risiede nell'orientamento ascendente dell'edificio; esso parte dalla terra per condurre al

³³ Cfr. A. PARROT, *Ziqqurats et tour de Babel*, Paris 1949; A. NEHER, *L'Exil...*, cit., 111-121.

cielo. Quando i re babilonesi progettano la costruzione di una *ziggurat*, ordinano che la sua sommità raggiunga il cielo. All'ultimo piano, si trova la dimora della divinità, quasi sempre uranica. Sole, luna e astri sono effettivamente raggiunti, nella loro residenza cosmica, poiché il tempio che li accoglie, al sommo della *ziggurat*, è penetrato sino al livello del cielo. I gradini e le rampe che salgono da un piano all'altro evocano, con una plasticità che raramente troviamo in edifici religiosi analoghi, l'idea di ascensione, di viaggio verso le altezze. È probabile che riti frequenti, processioni collettive o salite individuali, rendessero vivissimo, nei pellegrini, il sentimento di una marcia vittoriosa verso il cielo.

La *ziggurat* era dunque un punto di congiunzione tra la terra e il cielo, e i differenti nomi che portava, secondo le località, corrispondevano a questa destinazione primordiale. Veniva chiamata *casa della funzione tra il cielo e la terra* a Larsa, *casa del fondamento del cielo e della terra, legame tra il cielo e la terra* a Babilonia, *tempio dei padroni del cielo e della terra* a Borsippa. Per ciò stesso, essa diveniva, come tutti gli spazi sacri, un centro del mondo, il luogo per il quale passava l'asse dell'universo, e nel quale si credeva che tutta la terra si trovasse contratta in uno spazio ristretto. La base quadrata e massiccia dell'edificio simboleggiava questo centro terrestre; da lì ci si innalzava, varcando gli spazi cosmici raffigurati dalle gallerie, verso le altezze supreme. Ma la base della *ziggurat* aveva un significato supplementare, del tutto originale. L'elemento terrestre concentrato in questa base non aveva unicamente un valore cosmico, ma una composizione umana. Erano tutti gli uomini, tutti i popoli, che si trovavano raggruppati lì, in massa compatta e serrata, e questa umanità totale si preparava all'ascensione, alla conquista del cielo. Il racconto biblico relativo al mito di una *ziggurat* illustra vivacemente quest'idea. La torre babilonese si innalza nel luogo preciso in cui i popoli si trovano riuniti, in un habitat giustapposto. Il sinoichismo della primitiva umanità a Babele deve esprimere questo significato estremamente importante della *ziggurat*. Essa collega al cielo non la terra, ma l'umanità vivente installata sulla terra. Il problema si pone in termini di storia umana. Nella realizzazione ieratica delle sue *ziggurat*, la religione sumero-babilonese proclama la vittoria dei conquistatori sulla totalità dello spazio cosmico e dei suoi abitanti. Lo spazio terrestre è vinto: tutti i popoli sono concentrati in un solo punto. Da questo punto, da questa base, parte la conquista degli spazi celesti: essa si realizza ogni volta che una marcia rituale fa salire gli uomini, di piano in piano, fino alla sommità suprema, in

cui essi si installano nella dimora degli dèi. È il simbolo di una credenza integrale nella possibilità di una conquista fisica e metafisica dell'universo da parte dell'uomo.

La concezione ebraica nega categoricamente questa credenza. L'evocazione biblica della *ziggurat* babilonese rende conto degli elementi essenziali del suo simbolismo³⁴. È una torre costruita da una umanità indivisa, incarnazione di tutti i popoli concentrati ai piedi della torre. La sommità della torre deve raggiungere il cielo, collegare dunque l'umanità, presa nella sua totalità, con il dio di questa umanità. È proprio questa la funzione della *ziggurat*. Ma, nella lezione biblica, la *ziggurat* resta incompiuta. Prima che abbia potuto raggiungere il cielo, Dio *scende* dal cielo incontro agli uomini e, con un gesto vigoroso, ferma la loro impresa. Li disperde, respingendoli ai quattro angoli della terra, ciascuno con la sua lingua, con la sua propria individualità.

Vi sono due direzioni spirituali in questa interpretazione ebraica del mito della *ziggurat*. La prima, è la discesa di Dio. Egli non assiste impassibile ai tentativi ambiziosi dell'uomo. Non è la Potenza trascendente contro la quale ogni azione umana viene automaticamente ad infrangersi. È la Violenza, che si avvia alla ricerca dell'uomo e fermarlo nel suo cammino. Niente di simile nella mitologia mesopotamica. Le lotte degli dèi sono di ordine esclusivamente metafisico o cosmico, sia che combattano gli uni contro gli altri, sia che attacchino battaglia contro le grandi forze cosmiche dell'universo: l'abisso, le acque, i mostri, ecc. Nessun corpo a corpo tra gli dèi e gli uomini. O la trascendenza degli dèi è assoluta e allora il loro rapporto con gli uomini è un semplice gioco, come nel mito sumerico del diluvio; oppure, come nel caso della *ziggurat*, gli uomini raggiungono gli dèi, ma senza lotta per semplice virtù di un rito. È piuttosto in campo greco che un'analogia si presenta con questa concezione ebraica della penetrazione di Dio verso l'uomo. Come l'umanità della torre biblica di Babele, Prometeo è fermato e perseguitato dagli dèi. La nozione di violenza caratterizza i rapporti immediati tra gli dèi e l'uomo nel mito di Prometeo come nel racconto biblico. C'è, infatti, una certa prospettiva di *rivolta* nel pensiero greco. L'universo sumero-babilonese non conosce, tra gli dèi e gli uomini, se non relazioni di forza o di astuzia. Gli ebrei e i greci sanno che uno scontro reale, una lotta pericolosa ma esaltante tra Dio e l'uomo sono possibili.

Ma l'implicazione spirituale del racconto biblico della *ziggurat* è duplice. Accanto alla discesa di Dio, vi è lo scioglimento drammatico

³⁴ Gn 11, 1-9.

del mito: la dislocazione linguistica e spaziale degli uomini. Su questo punto, il pensiero ebraico non ha più alcun rapporto col mito di Prometeo, nel quale l'uomo è incatenato dagli dèi nella tortura della sua impotenza e della sua insignificanza. Questo pessimismo tragico è superato, presso gli ebrei, dalla fede ottimistica nella storia. All'umanità anonima, che serve da piedistallo alle conquiste metafisiche nel simbolismo della *ziggurat*, alla individualità isolata e chiusa in se stessa di Prometeo, il pensiero biblico sostituisce la comunità dei popoli, ciascuno dei quali parla la sua lingua, impegnati ognuno nel proprio destino particolare, aventi ognuno un ruolo concreto e irriducibile nella storia. È la risposta ebraica al problema dell'autonomia della conquista umana. Il dominio degli spazi terrestri e cosmici non può essere dato dalla conquista, ma dal *tempo*, da un progresso della storia che lascia ad ogni popolo la sua possibilità. Ma tale storia è un continuo affrontarsi con Dio, e ciò che esteriormente sembra una possibilità si svela, a poco a poco, come la storia di un'alleanza. Alleanza *noachide*, universale, completata dall'alleanza particolare tra Dio e Israele. Ne mostreremo più avanti la portata nel pensiero dei profeti della Bibbia³⁵.

L'ALLEANZA E IL RITO

All'universo mitico della creazione, del diluvio, della conquista umana, il pensiero biblico sostituisce un universo senza mito, nel quale la creazione è un emergere perpetuo di storia; il diluvio: continuità della storia mediante l'alleanza e la legge; la conquista umana: cammino comune nella storia. In questo universo, il tempo è captato alla fonte, come un elemento di progressione e di equilibrio: nessun bisogno di captarlo ritualmente. All'assenza di un'interpretazione mitica del mondo corrisponde, in Israele, l'inesistenza di un tempo rituale nel senso in cui l'abbiamo definito³⁶. È il momento di riprendere, uno dopo l'altro, i grandi riti scoperti dagli storici nella religione ebraica e interrogarli di nuovo sul loro vero significato.

Notiamo innanzitutto la significativa assenza, in Israele, dei riti della *ziggurat*. Si è voluto talvolta riconoscere nelle stele una riduzione della *ziggurat* e nell'unzione della stele da parte di Giacobbe un'allusio-

³⁵ Cfr. *infra*, 219 ss.

³⁶ Cfr. *supra*, 54 ss.

ne al mito dell'unione tra cielo e terra³⁷. Ma oltre al fatto che il racconto biblico insiste, come fa a proposito della torre di Babele, sulla passività dell'uomo o sulla sua impotenza (sonno di Giacobbe; incapacità di un'umanità poliglotta) e sulla discesa di Dio verso l'uomo (parola di Dio indirizzata a Giacobbe; discesa effettiva di Dio su Babele) – ciò che contraddice la lezione della *ziggurat* mesopotamica fatta tutta di ascensione umana e di accoglienza divina – lo stesso legame tra la stele e la *ziggurat* non sembra stabilito. La stele è, come precisa il nome che le viene dato, un *bet-el*, la dimora di un dio, una residenza dunque, che non ha significato mitico particolare se non quello di segnalare una teofania. Nella misura in cui il santuario di Bet-El, nel regno israelitico, era collegato al ricordo patriarcale del suo fondatore, si manifestava in quanto luogo teofanico, come segno dell'alleanza conclusa tra Dio e il patriarca. Nessun indizio di un culto speciale dedicato alla stele propriamente detta; nessun indizio di un rituale che ricordi il destino della *ziggurat* babilonese.

La festa babilonese del nuovo anno si basava sul mito babilonese della creazione. Abbiamo appena visto che, in Israele, la creazione non era immaginata sotto la specie di un mito. Il nuovo anno israelitico non poteva dunque corrispondere all'ossessione dei grandi conflitti cosmici e alla nostalgia di una pacificazione, poiché il racconto della creazione, così come avrebbe potuto essere comunicabile a qualche liturgia, trascurava e riassorbiva le discordanze fondamentali dell'universo. Occorre quindi ammettere che la liturgia israelitica della festa dell'anno nuovo corrispondeva all'altro mito, più particolarmente israelitico, dell'esodo e del deserto³⁸? Ma tale mito, equiparando il Dio d'Israele ad una divinità ctonia, è stato realmente pensato dagli Ebrei? L'interpretazione simbolica dell'uscita dall'Egitto e del soggiorno nel deserto è contraddetta dall'affermazione, costante nella Bibbia, del carattere storico di questi eventi e di queste nozioni. L'esodo e il deserto sono i pilastri di una delle tradizioni ebraiche più fortemente storiche e, al di fuori di ogni rito, hanno fondato due preoccupazioni concrete e permanenti della società ebraica, e questo fin dai tempi più remoti: la *legislazione sociale* e il *nomadismo*. La legislazione sociale ebraica non è il frutto di una lunga meditazione morale. È innata in una società che, fin dall'origine, si considerava come una società di affrancati. Questo spiega il posto preponderante dei leviti in questa società, e i diritti riservati agli schiavi, agli stranieri, ai poveri. Tutta questa legislazione,

³⁷ M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905, 192.

³⁸ Cfr. *supra*, 102.

che si è trasmessa in maniera tenace, e costituisce il fondo autentico della società israelitica, si basa sulla realtà storica della schiavitù in Egitto. L'interpretazione sociale dell'esodo prevaleva sulla sua utilizzazione rituale, e includeva essa stessa una definizione storica: l'esodo, per gli ebrei, non era la migrazione di un Dio, ma l'emancipazione di un popolo³⁹. Le trascrizioni rituali dell'esodo sottolineano, anch'esse, questo carattere sociale; la tradizione ebraica l'ha messo in rilievo a proposito dei riti della Pasqua e dei Tabernacoli. Si ha torto a considerare queste esegesi « deuteronomiche » come recenti; sono altrettanto antiche quanto la società ebraica stessa. Fin dalla prima Pasqua, gli alleati di Dio sapevano che mangiavano il *pane di povertà* (Dt 16, 3); fin dalla prima festa dei Tabernacoli, che lasciavano la loro solida *bayit*, la loro casa, per abitare nella *sukkah*, la tenda traballante e provvisoria (Lv 23, 43). I Tabernacoli non erano un doppio mitico della Pasqua storica. Come quelli della Pasqua i suoi riti rendevano vivace la definizione storica dell'esodo e del passaggio attraverso il deserto, momenti di povertà per eccellenza.

Il rito dei Tabernacoli non è che un rito di impoverimento. È altresì un rito nomade, e noi tocchiamo qui l'altra preoccupazione permanente della società ebraica: il nomadismo. Dovremo ritornare a lungo sulla realtà di questa tendenza che si è incarnata, attraverso la storia biblica, in sistemi ideologici, in istituzioni, in sette⁴⁰. Per il momento basta ricordare che il nomadismo conservava irrevocabilmente alla nozione di *deserto* il suo valore concreto e storico. Il deserto, per uomini ossessionati dal nomadismo in tutte le sue forme, in quanto rimpianto o in quanto ideale, non poteva tramutarsi in ideogramma mitologico. Era il deserto d'Arabia, ai margini della terra di Canaan, attraverso il quale gli antenati avevano camminato all'epoca dell'esodo dall'Egitto e, già antecedentemente, quando, prima di diventare un popolo sedentario, Israele era un clan nomade. Il ritorno al deserto, intravisto o sperato dai profeti dell'VIII secolo, era la replica spirituale del ritorno al deserto praticato dalle sette nomadi dei recabiti nel IX secolo, continuatrici esse stesse di costumi che si trasmettevano senza interruzione. Non si vede per quale via la nozione di deserto avrebbe potuto essere un frutto di trasformazione, poiché una traduzione nomadica senza interruzione le conservava il suo significato irriducibilmente storico.

³⁹ Cfr. *infra*, 139.

⁴⁰ Cfr. *infra*, 126-138.

Se la festa israelitica del nuovo anno non corrisponde a nessun mito preciso, si deve forse contestarne l'antichità e seguire gli storici che ritengono che essa sia soltanto di istituzione esilica? Non lo crediamo, pur restando persuasi che la sua importanza è stata smisuratamente esagerata da certi esegeti. La festa israelitica del nuovo anno celebrava gli attributi regali del Dio di Israele. Alcuni inni del salterio ci conservano gli elementi di una liturgia che sottolineava questi attributi⁴¹. Ma non vi era nulla in questa liturgia, nulla in questa festa, che rassomigliasse ad una « intronizzazione » di Dio. Non si trattava della rappresentazione, anche solo abbozzata, di un dramma, né dell'avvento di un dio che aveva temporaneamente perduto il suo potere. Vi si affermava semplicemente una nozione molto antica e molto importante, e cioè che Dio è Re. Era una delle espressioni fondamentali dell'alleanza, e dovevamo esaminare la sua portata che, dal punto di vista storico, conferiva al nuovo anno israelitico un significato strettamente contrario a quello del nuovo anno babilonese o egiziano⁴². In questi ultimi rituali, infatti, il re terrestre occupava un posto centrale; era l'incarnazione o il vicario del re celeste, ed era in forza della sua funzione mediatrice nel rituale del nuovo anno che si prendeva coscienza del dramma divino. Ora, una simile concezione non aveva alcun posto nel rituale israelitico. La proposizione dell'alleanza: *Dio è Re* aveva due corollari: l'uno: *voi siete i miei servi*; l'altro: *non vi è altro re*. Queste proposizioni, vivificate dalle istituzioni nomadiche dello Stato ebraico, garantivano al nuovo anno un carattere di trascendenza, posto infatti chiaramente in rilievo in certi salmi, i quali, anche se di un'epoca molto più evoluta e già dinastica, non contengono nessuna allusione al re terrestre della città di Israele⁴³.

Tuttavia, la modifica del regime politico nel X secolo con l'avvento della monarchia aveva effettivamente comportato un rischio per la trascendenza dell'anno nuovo. Le relazioni tra il Re celeste e il re terrestre dovevano essere definite, e lo furono infatti, nel quadro dell'alleanza. Ma certi re spezzarono questo quadro e, assumendo funzioni religiose simili a quelle di altri sovrani dell'antichità, alterarono i riti del nuovo anno introducendovi la loro persona. Fu il caso, segnatamen-

⁴¹ Sal 29; 95; 99.

⁴² Cfr. *infra*, 230 ss.

⁴³ Con questi salmi siamo già al livello di una liturgia della regalità di Dio, quale la comporta il rituale rabbinico della festa del nuovo anno. L'associazione dell'idea regale (*malkuyot*) a quella del ricordo (*zikronot*) mostra il significato storico e non mitico che si dà, in questa liturgia, all'evocazione della regalità divina.

te, dei re di Samaria, ed è possibile che, nel IX e nell'VIII secolo, le feste del nuovo anno nel santuario nordista di Bet-el abbiano subito modifiche profonde. È possibile che abbiano evocato, nell'immaginazione dei fedeli, a causa del ruolo mediatore svolto da un Gioas o da un Geroboamo, le angosce di un dramma divino, il mito di un dio spodestato e restaurato nel suo potere regale. Il fenomeno ha dovuto avere un parallelo a Gerusalemme, all'epoca di Uzzia, il cui tentativo di penetrazione spettacolare nel Santo dei Santi⁴⁴, se coincideva col periodo del nuovo anno, il che è probabile, modificava anch'esso, e radicalmente, la portata del rituale del nuovo anno nel Tempio di Gerusalemme. Abbiamo qui degli esempi tipici di una crisi del tempo biblico. Attribuendosi il ruolo di sovrani mediatori, due re prestigiosi, Geroboamo e Uzzia, uscivano dall'alleanza. Ma questa rottura non costituiva solo un peccato personale. Ripercuotendosi su un certo numero di riti, dava ai fedeli l'impressione di partecipare ad un tempo diverso da quello dell'alleanza, ad un tempo cioè rituale, con tutte le tensioni e le contraddizioni che ciò comportava. La religione degli uomini della Bibbia non si situava più, allora, nel tempo biblico, ma nel tempo rituale di una religione.

L'esistenza ed il riassorbimento dei riti agrari manifestano, in Israele, una crisi analoga. Certo, il catalogo dei riti « cananei » che abbiamo redatto sopra⁴⁵ è largamente contraddetto dalla lista delle proteste bibliche contro questi stessi riti. I sacrifici umani sono praticati vicino a Gerusalemme, ma sono rigorosamente proscritti da tutte le legislazioni sacre israelitiche, e il racconto patriarcale della sostituzione di una vittima animale a Isacco riassume, in alcune frasi patetiche, la repulsione degli ebrei nei confronti dei sacrifici umani (Gn 22). Gli ieroduli frequentavano i santuari, ma, unanime, la legislazione li riprovava severamente, e una lotta tenace si svolgeva, tanto al nord che al sud, contro le pratiche di coloro che si proclamavano *santi* e *sante*, ma che l'opinione popolare preferiva chiamare *cani* e *prostitute* (Dt 23, 18-19). I profeti sono stati i più fieri avversari dell'orgiastica. Ciò facendo, si appoggiavano su una lunga tradizione, attestata dalle legislazioni sacre. La concordanza di queste testimonianze consente di supporre presso gli ebrei, fin dall'origine, una mentalità austera e rozza, che non si adattò mai del tutto alla complessa civiltà cananea.

⁴⁴ 2 Cr 26, 16-20.

⁴⁵ Cfr. *supra*, 102 ss.

Bisognerebbe, tuttavia, cercare di sondare in profondità le fonti di questa mentalità. I riti agrari si basano su certi miti, ed è a livello di questi miti che si può raggiungere l'essenza della protesta ebraica. Una volta installati in Canaan, gli ebrei sono stati sensibili all'importanza delle piogge nel clima di quel paese. Ma hanno rifiutato il mito che sistematizzava la successione pioggia-siccità; ne hanno piuttosto conservato il carattere irregolare, non naturale. Da qui tutta una teoria delle catastrofi (lunghe siccità, piogge diluviali) sottesa a un'etica molto semplice che collega la regolarità delle piogge all'obbedienza all'alleanza (Dt 11, 10-21). Questa concezione non derivava soltanto dal monoteismo ebraico, ma anche dal fondamentale nomadismo della società ebraica. Di fronte alla loro divinità, gli ebrei non si sentivano, come i cananei, asserviti in una data terra. Il loro dio, non era il *ba'al*, il proprietario del campo, ma un Dio rispetto al quale restavano costantemente meteci, locatari (Lv 25, 23). Non dovevano dunque *esorcizzare* il *ba'al* con riti e sacrifici appropriati, ma bisognava trovare una formulazione religiosa dei rapporti tra il Dio-Padrone, che era *ba'al* della terra, e i meteci che, riuniti nella sua alleanza, non peregrinavano più con lui, ma erano ormai fissati sullo stesso suolo di cui egli era il *ba'al*.

Questa formulazione è una delle più caratteristiche ed anche delle più patetiche del pensiero ebraico. Gli ebrei l'hanno realizzata modificando con una semplice sfumatura, ma molto importante, l'identità fondamentale delle religioni agrarie: terra = donna. Identità la cui accettazione traspare, tra l'altro, nei versetti di Isaia che abbiamo appena citati (62, 4-5; 55, 10-11)⁴⁶, ma che gli ebrei hanno trasposto dando a *donna* il significato di *sposa*. È in questa luce che bisogna rileggere i versetti di Isaia. Essi sono costruiti sul tema della coniugalità di Dio e della terra. Questo tema corrisponde a quello, più vasto, ma d'ispirazione del tutto analoga, della coniugalità di Dio e di Israele, identificato, come la terra, con la donna, la sposa. Esamineremo presto le incidenze di tale tema nella definizione dell'alleanza⁴⁷. Ricordiamo, per adesso, che nel campo della religione agraria, l'identificazione della terra con la sposa sostituisce, alla nozione di *proprietà*, quella di *fedeltà*. Ciò che, nella religione del *ba'al* cananeo è una relazione di possesso, nella religione israelitica è una relazione di fede. Da ciò derivano le due grandi correnti che si contraddicono di continuo nella Bibbia. Una corrente « cananea » che attraversa l'esistenza degli ebrei per i quali la

⁴⁶ Cfr. *supra*, 104.

⁴⁷ Cfr. *infra*, 200 s.

terra è *posseduta* da Dio — il *ba'al* — *padrone*. Una corrente differente che sostiene l'esistenza degli ebrei per i quali la terra è *animata* da Dio — il *ba'al* — sposo. Il punto di confluenza delle due correnti si situava nell'ambivalenza del termine *ba'al*, che significa nel contempo *padrone* e *sposo*, e che designa le divinità cananee pur applicandosi, in quanto attributo, al Dio di Israele. Gli ebrei coscienti di questi equivoci dovevano, per chiarirli, optare fra due tempi: un tempo « cananeo », in cui *ba'al* era il *padrone*, o un tempo biblico, che rompeva radicalmente con le prospettive della religione agraria, perché *ba'al* non era più il padrone, ma lo *sposo*. Anche nel campo agrario, la nozione di alleanza prevale sui concetti rituali o mitici. L'alleanza tra Dio e la terra vi si esprime con lo stesso termine che definisce l'alleanza tra Dio e gli uomini, quello della *fedeltà coniugale*.

III

IL DIALOGO NELLA SOCIETÀ:
LA LEGGE, תּוֹרָה

LA COMUNITÀ DELL'ALLEANZA

Attorno all'*idea dell'alleanza* si costituisce la *comunità dell'alleanza*. L'alleanza non è solo l'idea-forza dell'universo biblico. Essa elabora dottrine e istituzioni che danno alla società biblica la sua fisionomia particolare. Questa società è il luogo di una storia. Gli ebrei sentono la loro esistenza come un frammento di storia che è nello stesso tempo divina e umana. La loro comunità associa l'intenzione divina all'impresa umana. Due elementi predominano, di conseguenza, nella struttura della società ebraica: l'accettazione del tempo e la presenza di Dio.

Il valore del tempo nella società ebraica dipende negativamente dal *nomadismo* che non ha cessato di animarla. Vi è qualcosa di significativo e quasi di unico nella persistenza della tendenza nomade in seno alla società ebraica. Malgrado una prima sedentarizzazione, abbastanza lunga, in Egitto, e molto tempo dopo la fissazione definitiva sul suolo di Canaan, il popolo ebraico continua ad avvertire aspirazioni nomadiche. Alcune istituzioni legali, quali il levitismo, mantengono una popolazione errante fra le tribù sedentarie¹. Quando risultano inefficaci, dei settari, come i recabiti, ne assicurano la sopravvivenza e vivono, con un'ostinazione commovente, il loro ideale nomade².

Il sacerdozio è, in origine, puramente levitico, raggruppato attorno al santuario di Silo, dove gli oggetti sacri hanno conservato il loro

¹ Cfr. *infra*, 134 s.

² Ger 35.

carattere temporaneo, e sarà necessaria l'instaurazione della monarchia per provocare l'idea di un santuario stabile, che non potrà d'altra parte stabilirsi che sulle rovine di Silo e del suo clero nomade³. I profeti sostengono un nomadismo latente e gli conferiscono, a partire dall'VIII secolo, un'espressione notevole. Questa persistenza così tenace ha forse favorito lo sviluppo del monoteismo rigoroso, di un'etica austera? È possibile, per quanto poco probabile, perché bisognerebbe anche spiegare perché nessun'altra tribù nomade dell'antichità non si sia elevata a tale monoteismo; bisognerebbe scoprire le cause supplementari che, agendo in Israele, hanno conferito al suo nomadismo, e solo al suo, un'efficacia così grande. In realtà, se le conseguenze del nomadismo ebraico ci sembrano esposte in modo imperfetto, la questione delle cause della sua persistenza, a quanto ci risulta, è assai poco affrontata. Perché lo spirito nomade non è scemato, in Israele, come è scomparso in qualsiasi altra parte, assorbito dalle forze vive di una sedentarizzazione sempre più accentuata? Se gli ebrei hanno conservato uno spirito nomade, ciò non può essere per romanticismo se non a titolo accessorio. In realtà hanno portato in sé, senza tregua, questo nomadismo, proprio perché era una tendenza istintiva del loro spirito. Il nomadismo ebraico è, nella sua essenza, il rifiuto di una valorizzazione dello spazio. Rifiuto che si traduceva nell'opzione di un tempo refrattario allo spazio, alla ritualizzazione rigida o al ciclo compensatore. Come nell'universo spirituale ebraico il rifiuto di valorizzare lo spazio fa appello a una dimensione storica del tempo, così nella vita sociale degli ebrei, il nomadismo, rifiutando le tentazioni dello spazio, anima la collettività coll'ampio soffio di una storia. Con il nomadismo, la vita sociale, presso gli ebrei, non era una collezione di fatti spazialmente giustapposti, ma l'organo di un fare.

Oltre al nomadismo, è il sentimento della presenza divina che conferisce il suo carattere specifico alla società ebraica. Sentimento che corrisponde a quello dell'alleanza: Dio è *con* Israele. Nessuna società antica ha dato a questo *con* un senso così concreto. Per designare l'antica comunità ebraica, sono stati forgiati i termini più diversi⁴. Corretti o scorretti che siano, essi concordano nell'utilizzare necessariamente l'elemento divino. La società ebraica non è immaginabile senza

³ 1 Sam 4. Cfr. *infra*, 76.

⁴ Cfr. in A. NEHER, *Amos...*, cit., 237 s., le discussioni relative ai termini di teocrazia, confederazione, nomocrazia, teopolo.

Dio. Essa è caratterizzata da un assolutismo divino che non soltanto impone Dio al popolo, ma associa indissolubilmente il popolo a Dio con un'alleanza e una legge.

LA TORAH

Gli ebrei hanno avuto per ideale di divenire un *popolo di sacerdoti* o un *popolo di profeti*⁵. Per quanto irrealizzati siano rimasti questi desideri, indicano il sentimento che essi avevano di essere sacerdotalmente o carismaticamente legati a Dio. E, in ogni caso, numerose istituzioni affermano questa pretesa in Israele. La più importante è quella della legge, della *torah*. Etimologicamente (*yrh = mostrare*), la *torah* è un'*indicazione*: essa traccia una via, una linea di condotta⁶. Ma il fatto che la *torah* compaia costantemente, come abbiamo detto, al centro della *b'rit* collega la sua etica a Dio. L'etica della *torah* è la volontà di Dio. Pretesa scandalosa nel mondo antico, che non ha potuto concepire che una morale, e soprattutto una morale sociale, fosse un affare della divinità⁷. Affermazione che, invece, costituisce l'originalità dell'etica ebraica. Gli imperativi essenziali della *torah*: *Sii santo! Pratica la giustizia! Ama Dio e il tuo prossimo!* non indicano solo ciò che è *bene*, ma ciò che fa partecipare l'uomo all'intenzione di Dio. La *torah* non è la condotta di una esistenza, ma quella dell'esistenza alleata di Dio. Come il tempo biblico, la *santità*, la *giustizia*, l'*amore* si definiscono, nella Bibbia, in termini di *alleanza*.

SANTITÀ

La *santità* è l'imperativo dell'etica personale nella *torah*. *Siate santi! Santificatevi!* Tale è il richiamo che la *torah* rivolge all'uomo quando gli parla in seconda persona, nel dialogo dell'imperativo. Non gli dice:

⁵ Es 19, 6; Nm 11, 29.

⁶ Sul significato della *torah* biblica cfr. A. NEHER, *Moïse...*, cit., 95-109 e 140-152; A. e R. NEHER, *Histoire biblique du Peuple d'Israël*, Paris 1962, I, 145-174.

⁷ Cfr. *supra*, 46. Una definizione della virtù come quella che dà CICERONE (*De natura deorum* III, 36) è significativa dello spirito dell'antichità pagana: *Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a diis se habere; virtutem autem nemo unquam acceptam deo retulit. Nimirum recte; propter virtutem enim jure laudamur et in virtute recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a deo, non a nobis haberemus... Num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit unquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis. Iovemque optimum et maximum ob eas res appellant, non quod nos justos, temperatos, sapientes efficiat, sed quod salvos, incolumes, opulentos, copiosos.*

Sii giusto, sii buono, sii franco, sii pio. La giustizia, la bontà, la franchezza, la pietà (e potremmo elencare quasi tutte le rubriche della morale pratica) sono dedotte dalla *santità*, come se bastasse che l'uomo tenda il suo sforzo verso la *santità* perché tutte le altre virtù siano automaticamente raggiunte⁸.

Nell'etica della *torah*, in cui l'uomo riceve le sue direttive da una rivelazione immediata di Dio, l'obbligo della *santità* prevale su tutti gli altri, perché ne è nel contempo il principio ed il germe. D'altra parte, la *torah* spiega da dove viene questa preminenza della *santità*: *Siate santi, perché Io sono Santo, Io, il vostro Dio!* (Lv 19, 1). La *santità* è una imitazione di Dio. Essa è, sul piano morale, l'equivalente dell'alleanza. Se la *b'rit* infatti ravvicina l'uomo a Dio facendo convergere le loro intenzioni, anche la *santità* ravvicina l'uomo a Dio, facendo convergere il significato dei loro atti. L'uomo incontra Dio: è l'alleanza. L'uomo si sforza di essere a immagine di Dio: è la *santità*. Ponendo come primo imperativo la *santità*, la *torah* inserisce l'etica nell'alleanza. Nessuna *santità* senza partners. Tendere verso la *santità* significa, per l'uomo, sforzarsi di imitare il suo partner, Dio.

Questa definizione suggerita dall'ovvia interpretazione della *torah* mostra che la *santità* non è, nella *torah*, sinonimo di *purezza*. C'è, nella *santità*, un'esigenza di imitazione di Dio che la *purezza* ignora assolutamente, per la semplice ragione che, nella *torah*, Dio non è definito dalla *purezza*⁹. Se la *torah* proclama che Dio è santo, non dice mai che è *puro*. Purificandosi, l'uomo non imita dunque la divinità. Resta di fronte a se stesso, agisce secondo linee di condotta che gli sono proprie. Penetrando nella *purezza*, non è entrato essenzialmente nell'alleanza. Per questo deve orientarsi verso la *santità*. *Purezza* e *santità* sono dunque due stati differenti, ed è questa un'osservazione fondamentale per la comprensione del valore etico della *torah*. In tutte le altre legislazioni religiose, la *purezza* è identica alla *santità*, nel senso che la penetrazione nel sacro, l'intimità dell'uomo con Dio dipende da una opzione tra il puro e l'impuro. La grande innovazione della *torah* è di aver distinto tra il campo della *purezza* e quello della *santità*. La polarità del puro e dell'impuro è presentata nella *torah* come una semplice tecnica, nel migliore dei casi come una preparazione. Lascia

⁸ Costatazione messa in valore dalla tradizione teologica ebraica che non annovera il precetto della *santità*, Lv 19, 1, nel numero classico dei 613 comandamenti della *torah*.

⁹ Mentre l'espressione *Dio Santo* è corrente nella Bibbia, quella di *Dio Puro* non compare che assai tardi, nella letteratura ebraica post-biblica. Non se ne trova un solo esempio nella Bibbia canonica.

l'uomo in discussione con se stesso. L'uomo non accede a Dio se non in forza della sua tensione verso la *santità*.

L'osservazione è importante per situare al suo posto esatto la disciplina rituale del puro e dell'impuro che la *torah* ammette nel suo codice e che costituisce una parte capitale della legislazione levitica. La scuola critica ha chiamato questa parte della *torah* e gli elementi che ad essa si ricollegano, il codice di *santità*. Non si poteva scegliere un termine più improprio. È un codice di purità rituale, quale lo si ritrova nella maggior parte delle società religiose antiche. Ma mentre altrove tale codice costituiva il tutto della saggezza religiosa, e bastava sottomettersi per essere in rapporto con la divinità per raggiungere il bene nella *purezza* e per evitare il male nell'impurità, la *torah* nega alla purità rituale ogni efficacia metafisica o morale. Essa è una casistica del sacro, ma non ne concerne l'essenza. Se il santuario sparisse, non vi sarebbe più né purità, né impurità, ma l'esigenza della *santità* resterebbe integra.

Ma in che modo questa esigenza si traduce in concreto? A quale atteggiamento esorta la *torah* quando invita alla *santità*? Forse alla *purezza* morale? E il progresso dell'etica biblica sulle religioni contemporanee consisterebbe soprattutto in questa interiorizzazione della nozione di *purezza* che, da rituale quale era altrove, e originariamente anche nella *torah*, si sarebbe gradualmente caricata di un significato morale? In realtà, anche la purità non era se non un allegato della *santità*, con la quale non si è mai identificata. La sua esigenza non si è manifestata sotto l'effetto di una evoluzione. È organicamente legata, lo vedremo presto, alla nozione di *sedeq*, che la *torah* implica nelle sue formulazioni fondamentali e primitive¹⁰. Alla tecnica rituale della *purezza* corrispondeva una disciplina psicologica della *purezza*. Ma né questa né quella realizzavano la *santità*.

Per comprendere lo sforzo verso la *santità*, non bisogna dimenticare che è uno sforzo verso l'imitazione di Dio. La posizione dell'uomo rispetto al mondo doveva definirsi come quella di Dio, in una apparente contraddizione logica che non poteva essere compensata se non da un supremo sforzo nell'azione. *Siate santi, perché Io sono Santo!* Dio è nello stesso tempo trascendente e immanente, separato dal mondo e penetrante in esso¹¹. Tale dev'essere l'azione dell'uomo, una tensione tra il rifiuto e l'accettazione del mondo. Rispetto al Dio trascendente,

¹⁰ Cfr. *infra*, 131 s.

¹¹ Cfr. *supra*, 106 s.

tutto è profano, e l'uomo deve sentire ciò acutamente. La sua azione deve *profanare* tutte le grandi componenti dell'universo: la natura cosmica, il tempo, lo spazio, la vita, l'uomo stesso; contrariamente a quelli tra gli uomini che sacralizzano in tutto o in parte queste forze e ne fanno le loro divinità, l'uomo della *torah* deve considerare tutto ciò come profano. Ma rispetto al Dio immanente, tutto è sacro, e anche questo l'uomo della *torah* deve sentirlo con la stessa acutezza. Tutto l'universo profano è sacralizzato da Dio. La natura, il tempo, lo spazio, la vita, l'uomo sono profani, ma, creati da Dio, penetrati da lui, acquistano, nella dimensione del sacro, un *valore*. L'esigenza di santità equivale allo sforzo per scoprire e rivelare questo valore. È a questo sforzo che si dedica il *rito* nella *torah*. Non doma le forze fisiche, ma le santifica. Non ha per scopo di riconciliare due campi contraddittori: quello della natura e quello dell'uomo, ma di rendere metafisico ciò che vi è di uniformemente profano sia nella natura che nell'uomo.

Ma a quest'uomo la *torah* domanda di imitare non un Dio, ma il Dio, l'Unico ed è questo un altro aspetto fondamentale dell'esigenza di santità e dei riti che le corrispondono nella *torah*. La teologia politeistica ammette il postulato della molteplicità dell'Essere; il sacro e il profano appaiono in essa ineluttabilmente e radicalmente separati. La teologia monoteistica, pur constatando questa molteplicità apparente, non l'accetta come definitiva. Come nell'Essere Divino tutto è essenzialmente Uno, così nell'Essere umano esiste la possibilità di ridurre all'Unico la diversità dei suoi aspetti. Il *rito* della *torah* santificazione della creazione profana mediante l'obbedienza della creatura al Creatore, è anche santificazione della creatura mediante la presa di coscienza della sua unità. Il sacro e il profano non dividono l'uomo se non quando consente di lasciarsi mutilare da essi. Ma quando l'uomo, con il rito, li restituisce nella loro unità essenziale, li sente come una realtà veramente unificata dall'accordo dei partners. Questi ultimi, sapendosi alleati, lungi dal contraddirsi, si approvano nel dialogo.

GIUSTIZIA

Se, nella *torah*, la *santità* è l'imperativo dell'etica personale, la *giustizia* rappresenta in essa l'esigenza dell'etica sociale. Forse la persistenza del nomadismo ha avuto il suo peso nel suscitare, lungo tutta la storia della società ebraica, un acuto senso della giustizia. Nella società noma-

de, il potere non è sottomesso alle grandi variazioni e alle perturbazioni note alla società sedentaria. Esso è equamente ripartito e il suo squilibrio finisce, presto o tardi, per essere riassorbito nel tempo. La mobilità della storia nomade impedisce la fissazione definitiva del potere presso un individuo o presso un gruppo determinato. Restando fedele, se non alla realtà, almeno all'ideale nomade, la società ebraica manteneva con costanza l'esigenza dell'equità. Istituzioni come il levitismo, lo mostreremo tra breve, dovevano, in linea di principio e nella misura in cui si manifestavano realmente, impedire la frattura tra i possidenti ed i poveri. Analogamente, certe esigenze della *torah*, come l'anno giubilare e le sue conseguenze nel diritto fondiario e fiduciario (Lv 25), trasformavano la vita sociale in un'esperienza provvisoria, periodicamente rivedibile. Il tempo correggeva a lungo andare gli abusi e gli eccessi del potere. Non è certo che l'anno giubilare non sia mai stato praticato; perlomeno la sua esigenza, fosse pur stata soltanto ideale, alimentava una meditazione etica, in cui i termini di *diritto*, *equità*, *giustizia*, *mishpat*, *sedeq*, *s'daqah*, occupavano un posto eminente. Se *mishpat* e *s'daqah* non erano sempre applicati, costituivano, perlomeno, una fonte costante di riflessione. Ad essi ci si riferiva in modo quasi naturale.

Questa riflessione era centrata attorno a Dio. Il principio di *mishpat* e di *s'daqah* era lo *sedeq* di Dio al momento della conclusione della *b'rit*. Momento unico della cronologia, alcuni giorni dopo l'esodo dall'Egitto, quando la comunità israelitica formava, nel suo insieme, una società di affrancati. Era stato a una comunità senza gerarchie, senza ascendenze, senza diritti consuetudinari, senza autorità costituite che la *torah* era stata rivelata dal solo essere che, nei confronti di tale società, assumeva il ruolo di capo: Dio. Dio era il legislatore unico e assoluto di una comunità in cui non solo tutti erano uguali, dall'anziano fino al portatore d'acqua, ma in cui tutti erano stati resi uguali dall'atto di giustizia di Dio, dal suo *sedeq*. *Io sono l'Eterno, tuo Dio, perché Io ti ho fatto uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavitù*. Tale è la prima parola del Decalogo (Es 20, 2), la prima affermazione per mezzo della quale la *b'rit* diviene *torah*. La *torah* non è rivelata ad un popolo uscito dalla natura e da essa generato, ma ad un popolo uscito da un altro popolo, con la rivolta¹². Solo un popolo che, come Israele, aveva fatto, in Egitto, l'esperienza congiunta della miseria e della rivolta, della servitù e della libertà, della sofferenza e della redenzione poteva comprendere

¹² Cfr. F. ROSENZWEIG, *Die Bauleute*, in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 106-123.

e accettare la legge della *torah*. Dio deponeva la *torah* nel cuore di schiavi di cui aveva appena spezzato le catene.

Tale è lo *šedeq* di Dio. Esso conserva nella vita dell'alleanza qualcosa di ciò che era al momento della conclusione della *b'rit*. La *giustizia* vi compare in quanto *giustificazione*, poiché *šedeq* ha spesso il senso di *vittoria* e di *innocenza*. Al Sinai, la rivelazione di Dio era giustificata dall'intervento preliminare di Dio in Egitto. La *torah* non era imposta come un giogo sulla nuca di schiavi. Era la conclusione di una lotta, in cui Dio aveva avuto ragione. Nessun rimprovero poteva essere rivolto a Dio: la sua vittoria sull'Egitto lo rendeva immune da ogni sospetto. Egli chiamava alla servitù religiosa degli uomini che aveva socialmente liberati, come per sottolineare che questa nuova servitù non doveva e non poteva cancellare la libertà recentemente conquistata. La *torah* si iscriveva fin dal principio in un piano di *redenzione*. L'Esodo era stato una *g'ullah*, una redenzione. La *torah* ne era un'altra.

Anche lo *šedeq* umano richiesto dalla *torah* è inscritto in questo piano. Non si tratta solo di praticare la giustizia, cosa che è importante, ma che la costituzione semi-nomade di Israele, voluta, anch'essa, dalla *torah*, basta a garantire. Tutto si svolge come se, con lo *šedeq*, gli ebrei fossero chiamati a cooperare al piano di Dio nella storia. Praticare lo *šedeq*, non è solo agire moralmente in seno alla società, ma è assumere una vocazione eminentemente religiosa: quella di aiutare a far proromper l'innocenza di Dio e assicurare la sua *vittoria*. Una tale vocazione si svolge su un duplice piano, l'uno pratico, l'altro teorico. Praticamente, si tratta di eliminare l'ingiustizia e il peccato, che impediscono a Dio di essere vittorioso. Bisogna evidentemente cominciare da se stessi, ma cercare anche di conquistare gli altri a questa perfezione morale, senza la quale la partita di Dio è perduta. Teoricamente, bisogna elaborare una dottrina suscettibile di spiegare la sofferenza e il male, evitando che Dio ne porti la responsabilità. Dottrina che tende a scagionare Dio e ad addossare la colpeabilità all'uomo. È a questo duplice compito che si accingono, nella società biblica, gli *šaddiqim*, i *giusti*, quelli la cui religiosità è dell'ordine dello *šedeq*. Con la loro azione e con il loro pensiero, essi partecipano allo *šedeq* di Dio. Sono gli artigiani essenziali della giustizia sociale, della purezza morale e della tecnica della penitenza.

Si vede la differenza tra il piano della *santità* e quello dello *šedeq*. La *santità* assume il rischio dell'imperfezione e del peccato, purché l'atto di santificazione sia integrale. Lo *šedeq* schiva tale rischio, e il suo compito consiste appunto nell'abolire le imperfezioni e nel ridurre

i peccati. Il tipo del *santo* biblico e quello del *giusto* biblico non coincidono. Perché s'incontrino, è necessario un elemento di congiunzione. Ma questo elemento, l'*amore*, è talmente forte che, nel momento in cui viene posto obbliga la *santità* e lo *šedeq* a modificarsi, piegandosi alla sua esigenza.

AMORE

L'*amore* è più dello *šedeq*. Lo *šedeq* infatti conserva la lucidità dell'imperfezione, sa che c'è il peccato e si applica a correggerlo. Ma l'*amore* è incondizionato. Non si deve preoccupare dell'ombra. Deve accettare, immediatamente, la luce. *Ama Dio!* (Dt 6, 5). *Ama il tuo prossimo* (Lv 19, 18). Quali che siano. Così come sono. Quand'anche la « colpevolezza » di Dio fosse manifesta e lampante, bisogna amarlo. Quand'anche il peccato e l'indegnità del prossimo fossero accertati, bisogna amarlo. Non vi è né metodo, né tecnica nell'*amore*. L'*amore* è esigenza assoluta.

L'*amore* è anche più della *santità*. La *santità* è esigenza d'imitazione. Bisogna agire rispetto al mondo e all'uomo come Dio agisce rispetto a loro. Dio e l'uomo operano allo stesso compito, ma ciascuno nella propria dimensione. L'*amore* afferra Dio e l'uomo nella loro dimensione comune. *Ama Dio! Ama il tuo prossimo!* Tutti e due con lo stesso amore. Il trascendente e l'immanente, l'eterno e il tempo, l'assoluto e il relativo, sono affidati a un solo e identico sentimento nel cuore dell'uomo. Per l'esigenza d'*amore*, il cuore dell'uomo diviene il luogo d'incontro di Dio e dell'uomo. L'*amore* è il dialogo di Dio e del mondo, nell'uomo.

I profeti hanno mirabilmente sentito la preminenza dell'*amore* nella *torah*, senza dubbio perché erano, essi stessi, per l'essenza stessa della loro vocazione profetica, incessanti luoghi d'incontro tra Dio e il mondo. Hanno sentito quest'incontro come un amore e l'hanno descritto come tale, con un'ampiezza inaudita. Lo vedremo presto¹³.

Ciò che bisogna subito sottolineare, rimandando l'analisi approfondita dell'*amore* a un capitolo ulteriore, è che l'esigenza d'*amore* è, anch'essa, nella *torah*, espressione della *b'rit*. L'*amore*, come la *santità* e lo *šedeq*, è la risposta a un appello di Dio. Ciò che è primordiale, nell'*amore*, non è che Dio ami gli uomini. Questa, evidentemente, è

¹³ Cfr. *infra*, 197 s.

una nozione molto importante, cui la Bibbia ha dato un rilievo notevole. Ma ritroviamo l'idea, perlomeno a titolo di abbozzo, in altre dottrine religiose. Certi esseri eletti hanno avuto l'impressione di essere amati da Dio¹⁴. Ma la caratteristica dell'amore, nella Bibbia, è che gli uomini sono chiamati ad amare Dio¹⁵. È una caratteristica che non si trova in nessun'altra parte. La nozione di Dio amante è arricchita, nella Bibbia, da quella dell'uomo amante. Siamo così ricondotti alla struttura dialogale della *b'rit*. Tutto si svolge come se Dio rivelasse, nella *torah*, l'esigenza d'amore, perché egli ha bisogno di essere amato. Manca a Dio di essere amato dalla creatura, ed è per questo che conclude l'alleanza. Israele è stato eletto, non unicamente perché Dio l'ama, ma perché Dio si aspetta di essere amato da lui.

IL LEVITISMO

Con il levitismo penetriamo in un campo del tutto tipico della società religiosa ebraica. Mentre il sacerdote è designato, in Israele, con il termine *khn* (*koben*), che ritroviamo in molte altre lingue semitiche, il termine *lewi* non ha parallelo al di fuori di Israele. Perciò i problemi relativi al levitismo cominciano proprio con l'interpretazione del termine *lewi*¹⁶. Una prima serie di ipotesi è di ordine mito-storico. Essa non vede nel levitismo che una ricostruzione tardiva di ciò che all'origine era soltanto un mito. La tribù di Levi non avrebbe avuto esistenza reale prima degli ultimi anni della monarchia giudaica e si sarebbe costituita attorno a un tema mitico il cui eroe sarebbe un personaggio dell'antichità nomade. Wellhausen¹⁷, le cui opinioni in questo campo sono divenute classiche, fa derivare *lewi* da *le'ab* (madre di *lewi* nel « mito » della Genesi) e collega i due termini a quello di *liwyatan*, il serpente cosmico di cui vediamo ricomparire la figura nel culto del « levi leggendario » Mosè. Altra serie d'ipotesi, di ordine comparativo: i leviti sarebbero, in Israele, una categoria di sacerdoti, i

¹⁴ È evidente che non si tratta allora che di una parzialità e non di una nozione affettiva. L'espressione « amato dagli dèi » corrisponde a quella di « favorito degli dèi » nella letteratura religiosa non biblica. Non ha l'accento sentimentale che il simbolismo coniugale, in cui l'essere amato da Dio è « amato » come una donna dal suo sposo, ha consentito di dargli nella Bibbia.

¹⁵ Dt 6, 5; 10, 12; 11, 1; 13, 22 e *passim*.

¹⁶ Per una metodologia degli studi relativi al levitismo cfr. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des A.T.*, « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 52 (1934), 184-231.

¹⁷ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1896, 141.

cui equivalenti si ritrovano, in particolare, nelle istituzioni di un'antica tribù araba. Delle iscrizioni minee, risalenti probabilmente al XV secolo prima della nostra era, segnalano, infatti, che i servi della divinità Wadd sono designati coi termini di *lw'* e di *lw't*, nei quali si può riconoscere una parentela linguistica con *lewi*. L'informazione sarebbe tanto più interessante in quanto questa tribù viveva nell'Arabia settentrionale, dunque in una regione in cui la Bibbia situa, a quell'epoca, i Madianiti, all'esistenza dei quali è stato accomunato il levita ebreo Mosè. L'ipotesi dell'origine madianita della religione di Mosè potrebbe così includere quella dell'adozione, da parte di Mosè, del termine madianita *lewi* per il sacerdozio ebraico¹⁸. Jastrow¹⁹, tuttavia, preferisce stabilire una relazione tra *lewi* e il termine sacerdotale *laba* che troviamo nei testi di El-Amarna. La radice comune sarebbe *lb*, da cui *l'bi* il leone, animale il cui nome (sotto la forma *'ari*) è pure adoperato nei testi di Ras-Shamra per designare persone investite di funzioni religiose, una specie di sacerdoti-profeti²⁰. Ma, oltre al carattere assai ipotetico dell'origine madianita o egiziana della dottrina di Mosè, le interpretazioni linguistiche sono, nell'uno e nell'altro caso, assai fragili e discusse. Si ritorna sempre più al significato puramente ebraico e ovvio del termine *lewi*²¹, ed è quello stesso proposto dal testo biblico. *Lewi*, da *lwh*, *collegare*, designa un associato²².

Associato a che? La risposta non può più venire dalla linguistica. Ma la scienza storica è molto divisa quando ci si rivolge ad essa per ottenerla. La Bibbia presenta, infatti, due comunità di leviti, molto differenti. L'una, laica, ha posto tra le « tribù » di Israele. Forse portava il nome di *lewi* perché era « fraternamente associata » alla tribù di Simeone, con la quale sembra abbia condotto delle spedizioni militari che non furono ratificate dall'insieme della comunità ebraica²³? Ma i leviti sono anche degli individui sparpagliati nel corpo della società ebraica che non sembrano costituire un clan politico, ma piuttosto un'associazione a carattere religioso. Il nome di *lewi* non sarebbe invece un titolo religioso anziché una denominazione etnica²⁴? Non desi-

¹⁸ Cfr. G. HÖLSCHER, articolo *Levi*, in PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

¹⁹ M. JASTROW, *Dictionnaire, s.v. lewi*.

²⁰ Cfr. A. HALDAR, *Associations of cultic Prophets...*, cit., 82.

²¹ *Ivi*, 91 s.

²² Gn 29, 34 (associazione fra sposi); Nm 18, 2. 4 (associazione ad un santuario).

²³ Gn 34; 49, 5-7.

²⁴ E. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israël*, I, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 226.

gnerebbe delle specie di « clienti » dei santuari, degli uomini addetti al servizio di un tempio o di un culto? Per risolvere questo problema dell'opposizione tra la tribù laica e la tribù religiosa di *leviti*, si ritorna ugualmente allo schema storico suggerito dalla Bibbia. Il significato laico ha preceduto, nel tempo, quello religioso. I leviti, da semplice clan etnico che costituivano in origine, si sono trasformati in confraternita religiosa. La modifica ha avuto luogo bruscamente, in occasione di avvenimenti di cui l'eroe fu Mosè, lui stesso levita. È alla tradizione del deserto che i leviti collegavano la loro investitura. Fu là, a proposito di avvenimenti la cui portata restò decisiva per la loro vocazione ulteriore, che i leviti avvertirono il vero significato del nome che portavano. Erano, e sarebbero stati, da allora in poi, degli associati di Dio.

Il vero significato del levitismo, è questa associazione con Dio. Non vedo perché bisogna ridurre a un santuario e a un culto l'oggetto al quale i Leviti furono addetti²⁵. Essi non erano clienti di un tempio, né, in senso stretto, di una religione. Erano i vassalli del sacro. Ma in questo vassallaggio conservavano qualcosa della loro indipendenza profana. Non erano, come i sacerdoti, consacrati con un rito di unzione, che li identificava con il sacro. Una legislazione notevole tratta i leviti come dei funzionari²⁶: prestano servizio nel tempio solo dal ventesimo al cinquantesimo anno. Vi sono dunque, nella loro vita, due margini obbligatoriamente non sacerdotali. Un'altra disposizione²⁷ lascia loro la libertà di assumere o di rifiutare le funzioni rituali loro riservate nel tempio. Non sono dunque « consacrati », ma disponibili. Possono penetrare nel sacro nel momento che preferiscono, pur conservando la libera disposizione della loro vita profana. Questa situazione, che fa dei leviti degli intermediari perpetui tra il sacro ed il profano, è forse qualcosa di diverso di un'illustrazione concreta dell'alleanza? La dottrina dell'alleanza non associa forse anch'essa, in maniera costante, degli uomini a Dio, delle esistenze profane a delle intenzioni sacre? Lì dove il pensiero ebraico riteneva possibile lo svolgimento di una storia basata nello stesso tempo su Dio e sugli uomini — tra il cielo e la terra, tra il trascendente e l'immanente — lì si svolgeva effettivamente l'esistenza dei leviti. Il levitismo è l'incarnazione sociale dell'alleanza.

²⁵ Ipotesi di MAYBAUM, *Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums*, Berlin 1880, IV.

²⁶ Nm 8, 23-26.

²⁷ Dt 18, 6-8.

La tradizione biblica scopre il vero significato del levitismo collegando la sua nascita al momento stesso in cui nacque l'alleanza. Se non si ammette che la storia spirituale e politica degli ebrei si basi sulla loro convinzione di un'alleanza conclusa col Dio che li aveva liberati dall'Egitto, il levitismo non ha più contenuto della stessa storia ebraica. Ma se si accorda alla nozione di alleanza tutta l'importanza che le spetta, bisogna, per comprendere il levitismo, situarne la nascita nel momento stesso in cui nasce l'alleanza. Il levitismo è un movimento spirituale e sociale che ha realizzato il salvataggio dell'alleanza in una delle sue primissime crisi²⁸. Esso ha ostinatamente conservato qualcosa di questa volontà di avanguardia, mantenendo, contro tutte le correnti contrarie, e talvolta con un certo estremismo, gli elementi più puri dell'alleanza. Analizzando il levitismo attraverso la storia ebraica, scopriamo l'alleanza nel suo primitivo insorgere, nelle sue affermazioni fondamentali e irriducibili.

Se si cercasse, nella società ebraica, il gruppo al quale i leviti sono più apparentati, bisognerebbe fermarsi a quello dei *gerim*. Costoro non sono essenzialmente degli stranieri, ma dei « soggiornanti ». Ciò che predomina in loro è il nomadismo; il termine *gerim* serve, infatti, a designare, nella Bibbia, il nomadismo dei patriarchi ebrei: essi stessi si autodefiniscono dei *gerim*, la loro vita è una *peregrinazione (magur)*, la terra sulla quale fissano le loro tende è anche quella delle loro *peregrinazioni*²⁹. In Egitto, gli ebrei sono dei *gerim*, non tanto perché sono stranieri, ma perché sono venuti, come tribù nomade, a *soggiornare* sul suolo egiziano. Non hanno dimenticato che la loro presenza in Egitto è provvisoria, e, per quanto abbiano compiuto dei tentativi per insediarsi, per trasformarsi in sedentari e assimilarsi agli indigeni³⁰, è certamente l'aver conservato una mentalità di « soggiornanti » che ha contribuito a consentire loro, più tardi, di adattarsi all'idea di un esodo. Quando, penetrati in Canaan, cessano di essere essi stessi *gerim*, la loro società ne comprende numerosi, nei quali non bisogna solo vedere degli *stranieri*, in particolare dei cananei autoctoni, ma anche degli ebrei ribelli alla sedentarizzazione completa, e dediti alla vita nomade. Fra di essi vi sono i Keniti, che legami di parentela collegano alla comunità ebraica, ma che preferiscono la tenda alla casa³¹. Essi vivo-

²⁸ Cfr. *infra*, 140 s.

²⁹ Gn 17, 8; 28, 4; 36, 7; 47, 9; Es 6, 4.

³⁰ Gn 47, 27.

³¹ Gdc 4, 17 e *passim*.

no, è vero, in margine alla società, sulle frontiere del territorio. Tuttavia, sarà presso di loro che verranno reclutati, nel IX secolo, i primi settari recabiti, quando il nomadismo sarà sentito acutamente, non più come un semplice stile di vita, ma come un mezzo efficace per salvare i principi stessi dell'alleanza. Tra questi *gerim* della società ebraica sedentaria occorre annoverare anche i leviti. La loro fedeltà al nomadismo è assai comprensibile se, come vuole la Bibbia, erano stati, in Egitto, all'avanguardia di coloro che rifiutavano la sedentarizzazione. Il ruolo eminente che alcune famiglie di leviti hanno svolto al momento dell'esodo si spiega con la loro fiera volontà, conservatasi tetragona in Egitto, di restare *gerim*. Pronti a partire, a ridiventare nomadi erano proprio costoro, che non avevano mai abdicato alla loro condizione di nomadi. Comunque sia, essi formano, in seno alla società ebraica stabilita in Canaan, la tribù senza terra³². Il che implica un gran numero di cose.

C'è innanzitutto in questo rifiuto della terra un rifiuto dello spazio. Le tentazioni dello spazio sono numerose, e abbiamo visto come esse abbiano portato le religioni antiche, e, con il loro influsso in periodi di crisi, la religione ebraica, a rifugiarsi nelle mitologie rituali o cicliche. Il nomadismo levitico manteneva una direzione fondamentale dell'alleanza, della *b'rit*: la sua adesione al tempo. L'esistenza dei leviti era integralmente permeabile al tempo.

Ma questo aspetto metafisico, le cui conseguenze religiose sono inestimabili perché hanno mantenuto vivo, nello spirito ebraico, la nozione di un tempo storico, assume connotazioni sociologiche. Rifiutando la terra, i leviti rifiutavano, nello stesso tempo, la civiltà cananea, essenzialmente sedentaria.

La vita economica di Canaan era basata sull'agricoltura e sul commercio, e questo si basava sugli scambi naturali tra Canaan, paese di produzione agricola, e la Fenicia, paese di risorse industriali. Il blocco culturale Fenicia-Canaan si è stabilito sulla comunità economica dei due paesi. Ora, i leviti non si *cananeizzano*. Unici tra gli altri ebrei, non si dedicano né all'agricoltura, come fanno gli ebrei fin dal loro ingresso in Canaan, né al commercio, come gli ebrei faranno più tardi, quando anche le parti più ricche del paese saranno loro sottomesse.

Dato questo rifiuto di un'esistenza rurale o commerciale, ci si può domandare di che cosa vivessero i leviti. Hanno forse mantenuto l'alle-

³² Nm 18, 20 e *passim*.

vamento, il mezzo di sussistenza più naturale dei nomadi, quello stesso praticato dagli antichi ebrei nell'epoca pre-sedentaria? La risposta è negativa. I leviti non vivevano di nulla. La loro esistenza dipendeva dalla carità degli altri. Erano *poveri*. Il rifiuto della terra è dunque, per essi, anche un rifiuto della ricchezza.

Questo accostamento mostra che nell'atteggiamento levitico non vi è alcun romanticismo, alcun sentimentalismo. La povertà dei leviti è una condizione penosa, e dovettero esserci motivi gravi perché i leviti la conservassero. Questi motivi vanno ancora ricercati nel momento storico in cui fu fondata la *b'rit*, momento al quale i leviti furono così intimamente associati. La comunità ebraica era, dopo l'esodo, nel deserto, una società di affrancati. Non conosceva né gerarchie, né prerogative. Uomini livellati dalla loro recente schiavitù stavano davanti a Dio, pronti ad accettare di divenire i suoi partners. A ciascuno di essi in particolare, come al gruppo nel suo insieme, Dio poteva instancabilmente ricordare lo stato di servitù al quale era appena sfuggito. Ed è con questa società di paria che la *b'rit* viene stipulata. Perché l'alleanza conservasse qualcosa di questo carattere, bisognava che, nella società ebraica, i poveri fossero costantemente in rapporto con Dio. L'indigenza dei leviti realizza questa pienezza sociale dell'alleanza. Tramite i leviti poveri, che sono associati a Dio, Dio viene associato alle classi più basse, ai meteci, alle vedove ed agli orfani, ai poveri e ai diseredati. In tal modo la società dell'alleanza non può soffocare, davanti a Dio, i problemi posti dall'esistenza sofferente. Le piaghe sociali cernono Dio. La società ebraica elabora una dottrina religiosa della sofferenza e un'etica sociale. Al movimento che, dal nomadismo levitico, conduce al recabismo, corrisponde un altro movimento che, dalla povertà levitica, conduce alla dottrina degli *'anawim*, dei poveri³³. Gli uni e gli altri, i recabiti e gli *'anawim*, sono alla ricerca della salvezza. I primi la trovano nel nomadismo integrale; i secondi, nell'esaltazione morale della loro condizione: poiché sono poveri, sono i preferiti da Dio. L'esempio della condizione levitica li ispirava entrambi.

L'indigenza dei leviti è vivacemente sottolineata dalla legislazione che raccomanda la loro sussistenza alla carità pubblica³⁴. Ma essa risulta in maniera ancora più diretta, e potremmo dire più dura, da certe assimilazioni suggerite dal testo biblico. In un breve riassunto

³³ Cfr. A. CAUSSE, *Les « pauvres » d'Israël*, Strasbourg-Paris 1922.

³⁴ Dt 14, 27-29.

della carta levitica ³⁵, il Deuteronomio afferma che il levita non conosce né padre, né madre, né fratelli, né figli, quando le circostanze lo esigono. La comunità levitica non è una casta e non fornisce ai suoi membri l'appoggio di alcun sentimento dinastico o ereditario. Il levita è uno di quegli uomini che, pur derivando la sua condizione dai suoi genitori, deve essere pronto a giocare da solo la sua vita. C'è in lui, in opposizione e in contraddizione con la trasmissione ereditaria della sua condizione, ciò che potremmo chiamare un *carisma dell'esistenza*: tale carisma gli si impone con un potere assoluto, senza permettergli di appoggiarsi, per sentirne il peso con meno forza, sul soccorso di una famiglia, di una proprietà, di un titolo. Vedremmo volentieri in lui l'*orfano* della società, e l'accostamento che la Bibbia compie così spesso tra levita e orfano non è semplicemente una figura letteraria. C'è, tra i due, una comunione di destino. Analogamente, il levita è apparentato con gli *stranieri*. Come i Gabaoniti ³⁶, egli compie dei lavori servili nei santuari, dove è tagliatore di legna o portatore d'acqua. Come i *n'tinim* ³⁷, è *prestato* al sacerdozio. Ora, i Gabaoniti e i *n'tinim* sono, in seno alla società ebraica, veri stranieri, poiché sono di origine cananea. Ecco dunque il levita confuso con i meteci. La qualità di *ger* tende qui al significato di straniero e non più di nomade. La povertà del levita non è monastica. Essa fa sì che egli si ritrovi effettivamente con gli elementi più diseredati della società, sia di quella laica che di quella sacerdotale. Questa duplice presenza conferisce al levitismo la sua vera efficacia religiosa. Il levitismo *collega* il profano al sacro, ma dal basso. È attraverso questo legame, questo ruolo costante di intermediario tra la miseria e il sacro, che il levitismo è penetrato in un nuovo campo spirituale, al quale lo predisponava già il suo nomadismo: la *parenese*.

La pedagogia pratica non fu affidata ai leviti solo al tempo dell'esilio. Max Weber ha mostrato ³⁸ come i contatti incessanti col popolo abbiano autorizzato i leviti a farsi cappellani, direttori di coscienza e ad essere ricercati come tali fin dai primissimi tempi della storia ebraica in Canaan. Non si potrebbe comprendere la predicazione morale dei grandi profeti dell'VIII secolo se non fosse stata preceduta da una vasta corrente di *parenese* che aveva volgarizzato i principi di una *legge*. Questa legge, la *torah*, parzialmente scritta, parzialmente orale, era commentata e manipolata dai leviti. Essi detenevano questo monopo-

³⁵ Dt 33, 8-11.

³⁶ Gs 9, 27.

³⁷ Nm 8, 16; cfr. Es 8, 20.

³⁸ M. WEBER, *op. cit.*, 38.

lio fin dalla costituzione della comunità ebraica dell'alleanza, nel deserto. Il Deuteronomio presenta la trasmissione della *torah* ai leviti come un atto istituzionale (31, 9). Il racconto dell'Esodo è più drammatico: i leviti hanno acquisito i loro titoli a viva forza, rifiutando il vitello d'oro (32, 26-29). La loro opzione li muniva in anticipo di un anticannanesimo feroce. Non erano pronti a sottomettersi né all'esistenza sedentaria il cui genio divino s'incarnava nel *ba'al*, né all'orgiastica che il culto di questa divinità della fertilizzazione comportava. Di questo duplice rifiuto i leviti fecero la regola della loro vita ulteriore. Restarono fedeli al nomadismo divenendo i *gerim* della comunità dell'alleanza, e fedeli altresì all'etica dell'alleanza, divenendo gli apostoli della sua carta: la *torah*. A livello di queste esigenze ideali, la comunità dell'alleanza poteva contare sul *levita*. Ma vediamo comparire, in seno alla comunità, un altro uomo, che asseconda e supplisce il levita accettando non solo di *insegnare* le esigenze dell'alleanza e della legge, ma di *viverle*. Quest'uomo è il *profeta*.

PARTE TERZA
LA PROFEZIA VISSUTA

I
LA PROFEZIA NELLA STORIA

17
ABRAMO E MOSÈ

Abramo e Mosè dominano tutto il seguito della tradizione ebraica, che si annuncia con l'uno e nasce con l'altro. Con queste due figure si possono comprendere i tipi fondamentali del profetismo canonico biblico. Tutti i profeti di questo canone sono profeti o secondo l'ordine di Abramo, o secondo l'ordine di Mosè. Se la scienza critica contesta loro l'antiorità nella catena profetica, perlomeno deve concedere loro l'autorità del riferimento. Quale che sia il momento della storia in cui i loro tratti furono scolpiti definitivamente, essi simboleggiavano la profezia biblica nelle sue forme più autentiche e più numerose. Cercheremo di definire queste forme e di presentare così, a proposito di Abramo e di Mosè, uno schema sommario della profezia biblica.

1. Abramo è chiamato *nabi'* una volta nel testo della Genesi (20, 7). È possibile che si faccia allusione una seconda volta alla sua funzione profetica nell'antica preghiera delle primizie (Dt 26, 5): *Mio padre era un arameo nomade*. Che le parole *araméo nomade* designino Abramo è pressoché certo. Ma l'espressione *'abi, mio padre*, non implica il solo significato patriarcale; *'abi* è un termine tecnico che ha designato, ad un certo momento, i profeti. Ai profeti si dava del *padre mio*, ed era un titolo che non fioriva soltanto sulle labbra dei discepoli, ma su quelle di chiunque testimoniassero ai profeti il rispetto che era loro dovuto. Il profeta chiamava *figlio mio* colui che gli parlava.

D'altra parte non sono questi i passi che importano, ma il modo con cui il racconto biblico presenta il personaggio Abramo. Anche se il

termine *nabi'* non figurasse nel testo, sarebbe evidente che il comportamento di Abramo è, per moltissimi aspetti, quello di un *nabi'*. Il testo è prodigo; conferisce ad Abramo dei tratti che, in tanti altri profeti, non compaiono se non con parsimonia; la sua personalità sintetizza, in qualche modo, il profetismo.

Abramo è profeta nel doppio senso del termine. È, nello stesso tempo, il *chiamato* e l'*inviato*. Le espressioni stilistiche della *chiamata* sono molteplici; due di esse caratterizzano Abramo e costituiscono il leitmotiv della sua vocazione profetica. Una è il *mettiti in viaggio* che figura al principio e alla fine della sua storia (Gn 12, 1; 22, 2) e che è il tema dell'investitura. A quanto pare, è la chiamata rivolta ad Abramo da Dio, quando questi esige da lui un atto difficile e importante. L'altra è l'invocazione fatta con il nome stesso di Abramo (Gn 22, 1. 11), formula di intimità che ritroviamo in molti altri profeti¹. La chiamata di Abramo è nello stesso tempo una missione; è inviato presso altri uomini per comunicare il messaggio divino. Il testo limita la comunità umana che Abramo deve affrontare alla sua famiglia: *Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso* (Gn 18, 19). Questo importante versetto svela la relazione esistente tra l'elezione (designata col termine *yadoa'*²) e la missione. La promessa fatta ad Abramo non si realizzerà perché Abramo è stato eletto, ma perché avrà trasmesso agli altri (in questo caso: alla sua famiglia) il messaggio che ha ricevuto da Dio. È lo schema profetico: la realizzazione della profezia non dipende solo dalla rivelazione fatta al profeta, ma dalla sua comunicazione agli altri uomini e dall'uso che questi ne faranno.

Sebbene, secondo la lettera di questo versetto, il messaggio di Abramo non sia destinato che al suo prossimo più immediato, la rivelazione e lo scontro assumono, in lui, forme assai varie. Dio si rivela a lui con la parola, con la visione, perfino nell'estasi, perché vi è una grande differenza tra visioni quasi razionali del tipo di Gn 12, 7; 17, 1; 18, 1, e la teofania del XV capitolo della Genesi. Nelle prime, la visione si risolve rapidamente in dialogo. Nel capitolo 15, al contrario,

¹ Mosè (Es 3, 4); Samuele (1 Sam 3, 6); Geremia (1, 11); Amos (7, 8).

² Vedere *supra*, 85, il valore della *conoscenza (yadoa')* nell'esperienza profetica.

essa è accompagnata, in Abramo, da un profondo sonno, da un terrore, da incidenti cosmici ed infine da un misterioso passaggio di Dio tra le parti del sacrificio. L'atmosfera è strana; il sonno e l'angoscia potrebbero essere fenomeni di estasi. In ogni caso, nella rivelazione, Abramo è, nello stesso tempo, *nabi'* e *ro'eh*, profeta e visionario.

Stessa varietà nell'affrontamento. Nel versetto di Gn 20, 7, che lo designa come *nabi'*, Abramo è l'*intercessore* presso Dio. Abimelek ha bisogno della sua mediazione, della sua preghiera, per ottenere la sua guarigione. È una funzione comune a tutti i profeti. Geremia non ha dimenticato che Mosè e Samuele furono della stirpe di questi grandi intercessori (Ger 15, 1); lui stesso, più volte, era stato sollecitato dal popolo, come Ezechiele³. Ciò che bisogna ricordare a proposito di Abramo è che egli non è sollecitato dal popolo, ma da un individuo, sfumatura che troviamo di preferenza nei profeti più antichi⁴. Nel capitolo 14 della Genesi, Abramo ha i tratti di un *guerriero ispirato*. Rassomiglia agli *shofetim*, ai giudici, che lo spirito di Dio spinge alla battaglia⁵. Altrove, rassomiglia al *profeta culturale*. La chiamata rivelatrice di Dio è spesso accompagnata dall'erezione di un altare e dall'offerta di un sacrificio, atti rituali tramite i quali sembrano manifestarsi sia la parola che Dio rivolge ad Abramo che quella che Abramo rivolge agli uomini. Questo legame con il sacerdozio è vivacemente illustrato dal confronto con Melchisedek. Di fronte al sacerdote di Salem, Abramo è il *profeta-sacerdote* di Dio (Gn 14, 20).

Ma queste varianti dell'esperienza profetica di Abramo possono sembrare convenzionali e non concernere la natura reale del suo profetismo. Essa si manifesta anche sotto altri aspetti, più sostanziali per quanto meno visibili a prima vista.

La dominante dell'esperienza religiosa di Abramo, è il *dialogo permanente con Dio*. Con una semplicità ed una spontaneità che, anche dal punto di vista puramente letterario, non ha uguale nei documenti religiosi degli altri popoli, la Bibbia racconta che Dio parlò ad Abramo, che Abramo parlò a Dio, e che tra i due ci fu un costante ed ingenuo scambio. Tratto valevole per i patriarchi che seguiranno Abramo e per tutta la storia ulteriore del popolo scelto in Abramo. Avvertiamo qui l'aspetto più notevole e più tipico della narrazione biblica: essa ammette come normale, come conseguenza naturale della struttura del

³ Ger 42, 1-6; Ez 20, 1.

⁴ 1 Sam 9, a proposito di Samuele; 1 Re 14, 1-4 per Achia. Gli esempi di « consultazione » tramite individui sono frequenti in Elia, Eliseo e Isaia.

⁵ Cfr. *infra*, 153 s.

Chiamato col inviato

Inviato 1.

Chiamato 2.

Schemi profetici

Gen 15

Intercessore

guerriero ispirato
giudice
culto

profeta-sacerdote

B) TYPICITA' DEL SUO PROFETISMO

Dialogo personale con Dio

mondo, il dialogo tra il divino e l'umano. La Parola non è offerta a tutti gli uomini; ma essa lo è sempre ad alcuni. Questi chiamati all'intimità divina, sono precisamente i profeti. Essi accedono ad un grado di rivelazione che la Bibbia chiama il faccia a faccia, e di cui scorgiamo la realizzazione più o meno perfetta in ciascuna delle rivelazioni profetiche riferite dalla Bibbia. Abramo è di quelli che partecipano a questo dialogo, e questo fa di lui, immediatamente, un profeta.

Ma l'intimità con Dio presenta, in Abramo, una sfumatura particolare che incontriamo soltanto nei più eminenti tra i profeti biblici. L'ammirevole seconda parte del capitolo 18 della Genesi non è solo un patetico dialogo tra un uomo e Dio; è il racconto di una collaborazione tra il divino e l'umano nel cammino del mondo. Dio ha bisogno degli uomini per realizzare i suoi disegni; non è totalmente libero di equilibrare la sua creazione, ha bisogno perciò del concorso della creatura. La giustizia è il frutto di una cooperazione tra Dio e l'umanità: *Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare* (Gn 18, 17)? Gli uomini di élite sui quali Dio può e deve contare, senza i quali l'opera di Dio rischia di fallire, sono i profeti. *In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo disegno ai suoi servi e profeti!* Questa certezza di Amos (Am 3, 7) è latente nel capitolo della Genesi. I profeti avevano il sentimento profondo che la loro intimità con Dio, con il disegno e il segreto di Dio, non era un semplice frammento della rivelazione che Dio concedeva loro; era una condizione necessaria alla realizzazione della parola divina. La funzione di intercessori assunta dai profeti assume allora un significato del tutto differente. Il profeta non è essenzialmente lì per portare a Dio i desideri degli uomini, per far conoscere a Dio la volontà umana, ma, inversamente, per servire da intermediario tra l'intento divino e la realtà del mondo. Il passaggio della Parola divina alla storia si effettua nel momento stesso in cui il profeta riceve la rivelazione. E questo passaggio è necessario; senza di esso, l'intento divino resta in sospeso, non ha presa sul corpo del mondo. Questa concezione, forse orgogliosa, pareva ai profeti altrettanto ineluttabile e ingenua quanto quella del dialogo tra Dio e gli uomini. Poiché la rivelazione era costantemente possibile; non poteva tradursi in termini d'azione se non essendo affidata ai profeti. Abramo è uno di questi uomini ai quali Dio non affida solo un messaggio, ma la sua preoccupazione. Non è unicamente il portavoce di Dio, ma il suo confidente. Assume la sua parte del mistero divino. È profeta nel significato biblico di questo termine.

Infine, Abramo è il profeta *che si mette in cammino*. La prima parola rivolta da Dio ad Abramo è un'esigenza di distacco. Il tema dell'alterazione, che appare in forme sfumate in tutti i profeti⁶, si presenta qui con tutto il rigore di un assoluto. Abramo diviene profeta lasciando la sua famiglia, il suo paese – divenendo un altro. Sulla strada di Harran, Abramo cammina solo, verso l'ignoto, verso il paese che Dio gli mostrerà (Gn 12, 1). Dio lo troverà in qualunque luogo. Dio fa alleanza con un nomade. La profezia è un cammino comune. È l'espressione che Amos sceglierà per definirla. La vediamo realizzata nell'esistenza di Abramo.

2. Come Abramo, Mosè riunisce nella sua persona taluni aspetti del profetismo che ritroviamo altrove soltanto separatamente. In lui c'è qualcosa dell'esaltazione guerriera degli *shofetim* quando abbatte l'egiziano (Es 2, 12) e, più tardi, quando proclama la guerra santa contro Amalek (Es 17) e Madian (Nm 31). Ha, più ancora di Abramo, i tratti del profeta culturale, poiché esercita un sacerdozio duraturo presso il santuario nomade, nel deserto (Es 29). Anche la teofania del Sinai è preceduta da un atto rituale (Es 24): culto e rivelazione appaiono indissociabili. Mosè è intercessore presso la divinità e confidente di Dio, che sollecita la sua cooperazione per realizzare i suoi intenti. Comunica con Dio con la visione e la parola; è *ro'eb e nabi'*, *chiamato e inviato*. Infine, di nuovo come Abramo, è strappato al suo ambiente dalla vocazione; la sua missione è un mettersi in cammino, un errare perpetuo.

Ma una nuova esperienza caratterizza Mosè, esperienza che Abramo non aveva conosciuto. Essa introduce nel profetismo biblico un dato capitale: Mosè sperimenta la *sofferenza* della vocazione profetica. Abramo accetta tutte le offerte divine con uguale sentimento: la chiamata, la partenza, la fiducia, la lotta e persino la prova. Egli *credè* in Dio (Gn 15, 6). Anche quando l'ordine di Dio lo porta a sacrificare il figlio, non esita, perché i casi sono due: o l'ordine di Dio è equo, e deve essere eseguito; oppure non è che una prova, e Dio manifesterà la sua giustizia. Abramo non sospetta che Dio possa essere nell'errore e nell'ingiustizia. La sua fede è assoluta. È il profeta della certezza⁷.

⁶ Cfr. *infra*, pp. 243 s. Alterazione, distacco, ma non lacerazione della coscienza, come vorrebbe Hegel (cfr. J. HYPPOLITE, *Les Travaux de jeunesse de Hegel*, Rev. Mét. Mor., 1935, 552). Vedere anche A. e R. NEHER, *Histoire biblique...*, cit., I, 17 s., 53 s.

⁷ Cfr. tuttavia *infra*, 252 s.

Mosè invece è il profeta del dubbio, del rifiuto, della ribellione. Si torna sempre a lui quando si cerca l'esempio di una profezia del dolore⁸.

L'abbondanza e la fermezza dei tratti psicologici di Mosè attestano che non si tratta solo di un'esperienza più intensa di quella di Abramo. Si ha l'impressione di una differenza di natura. La profezia di Mosè è di un ordine diverso da quella di Abramo. Il tipo profetico incarnato da Abramo è meno complicato di quello rappresentato da Mosè; è, soprattutto, meno misterioso. Abramo è un profeta messo al riparo. Mosè è un profeta consegnato. Ognuno di essi corrisponde a una concezione differente dei rapporti fra Dio e l'uomo. Per Abramo, sono rapporti di fiducia; per Mosè, rapporti di terrore. Con Mosè, la rivelazione prende un carattere più tragico. È l'aspetto stesso che la profezia riveste nei profeti scrittori. Deriva dal fatto fondamentale che il profeta secondo Abramo è un individuo, mentre il profeta secondo Mosè è inserito nella storia di un popolo.

Abramo non aveva altra missione che quella di vivere, di crescere, di svilupparsi. Il suo messaggio non aveva valore e significato se non per una generazione che doveva nascere. La missione di Mosè lo introduce nel bel mezzo di una comunità umana. Il porsi di fronte comincia, e, con esso, la lotta concreta, il dialogo con gli uomini. È talmente più difficile, talmente differente dal semplice dialogo con Dio, talmente più soggetto al rischio dello scacco che talvolta, quando lo scacco è vicino, Dio permette a Mosè di scegliere, di diventare, semplicemente, un nuovo Abramo, un profeta-patriarca: *Di te farò una grande nazione* (Es 32, 10). Il fatto che l'elezione di Mosè si accompagni all'elezione di un popolo, non a un'elezione promessa per un lontano futuro, ma a un'elezione concretamente realizzata; il fatto che, senza l'esistenza di quel popolo eletto, la profezia di Mosè sarebbe radicalmente differente, dovrebbe ricominciare in una forma del tutto nuova: ecco ciò che caratterizza la profezia biblica a partire da Mosè. La realizzazione della rivelazione fatta ad Abramo dipende dalla fede di Abramo, poi dalla maturazione dell'opera compiuta da Dio. Ma la realizzazione della rivelazione fatta a Mosè dipende, congiuntamente, dalla fede di Mosè e da quella del popolo. Una dialettica del profeta e del popolo si aggiunge alla dialettica del profeta e di Dio. Tanto sono legati, a livello di rivelazione, il divino e l'umano, quanto lo sono, allo stadio del porsi di fronte l'uno all'altro, l'individuo e la comunità, nelle loro espressioni umane.

⁸ Cfr. *infra*, 248.

I PRIMI PROFETI / PROFETI ANTE ABRAMO

Debora → donna di lotta / combattimento

Ho fatto sorgere profeti (*n'bi'im*) tra i vostri figli e nazirei (*n'zirim*) fra i vostri giovani. È così che Amos (2, 11) ricorda i benefici di Dio verso Israele, la realizzazione delle clausole dell'alleanza conclusa al momento dell'uscita dall'Egitto (2, 10; 3, 1). Egli menziona, allo stesso tempo, i modelli spirituali di cui si fa forte in quanto profeta. Mentre nega di essere un *nabi'* (7, 14), sente peraltro perfettamente di essere della stirpe dei *n'bi'im*. Ciò che respinge, è di essere confuso coi *n'bi'im* che gli pullulano attorno e che non sono veramente ispirati. Ma rivendica la filiazione coi *n'bi'im* di un tempo, i quali, insieme ai *n'zirim*, erano testimoni viventi della sollecitudine di Dio.

L'associazione tra i profeti ed i nazirei non è logica soltanto dal punto di vista morale, poiché gli uni e gli altri sono i promotori di un ideale di virtù religiosa ed etica. Essa corrisponde a una realtà storica che Amos evoca qui senza precisarla, in una formula che il contesto vieta di applicare unicamente al IX secolo, quando i profeti, raggruppati sotto Elia ed Eliseo, e i nazirei racabiti lottavano per gli stessi principi. Amos ha in vista un'epoca più antica, quella che ha seguito immediatamente l'esodo e la conquista, evocati nel versetto 2, 10. L'epoca della *giudicatura*, quella degli inizi della vita politica in Israele, è caratterizzata anch'essa dall'esistenza e dall'incontro dei profeti e dei nazirei.

Il periodo che va da Giosuè a Samuele è, per eccellenza, quello del *carisma*. Durante tale periodo, il potere politico è essenzialmente temporaneo; appartiene all'eletto che Dio investe col suo spirito. L'investitura si compie bruscamente, con una esaltazione delle forze fisiche e spirituali; essa conferisce all'eletto un dominio che non viene meno se non col venir meno dello spirito divino. La scelta divina è arbitraria e sorprendente. Cade talvolta su individui che un'esistenza fino ad allora retta predispone a ricevere il potere, ma spesso anche su esseri che apparentemente nulla predestina a funzioni così importanti: su donne (Debora), su fuori-legge (Iefte, Gdc 11, 3). Tutti questi fatti fanno parte del campo dell'elezione profetica: l'investitura tramite lo spirito e l'arbitrio della scelta si ritrovano all'interno stesso dell'esperienza profetica. Lo *shofet*, il *giudice*, è, in questo senso, un profeta, e non c'è da stupirsi se questo termine appaia a proposito di Debora (Gdc 4, 4).

Giosuè - Samuele
Periodo del
Carisma

Samuele
Giudice - Profeta

Ma uno almeno dei Giudici è anche un *nazir*: Sansone porta i segni esterni della vocazione nazireia: non tocca né vino, né chioma. Ora, il nazireato di Sansone ha questo di particolare: non l'ha cercato lui; gli è stato imposto dalla madre, e la madre ha agito per ordine divino (Gdc 13). Il bambino è *santificato* fin dal ventre della madre; è preparato, prima ancora di nascere, ad un destino eccezionale. È uno dei temi dell'elezione profetica; lo ritroveremo a proposito di Samuele (1 Sam 1). Geremia l'ha sentito con grande chiarezza (Ger 1, 5). Così, Debora è, nello stesso tempo, giudice e profetessa; Sansone è, allo stesso titolo, nazireo e profeta. Il carisma della sua designazione a capo, che basterebbe ad assicurargli la condizione di profeta, è accentuato dalla nozione misteriosa di una predestinazione, di cui altri profeti hanno sperimentato l'importanza nella loro elezione.

Se il nazireato e il profetismo si trovano così associati all'epoca della giudicatura, la conoscenza dell'uno poteva aiutare quella dell'altro. Il nazireato è esistito lungo tutto l'arco della storia ebraica, senza manifestarsi tuttavia sempre nella stessa forma. Nel codice del nazireo (Nm 6) predomina la forza morale; a volte, emerge sì l'elemento ascetico, ma si scorge anche un'altra cosa: il nazireo è attrezzato per il combattimento; l'accettazione dei voti decuplica in lui le forze fisiche; è un lottatore.

Alle origini della società ebraica, il carattere delle lotte condotte dai nazirei è evidente: si tratta di guerre. È significativo che anche i Giudici siano eletti per la guerra. Appaiono e scompaiono secondo gli eventi bellici. Lo spirito li afferra per farne dei capi militari. Sembra che la costituzione della società ebraica abbia comportato, agli inizi, due classi completamente differenti di guerrieri. Gli uni erano dei *gibborim* (talvolta anche *'anshe hayil*), degli eroi. Erano i guerrieri professionisti, gli *hidalgos*, secondo l'eccellente suggerimento di Max Weber⁹. Venivano reclutati tra gli abitanti delle città; erano capaci di equipaggiarsi coi propri mezzi, il che assicurava loro l'indipendenza e il potere politici. Questa cavalleria, originariamente cananea, si aprì gradualmente alla penetrazione ebraica. Più gli ebrei arrivavano ad installarsi nelle città, più alcuni di essi accedevano a questa nobiltà guerriera. All'epoca dei Giudici, alcuni *gibborim* sono ancora cananei; altri sono ebrei. Costituiscono la cavalleria permanente e rispondono all'appello del capo, ma solo quando stimano la lotta necessaria e vantaggiosa. Il Cantico di Debora si lamenta della città di Meroz, perché i suoi

⁹ M. WEBER, *op. cit.*, 20.

gibborim non sono venuti in aiuto delle truppe di Barak e di Debora che contavano su di loro (Gdc 5, 23).

Accanto a questi guerrieri professionisti, vi erano, in Israele, i guerrieri occasionali. A farli entrare in lotta non erano considerazioni di ordine politico, ma l'entusiasmo della fede. Avevano coscienza di difendere un ideale, una comunità religiosa, ed era lo *spirito* che li trascinava. Si trattava, per la precisione, di *n'zirim*, i nazirei. È possibile che si siano obbligati, durante la campagna militare, a talune regole ascetiche, suscettibili di esaltarli maggiormente¹⁰. Il Cantico di Debora li chiama *mitnadvim*, volontari (Gdc 5, 2. 9), insistendo sul carattere vocazionale e spontaneo della loro missione. Questi soldati della fede avevano un aspetto misero se paragonati ai *gibborim*. Erano in generale poco numerosi, privi di risorse, e, di conseguenza, di armi (Gdc 5, 8: *Né scudo, né lancia fra i quarantamila di Israele*), ma avevano una concezione elevata della loro missione e un coraggio a tutta prova.

Questa disposizione alla lotta sacra è rimasta un tratto dominante del profetismo biblico. Deve essere sorta ed essersi definitivamente affermata nei primi secoli di conquista del paese cananeo e di progressiva installazione. La vediamo, all'inizio, animare i nazirei e i giudici. Essa si manifesterà ben presto nei profeti, nel senso più tipico della parola. Tutti i profeti sono lottatori, combattenti per la fede. Certo, più si va avanti, più la lotta da condurre sarà puramente spirituale. Ma Samuele lotta ancora sui campi di battaglia, come Debora e Sansone¹¹. Elia affronta i profeti di Baal in un corpo a corpo¹². Tratti nazirei si ritrovano d'altronde in questi due profeti. Quanto a Geremia, uno degli ultimi profeti della grande stirpe degli scrittori, la sua investitura è quella di un combattente, e sappiamo come dovette lottare fisicamente contro gli uomini di Gerusalemme. Come ho già indicato, Geremia ha questo in comune con Sansone e Samuele: è predestinato alla sua missione fin dal seno della madre:

Prima di formarti, nel grembo materno, ti conoscevo prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato e ti avevo stabilito profeta delle nazioni...

(Ger 1, 5)

¹⁰ Il digiuno imposto da Saul ai suoi combattenti (1 Sam 14, 24); la purezza praticata dai compagni di David (1 Sam 21, 6). Cfr. M. WEBER, *op. cit.*, 99.

¹¹ 1 Sam 4.

¹² 1 Re 18.

Forse nel celibato che gli è imposto (16, 2), vi è qualcosa della regola nazirea, almeno a titolo simbolico. In ogni caso, come tutti i Giudici dell'antichità ebraica, sa di essere chiamato per una lotta, per una guerra. I versetti che descrivono la sua investitura potrebbero applicarsi a Debora o a Gedeone. Il clima è differente; la posta in gioco è molto più complessa. Ma la tendenza fondamentale è rimasta la stessa. Il carisma profetico di Geremia è ancora, come lo era quello politico degli *shofetim*, un appello alla lotta, la designazione a una guerra:

Ecco, oggi ti costituisco sopra i popoli e sopra i regni per sradicare e demolire, per distruggere e abbattere, per edificare e piantare...

(Ger 1, 10)

Ed ecco oggi io faccio di te come una fortezza, come un muro di bronzo contro tutto il paese, contro i re di Giuda e i suoi capi, contro i suoi sacerdoti e il popolo del paese. Ti muoveranno guerra ma non ti vinceranno, perché io sono con te per salvarti. Oracolo del Signore...

(Ger 1, 18-19)

È lecito supporre che se il carisma della giurisdizione costituisce la fonte della nozione di lotta profetica, può anche ragguagliare sulla portata di questa nozione. Le guerre condotte dai Giudici presentano forse certe caratteristiche che neanche i profeti hanno rifiutato quando hanno adottato la lotta all'interno della loro vocazione profetica.

Si è più volte osservato e sottolineato il senso di unità nazionale espresso nel Cantico di Debora¹³. Le tribù israelitiche, così differenti le une dalle altre, sono unite dal legame spirituale della religione nazionale. Questa ha per espressione principale l'alleanza, la *b'rit*, che fa di Israele il *popolo di Dio*, e dell'Eterno il *Dio di Israele*. L'antichità di questi due termini è attestata dal loro uso frequente nel Cantico di Debora (Gdc 5, 3. 5. 11). Non hanno senso simbolico, come tante altre coppie nella terminologia della *b'rit* (Dio-Padre, Israele-Figlio; Dio-Sposo, Israele-Sposa; Dio-Padrone, Israele-Servitore); designano il legame concreto che collega un dio a un popolo. Queste locuzioni non sono state forgiate da una riflessione sulla situazione di Israele; definiscono tale situazione in maniera spontanea. Saranno familiari ai profeti, che, quasi tutti, daranno testimonianza di un fervore nazionale

¹³ Riassunto recente da A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 36.

per nulla inferiore a quello dell'epoca di Debora. È questo un primo aspetto *profetico* del Cantico di Debora. Come l'autore del Cantico, i profeti percepiscono l'unità nazionale come un'unità in seno a una comunità religiosa. Non rinunceranno mai a considerare Israele come un tutto e, al di là dei dissensi politici e delle rotture fra le tribù, continueranno a credere all'unità interna, spirituale, di tutti gli associati di Dio. Elia costruisce un altare di dodici pietre sul Carmelo, simboleggiando così l'unità religiosa di Giacobbe-Israele¹⁴. I grandi profeti scrittori sono indifferentemente attivi nei due regni, quello di Samaria e quello di Gerusalemme. Il loro messaggio è valido *per Giuda e per Israele*. Infine, dopo le catastrofi, i profeti superstiti di Giuda non possono concepire il ritorno senza inglobare anche le tribù del Nord. In ogni occasione, il sentimento dell'unità nazionale si è conservato vivace nei profeti¹⁵.

Ma se i profeti non furono i soli a provare e conservare questo sentimento, perlomeno lo hanno espresso in maniera originalissima. Per essi, la fedeltà o il tradimento non erano di ordine politico; l'unità della nazione non dipendeva dal patriottismo degli israeliti, ma dal loro attaccamento all'alleanza, alla *b'rit*. Una lotta intrapresa per Dio, o piuttosto *con* Dio, era, secondo i profeti, una lotta giusta dal punto di vista nazionale. Una lotta senza Dio era empia e politicamente assurda. Quest'opinione spiega parzialmente l'atteggiamento di Geremia, il cui evidente tradimento politico era, in realtà, nella coscienza del profeta, l'autentica fedeltà all'alleanza¹⁶. Ora, esiste un'intuizione del genere nel Cantico di Debora. E mi sembra molto importante notare, fin dall'epoca più antica, l'esistenza di un sentimento che non è stato ispirato ai profeti dai grandi avvenimenti storici, a partire dall'VIII secolo, ma che deriva dall'orientamento originale e primitivo del pensiero ebraico.

Il Cantico di Debora riferisce di una battaglia la cui posta non aveva ottenuto l'adesione unanime delle tribù ebraiche. Si trattava probabilmente di stabilire, o di ristabilire, nella valle del Kison, le strade di comunicazione momentaneamente interrotte tra il Nord ed il Sud. Le tribù limitrofe della valle, Issacar, Zabulon, Neftali hanno accettato la battaglia. Le più lontane non hanno risposto all'appello. Dal punto di vista puramente politico, questo rifiuto è comprensibile. Le tribù lonta-

¹⁴ 1 Re 18, 31.

¹⁵ Cfr. *infra*, 168.

¹⁶ Cfr. *infra*, 190.

Cantico
di Debora
↓
Unità nazionale

ne dovevano occuparsi di altri compiti che parevano loro altrettanto urgenti della riconquista del Kison. Il Cantico protesta contro questa concezione. La battaglia merita l'adesione unanime dei membri del popolo di Dio, perché è condotta da Dio. L'importanza della battaglia non dipende da circostanze politiche, dalle temibili forze dell'avversario o dal valore delle terre che si tratta di mantenere o di conquistare. Dipende unicamente dal fatto che Dio è entrato in battaglia. Dio ha il diritto di contare sui suoi soldati, su tutti i suoi soldati. Dio si è messo infatti in movimento: esce da Seir, viene da Edom¹⁷. La terra, il cielo, le nubi hanno compreso e gli preparano il passaggio. Le montagne, il Sinai, fanno posto davanti al Dio di Israele. E questi non dovrebbe poter contare sui suoi alleati, sul suo popolo? Le stelle del cielo, il torrente Kison sulla terra, sono accorsi in aiuto di Dio, hanno combattuto con lui¹⁸ e i suoi combattenti, in mezzo al suo popolo, hanno abbandonato il campo! Tale è il senso dei rimproveri che l'autore rivolge agli ebrei disertori. Dio guidava la lotta, bisognava combattere con lui. È proprio questo uno dei significati principali che i profeti daranno alle lotte politiche di cui saranno testimoni. Adotteranno anche la proposizione contraria, che il Cantico di Debora non aveva potuto intravedere: se Dio non prende parte alla lotta bisogna rinunciare a combattere.

Gedeone

Genio Ba'al
solo Jahve è Re

Gedeone è il tipo di Giudice-profeta. Investito di potere in circostanze miracolose per lottare contro l'invasione dei medianiti, resta costantemente in dialogo con Dio. Il carisma guerresco non l'abbandona un solo istante. Il suo grido di adunata nella battaglia: *Per il Signore e per Gedeone* (Gdc 7, 18) è un breve riassunto della certezza espressa lungo tutto il Cantico di Debora. Dio è con Gedeone nella guerra, e la guerra è giusta perché Gedeone ha continuamente la rivelazione della presenza di Dio al suo fianco.

Ora, all'inizio della carriera di Gedeone c'è un incidente che non è in rapporto diretto con la guerra contro i medianiti. Il testo racconta come Dio, nella stessa notte in cui ha investito Gedeone come capo militare, lo ha incaricato di un'altra missione, più immediata: quella di distruggere l'altare del *ba'al* di suo padre Ioas, di demolire anche la

¹⁷ Gdc 5, 4-5.

¹⁸ Gdc 5, 20-21.

'asherah, di erigere, al loro posto, un altare all'Eterno e di offrire un olocausto col legno della *'asherah*. L'impresa non è senza pericolo. Gedeone la eseguisce clandestinamente, poi fugge, e gli israeliti di Ofra chiedono che sia consegnato loro per essere castigato (Gdc 6, 25-32).

L'episodio è sospetto ai critici della storia che in esso scorgono soltanto una motivazione tardiva, e del resto inesatta, del soprannome di Gedeone: Ierub-Baal. È infatti abbastanza curioso constatare che Gedeone è l'unico giudice la cui lotta non sia stata solo politica, ma anche religiosa. Tuttavia, se ci immaginiamo che cosa significassero il *ba'al* e la *'asherah* per gli antichi ebrei, si riconoscerà che l'ostilità contro il *ba'al* non poteva manifestarsi con più logica che proprio all'epoca di Gedeone.

La letteratura di Ras-Shamra ha rivelato che il territorio cananeo è il terreno prediletto del culto del *ba'al*. Esso è praticamente adorato in tutto il Medio Oriente, ma in nessun luogo il suo culto è più sistematico che in Canaan. Qui, ogni località, ogni collina, ogni fonte ha il suo signore, il suo *ba'al*. Ed ogni recinto consacrato a questo *ba'al* comporta una *'asherah*. Piolo, ceppo di legno o tronco d'albero, la *'asherah* rappresenta probabilmente la paredra femminile del *ba'al* simboleggiato, sui luoghi di culto, dalla *masebah* la pietra eretta, di forma fallica. Il *ba'al* e la *'asherah* formano la coppia divina. La loro promiscuità negli alti luoghi cananei ha favorito, in tutto il paese, l'orgia rituale. Quando, verso la fine del X secolo, il *ba'al* di Tiro, anch'esso di origine frigia, sarà introdotto in Canaan, vi troverà un terreno preparato, da lungo tempo, alle forme orgiastiche del culto¹⁹.

La seduzione esercitata dal culto dei *ba'alim* sui nuovi conquistatori ebrei costituisce uno dei temi fondamentali della storia biblica. Le grossolane attrattive dell'orgia rituale ed il semplice fatto che la religione dei *ba'alim* si estendeva uniformemente in tutto il paese favorirono ciò che i profeti hanno chiamato più tardi la *prostituzione* di Israele a Baal. È un fenomeno di assimilazione, frequente in ogni conquista di un paese già civilizzato da parte di un popolo nuovo. Ma, in Canaan, il problema si poneva sotto un altro aspetto. Ad affrontarsi non erano infatti due nazioni omogenee: Canaan e Israele erano strutture sociali totalmente opposte. La civiltà di Canaan era sedentaria e contadina. Le stesse città non erano che grandi mercati in cui si facevano gli scambi dei prodotti della campagna. Quest'ultima costituiva il centro vitale del

¹⁹ Cfr. *supra*, 60 s.

paese. La religione dei *ba'alim* era agraria nella sua essenza e nei suoi riti. Abbiamo già detto²⁰ che la presenza del *ba'al* in un determinato luogo garantiva i diritti del proprietario sulla sua terra. Il culto della coppia *ba'al-asherah* rendeva fertile la terra, e i riti sessuali contribuivano alla fecondità del suolo. La rappresentazione frequente del *ba'al* in forma di toro corrispondeva pure al bisogno del contadino di vedere assicurata, da parte del suo dio, la produttività stagionale del proprio campo.

Al contrario, Israele, penetrando in Canaan, era un popolo nomade, del tutto simile alle tribù nomadi che al nord, all'est e al sud, si trovavano ai confini del territorio cananeo. D'ora in poi, ai limiti di questo territorio, si affronteranno due civiltà, una sedentaria e rurale, l'altra nomade e pastorale. Quest'ultima cederà sempre più, e la colonizzazione di Israele in Canaan si accompagnerà ad un movimento lento, ma tenace, verso la sedentarizzazione. I nomadi israeliti si trasformeranno in contadini.

Il movimento è irresistibile. La società nomade ebraica subisce un progressivo rimaneggiamento al quale anche la religione deve sottoporsi. La religione ebraica diviene *baalica*, non solo perché il culto dei *ba'alim* è presente in Canaan, ma perché è il culto dei contadini sedentari, e risponde, rozzamente, ai bisogni religiosi istintivi dell'uomo della campagna, dello *'am ha'ares*²¹. La prostituzione al *ba'al* è dunque il corollario della sedentarizzazione progressiva di Israele. Più questa si sviluppa, più si manifesta l'altra. Più questa tende a farsi completa, più l'altra diventa minacciosa per i fondamenti stessi dell'antica religione ebraica.

Ora, all'epoca di Gedeone, la sedentarizzazione raggiunge il suo punto culminante. L'invasione madianita, segnalata in quel momento dalla Bibbia, è un vasto tentativo d'invasione di Canaan da parte di un nuovo popolo nomade. Dopo gli Hyksos, gli Aramei, gli Ebrei, i Filistei, sono ora i Madianiti a tentare la fortuna. Vengono dal sud, dal deserto d'Arabia; sono passati in Transgiordania²². Ora minacciano di passare il Giordano, esattamente come aveva fatto Israele qualche

²⁰ Cfr. *supra*, 60 s.

²¹ *Campagnolo*: è il significato originario dell'espressione *'am ha'ares* che, sotto la monarchia, diverrà sinonimo di *popolo*, per assumere, più tardi, altri significati ancora (*assemblea popolare, ignorante*).

²² All'epoca di Mosè, i Madianiti sono segnalati nel deserto d'Arabia. All'epoca di Gedeone sono installati in Transgiordania. Un movimento migratorio li ha condotti verso il nord.

secolo prima. Un nuovo scontro si prepara tra un popolo nomade e un popolo sedentario. Madian è il nomade; ma, questa volta, la nazione contadina non è più Canaan, ma Israele, che è riuscito a insediarsi sempre più stabilmente in Canaan, a sostituirsi poco a poco alla massa cananea, e ha appena terminato la sua trasmutazione in una struttura sedentaria. L'eroe della resistenza israelitica all'invasione madianita, sarà il contadino Gedeone. Non è un caso: i contadini ebrei si sentono minacciati per primi e sanno di essere abbastanza forti per una organizzazione di difesa militare. La guerra tra Israele e Madian, è la lotta tra il *pane d'orzo* e la *tenda*, tra il simbolo del contadino e quello del nomade, come precisano i dati di un sogno menzionato dal racconto biblico e che suggerisce la vera portata del conflitto (Gdc 7, 13-14).

Non sorprende quindi che lo stesso racconto ci dica che a quell'epoca il culto dei *ba'alim* era diventato familiare ai contadini israeliti. Con una progressione naturale, l'adozione del *ba'al* era seguita all'avvento del regime rurale. Al parossismo della sedentarizzazione corrispondeva il parossismo della tentazione del *ba'al*.

E neppure sorprende che il testo segnali che, proprio allora la riprovazione del culto del *ba'al* aveva assunto una forma aggressiva e violenta. Il problema si poneva perciò in termini ineluttabili. Per salvaguardare la religione ebraica da ogni contatto *baalico*, bisognava, o tornare a un modo di vita nomade, o esigere dal contadino che, nella sua esistenza sedentaria, rinunciava radicalmente al culto del *ba'al*. Si può mettere in dubbio l'intervento personale di Gedeone in questo campo; è una questione di esegesi. Ma non si può logicamente respingere l'idea che il problema dovette essere formulato all'epoca di Gedeone. Il testo biblico fa precedere l'intervento di Gedeone da quello di un *'ish-nabi*, di un uomo-profeta, uno di quegli inviati anonimi e nomadi, ispirati per lo spazio di un giorno, rappresentanti primitivi del profetismo ebraico. Il suo breve messaggio ha tutto l'accento dell'autenticità e dell'antichità:

Il Signore mandò un profeta ai figli d'Israele, che disse: « Dice il Signore, Dio d'Israele: Io vi ho fatti uscire dall'Egitto e vi ho fatti uscire dalla condizione servile; vi ho liberati dalla mano degli Egiziani e dalla mano di quanti vi opprimevano; li ho scacciati davanti a voi, vi ho dato il loro paese e vi ho detto: Io sono il Signore vostro Dio, non venerate gli dèi degli Amorrei, nel paese dei quali abitate. Ma voi non avete ascoltato la mia voce ».

(Gdc 6, 8-10)

Il richiamo angoscioso lanciato dall'uomo di Dio fa eco alla constatazione, continuamente ripetuta nel testo di questi capitoli, che Israele è divenuto ora un popolo di contadini. È la nascita della grande protesta profetica contro il culto del *ba'al*; essa comporta sempre, in sordina, un richiamo all'ideale nomade. La febbrile attività antibaalica di un Elia, di un Ieu, le patetiche invettive di Amos, di Osea, di Geremia²³, sono già in germe, nell'imminenza della guerra contro Madian, in questo profeta anonimo e nomade, e nel suo messaggio breve, ma pieno di significato e conforme alla logica della storia.

Al trionfo della condizione contadina in Israele si associa, all'epoca di Gedeone, un sentimento di forza e d'unità interiori che provoca una modifica radicale del regime. I contadini israeliti offrono a Gedeone la dignità regale ereditaria. Gedeone la rifiuta, perché, dice, *il Signore è il vostro sovrano* (Gdc 8, 22-23). Gli storici pensano che, contrariamente a quanto afferma la Bibbia, Gedeone l'abbia accettata²⁴. Probabilmente è la prima dinastia regale in Israele. Essa si estende soltanto su alcune tribù di montagna; suscita conflitti tra clan gelosi, fin dal suo avvento (Gdc 8); crolla tragicamente poco dopo la morte di Gedeone (Gdc 9). Possiede tuttavia tutte le caratteristiche di una vera sovranità. Gedeone trasforma il suo villaggio natale, Ofra, in capitale; vi insedia una corte, un culto, un harem; preleva imposte. Si allea, con un matrimonio politico, ai dignitari della città ancora cananea di Sichem (Gdc 8, 22-35). È l'abbozzo di una monarchia che può sostenere il paragone con quella di un Saul o di un Davide, ai suoi inizi.

Tuttavia il rifiuto di Gedeone ha, anch'esso, un significato reale. Non gli è stato messo in bocca da uno scrittore antimonarchico tardivo. È la testimonianza di un'opinione contemporanea di Gedeone e largamente diffusa in molti ambienti israelitici. L'apologo di Iotam (Gdc 9, 7-20) dimostra l'esistenza di una mentalità antimonarchica persino negli strati contadini, la persistenza di una volontà di indipendenza che il sedentarismo non aveva potuto interamente cancellare. Se Gedeone non ha respinto la corona, molti dei suoi contemporanei, auspicavano che la rifiutasse. Per primi i profeti. Respingere infatti il regime della giudicatura per instaurare un regime ereditario, significava rinnegare il valore del carisma politico. All'interno di un'epoca carismatica come quella della giudicatura, in cui ogni investitura politica era una manifestazione della volontà e della presenza divine, l'ado-

²³ Sul « nomadismo » del messaggio profetico, cfr. *supra*, 125 s.

²⁴ A. LODS, *Israël*, Paris 1930, 397.

zione di un regime ereditario non poteva che essere sentita in modo traumatico da coloro che erano abituati all'ispirazione. Con esso, i profeti, i giudici, gli eletti di Dio, vedevano un tentativo di eliminare Dio dalla vita politica, di affidare la vita del popolo a uomini che non avevano nessun contatto immediato con Lui. Per la storia, il rifiuto di Gedeone di accettare la corona ha dunque lo stesso valore del gesto con cui demolisce l'altare del *ba'al*. Sono atteggiamenti che forse gli sono stati attribuiti in modo arbitrario, ma sono sintomatici di una mentalità contemporanea al periodo di massima esaltazione della condizione contadina in Israele. È il momento in cui nasce la protesta profetica contro il *ba'al* e anche la rivendicazione, altrettanto profetica, dell'esclusiva regalità di Dio²⁵. I due temi sono soggetti a molteplici sfumature; trovano qui la loro prima espressione; è da qui che data il loro permanere nel pensiero profetico.

Iefte → Dio è arbitro e giudice

Nel Cantico di Debora, Dio interviene come combattente. È il capo della battaglia e assume, di conseguenza, funzioni che, sul piano umano, spettano al Giudice, allo *shofet*. Non deve stupire se, in un altro passo del Libro dei Giudici, Dio sia esplicitamente designato come *shofet*: *Il Signore giudice (shofet) giudicherà oggi tra i figli di Israele ed i figli di Ammon* (Gdc 11, 27). Ma il contesto non è quello del Cantico di Debora. Si tratta più di un *arbitrato* che di una battaglia. Il conflitto tra Israele e Ammon ha uno sfondo ideologico. Ammon contesta ad Israele la legittimità di una conquista fatta trecento anni prima; Iefte confuta l'argomento e invoca l'*arbitrato del Dio di Israele*. Abbiamo qui l'embrione di una concezione teologica delle relazioni di Israele con i suoi vicini; già si delinea un certo universalismo, la nozione di una convenzione morale che collega tra loro i popoli del Medio Oriente, vicini alla Palestina, e di cui il Dio di Israele è garante. Si sa quale estensione e quale profondità ad un tempo i profeti dell'VIII secolo conferiranno a ciò che uno di essi chiama: *b'rit 'ahim, l'alleanza dei fratelli* (Am 1, 9). Si può supporre che, fin dall'epoca della giudicatura, il pensiero profetico si sia orientato verso la concezione di un Dio che veglia all'esecuzione delle clausole di un'alleanza da lui conclusa con i popoli che aveva creato e di cui dirigeva i destini nella storia²⁶.

²⁵ Cfr. *infra*, 230 s.

²⁶ Cfr. *infra*, 219.

Protesta profetica
Ba'al

Regime di Gedeone

monarchia?

Iotam

Regime di Gedeone

carisma

universalismo

Supposizione che ne comporta un'altra. Lo *shofet* umano, immagine dello *shofet* divino, non aveva solo funzioni militari e politiche. Esercitava veramente la giustizia, fondava il diritto, prendeva la difesa degli oppressi. Compiva così, all'interno del popolo di Israele, ciò che si credeva Dio realizzasse tra i differenti popoli: la salvaguardia dell'alleanza, la cui carta levitica, la *torah*, aveva un carattere eminentemente sociale. Assumendo queste funzioni di arbitro del diritto della *torah*, di protettore quindi e di avvocato dei poveri e degli oppressi, lo *shofet* prefigurava l'atteggiamento profetico ulteriore. Al momento del passaggio dalla giudicatura alla monarchia, quando la funzione giudiziaria, da carismatica che era, divenne istituzionale, i profeti adottarono spontaneamente la missione che era un tempo devoluta allo *shofet*. Alla giustizia politica dei re e dei loro funzionari opposero il diritto divino della carta dei poveri. Gli oscuri quadri di anarchia morale coi quali si chiude il Libro dei Giudici permettono d'altra parte di pensare che lo *shofet* aveva molte occasioni per esigere che si agisse secondo le regole del *mishpat* della *torah*. Il testo segnala come ausiliari della sua attività i leviti e i sacerdoti. Ritroveremo questi ultimi, più tardi, a fianco dei profeti, di cui lo *shofet* sembra prendere il posto, qui, come in altri campi, all'epoca della giudicatura.

Il nabismo → dalla crisi della monarchia all'istituzione

Verso la fine dell'XI secolo scoppia in Israele la crisi che, trasformando la struttura politica del paese, fa sì che alla giudicatura carismatica succeda la monarchia ereditaria. È in occasione di questa crisi che i profeti, designati d'ora in poi col termine tecnico di *n'bi'im*, irrompono in massa nella storia ebraica. Quasi tutti gli attori della crisi sono presentati, dalla Bibbia, come *n'bi'im* a titolo temporaneo o permanente. Samuele, l'ultimo *shofet*, il consigliere del popolo, l'uomo che consacrerà i primi due re, è un *nabi'* fedele²⁷. Il primo re, Saul viene investito e trasformato dallo spirito; diventa un altro²⁸, e questa trasmutazione si accompagna a certe esperienze profetiche: È dunque anche Saul tra i profeti²⁹? Anche il secondo re, Davide, è un ispirato: su di lui si posa lo spirito del Signore³⁰. Sullo sfondo, una quantità di

²⁷ 1 Sam 3, 20.

²⁸ 1 Sam 10, 6. 9.

²⁹ 1 Sam 10, 12; 19, 24.

³⁰ 1 Sam 16, 13.

n'bi'im anonimi, di cui si avverte il ruolo politico decisivo nei grandi avvenimenti contemporanei.

In quest'atmosfera sovraccarica di profetismo ritroviamo facilmente alcuni dei tratti che caratterizzavano il profetismo dell'epoca precedente. Come Sansone, anche Samuele è un *nazir*. Appartiene alla categoria dei *predestinati*, che sono totalmente consacrati a Dio, e lo sono per la lotta. Questa lotta è ancora, prima di tutto, politica e militare. Samuele opera la restaurazione della nazione vinta. Ferma l'invasione dei Filistei. Proclama delle guerre sante, ed è a proposito di una di queste guerre che entra in conflitto con colui che ha consacrato primo re di Israele³¹. In tutto questo, Samuele è un vero giudice, uno *shofet*. Lo è ancora quando, con intransigenza implacabile, attua fino in fondo un principio di cui i giudici si erano fatti i difensori: il carisma politico. In lui la grande protesta profetica contro la monarchia ereditaria trova la sua più tipica incarnazione. Il gesto di Gedeone era stato soltanto un simbolo. Quello di Samuele ratifica un dogma. Dio è il sole re di Israele. Spetta a lui eleggere il suo rappresentante, il suo vicario. E questa elezione dura quanto dura lo spirito, la *ruah*. Se lo spirito si ritira, il re non è più re³². È significativo che il popolo non abbia fatto personalmente a Samuele l'offerta che aveva fatto a Gedeone. Samuele assolve qui il compito assoluto del profeta, che non è quello di essere re, ma di rivendicare a sé la proclamazione di questo titolo. È lui l'autentico e costante portavoce di Dio. A lui spettano le funzioni d'investitura e di destituzione del re. Queste funzioni esorbitanti sono esattamente quelle che eserciteranno d'ora in poi i profeti. Non vi sarà ormai né investitura, né destituzione regale senza l'intervento dei profeti³³.

Ma se, per i suoi aspetti politici, il profetismo dell'epoca di Samuele non fa che amplificare tendenze precedenti, esso si presenta, per due caratteri importanti, in forma del tutto nuova.

Per la prima volta, i profeti si presentano insieme, raggruppati in specie di confraternite. Alla loro testa c'è un *padre*. Essi stessi sono chiamati *figli dei profeti*. Il fenomeno, segnalato dalla Bibbia all'inizio dell'XI secolo, persisterà fino alla fine del IX. Alle confraternite profetiche dell'epoca di Samuele e di Saul corrispondono quelle dell'epoca

³¹ 1 Sam 1-15.

³² 1 Sam 16, 13. 14.

³³ Cfr. il ruolo di Achia nello scisma postsalomonico, di Ieu figlio di Hanani nella caduta della casa di Baasa (1 Re 16, 1-7), di Elia e di Eliseo nella caduta degli Omridi, di Ioiada in quella di Atalia, di Amos in quella dei discendenti di Ieu.

Paraffi
della politica
torna alla
monarchia

Tipologia
Rendtorff

1) Samuele

2) Saul

3) Davide

Samuele
Nazir
Lotta

Costa
monarchia ereditaria
Dio è il
sole re

Due unità

La confraternite
collettive

degli Omridi. Solo nel VIII secolo i profeti riprenderanno il carattere individuale che avevano già all'epoca della giudicatura.

Al carattere *collettivo* di questo profetismo si aggiunge un aspetto nettamente *estatico*. L'investitura non si limita al dono dello spirito e all'accrescimento delle forze fisiche o spirituali. Si producono fenomeni di estasi; lo spirito si trasmette per suggestione individuale o collettiva³⁴. L'entusiasmo provoca un delirio che si accompagna a gesti frenetici, all'abbandono dei vestiti, alla prostrazione³⁵. La danza, il canto, la musica alimenta un'atmosfera di esaltazione che il carisma della giudicatura aveva ignorato³⁶.

Esiste forse un legame tra l'aspetto collettivo e la forma estatica di questo nuovo profetismo? Le confraternite sono forse scuole d'iniziazione, in cui una disciplina mistica trascinerrebbe gli adolescenti verso la vocazione profetica? La cosa pare assai poco sicura. Vari autori hanno dimostrato che noi diamo alle parole *padre* e *figli*, quando designano i profeti, un significato che il testo non attribuiva loro. Se all'epoca biblica vi furono delle confraternite profetiche, probabilmente non vi furono mai delle *scuole* profetiche. Altra cosa è un'istituzione disciplinare che costringe i suoi membri a un metodo preciso; altra cosa un semplice raggruppamento in cui degli uomini si ritrovano perché certe circostanze li invitano a compiti simili.

Più solida è l'analogia, rilevata da numerosi storici, con il profetismo frigio, fenicio e greco³⁷. La profezia frigia e fenicia è caratterizzata dall'estasi; la cresmologia greca, dal suo aspetto collettivo e popolare. Il profetismo israelitico dell'XI secolo, profetico e collettivo insieme, non farebbe forse parte di una vasta corrente che, sorta in Frigia, sarebbe passata in Fenicia per raggiungere Israele verso l'XI secolo e, da lì, estendersi fino alla Grecia? Certi storici propendono per questa ipotesi³⁸. Il *nabismo* dell'XI secolo sarebbe, in Israele, qualcosa di radicalmente nuovo, che non avrebbe equivalente nella sua storia anteriore. Sarebbe stato mutuato dai paesi vicini, e si sarebbe poi affievolito fino a cedere il passo, nell'VIII secolo, a una nuova forma di profetismo: quello dei profeti scrittori.

Questa tesi non può essere accettata senza critiche. Abbiamo rilevato poco fa come, per certi tratti almeno, il *nabismo* dell'XI secolo sia

³⁴ 2 Re 2, 9; 1 Sam 10, 10-16; 19, 22-24.

³⁵ 1 Sam 19, 22-24.

³⁶ 1 Sam 10, 10-16; 2 Re 3, 15.

³⁷ Riassunto della questione in A. JEPSEN, *Nabi*, München 1934.

³⁸ *Ivi*.

stato affine a quello dei secoli israelitici anteriori. La permanenza del carisma politico e le sue importanti ripercussioni nella questione della dinastia reale stabilisce una continuità innegabile tra le due epoche profetiche di Israele. Bisogna riconoscere che, perlomeno, il *nabismo* non è *interamente* nuovo. Ma anche nelle sue parti originali, il *nabismo* non può essere paragonato ai profetismi stranieri. Una domanda preliminare si pone: data l'antichità del profetismo estatico in Fenicia (i testi di Ras-Shamra lo provano) come mai la sua influenza si è fatta sentire soltanto verso l'XI secolo, quando Israele si era insediato, già da parecchi secoli, in una zona d'influenza fenicia? Inoltre, l'estasi fenicia comporta un elemento che manca completamente nel *nabismo* dell'XI secolo: il rito della mutilazione sanguinosa. Ora, questo rito sarà adottato da alcuni profeti in Israele nel IX secolo, all'epoca degli Omridi, quando la civiltà fenicia era materia ufficiale d'importazione³⁹. Dunque, fin dal momento in cui gli scambi culturali tra la Fenicia e Israele sono incontestabili, la profezia israelitica modella i suoi riti sui prototipi fenici. Non si può forse dedurre che se, prima, l'estasi profetica israelitica non conobbe il rito fondamentale della mutilazione, ciò fu perché, allora, l'influenza fenicia non si era ancora fatta sentire? Ciò porta a pensare che il *nabismo* israelitico non sia derivato direttamente dall'estasi fenicia, e che se vi è analogia tra i due, non sia per l'influenza dell'una sull'altro, ma perché tutti e due, forse, attestano una forma di profetismo simultaneamente comune a molti popoli antichi.

Così pure, l'analogia del *nabismo* e della cresmologia è molto superficiale. I *n'bi'im* israelitici dell'XI e IX secolo formano, certo, dei gruppi ambulanti, come i cresmologhi. Ma, contrariamente a questi, hanno dei punti di riferimento. Li vediamo più o meno presenti attorno a certi centri che, fatto sintomatico, sono tutti luoghi di culto: Nayot, Rama, Gerico, Ghilgal, Bet-El. La loro indipendenza è dunque lungi dall'essere totale come quella dei cresmologhi. D'altra parte, le confraternite dei *n'bi'im* non hanno nulla di popolare; sono gruppi in cui s'incontrano esseri privilegiati. Ci si stupisce di constatare che un contadino rozzo come Saul faccia parte dei *n'bi'im*: tale è il significato del proverbio che esprime una certa diffidenza, per non dire una distanza del popolo dai *n'bi'im*⁴⁰. Analogamente, nel IX secolo, le confraternite

³⁹ I profeti di Baal praticano la mutilazione nella scena del Carmelo (1 Re 18, 28). I falsi profeti dell'Eterno (1 Re 22) facevano probabilmente altrettanto.

⁴⁰ Il contesto di 1 Sam 10, 12 insinua questo significato.

2. Qualche
stato

Confraternite
di profeti
ma non
scuole

A) Per di tanto
zona del
"nabismo"

- Fenicia

per quanto
nuovo del XI
secolo?

no!

diversi

per quanto
nuovo del XI
secolo?

di Elia e di Eliseo hanno qualcosa di mistico e di aristocratico che manca totalmente alla crespologia.

D'altra parte, quando si parla di *nabismo* collettivo ed estatico, ci si riferisce ora ai profeti dell'XI secolo, ora a quelli del IX, e si ammette tacitamente un'estinzione temporanea di questo fenomeno nel X secolo, sotto i regni di Davide e di Salomone. Perché questa interruzione? Le nuove condizioni create da una monarchia solida sono sufficienti a spiegare la sparizione temporanea di una mentalità religiosa cui nulla impediva, per sua natura, di convivere con il nuovo regime? Non sarebbe meglio ammettere che il *nabismo* sia effettivamente esistito sotto Davide e Salomone, in una forma che dovremmo ricercare? La sua apparizione nell'XI e nel IX secolo si spiega logicamente se ammettiamo la sua persistenza durante il secolo intermedio.

Ci sembra che, se è giusto considerare il *nabismo* come un movimento continuo e omogeneo, non bisogna tuttavia cercare le sue caratteristiche nel campo dell'estasi, ma da un'altra parte, capace di spiegarlo in accordo con la verosimiglianza storica. Il *nabismo* rappresenta una forma di profetismo *culturale*. Abbiamo appena visto che le confraternite di *n'bi'im* vivevano in alcuni centri che sono, di preferenza, luoghi di culto: Nayot, Rama, Gerico, Ghilgal, Bet-El. Samuele non è solo profeta e veggente; compie funzioni sacerdotali e i suoi viaggi sono accompagnati da sacrifici e pasti rituali⁴¹. I cortei ispirati ai quali Saul si unisce gravitano attorno a un alto luogo⁴². L'episodio più caratteristico della carriera di Elia è l'edificazione, o la restaurazione, di un altare e l'offerta sacrificale sul monte Carmelo⁴³. Quasi tutti i tratti qualificati come estatici hanno per origine o per corollario dei riti culturali. Il *nabismo* non è un movimento di esaltazione personale o mistica; l'ispirazione è frutto dei riti sacerdotali cui si sottomettono i *n'bi'im* che sono, quasi costantemente, degli ausiliari del culto.

Numerosi studi recenti hanno messo in luce l'importanza del profetismo culturale in Israele⁴⁴. Esiste, presso tutti i popoli del vicino Oriente antico, una relazione tra il culto e la profezia; la si ritrova pure in Israele, e sarebbe inesatto trascurare quest'aspetto importante della vita religiosa degli ebrei. Ma, d'altra parte, non si deve sopravvalutarlo ed estenderlo a tutta la storia del profetismo israelitico. Il profetismo

⁴¹ 1 Sam 9, 12; 16, 2.

⁴² 1 Sam 10, 5.

⁴³ 1 Re 18, 30.

⁴⁴ I. ENGNELL, *op. cit.*; A. HALDAR, *op. cit.*; A.R. JOHNSON, *The cultic Prophet in ancient Israel*, Cardiff 1944; M. BUBER, *op. cit.*

culturale coincide col *nabismo*; prima dell'XI e dopo il IX secolo, appare soltanto sporadicamente. Le circostanze storiche spiegano l'importanza che esso ha acquisito in Israele nel momento in cui sorge la monarchia.

L'avvento della monarchia è legato, infatti, a una modificazione profonda nella struttura religiosa di Israele. Si assiste alla scomparsa del sacerdozio di Silo le cui origini si confondevano con quelle del popolo di Israele. Per quanto la questione della filiazione del sacerdozio israelitico sia controversa, tutti i dati biblici sono d'accordo nel sottolineare che anche i sacerdoti erano oggetto di un carisma, che una famiglia particolare era stata scelta, un tempo, per assicurare il servizio presso il santuario risalente all'epoca mosaica. Questo santuario si trovava a Silo. Con i suoi oggetti sacri, con la tenda che proteggeva l'arca santa, Silo simboleggiava il culto semi-nomade del deserto. Lì, la religione mosaica era ancora allo stato puro. Nessun indizio di influenze cananee; Silo non era uno di quegli alti luoghi in cui convivevano forme ebraiche nomadi e forme cananee sedentarie di culto. In esso il simbolo del nomadismo era salvaguardato nel suo prestigio integrale.

Ora, se i testi sono assai discreti sul ruolo effettivo svolto da Silo e dai suoi sacerdoti sotto la giudicatura, viene segnalata a lungo la decadenza e la caduta del santuario e del suo sacerdozio nei secoli XI e X. La cattura dell'Arca santa in occasione di un tragico evento militare ebbe come conseguenza la distruzione del santuario di Silo⁴⁵ e la dispersione dei suoi sacerdoti. Costoro si trovano impegnati, talvolta contro voglia, comunque in modo unilaterale, nelle grandi rivalità politiche che accompagneranno la nascita della monarchia: sono costantemente le vittime. I sacerdoti rifugiati a Nob sono quasi tutti sterminati da Saul⁴⁶. Quando i superstiti sono reintegrati nelle loro funzioni sotto David, il loro è soltanto un ramo rivale che fino allora non si era affermato⁴⁷. Infine, sotto Salomone, gli ultimi rappresentanti del ramo di Silo saranno definitivamente allontanati dal sacerdozio⁴⁸. La monarchia nascente ha dunque causato, nello stesso tempo, la caduta di Silo e la destituzione dei suoi sacerdoti.

A questi avvenimenti, i profeti rispondono successivamente in due maniere. All'inizio, subito dopo la distruzione di Silo, si sostituiscono

⁴⁵ La distruzione del santuario di Silo è implicita nel racconto del Primo Libro di Samuele. Essa è esplicita in Ger 7, 12-15 e 26, 6, come pure in Sal 78, 60.

⁴⁶ 1 Sam 22.

⁴⁷ 2 Sam 20, 25, in cui Zadok è menzionato insieme al silonita Ebiatàr.

⁴⁸ 1 Re 2, 26-27.

ai sacerdoti venuti meno. Samuele, il più grande dei profeti di quell'epoca, non pensa ad assicurarsi il potere regale, quando viene posta la questione; ma si attribuisce, in modo quasi naturale, le funzioni sacerdotali. In una notevole analisi, Buber descrive le intenzioni profondamente religiose di Samuele⁴⁹. Il rifiuto di riportare l'Arca santa, quando se ne offre la possibilità, traduce il desiderio di Samuele di creare un profetismo ambulante e sacerdotale, che realizzi l'ideale nomade, non a titolo simbolico, ma con la sua stessa esistenza. Il profetismo culturale prende allora slancio: è il *nabismo*, confraternita che recluta sacerdoti-profeti e che ha delle ramificazioni ovunque si trovano dei santuari. I loro raggruppamenti sono chiusi e migratori. Si legano agli antichi luoghi di culto oppure ne fondano di nuovi. Silo non era che un centro isolato del mosaismo nomade. Il *nabismo* tenta di irradiare il mosaismo nomade in ogni parte del paese.

Quando Davide insedia l'Arca nella sua nuova capitale, Gerusalemme assume il ruolo centralizzatore che era già stato di Silo. Ma Davide è l'unto di Samuele; lui stesso è un iniziato delle confraternite profetiche culturali, e queste ultime accettano, occorre riconoscerlo, la sua nuova politica religiosa. Il *nabismo* allora si trasforma: si fissa a Gerusalemme e alimenta, prima presso la Tenda dell'arca, poi nel Tempio edificato da Salomone, un'atmosfera profetica, i cui caratteri esteriori riproducono fedelmente quelli del *nabismo* dell'epoca di Samuele, ad esempio la musica e i cori, che hanno un posto importante, come pure l'ispirazione collettiva. I testi dei Paralipomeni⁵⁰ che segnalano che i discendenti di Samuele furono profeti-leviti nel Tempio di Gerusalemme non sono finzioni. Indicano il destino del *nabismo*: i *n'bi'im* formati da Samuele ed i loro emuli si sono adattati alle nuove condizioni religiose create da Davide, che era uno di loro. A Gerusalemme furono profeti. È in questo corpo di leviti-profeti, a Gerusalemme, che il *nabismo* si materializza nel X secolo. Corpo permanente, che manterrà il profetismo culturale presso la dinastia di Davide fino all'esilio, e la cui influenza sulla mentalità religiosa del regno di Giuda è considerevole.

Ma il grande scisma spezzerà, dopo la morte di Salomone, l'unità del *nabismo*. È significativo che proprio un profeta originario di Silo sia all'origine dello scisma. Achia è solidale coi sacerdoti di Silo che Salomone ha definitivamente ripudiati. Gli incoraggiamenti che dà a

⁴⁹ M. BUBER, *op. cit.*, 90 s.

⁵⁰ 1 Cr 25, 1. *una prima citazione in 1 Re 11, 26 s.*

Geroboamo, l'unzione che gli accorda, orienteranno gli interessi politici e spirituali di un certo numero di profeti verso il regno del Nord. Un *nabismo* si ricostituisce attorno ai luoghi di culto investiti da Geroboamo; esso condurrà un'esistenza parallela a quella del *nabismo* di Gerusalemme, ma il suo destino sarà più drammatico. Fin dal IX secolo, la dinastia degli Omridi sviluppa una nuova ideologia religiosa. Non si tratta più, come sotto Geroboamo e i suoi successori immediati, di una restaurazione degli antichi valori predavidici, ma dell'introduzione del baalismo fenicio. Il culto tende verso un sincretismo degli elementi israelitici e degli apporti baalici. I *n'bi'im* che seguono questo movimento sono protetti dalla corona. Si segnalano, sotto Achab, importanti confraternite, presso le quali si ritrovano tutti i segni distintivi ed estatici del *nabismo*. Questi *n'bi'im* continuano a chiamarsi *profeti del Signore*, ma accettano il compromesso con il Baal sostenuto dalla corte di Samaria. Gli altri *n'bi'im* che rifiutano invece il compromesso sono oggetto di severe persecuzioni⁵¹. Sopravvivono grazie allo straordinario prestigio di Elia, lui stesso *nabi'* culturale, come dimostra la scena del Carmelo⁵², e iniziatore di nuove confraternite clandestine.

Ma il merito di Elia non è quello di aver prolungato, nel regno del Nord, il *nabismo* culturale, ma di aver tentato, al di là della divisione politica, di ricostituire l'unità spirituale del popolo di Israele. Ciò che il testo biblico ci narra della sua attività non è certo rilevante. Sentiamo comunque chiaramente di trovarci di fronte a una personalità di grande statura morale. Inoltre, certi particolari gettano una viva luce sull'audace ideologia di Elia. Sulla cima del Carmelo, quando chiama gli ebrei a scegliere tra il Signore ed il Baal, costruisce un altare di dodici pietre (1 Re 18, 31); afferma che la scelta ha senso soltanto se concerne l'insieme del popolo, le dodici tribù, e non soltanto le dieci, i cui rappresentanti stanno davanti a lui. I suoi viaggi lo conducono attraverso tutto il paese, nel territorio di Giuda come nel territorio di Israele. Finalmente, invia un messaggio profetico al re di Giuda⁵³. Questo profeta del Nord si preoccupa di tutto Israele. È con Elia che il profetismo assume un nuovo significato politico. Da un secolo, è vero, i profeti non avevano accettato uniformemente la divisione. In quel secolo di lotte tra il Nord e il Sud, più di una volta si era alzato un

⁵¹ 1 Re 22 e *passim* negli ultimi capitoli di 1 Re.

⁵² 1 Re 18.

⁵³ 2 Cr 21, 12.

Omri (885-874 a.c.)

Acab (874-853 a.c.)

Salomone (970-928 a.c.)

Joas (853-843 a.c.)

Il nabismo
di Samuele

Il nabismo
di Gerusalemme

Funzione di
Elia

Merito di
Elia

Salomone
in Gerusalemme

Tentativo
del Nabismo

Davide

Corte del
re

Gerusalemme

Scisma
del Regno

profeta per ricordare la fraternità profonda dei due regni⁵⁴. Ma ora che la pace è stata appena suggellata tra Achab e Giosafat, Elia fa della fraternità un'esigenza spirituale. Denuncia ciò che vi è di fittizio nell'alleanza tra Israele e Giuda, se non è un'alleanza con Dio.

Non sarà Eliseo, l'allievo scelto da Elia, che continuerà l'opera del maestro. Il gruppo di Eliseo accetta, per mezzo secolo, di rappresentare il *nabismo* del Nord. Contrariamente a Elia, che non era che il *profeta del Signore*, Eliseo è anche il *profeta di Samaria*⁵⁵. I profeti della comunità di Eliseo sono i leviti di Samaria. Lo sono con coraggio, certo, e con efficacia, poiché si deve a loro la rivoluzione di Izreël, il rovesciamento della dinastia degli Omridi e l'unzione di Ieu, che promette di essere uno zelatore del Signore. Ma questo programma di azione è limitato al regno del Nord. Sembra perfino che qualora Ieu abbia meditato di inglobare Giuda nel suo impero, siano stati i profeti a opporsi a questo progetto: secondo loro, Giuda doveva restare il dominio dei leviti di Gerusalemme⁵⁶.

I veri successori di Elia, coloro che raccoglieranno il suo messaggio e lotteranno per realizzarlo, sono i profeti dell'VIII secolo. Alcuni appartengono al regno di Giuda, altri a quello di Israele. Per tutti, non vi è che un solo Israele, quello della *b'rit*, che non conosce né frontiere interne, né divisioni. Essi aderiscono a quest'idea solo quando rinnegano il *nabismo* con le sue particolari implicazioni. *Non sono profeta, né figlio di profeta*, dirà Amos, il primo di loro (7, 14). Ma a questa rottura col *nabismo* corrisponde una presa di contatto con i problemi nuovi che poneva allo spirito ebraico lo straordinario VIII secolo.

I PROFETI SCRITTORI / PROFETI POSTERIORI

Nella storia politica degli ebrei, l'VIII secolo rappresenta il culmine. Attorno ad esso si delineano due versanti. Uno, in *salita*, che porta all'apogeo della potenza militare, diplomatica e culturale costituita dai regni di Geroboamo II in Israele, e di Ozia in Giudea. L'altro, in *discesa*, che termina con la successiva scomparsa dei due regni nel 722 e nel 586.

La profezia scritta, la più complessa e varia delle profezie ebraiche, si colloca tutta sul versante in *discesa*. Comincia alla metà dell'VIII

⁵⁴ Semeia (1 Re 12, 22-24); Azaria figlio di Obed (2 Cr 15).

⁵⁵ 2 Re 2, 24; 5, 3.

⁵⁶ Cfr. A. NEHER, *Amos...*, cit., 185.

secolo e finisce verso la fine del VI. È come una corsa verso un abisso dalle pendenze ripide, i cui baratri più profondi sono le catastrofi del 722 e del 586. Anche quando, verso la fine dell'esilio di Babilonia, la situazione politica si risolveva, la profezia scritta si esaurisce in pieno travaglio di risalita, senza che, in sede politica, il livello dell'VIII secolo venga di nuovo raggiunto, neanche lontanamente.

Questa coincidenza con la caduta conferisce alla profezia scritta, al di là delle sue apparenti diversità, una *profonda unità interna*. A partire dall'VIII secolo i profeti sono i testimoni di una di quelle epoche difficili nelle quali un paese corre irrimediabilmente verso la sua rovina. Certo, la caduta non avviene di colpo; ma gli arresti, le pause non sono che momenti in cui la storia riprende fiato prima di continuare a scivolare verso l'abisso. Avviene che, strada facendo, le circostanze si modificano, che l'avversario di ieri divenga l'alleato di oggi; ma questo rovesciamento di situazioni non cambia nulla alla pesantezza massiccia degli avvenimenti, che spingono sempre più in basso. La caduta riprende, irresistibile. Questo fatto nuovo, la contemporaneità con la decadenza, caratterizza i profeti scrittori rispetto ai loro predecessori. Questi vivevano in uno Stato la cui storia restava aperta; in cui i rovesci erano sentiti come passeggeri; in cui gli avversari erano di statura normale; in breve, dove la politica estera non era che un incidente senza gravi ripercussioni. Tutto il peso della politica risiedeva all'interno. Era così che lo sentivano i profeti, e, ai loro occhi, i grandi interventi di Dio erano le *rivoluzioni interne*, i cambiamenti di dinastia e di regime, le « riforme ». Per mettere fine alla crisi post-salomonica, era stato mandato Achia; il suo programma politico fu lo scisma, affare puramente interno. Per risolvere la crisi degli Omridi, alla fine del IX secolo, Elia, Eliseo e Ieu avevano rovesciato la dinastia e la sua ideologia baalica. Di nuovo un affare interno. Le guerre con Aram non avevano avuto che un ruolo episodico, interpretato, certo, dai profeti, in funzione di ciò che avveniva in Israele, ma senza che ciò toccasse l'essenziale. La partita si giocava all'interno dello Stato. In esso si sviluppava il male; da esso doveva nascere la salvezza.

I profeti dell'VIII secolo e i loro successori si trovano al contrario, di fronte a una minaccia esterna. Quella dell'Assiria prima, della Caldea poi. Lo Stato ebraico sarà stritolato da questi colossi. Il destino politico di Israele non dipenderà più dalla sua volontà, ma da quella di potenze incommensurabilmente superiori alla sua. La catastrofe sarà ineluttabile.

Eliseo di Gerusalemme
D. Elia di profeta dell'VIII sec.
II
LA DORAZIONE DELLE CHIAVI DI LETTURA: CADUTA/RESURREZIONE
→

Politeca interna
sec. IX
Problema interno
a) crisi post-salomonica
Achia
Achia
Politeca esterna
sec. VIII

Ci si può domandare⁷⁷ se questa certezza fosse riservata ai soli profeti che l'avevano colta in una intuizione dell'avvenire, oppure se non bastasse un po' di lucidità e di chiarezza perché l'uomo della strada si rendesse conto della ineluttabilità dell'epilogo tragico. Comunque, sia che i profeti abbiano semplicemente rappresentato una notevole frazione dell'opinione pubblica, o si siano trovati soli nella loro convinzione, essi l'hanno manifestata con una ostinazione indomita, non riscontrabile in nessuno dei loro contemporanei. Hanno fatto della caduta l'orientamento della loro profezia.

Questo è il primo punto che bisogna porre in rilievo. Esso spiega la lotta tenace condotta dai profeti scrittori contro l'ottimismo politico. Essi erano persuasi dell'inutilità di ogni resistenza contro il colosso che abbatteva gli stati confinanti. Le certezze contrarie non potevano essere che presunzioni temerarie o ambizioni perverse. La galleria degli avversari politici dei profeti è varia. La sua diversità fa risaltare l'ampiezza della lotta condotta dai profeti contro gli ottimisti di ogni specie. Vi è dapprima la diffidenza nei confronti della riforma. Questa panacea cara ai profeti anteriori all'VIII secolo suscita adesso lo scetticismo di quelli attuali. I riformatori sono sacerdoti e re, tipo Ezechia, Chelkia e Giosia. Essi cercano di ricondurre Giuda sulla retta via, ma i profeti rifiutano di riconoscere in questo tentativo un mezzo decisivo di salvezza. Pur incoraggiando la riforma, la considerano insufficiente, non perché non sia realizzata con bastante rigore (il rimprovero sarebbe d'altronde ingiustificato), ma perché, in sé, una riforma non sembra loro sufficiente per opporsi alla catastrofe. Nel migliore di casi, può garantirne un rinvio. Ciò risulta chiaramente dalla risposta della profetessa Hulda a Giosia (2 Re 22, 14-20) e da quella di Isaia a Ezechia (Is 39). Isaia, Hulda (e così Geremia, il cui entusiasmo mitigato riguardo alla riforma di Giosia è significativo), lungi dall'essere gli iniziatori della riforma, le oppongono, quando diviene effettiva, la realtà più effettiva della catastrofe ineluttabile. Dall'atteggiamento di Isaia si comincia a comprendere da che cosa i profeti si attendono la salvezza: dal miracolo, cioè dall'intervento diretto di Dio. Il fatto miracoloso che gli Assiri, sotto il regno di Ezechia, abbiano tolto l'assedio a Gerusalemme, è parso al profeta come il segno di una salvezza definitiva, ed

⁷⁷ La questione è stata posta e risolta in maniere diverse da E. TROELTSCH, *Das Ethos der hebräischen Propheten*, Logos, VI, 1916-7 e da F. WEINRICH, *Der religiös-utopische Charakter der « prophetischen Politik »*, 1932. Cfr. pure F. WILKE, *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels*, 1913, e K. ELLIGER, *Prophet und Politik*, « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft » 35 (1935).

egli ha ricamato su questo evento i temi di una redenzione messianica, rimproverando ai suoi contemporanei di non volerla accettare per se stessi⁷⁸. È da Dio che Isaia, come gli altri profeti, attende la salvezza, e non dagli uomini. Perciò i profeti provano un'altra forma di diffidenza, radicale questa, riguardo ai profeti della pace e della felicità. Non è solo un ottimismo di cattiva lega, una grottesca abdicazione di fronte alle responsabilità che essi denunciano *in coloro che vanno parlando di pace*. Si guardano bene di ammettere che il messaggio di felicità possa essere di ispirazione divina, e finiscono con assimilarlo alla falsa profezia. La scena che oppone Geremia ad Anania è tipica (Ger 28). Essa sviluppa una teoria della falsa profezia che si fonda inizialmente su argomenti di morale. Se Anania predica la pace, nutre l'illusione che tutto vada per il meglio, e i Giudei non si volgeranno a pentimento. Predicando la sventura, Geremia fa appello, nel contempo, al pentimento. Ma è chiaro che questa non può essere l'ultima sua parola. Questa teoria infatti permette di distinguere tra la profezia efficace e quella che non lo è, ma non tra la vera e la falsa profezia. La profezia di sventura è vera, non perché da essa derivino conseguenze pratiche di felicità, ma perché viene da Dio. Inversamente, la profezia di felicità è falsa perché non può venire da Dio. Felicità e infelicità, pace e non-pace, sono realtà designate da Dio che ha scelto sovraneamente tra esse. La convinzione della catastrofe spinge i profeti a certe situazioni-limite. Isaia denuncia la mentalità dei militari che si danno alla gioia alla vigilia della morte (22, 13-14). Geremia vorrebbe impedire che Gerusalemme fosse difesa contro i Caldei (21, 8-9). L'ottimismo criminale, non lo ritrova più soltanto presso i capi che mancano di scrupoli, ma lo denuncia nelle guardie che compiono esclusivamente il loro stretto dovere di soldati. Per lui il dovere dell'insurrezione e del tradimento è più importante di quello dell'obbedienza e del patriottismo. La catastrofe ha delle esigenze che capovolgono il quadro dei valori politici⁷⁹. Atteggiamenti come quelli di Geremia mostrano con quale serietà irriducibile i profeti prevedevano la catastrofe.

A questa certezza della catastrofe, nei profeti se ne aggiunge un'altra altrettanto forte, ma che non è più solo di ordine politico: quella della redenzione. Senza negare la realtà politica essa ne manifesta una specie di risvolto, del tutto suggestivo, eminentemente religioso, e significa la speranza tenace e la salvezza. Convinzione basata prima di tutto sul-

⁷⁸ Cfr. *infra*, 183.

⁷⁹ Cfr. *infra*, 191.

Cos'è una...
 l'idea che Dio è più potente di tutte le potenze, che il centro di gravità delle forze universali non si trova in Assiria, ma in Dio, che la stessa Assiria e la stessa Caldea non sono che creature guidate da Dio. Teocentrismo dunque, ma che avrebbe potuto restare pessimista e non lasciare infine la vittoria a Dio se non a prezzo della scomparsa dell'intera umanità, se un israelocentrismo non fosse intervenuto a compenarlo e a renderlo ostinatamente ottimista. Alla vittoria di Dio si collega la sopravvivenza di Israele. Legami oscuri, che la ragione o la politica sono incapaci di decifrare, e che, lungi dall'essere allentati dalla caduta, sono da essa rafforzati. Tutto si svolge come se la caduta di Israele sia indispensabile alla sua sopravvivenza, come se la prospettiva pessimista sia necessaria alla risalita. Inoltre, tutto si svolge come se il mondo intero sia basato su Dio e su Israele e come se i problemi del suo destino si riassumano in questa polarità, nella quale vediamo apparire, nel suo significato grezzo, la portata dell'alleanza della *b'rit*. È con i dati dell'alleanza che i profeti scrittori hanno pensato la storia che vivevano. L'hanno alla fine ridotta all'ingenuo legame tra Dio e Israele, eliminando ciò che non era né l'uno né l'altro, perché l'uno e l'altro erano, per essi, il tutto. L'influsso di questo pensiero profetico è stato straordinario, perché è da esso, in gran parte, che gli ebrei hanno tratto i mezzi spirituali per sopravvivere alla catastrofe. Occorre esaminare come, di epoca in epoca, di profeta in profeta, la duplice certezza della caduta e della salvezza si è sviluppata negli ambiti dell'alleanza.

Amos profeta della riforma? 760-750 a.C. (Geroboamo II)

*si è un'analisi
sopra il testo*
 In Amos, il primo dei profeti scrittori, il tema della caduta ha qualcosa di allucinante. Nel suo messaggio, l'Assiria non è nominata, ma alcune allusioni ne fanno cenno; la sentiamo aggirarsi nei dintorni (5, 27). La sventura è presentata sotto forma di una imminenza, ed è in un'atmosfera d'incubo che udiamo il profeta intonare il compianto funebre su Giuda e mimare i gesti del lutto. *È caduta, non si alzerà più, la vergine d'Israele... (5, 2), dovunque si gettano cadaveri, nel silenzio... (6, 10).* Ma all'interno stesso del lutto sorge il tema della salvezza: *Cercate il Signore e vivrete!... (5, 4).* La vita è a portata di mano quanto la morte. Il destino presenta non una sentenza inflessibile, ma una scelta. La sventura può essere evitata a prezzo di una *opzione*.

A prima vista, l'efficacia di questa scelta pone Amos nella scia dei suoi predecessori. Forse che Elia non esclamava anche lui: « Scegliete tra il Signore e Baal! » (1 Re 18, 21)? Perfino nell'enunciato dei termini della scelta, Amos sembra fedele all'antico schema. Propone che ci

Problema etico?
 si decida fra Dio e Baal, con una sfumatura però: che Baal non è nominato, e così l'opzione si riduce a Dio e al Nulla. Equipara la vita al bene, la morte al male. È dunque in termini di religione e di etica che Amos, a quanto pare, inveisce contro Israele. La salvezza dipende dalla sostituzione del culto del Signore a quello del Baal, dal rifiuto dell'ingiustizia e dell'immoralità e dall'adozione dell'equità e della rettitudine. Vi è persino una nota squisitamente politica nel messaggio di Amos: la caduta di Geroboamo e della sua discendenza sembra una condizione preliminare per la salvezza. Come Elia, Amos annuncia la fine di una dinastia, di cui neppure lui vedrà la caduta. Ha sperato, forse, che la scomparsa dei sovrani empì e l'instaurazione di un regime fedele a Dio (*la capanna vacillante di Davide*, 9, 11) sarebbero bastate a garantire la salvezza. Tutto ciò potrebbe far supporre che Amos credesse nell'efficacia di una riforma culturale e morale, e che tale riforma realizzata con energia sul piano religioso e politico avrebbe permesso di evitare la catastrofe.

B) in funzione di Geremia
 Stupirebbe che un profeta, peraltro così intransigente come Amos, abbia puntato sulla riforma, mentre, come abbiamo detto, un Isaia, una Hulda, un Geremia non hanno creduto nella sua efficacia. Forse che Isaia e Geremia non conoscono essi pure l'obbligo di una scelta? Il paragone delle loro formule con quella di Amos mostra che la scelta non implica necessariamente l'opzione morale. C'è forse un piano etico latente nell'apostrofe di Isaia:

Se sarete docili e ascolterete, mangerete i frutti della terra. Ma se vi ostinate e vi ribellate, sarete divorati dalla spada, perché la bocca del Signore ha parlato...

(Is 1, 19-20)

sebbene si tratti piuttosto di una citazione immediata davanti a Dio, senza riferimento etico. Isaia non domanda, come Amos, di cercare il bene, di evitare il male, ma di ascoltare o di rifiutare. L'oggetto non è precisato; è la Parola del Signore che esige l'obbedienza, *quale che sia il suo contenuto*. Solo il contesto (versetti 16-17) suggerisce che si tratta di una obbedienza a dei principi morali. Ma, in Geremia, la scelta è nettamente separata da ogni etica:

Riferirai a questo popolo: Dice il Signore: Ecco, io vi metto davanti la via della vita e la via della morte. Chi rimane in questa città morirà di spada, di fame e di peste; chi uscirà e si consegnerà ai Caldei che vi cingono d'assedio, vivrà...

(Ger 21, 8-9)

Difficilmente si può immaginare una situazione meno etica di questa. Amos, dopo il Deuteronomio, identifica la vita col bene, la morte col male⁶⁰. Per Geremia, la vita, è la fuga; la morte, la volontà di restare a Gerusalemme. Definizioni che urtano gli istinti naturali della morale, perché restare in una città assediata dal nemico è, almeno, dar prova di patriottismo e di solidarietà: ora, è questo il cammino della morte! Fuggire, in quelle condizioni, significa essere vili e tradire: e questo è, tuttavia, il cammino della vita! Non si può neanche dire che si tratti di un'opzione politica, ispirata, come quelle che proponevano Elia e Amos, da considerazioni etiche. Elia e Amos infatti esigevano la condanna di una dinastia empia e la sua sostituzione con un governo di uomini pii e fedeli (discendenti di Ieu o di Davide). Ma in che cosa i Caldei di Nabucodonosor sono moralmente superiori a Sedecia? Come ammettere che la sostituzione del regime caldeo alla dinastia di Davide sia una cosa buona e auspicabile dal punto di vista morale o culturale? Inoltre, la scelta non è forse proposta indifferentemente a tutti i componenti del popolo, compreso il re Sedecia e i suoi funzionari? Questi come tutti gli abitanti di Gerusalemme, saranno sicuri di sopravvivere e (è un sottinteso probabile del testo) di conservare un potere parziale se passano ai Caldei, come se l'unica condizione di salvezza per l'empio governo di Giuda fosse di essere vile e di tradire! Questa scelta è veramente intraducibile in termini di etica o di politica. Per renderla intelligibile, bisogna ricorrere a un altro linguaggio, ad un sistema di riferimento basato unicamente su Dio. Le strade della vita e della morte sono, in questo caso, tracciate dalla sola volontà di Dio e l'esigenza della scelta non ha fondamento che in questa volontà. Quale che sia lo scandalo dell'esigenza divina, e quand'anche fosse in evidente contraddizione con la morale naturale e con l'etica politica, le si deve obbedienza perché emana dall'assoluto, da Dio.

È lecito domandarsi se, malgrado le apparenze, la scelta non sia essenzialmente intelligibile in Amos tramite questo linguaggio dell'assoluto piuttosto che tramite quello dell'etica culturale e politica. Amos è uno dei profeti che ha più chiaramente provato ed espresso l'assolutezza del richiamo divino. La sua accettazione del messaggio di Dio non dipendeva — lo ha detto in una formula celebre — dal contenuto di tale messaggio, ma dal semplice fatto che esso emanava da Dio:

Ruggisce il leone: chi mai non trema?

Il Signore Dio ha parlato: chi può non profetare? (Am 3, 8)

⁶⁰ Cfr. A. NEHER, *Amos...*, cit., 108 s.: lo schema deuteronomico della scelta.

La parola di Dio è altrettanto costrittiva del ruggito del leone; è l'imperativo; vuole essere propagata tale e quale, senza riferimento a ciò che è al di fuori di essa. Così Amos, non più di Isaia o di Geremia, non considera la scelta etica o politica come il tutto del messaggio divino. Resta un margine importante in cui l'opzione, tutto sommato non si può più fare se non in rapporto immediato con Dio. Ne risulta una svalutazione della riforma etica o politica, che non può avere l'ultima parola: quando il linguaggio dell'etica e della politica è esaurito, non tutto è detto, poiché, al di là di esso, Dio parla ancora. Dio, di cui si sarebbe dovuto sapere che era anche lui che parlava all'interno di un'etica e di una politica che non avevano nulla di autonomo.

La svalutazione della riforma è tratta da Amos in due forme. Nelle sequenze del capitolo 4, mostra che un Israele che rifiuta di riformarsi non è necessariamente votato al disastro. Ciò che lo aspetta, è un incontro col Dio che si voleva evitare di vedere:

...e non siete ritornati a me...

...e non siete ritornati a me...

Perciò ti tratterò così, Israele!

Poiché questo devo fare di te,

preparati all'incontro con il tuo Dio, o Israele.

Perché ecco il Creatore!

Nulla precisa quale sarà il destino di quest'incontro: ultima punizione o riconciliazione. Ciò che importa, è l'incontro stesso. Il rifiuto di « ritornare » non allontana definitivamente Israele da Dio; lo avvicina a Lui grazie al movimento della volontà divina che s'impone malgrado il rifiuto di Israele.

Il versetto 15 del capitolo 5 mostra, al contrario, che una riforma realizzata non garantisce necessariamente la salvezza:

Odate il male e amate il bene, e ristabilite nei tribunali il diritto; forse il Signore, il Dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giuseppe...

Forse! 'ulay!⁶¹ Così, l'opzione tra il male ed il bene etici, la realizzazione di una riforma morale e sociale positiva, non bastano a provocare il perdono. Il pentimento non ha ripercussioni automatiche; la riforma non ha conseguenze obbligatorie. Una porta misteriosa resta aperta, attraverso la quale la sventura può passare. Solo la volontà di

⁶¹ Il Talmud babilonese (*Hagbiga* 4 b) insiste su ciò che vi è d'ipotetico in questa parola. La rettitudine, la giustizia, non garantiscono dunque la salvezza? Rabbì Assi piangeva leggendo questo versetto di Amos. Cfr. A. NEHER, *Jérémié*, Paris 1960, 169.

Assoluta offerta
della scelta
non etica e
non politica
di Geremia

Dio!

Il labirinto della
profezia di
Geremia in
Amos

Svalutazione
della riforma

Dio veglia su questo accesso. Indipendente dal tentativo umano, la salvezza dipende da Dio.

Per discrete che siano in Amos, queste prospettive sono già nette. Segnano un arretramento rispetto alla credenza nella efficacia della riforma, e questo arretramento si farà sempre più ampio, a partire da Amos, nella profezia dei profeti scrittori. La duplice certezza di Amos, quella della caduta e quella della salvezza, non è essenzialmente legata a un riferimento etico, ma a un riferimento teocentrico. La morte e la vita dipendono da Dio. Evitare la morte, scegliere la vita, non significa decifrare in termini etici i problemi posti dalla storia: significa sentire ciò che vi è di immediatamente divino in questi problemi. L'opzione non è morale o politica; è profetica.

Osea *il padre della valle di Gabaon II 753 - 722 a.C.*

La profezia di Osea si iscrive a un livello inferiore di quella di Amos, di cui Osea fu contemporaneo. Come Amos, Osea annuncia e attende la caduta dei discendenti di Ieu e quella di tutto lo Stato di Samaria (14, 1); annuncia e attende altresì un regime di rettitudine incarnato nella persona di un discendente di Davide (3, 5). Ma pure come Amos non considera sufficiente la riforma morale e politica. Insiste sul tema della grazia di Dio, Amos la chiamava *hen* (5, 15); Osea sceglie per designarla il termine *hesed*, una vecchia espressione dell'alleanza, di cui ispessisce singolarmente il significato e che dovremo analizzare in dettaglio più avanti⁶². Anche Osea, vede la salvezza non esclusivamente nella retribuzione di uno sforzo etico dell'uomo, ma in un atto gratuito della volontà divina, in un'apparizione di Dio di fronte a Israele. La teofania che vagheggia è più plastica di quella intravista da Amos: è una specie di violenza commessa da Dio nei riguardi di Israele, che egli seduce come uno sposo che riconduce a forza al suo amore una sposa infedele e recalcitrante:

Io dunque la sedurrò, la condurrò al deserto e parlerò al suo cuore...
(Os 2, 16).

Tuttavia, più di Amos, Osea sente ed esprime ciò che vi è di misterioso nel legame tra la catastrofe e la salvezza. Questo profeta è eminentemente patetico. La sua sensibilità vibrante si lascia penetrare dai segreti dell'intenzione divina. Sa che il moto che conduce alla

⁶² Cfr. *infra*, 210 s.

salvezza è un'interpretazione alla rovescia, un rivolgimento interno del moto della catastrofe, e percepisce che in questo ritorno, in questa *t'shuvah*, è presente un misterioso paradosso.

Questo paradosso, Osea non tenta di analizzarlo. Lo sperimenta, con una specie di credenza aspra e rozza, tutta in immagini e simboli. Una di queste immagini permette di riconoscere la portata del paradosso. Osea ha un figlio primogenito che chiama *Izreel*. Nome ambiguo, poiché ha un significato tanto storico che biologico. Nella storia, Izreel designa la valle e la città in cui Ieu aveva abbattuto la dinastia degli Omridi⁶³. Questi eventi si erano verificati tre quarti di secolo prima di Osea, e quando egli profetizzava, un discendente di Ieu occupava ancora il trono di Israele. Ma se la lotta di Ieu a Izreel era stata, in origine, un magnifico combattimento contro Baal e per il Signore, la storia aveva mostrato, in seguito, che in realtà tutti quei massacri erano stati un nonsenso, un tragico errore. I discendenti di Ieu non erano migliori degli Omridi. Dovevano sparire anch'essi. Il *Giorno di Izreel*⁶⁴ era quello di un terribile equivoco, ed è per sottolineare quanto esso preparasse fatalmente la catastrofe dei discendenti di Ieu e di Israele che Osea doveva chiamare suo figlio Izreel:

E il Signore disse a Osea: « Chiamalo Izreel, perché tra poco venderò il sangue di Izreel sulla casa di Ieu e porrò fine al regno della casa di Israele. In quel giorno io spezzerò l'arco di Israele nella valle di Izreel ».

(Os 1, 4-5)

Ma, etimologicamente, Izreel significa: *Dio seminerà*, e questo significato biologico appartiene pure al nome del figlio di Osea.

In quel giorno... questi risponderanno a Izreel, ed Io li seminerò di nuovo per me nel paese.

(Os 2, 24-25)

Significato, questo, contrario al valore storico del termine. Il disfaccimento politico non è causa di catastrofe, ma elemento di salvezza, come il seme non può germinare se non dopo essere marcito nel suolo. Izreel è il gesto di deporre il seme nella terra: condannando il chicco a morire, gli permette di rivivere. La catastrofe prepara il germe della salvezza.

⁶³ Cfr. 2 Re 9 s.

⁶⁴ Os 2, 2.

B) Non-storia → legazione del rapporto tra Dio e l'umano

Altre immagini, nella profezia di Osea, pur senza collegare così chiaramente la salvezza alla catastrofe con un principio di causalità, insistono perlomeno sulla continuità ineluttabile della catastrofe e della salvezza. La t'shuvah, il ritorno, è il passaggio dall'una all'altra, il superamento dell'abisso che le pone a confronto separandole. Così la vita è un salto al di là della morte:

Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fonderà. Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare e noi vivremo alla sua presenza.

(Os 6, 1-2)

Qui, nessuna scelta tra la vita e la morte, ma penetrazione nel mistero del legame tra la morte e la vita, del superamento della morte mediante la vita: Dov'è, o morte, il tuo messaggio? (Os 13, 14). Realizzandosi, la catastrofe consuma la propria disfatta, prepara la salvezza.

Sembra che Osea abbia fatto culminare questa nozione di t'shuvah nei simboli dei primi tre capitoli del suo libro. L'istante che separa la catastrofe dalla salvezza corrisponde a una cessazione della storia e la t'shuvah è il superamento di questo momento di vuoto storico. Improvvisamente la storia viene a gettarsi in un abisso per sparirvi, e una porzione di non-storia permette il sorgere di una storia nuova. Forse il capitolo 3 di Osea è tutto costruito su questa concezione di una non-storia, preludio a un nuovo inizio: Poiché per lunghi giorni staranno i figli di Israele senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stete, senza 'efod e senza t'rafim. Poi torneranno i figli di Israele e cercheranno il Signore loro Dio, e Davide loro re... (versetti 4 e 5). La riconciliazione sembra conseguente a un lungo periodo di sospensione delle attività politiche e religiose di Israele. Comunque sia, il primo capitolo di Osea esprime, in modo nettissimo, la nozione di una non-storia. Osea ha successivamente tre figli. Il primogenito, Izreel, simboleggia, l'abbiamo visto, la fine del quadro storico in cui viveva Osea, la caduta della dinastia dei discendenti di Ieu. La figlia che nasce poi si chiama Non-amata, Lo'-Ruhamah: simboleggia la fine dell'amore divino per Israele. Il terzo nato, un figlio, si chiama Lo'-Ammi, Non-mio-Popolo: simboleggia la fine dell'alleanza. Invece di evocare le catastrofi che l'avvenire riserva suggerendo, ad esempio, la morte o la deportazione dei figli, Osea descrive i figli stessi come distruttori dell'avvenire. Gli ultimi due sono, perfino nel nome, una negazione. Ed è significativo che dopo la nascita dell'ultimo, anche Dio appaia sotto forma di negazione: Poiché voi siete Non-mio-Popolo anch'io sono Non-Dio per voi

Simboli del ritorno

3° cap.

3 tre figli

1° cap.

(1, 9). Questa formula ardita di una non-divinità, che il Deuteronomio riserva agli idoli⁶⁵, Osea l'applica al Signore. La storia viene così assolutamente negata. Tra Dio e Israele, non si può parlare né d'amore, né di qualunque altra cosa, poiché la particella «tra», caratteristica dell'alleanza, non ha più senso. In fin dei conti, è il rapporto tra il Divino e l'Umano che viene abolito da questa negazione della storia. Ma la stessa non-storia non è che un'introduzione a una nuova storia, in cui tutto ridiventa positivo. Izreel, è il seme da cui uscirà il germe dell'avvenire. Lo'-Ammi diviene Ammi; Lo'-Ruhamah: Ruhamah. Il Signore, di nuovo affermato, chiede che la negazione sia negata:

Dite ai vostri fratelli: «Popolo Mio» e alle vostre sorelle: «Amata».

(Os 2, 3).

Tra la catastrofe e la salvezza, ineluttabili entrambe, c'è il mistero del nulla.

3] Isaia

Teopolitica. Non a caso il problema del profetismo politico nella Bibbia è quasi sempre studiato a proposito d'Isaia⁶⁶. Con lui, il problema del posto di Dio nella Città si pone in termini acuti. Fino ad allora i profeti, quando si rivolgevano ai sovrani, prendevano di mira la loro persona morale. Gad, Natan, Elia, Eliseo consideravano come lodevoli o riprovevoli le virtù e i peccati dei re, non i loro interventi politici, il cui successo o insuccesso era, per i profeti, legato alla condotta personale del sovrano. E quando erano consultati dai re per vicende politiche o militari, era solo per casi di specie limitata, una spedizione da intraprendere o da abbandonare. Ma Isaia, sia di sua iniziativa, sia per sollecitazione del re Acaz, prescrive al suo sovrano una politica di portata generale: la rottura dell'alleanza con l'Assiria. L'esigenza di Isaia sostituisce la volontà di Dio a quella del re nell'esistenza dello stato. Essa non si accontenta più di un re, servitore religiosamente e moralmente fedele a Dio, e che dispone, a prezzo di questa fedeltà, di una certa libertà politica. Anche il campo politico è integrato alla b'rit. Dio è il sovrano assoluto della politica dello Stato ebraico, come ne è il

Primo re... persona morale... Dio è sovrano... politica

⁶⁵ Dt 32, 21.

⁶⁶ Cfr. la sottile analisi della «teopolitica» di Isaia fatta da M. BUBER, op. cit., 180 s. Vedere per la stessa questione: W. STAERK, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908, F. KÜCHLER, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit, 1906, e le opere citate alla nota 57 del presente capitolo, p. 172.

sovrano religioso ed etico assoluto. È la fase conclusiva dell'idea così importante della *b'rit*, secondo cui Dio è Re e la società ebraica il suo Regno. L'idea non è nuova⁶⁷. Isaia riprende a sua volta il messianismo delle profezie di Natan, di Amos, di Osea. In lui, come in essi, la speranza è riposta in un discendente di Davide che sia non solo il servo di Dio, ma il suo autentico vicario. Tuttavia, l'idea si è singolarmente arricchita. Colui che in precedenza era soltanto un semplice *re Davide* si presenta ora in forme imponenti. La sua unzione regale gli viene dalla *ruah*, dallo Spirito di Dio. Il sestuplo dono della saggezza, dell'intelligenza, del consiglio, della potenza, della conoscenza e del timore di Dio gli fanno da corona. È Messia perché è profeta. L'ispirazione divina costante autentica il suo vicariato⁶⁸.

Proseguendo l'analisi, si potrebbe mostrare che la « teopolitica » di Isaia si accompagna a una credenza nel miracolo che non ha riscontro negli altri profeti scrittori. Nessun profeta posteriore all'VIII secolo vive in un'atmosfera miracolosa, così ingenuamente accettata. Certi miracoli, quali la nascita di Emmanuele e la guarigione di Ezechia, sono provocati dallo stesso Isaia. Di altri miracoli, Isaia è il testimone o il banditore: la fine dell'assedio di Gerusalemme, la meravigliosa pacificazione del mondo ad opera del Profeta-Messia. Il miracolo è il fondamento della teopolitica. Essa pretende di inserire Dio nella realtà politica, e il miracolo è lo strumento di questo inserimento. In ogni miracolo Dio sta agendo, e penetrando nella Città in modo visibile. Per questo Isaia credeva al miracolo. La sua fede nella Regalità di Dio richiamava quest'altra fede nel miracolo. Ogni miracolo concretizzava un'epoca della Regalità di Dio. Anche per questo Acaz ha rifiutato, in una circostanza solenne, di tentare Iddio accettando che Isaia realizzasse un segno, un miracolo⁶⁹. Il re aveva penetrato la psicologia del profeta. Sapeva che un miracolo di Isaia era una contestazione radicale dell'autorità regale da parte dell'autorità di Dio. Effettivamente, quando Isaia non tiene conto del rifiuto di Acaz e annuncia il segno, questo consiste nella nascita di *Emmanuele*. Chi è Emmanuele? Il fanciullo Ezechia o la prefigurazione del lontano Messia? Poco importa. La sua vocazione è chiara. Egli è, secondo il significato del suo nome, l'uomo dell'alleanza, colui per mezzo del quale ogni essere sente che *Dio è con noi*. Nella Città, egli deve occupare il posto del re, poiché lui solo può

⁶⁷ M. BUBER, *Das Königtum Gottes*, 1956³. Cfr. *infra*, 228 s.

⁶⁸ Cfr. *supra*, 75 s.

⁶⁹ Is 7, 10-17.

manifestare che Dio è Re nella Città. Quando Emmanuele nasce, Acaz deve sparire. È possibile che lo stesso Isaia abbia esitato nell'identificazione di Emmanuele, da lui ritenuto talvolta un semplice uomo, talaltra Messia. Se quest'ultima ipotesi fosse la sola vera, l'atteggiamento di Isaia segnerebbe una svolta nel profetismo: sarebbe il primo profeta *cristico* nel senso in cui abbiamo definito questa parola⁷⁰. È il primo profeta ad aver creduto di essere il contemporaneo del Messia (nella fattispecie, assistendo alla sua nascita). Niente di strano che la profezia di Isaia sia rimasta il nutrimento essenziale di tutti i *cristiani* futuri. I discepoli di Gesù leggeranno avidamente questo testo e vedranno nel loro maestro l'Emmanuele⁷¹. Quanto agli ebrei, taluni di loro diranno che, essendo nato mentre viveva Isaia, il Messia era anche morto in quello stesso periodo, e che « i giorni del Messia sono stati mangiati sotto il regno di Emmanuele-Ezechia »⁷². Gli altri continueranno ad attendere per l'avvenire « i giorni del Messia », perché contestano il *cristismo* di Isaia. Emmanuele allora altro non è che un soprannome di Ezechia, senza pretesa messianica, e Isaia non credeva, più dei suoi predecessori, di aver visto nascere il Messia.

Per la sua credenza nel miracolo, Isaia resta fedele al teocentrismo di Amos e di Osea. Ne sottolinea semplicemente la portata pratica, che i profeti dell'VIII secolo avevano trascurata privilegiando un'esigenza teorica. Ma forse questa preoccupazione pratica, questa accentuazione del valore dell'oggi, dell'immediato, nella profezia di Isaia, spiega un'altra sfumatura che distingue Isaia da Amos e da Osea. La polarità della catastrofe e della salvezza non si esprime più, come nell'VIII secolo, in termini di successione: sventura prima, poi salvezza. Essa si iscrive nell'attualità. Isaia sente di essere lo spettatore e della caduta e del ritorno. Le due vie dell'alternativa lo concernono simultaneamente.

Osea aveva generato dei *non-figli* che, in un avvenire prossimo o lontano, ridivengono *figli*. Questo è il ritorno per Osea: il passaggio dal negativo al positivo, l'apparizione di qualcosa lì dove non c'era più nulla, la risurrezione dopo la morte. Dalle viscere di Isaia escono due esseri: uno è *non-figlio* (*E-vicino-il-saccheggio-imminente-la-depredazione*); l'altro è *ridivenuto-figlio* (*Un-resto-ritornerà*)⁷³. Nessuno dei due è figlio nel senso stretto della parola. *Maher-sbalal-hash-baz* non lo è già

⁷⁰ Cfr. *supra*, 50.

⁷¹ Mt 1, 23.

⁷² Talmud babilonese, *Sanhedrin*, 99 a.

⁷³ Is 7, 3; 8, 1. 3.

più, è già deportato, votato alla morte, persino nel suo nome. *Sh'ar-yashuv* non lo è ancora, ma sta per diventarlo; per il suo nome, è votato alla vita. Questi due figli esprimono l'ambiguità del destino di Israele. Per Osea, tutto Israele attraverserà la morte per raggiungere la vita. Per Isaia, gli uni andranno alla morte, gli altri alla vita. La segregazione tra i morti e i vivi non è la conseguenza della successione di un tempo morto e di un tempo vivo. Essa si attua all'interno stesso del tempo vivo, facendo morire gli uni, lasciando vivere gli altri. Da qui, l'immagine-forza della profezia di Isaia, quella che si impone al suo spirito fin dal primo messaggio:

come una quercia e come un terebinto
di cui alla caduta
resta il ceppo. resto

(Is 6, 13).

La salvezza non è conseguente alla catastrofe. Sta all'interno. Nell'entità Israele esistono, nello stesso tempo, il tronco che sarà abbattuto e il ceppo che sopravviverà:

Ne rimarrà una decima parte,
ma di nuovo sarà preda della distruzione...
Progenie santa sarà il suo ceppo.

(Is 6, 13)

Lo stesso Messia è un germoglio del ceppo di Iesse, un virgulto spuntato dalle sue radici (11, 1). Come l'intero popolo, la stirpe davidica è attraversata dalla duplice corrente della morte e della vita. L'albero cadrà, ma il ceppo e le radici rimarranno.

A questa immagine fondamentale corrisponde la nozione intellettuale e politica del resto. *Sh'ar-yashuv*, un resto ritornerà! Il nome simbolico del figlio di Isaia collega il ritorno a un resto. È la sfumatura decisiva, per cui la *t'shuvab*, in Isaia, si distingue dalla *t'shuvab* di Osea. Questa è globale; quella limitata. Forse Isaia ha voluto discriminare, perlomeno all'inizio, tra il Regno di Israele, perduto, e il Regno di Giuda, salvato. Ciò risulta abbastanza chiaramente dall'esegesi che egli fa del suo catastrofico *Maher-shalal-hash-baz* applicandolo a Samaria (8, 4) e del legame che stabilisce tra il miracolo che salva Gerusalemme dall'attacco di Sennacherib e la visione del Messia (cc. 10-11). Ma è certo che l'idea del resto continua ad ispirargli i suoi atteggiamenti più notevoli, anche dopo la scomparsa di Samaria. Allora l'introduce in Giuda, dove si evolverà in una vera dottrina di salvezza. Poiché quest'ultima è riservata solo ad alcuni, si assiste alla formazione, attor-

no a Isaia, di una comunità di eletti. Sono i suoi discepoli, i suoi limmudim, reclutati soprattutto fra gli *'anavim*, ai quali confida lezioni segrete:

Si chiuda questa testimonianza, si sigilli questa rivelazione nel cuore dei miei discepoli. Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il volto alla casa di Giacobbe, e spero in Lui. Ecco, io e i figli che il Signore mi ha dato, siamo segni e presagi per Israele da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Sion...

(Is 8, 16-18)

Michea, il grande profeta contemporaneo di Isaia, annunciava anche lui, in termini brutali, la rovina di Giuda:

Sion sarà arata come un campo e Gerusalemme diverrà un mucchio di rovine, il monte del Tempio un'altura selvosa...

(Mic 3, 12)

Ad essa associava parimenti la sopravvivenza di un resto:

Il resto di Giacobbe sarà, in mezzo a molti popoli, come rugiada mandata dal Signore e come pioggia che cade sull'erba, che non attende nulla dall'uomo e nulla spera dai figli dell'uomo...

(Mic 5, 6)

Ma sappiamo da Geremia (26, 18) che la predicazione di Michea provocò un capovolgimento morale e una vera riforma dell'intero stato. Nulla di simile viene segnalato a proposito di Isaia. La sua influenza è limitata. È nella cerchia dei suoi intimi che cerca, con una disciplina segreta, di formare la decima sacra, votata alla salvezza⁷⁴.

Geremia, Ezechiele

Eventi simultanei e non più successivi, la catastrofe e la salvezza sono tuttavia per Isaia situati nell'avvenire: egli li vede riuniti non in se stesso, ma nei suoi figli, nella generazione del domani. È il profeta della nascita di un destino. Geremia ed Ezechiele sono contemporanei della sua realizzazione. Né l'uno né l'altro hanno figli. Geremia deve restare celibe⁷⁵. Ezechiele perde la moglie; il testo non precisa se essa gli abbia dato dei figli⁷⁶. Per essi, il destino non concerne l'avvenire. Li ha minacciati nella loro stessa persona. Entrambi hanno assistito

⁷⁴ Is 6, 13.⁷⁵ Ger 18, 1.⁷⁶ Ez 24, 15 s.

alla rovina di Gerusalemme, all'incendio del Tempio, al crollo dello Stato. Hanno raggiunto, nella loro stessa esistenza, il punto più basso della storia di Israele. La loro esperienza spirituale del ritorno, della salvezza, è tanto più significativa: di tutti gli sforzi della profezia ebraica, il loro è il più teso, un'ascesa vertiginosa.

Nonostante la notevole differenza del loro destino personale, Geremia ed Ezechiele provano, in maniera identica, l'ineluttabile necessità della catastrofe. In questo sono simili. Non divergeranno che nell'attesa della salvezza.

Geremia è stato profeta molto prima di Ezechiele, ma Ezechiele ha certamente assistito come lui agli eventi che, fin dal regno di Giosia, hanno preparato la caduta del regno di Giuda. Geremia ed Ezechiele hanno visto scomparire cinque re. Scomparire. Non morire di morte naturale, ma scomparire, con la violenza e nella catastrofe. Due di essi, Giosia e suo figlio Ioiakim, periscono, trafitti da frecce, sul campo della disfatta. Gli altri tre, Ioacaz, Ioiachin, Sedecia, tutti figli o nipoti di Giosia, muoiono o morranno nelle prigioni della deportazione.

Quale compimento cieco del destino nella scomparsa di questi cinque re! Come si sente qui che una forza oscura e fatale conduce la storia e abbatte la volontà degli uomini! Questi cinque re infatti, legati dalla tragedia della loro fine, sono dissimili da ogni punto di vista. Ognuno ha il suo carattere, la sua politica, le sue condizioni di esistenza particolari. Uno, Giosia, è un modello di religiosità; l'altro, Ioiakim, è corrotto da vizi e peccati. Questi sono orgogliosi, autoritari; gli altri deboli, indecisi e ignavi. Taluni hanno decine di anni di regno sulle spalle e possono costruire una politica astuta o ardita; altri regnano solo tre mesi; appena il tempo di avvertire che sono divenuti re, ed eccoli già deposti. Ma la storia si fa beffe di queste loro differenze. Essa li prende e li stronca. Eccoli simili, uniti dallo stesso tracollo della loro fine.

Gerusalemme è allora come un cuscinetto tra due grandi blocchi rivali: l'Egitto al sud; al nord, la Caldea di Nabucodonosor. Gerusalemme si rivolge talvolta verso l'uno, talvolta verso l'altra. Ma punta sempre dal lato sbagliato. I due fantocci che totalizzano, insieme, sei mesi di regno, governano a undici anni di intervallo. In undici anni, la storia si evolve e gli uomini hanno il tempo di capovolgere le alleanze. Ioacaz è il re-fantoccio del faraone Neko. Ioiachin, il re-fantoccio di Nabucodonosor. Uno simboleggia il successo, in Giuda, della propaganda egiziana; l'altro, della propaganda caldea. Ma entrambi sono

stritolati dalla stessa sorte. A undici anni di distanza, nella stessa città di Gerusalemme, sono strappati dallo stesso trono e sono trascinati, incatenati, in deportazione. Con la differenza insignificante che uno va a morire al sud, in Egitto, e l'altro a marcire al nord, a Babilonia.

Nessuna saggezza politica, nessuna volontà umana possono opporsi alla forza fatale del disastro. I cinque re scompaiono. Con ognuno di essi, è un pezzo dello Stato che se ne va. Quando l'ultimo, Sedecia, scompare davanti a Nabucodonosor, è il crollo totale, la fine.

Geremia ed Ezechiele gravano su questa storia con tutto il peso della loro convinzione profetica. Vedono la catastrofe, l'annunciano, la preparano. Raramente dei profeti si sono avvalsi di una tecnica più varia e più suggestiva della loro per scolpire un'idea. Sul tema della catastrofe, Geremia ed Ezechiele hanno ricamato struggenti variazioni. La prefigurano con visioni allucinanti: Geremia sente il rumore degli zoccoli e il nitrito dei cavalli nemici che penetrano in Gerusalemme (4, 29); Ezechiele vede l'arca santa ed i cherubini abbandonare il Tempio profanato (10, 18). L'annunciano con parole appassionate. La mimano con dei gesti; per mesi, Geremia esce per le vie di Gerusalemme con un giogo sul collo (c. 28); Ezechiele resta inchiodato a letto e si nutre di escrementi (c. 4). La spada, il fuoco, la schiavitù, la deportazione, la morte ritornano senza tregua nella visione, nella predicazione, nella vita dei due profeti.

Geremia conduce la sua lotta all'interno di Gerusalemme. Resterà nella città fino all'ultimo momento, prigioniero della sua profezia e incatenato dagli uomini. Quando l'assedio ha inizio, riassume la sua convinzione nell'alternativa così sconvolgente della capitolazione o della resistenza. Quelli che resisteranno ai Caldei morranno. Quelli che si arrenderanno ad essi vivranno (21, 8-9). Tanto è amara la realtà della catastrofe, tanto è corrotta l'esistenza politica di Gerusalemme, che la salvezza non può più essere conquistata se non col rifiuto totale di ogni politica, perfino al prezzo della viltà e del tradimento. Al re Sedecia, alla sua diplomazia tortuosa, ai suoi militari ambiziosi, ai suoi funzionari venali, ai falsi profeti di pace, ai sacerdoti del rito e della religiosità devota e ipocrita, al popolo-massa che segue l'andazzo generale, Geremia oppone una sola esigenza, assoluta: Dio. Quali che siano le conseguenze umane della scelta, essa è ineluttabile. Essere eroico e leale significa essere con Dio, anche se il risvolto umano di questa opzione è la viltà e il tradimento.

Ezechiele è fra i deportati che, undici anni prima della caduta di Gerusalemme, hanno dovuto seguire il giovane re Ioiachin in Babilonia.

nia. Ma lì conduce una lotta simile a quella di Geremia sul suolo nazionale. La piccola comunità dell'Esilio vive di una doppia illusione. Taluni pensano imminente la decadenza della Caldea. Uniti con il pensiero agli abitanti di Gerusalemme, e anche attraverso contatti diretti di portata non trascurabile, sostengono la politica di alleanza con l'Egitto praticata da Sedecia, e sono convinti che la salvezza di Gerusalemme e il loro ritorno dipendano da un prossimo e decisivo incontro militare tra il Faraone e Nabucodonosor. Gli altri si raccolgono attorno a Joiachin che, per quanto prigioniero, considerano il re legittimo. La loro convinzione è più articolata: associano alla caduta di Nabucodonosor un ritorno trionfale di Ioiachin a Gerusalemme e l'abdicazione di Sedecia, all'inizio creatura del re caldeo. Un messianismo confuso li anima. La salvezza non sarà assicurata solo dalle armi, ma dalla liberazione trionfante di un fedele discendente di Davide⁷⁷. Gli uni e gli altri, in questa comunità dell'Esilio, hanno i loro propagandisti, i loro profeti. Ezechiele si erge contro di loro con tutta la forza della sua personalità, annunciando con le sue visioni, le sue parole, i suoi gesti, e anche i suoi silenzi, che né Sedecia, né Ioiachin trionferanno, che la catastrofe è ineluttabile. Ezechiele è assecondato da Geremia che, in celebri lettere inviate a Babilonia (c. 29), protesta contro l'illusione di un ritorno imminente. Ai profeti della pace che, con molteplici sfumature, in Giudea e in Babilonia, negano la catastrofe, Geremia ed Ezechiele oppongono instancabilmente l'univoca certezza della caduta. Solo nelle prospettive della salvezza divergeranno.

È straziante leggere nel libro biblico di Geremia i capitoli della gioia e della salvezza. Sono numerosi, coloriti e diffusi in ogni pagina, quasi fossero lanciati dalla mano di un seminatore. È caratteristico che le Lamentazioni di Geremia costituiscano, nella Bibbia, un libro a parte, distinto dai 52 capitoli che formano il libro della vita di Geremia. Ma il tripudio di Geremia è nel cuore del suo libro. In Isaia ed Ezechiele c'era la serenità che nasceva dalla distanza della sventura, di una sventura che avevano potuto evitare o superare. Isaia profetizza la sventura, ma per un tempo lontano. Ezechiele, testimonia della catastrofe, riesce a sfuggirle. Sulle rive di Babele ricostruisce la sua esistenza. La sua gioia nasce dalla salvezza che gli è stata accordata. La gioia di Isaia e di Ezechiele sono frutti del miracolo. Miracolo, nel primo, per non essere stato contemporaneo alla catastrofe; miracolo, nel secon-

⁷⁷ Cfr. M. NOTH, *La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant J.-C. et sa signification pour Israël*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 33 (1953), 86.

do, per esserne scampato. Ma Geremia non è né un miracolato, né un superstite. È una vittima. La scena del processo illustra questa giustificazione impossibile, questo rifiuto del miracolo (c. 26). Il profeta ha appena fatto risuonare nel Tempio la parola di Dio. Parola di minaccia, di sventura e di richiamo. I sacerdoti, i profeti di mestiere, la plebaglia s'impadroniscono di lui, lo trascinano davanti al tribunale, l'accusano di menzogna e chiedono la sua morte. Eccolo dunque sull'orlo dell'abisso. Più di Isaia, avrebbe bisogno di un miracolo. In Isaia infatti, il miracolo autenticava semplicemente la sua parola di profeta. In Geremia, avrebbe potuto salvargli la vita. Non solo non c'è miracolo, ma Geremia non pensa neppure a squarciare il silenzio di Dio. Risponde ai suoi accusatori:

Eccomi in mano vostra, fate di me come vi sembra bene e giusto; ma sappiate bene che se mi ucciderete, attirerete sangue innocente su di voi... perché il Signore mi ha veramente inviato a voi per esporre ai vostri orecchi tutte queste cose.

(Ger 26, 14-15)

Geremia non morirà a Gerusalemme. Scomparirà, nella deportazione, in Egitto, senza aver potuto rifarsi un'esistenza. Con altri, è stato sommerso. E la sua gioia è un canto sugli scogli.

Essa non rinnega nessuna sofferenza, nessuna lacrima. Si nutre di prove e di tutte le rinunce. La sua forza le viene dalla tormenta che l'anima e l'esalta. A questo coro di gioia e di speranza partecipa soltanto chi, come lui, ha conosciuto la sofferenza, i poveri e gli abbandonati, i diseredati e gli affamati, coloro che muoiono nel deserto e quelli che vegliano nella tomba:

Una voce si ode da Rama, lamento e pianto amaro: Rachele piange i suoi figli, rifiuta d'essere consolata perché non sono più. Dice il Signore: Trattieni la voce del pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene; i tuoi figli torneranno dal paese nemico... Ecco li riconduco dal paese del settentrione e li raduno dall'estremità della terra; fra di essi sono il cieco e lo zoppo, la donna incinta e la portoriente; ritorneranno qui in gran folla. Essi erano partiti nel pianto, io li riporterò tra le consolazioni; li condurrò a fiumi d'acqua, per una strada diritta...

(Ger 31, 15-16. 8-9)

Questo inno alla gioia termina con questa confessione di Geremia: A questo punto, mi sono destato e ho guardato; il mio sonno mi parve soave (31, 25). Confessione commovente: in Geremia, la gioia non è

Passioni
politiche

Ezechiele
e Geremia
suntori
della caduta

GEREMIA:
Dio nel tempo

Isaia ed
Ezechiele

Isaia e Ezechiele
miracolati

Geremia
vittima

Il coro
di Ger

stata che un sogno. È la gioia del domani, di quel domani che il profeta non ha mai conosciuto, di cui non ha mai scorto l'aurora, di cui sapeva soltanto che, nella notte opaca, doveva sorgere, perché mezzanotte era passata.

Andar oltre mezzanotte: ecco l'esperienza attraverso cui Geremia realizza il suo destino profetico. Superando mezzanotte con nell'animo due realtà congiunte, quella della catastrofe e quella del suo sogno di salvezza, Geremia obbligava lo spavento attuale a completarsi col conforto dell'avvenire e a giustificarsi in lui. È entrato nei giorni del nulla che Osea aveva intravisti. Non ne è risorto. Ma per esservi penetrato, ha conquistato l'incrollabile certezza di una risurrezione.

Uno dei momenti più significativi di questa conquista è riferito nel capitolo 32 di Geremia. Il profeta è già circondato dalla notte. È in prigione, e sa che è l'ultima delle sue prigioni, perché da due anni ormai l'esercito caldeo ha posto l'assedio a Gerusalemme. Già le macchine degli assediati avanzano fino ai baluardi; gli arieti urtano contro le porte e il loro sordo rumore si diffonde per le strade, nelle quali si ammucchia, spossata, affamata, appestata, una folla che non aspetta più per perire che l'assalto finale. È allora che Canamel viene a visitare il profeta in prigione. È un cugino di Anatot. Vuole che Geremia riscatti il suo campo, e Geremia redige il contratto, lo sigilla e lo depone in un vaso di coccio perché si conservi per lunghi anni. Come? Anatot non è forse occupata dai Caldei, il campo di Canamel non è forse calpestato dagli zoccoli dei cavalli nemici? La nazione non è forse perduta, e con essa il suo suolo, la sua terra? Che significa, sullo sfondo di una catastrofe così grandiosa, un gesto così assurdo? Significa che *di nuovo - un giorno - si comprenderanno in questo paese case, campi e vigne* (v. 15). È la risposta di Dio alla domanda di Geremia, perché è Dio che ha mandato Canamel da Geremia, e Geremia acconsente all'assurdo. E Dio gli dice:

Ecco io darò questa città in mano ai Caldei... Vi entreranno... bruceranno questa città con il fuoco e daranno alle fiamme le case, e *tuttavia*, radunerò gli abitanti di questa città da tutti i paesi nei quali li ho dispersi... Essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio... E comprenderanno campi in questo paese..., stenderanno contratti e li sigilleranno e si chiameranno testimoni nella terra di Beniamino e nei dintorni di Gerusalemme, nelle città di Giuda e nelle città della montagna... e nella città del mezzogiorno, perché cambierò la loro sorte...

(32, 28-29. 37 - 38. 44)

Tuttavia! La parola che spezza l'impossibile, che spazza gli ostacoli, che crea l'avvenire. *Tuttavia! laken!* La parola che accetta lucidamente tutte le difficoltà, tutte le insidie, tutte le barriere e le polverizza con la speranza. La parola che lacera le divisorie del tempo e cancella le distanze. Due eventi separati da mesi, da anni, da secoli, da millenni - la catastrofe e il ritorno - coincidono *tuttavia*, sono vicinissimi, intimi, simultanei. Due sentimenti separati l'uno dall'altro da tutto lo spessore di una contraddizione - il dolore e la gioia - sono *tuttavia* congiunti. Questo *tuttavia* non sarebbe che una scommessa ostinata, se Geremia non l'avesse sentito dalla bocca stessa di Dio. Il teocentrismo di Geremia raggiunge il suo culmine in questo *tuttavia!* L'assoluto divino intravisto da Amos, sentito da Osea come una grazia, provato da Isaia come un miracolo, è identificato da Geremia con l'assurdo.

Da qui, in Geremia, il capovolgimento così tipico e totale di tutti i valori. L'eroismo e la fedeltà cambiano di segno: si situano esattamente lì dove gli uomini non vedono che viltà e tradimento. Nabucodonosor, il martello dei popoli, la mazza gigante, il bestemmiatore potente, quando è designato da Dio, è da Lui chiamato *mio servo*⁷⁸, come già Israele, nell'alleanza. Il Tempio, residenza di Dio e luogo d'accesso per tutti i suoi amici, la regalità di Davide, incarnazione delle intenzioni tangibili di Dio nella storia, la Terra stillante latte e miele e promessa agli intimi di Dio, tutto crolla, tutto è spazzato via, tutto è bruciato. Ma Israele vive. Perché, se l'alleanza non è più iscritta su alcun segno esteriore, ogni ebreo la porta in sé, *incisa sul suo cuore*⁷⁹. La lontananza di Dio è, per Geremia, un'intima vicinanza:

Da lontano, gli è apparso il Signore... (31, 2)

Da lontano, ricordatevi del Signore... (51, 50)

Sono io forse Dio solo da vicino, dice il Signore, e non anche Dio da lontano?... (23, 23)

Il capovolgimento dei valori assume qui il suo significato essenziale e interamente profetico. Tutto ciò che è esteriore, esteso, spaziale è contingente. Solo il tempo è assoluto. Dio può essere lontano, nello spazio. Resta vicinissimo nel tempo. Lo Stato ed il Tempio possono crollare. L'alleanza sussiste nell'esistenza di ogni ebreo. Dio era stato talvolta lo spazio di Israele. Con Geremia, ridiviene unicamente il suo tempo.

⁷⁸ Ger 27, 6; 43, 10.

⁷⁹ Ger 31, 32. Per l'insieme della vocazione profetica di Geremia cfr. A. NEHER, *Jérémie*, cit.

EZECHIELE
e la ricorrenza
nello SPAZIO

Con Ezechiele, Dio rientra di nuovo nello spazio. È questa la differenza essenziale tra la speranza di Geremia e quella di Ezechiele. Discesi insieme nel punto più basso della storia, sognano ciascuno una risalita differente. Il sogno di Geremia è un ritmo puro: nulla disegna l'avvenire, se non il *movimento* del ritorno, gli uomini e le donne *in cammino*, un'immensa messa in moto per *ritornare*. Il sogno di Ezechiele si proietta nello spazio. È un piano, certamente utopistico, ma in esso tutti gli elementi perduti sono di nuovo inseriti e localizzati. Quegli ebrei che sono ritornati da Babele nello spirito di Geremia hanno dovuto sentire soltanto il ritmo espresso dal salmo 126. In esso tutto è commovente e vibra di una cadenza che oppone le lacrime alla gioia, la semina al raccolto, la partenza al ritorno. Il loro stesso ritorno è rimasto un sogno, come sottolinea il primo versetto. La sua realtà consiste nel fatto che corrisponde alla partenza come un'onda che torna alla sua fonte, ma non ha nessuna rispondenza pratica. Quelli invece che sono ritornati nello spirito di Ezechiele possiedono un piano costruttivo valido. Di esso non tutto può essere utilizzato, ma ogni cosa vi è vigorosamente delineata e può fornire l'abbozzo di una realtà: il Tempio, il culto, il governo, l'amministrazione. Il piano di Ezechiele⁸⁰, sebbene non sia stato mai effettivamente realizzato, ha costituito, in permanenza, un sistema completo di riferimenti per il nuovo Stato religioso di Israele.

Geremia

Ezechiele

Le cause di questa differenza fondamentale tra Geremia ed Ezechiele sono molteplici. Come abbiamo notato, vi è prima di tutto, il fatto importante che Ezechiele è un superstite. Mentre la catastrofe del 586 sembra aver spezzato la molla di Geremia, cui più nessuno, tra il popolo presta attenzione, né a Gerusalemme, presso Ghedalià, né in Egitto, essa invece provoca in Ezechiele, una tensione profetica accresciuta. La catastrofe ha colpito la comunità dell'Esilio solo nello spirito e non, come quella di Gerusalemme, nella carne. Intorno a Geremia, dopo il mese di Ab 586, ognuno lotta per la propria sopravvivenza. Intorno ad Ezechiele, nulla è cambiato nelle condizioni di esistenza, ma la gente è spiritualmente inoperosa⁸¹. Geremia non ha il potere di ridare sicurezza ai suoi compagni di sventura. Ezechiele possiede i mezzi di ricaricare moralmente gli uomini della *golah*, dell'Esilio. Si dedica con energia a questo compito. Ma quand'anche le condizioni

⁸⁰ Capitoli 40-48 del suo libro. Per i problemi sollevati dall'esperienza profetica di Ezechiele, cfr. A. NEHER, *L'Exil...*, cit., 171-184.

⁸¹ Gli esiliati di Babilonia si considerano come divelti, disseccati, disperati (Ez 37, 11), mentre quelli d'Egitto contano sulla benevolenza delle divinità straniere (Ger 44, 15 s.).

non fossero state favorevoli a un accoglimento della profezia, Ezechiele sarebbe stato comunque diverso da Geremia per carattere e temperamento. Entrambi erano profeti-sacerdoti. Ma Geremia subiva questa duplice vocazione anziché assumerla. Non lo vediamo mai compiere un atto sacerdotale. Profeta lo è, ma di malavoglia, ne soffre, aspira a sbarazzarsi di questo pesante fardello che Dio gli impone. La sua personalità si identifica con la sua condizione umana; è sacerdote, e per giunta profeta.

In Ezechiele, invece, c'è qualcosa di estremamente volitivo nella sua accettazione del profetismo e del sacerdozio. Crede fermamente nell'efficacia della sua duplice missione ed è, infatti, all'intervento della sua persona che sono legate alcune delle parti più notevoli del suo piano. Come Osea e Geremia, evoca il tema della risurrezione. Ma ciò che in Osea e Geremia non è che una breve notazione, la quale d'altronde nasconde un segreto di cui Dio solo ha la chiave, in Ezechiele diviene un vasto affresco, in cui il profeta stesso è chiamato da Dio a svolgere un ruolo essenziale. Solo all'appello del profeta lo Spirito sorge dai quattro angoli della terra, per far rivivere le ossa disseccate (37, 10). La risurrezione è un atto di profezia in cui Ezechiele è l'agente di Dio. Analogamente, il progetto del Tempio non rimane astratto. Il giorno in cui sarà inaugurato, Ezechiele offrirà in esso i primi sacrifici (43, 18). La vocazione sacerdotale di Ezechiele ha allora tanto rilievo quanto la sua vocazione profetica nella visione delle ossa disseccate. Fra tutti i sacerdoti fedeli, è lui il sacerdote scelto. La purificazione del Tempio dipende dal suo sacerdozio.

Questa fede nella sua persona spiega il fatto che Ezechiele abbia proiettato la sua profezia nello spazio. Era l'architetto di un cantiere in cui egli stesso si preparava ad avere il proprio posto.

Nulla di vanitoso in questa psicologia. Ezechiele prende assolutamente sul serio tutte le implicazioni della sua vocazione, non solo quelle che innalzano il suo prestigio, ma anche quelle che lo sminuiscono. Nessuno più di lui ha posto maggiormente in risalto la nozione di responsabilità personale. Ezechiele sa che, come profeta, è una sentinella e che, perciò, la vita di un popolo gli è affidata (cc. 3 e 33). Accetta di pagare anche con la vita la benché minima negligenza in queste sue funzioni di sentinella.

C'è piuttosto, nella sua psicologia, una gonfiatura del valore umano che pone talvolta in ombra il valore di Dio. Spesso, nella sua profezia Dio è il cavaliere mistico che lascia al suo profeta la cura di intervenire sulla terra. Il dialogo tra Dio ed il profeta è molto accentuato, non così

Geremia
sacerdote
e profeta

Autocoscienza
di Ezechiele

Tema della
risurrezione

Autocoscienza

Responsabilità
personale
sentinella

quello tra Dio e il suo popolo. Perciò l'analisi del porsi l'uno di fronte all'altro tra Dio e Israele non è, in Ezechiele, molto originale. Anch'egli enuncia il teocentrismo, ma in termini che i profeti avevano già forgiato prima di lui. In un testo capitale, in cui formula il ritorno come un'esigenza divina assoluta, riprende le nozioni di violenza e di atto divino gratuito.

Com'è vero ch'io vivo... io regnerò su di voi con mano forte...
(20, 33).

Sono le nozioni che Osea aveva introdotto nel pensiero religioso ebraico. Ezechiele le conserva senza modificarle.

5] Gli ultimi profeti

Nel momento in cui Ezechiele ritrova l'atmosfera spirituale di Osea, un altro profeta dell'Esilio è intimamente affine a Isaia. È colui che gli esegeti chiamano Deutero-Isaia e il cui messaggio forma la seconda parte del libro canonico di Isaia. Tale è la simpatia spirituale dei due Isaia che la tradizione canonica rifiuta di vedere nel secondo un Altro, e attribuisce al profeta del VII secolo l'insieme di un messaggio le cui ultime note non sono solo « profetiche », ma « prescienti ».

Dei due figli di Isaia che simboleggiavano l'avvenire di Israele, uno ha compiuto il suo destino. A Gerusalemme è stato strappato il bottino, la depredazione è avvenuta, lo Stato è crollato, l'Esilio è stato consumato. È giunto il momento in cui deve realizzarsi il destino dell'altro figlio di Isaia. Il decreto di Ciro può essere riassunto dal nome stesso di questo figlio: *Il resto ritorni!* Ed è proprio il ritorno di questo resto che l'Isaia della consolazione intravede.

L'intravede nella prospettiva di Isaia, in un'atmosfera satura di miracoli. Il teocentrismo è assoluto in queste invocazioni che fanno di un preciso avvenimento politico un affare di Dio. A rientrare dalla deportazione non è un popolo, ma Dio. È per lui che le vie sono tracciate, che le strade sono spianate:

Una voce grida: « Nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio... ».

(Is 40, 3)

Egli è l'avanguardia e la retroguardia:

...davanti a voi cammina il Signore,
il Dio di Israele chiude la vostra carovana.

(Is 52, 12)

Ma se il ritorno è, prima di tutto, il ritorno divino, non si tratta di un Dio, ma di Dio. Il teocentrismo è accentuato da un monoteismo le cui affermazioni raramente sono state così radicali. La diatriba contro gli idoli occupa un posto importante in questo messaggio per sottolineare che il Signore è il solo Dio. Egli è, contrariamente alle divinità morte, il Dio Vivente. È il Dio Creatore: il mondo è in mano sua; ne dispone a volontà. Lo annienta, lo ricrea. Mai l'assoluto divino – la santità – è stato proclamato con tanta forza. È come risentire l'accento di Isaia quando afferma la triplice santità di Dio (Is 6, 3):

Voi siete i miei testimoni... perché comprendiate che io sono. Prima di me non fu formato alcun dio né dopo di me ce ne sarà. Io, io sono il Signore, fuori di me non v'è salvatore...
Io sono il Signore, il vostro Santo, il vostro re...

(Is 43, 10-11. 15)

Questo Santo, questo Creatore, questo Re, è l'ispiratore unico di tutti gli eventi, di tutti gli esseri:

...Così dice il Signore Dio che crea i cieli e li dispiega, distende la terra con ciò che vi nasce, dà il respiro alla gente che la abita e l'alto a quanti camminano su di essa...

(Is 42, 5)

È per decisione sovrana della sua volontà che si crea il nuovo, quel nuovo che è paragonato, in questi capitoli, con insistenza notevole, al concepimento⁸². Due nozioni predominano nell'immagine del concepimento: l'ignoto dapprima, l'elemento imprevedibile e sorprendente costituito dal bambino, di cui nessuno può prevedere né l'aspetto né il carattere; ma anche la certezza di una somiglianza coi genitori, di una filiazione con i procreatori. Come in Isaia, dove il resto – che nulla poteva identificare – sgorgava, tuttavia, dal seno stesso di un insieme, così il nuovo, al momento del Ritorno, non è identificabile, ma è intimamente collegato col vecchio, e sorge dal suo seno.

Così si sviluppa, per l'epoca del ritorno, un profetismo che accetta la sofferenza come condizione ineluttabile della gioia. Il messianismo è pensato nei dolori del parto. Non si sa chi sarà questo Messia: un uomo? il popolo? Ciro, che permette il ritorno? un profeta, conoscitore dei disegni di Dio? Zorobabele, il discendente di Davide? l'intero Israele, il testimonia di Dio? Ciò che si sa, è che il Messia è servo. Dio

⁸² Is 54, 1; 66, 8.

deve poter dire di lui: *'abdi, mio servo*. È iscritto nel piano di Dio fin dalle origini, cammina sulla strada, la sola buona, che Dio ha tracciato, e sulla quale Israele avanza fin dall'inizio. Porta i segni dell'umiltà e della sofferenza, che si ritrovano nel volto di Israele. È figlio della storia di Israele, nato nel dolore di Israele.

La profezia biblica si chiude continuando ad aprire la strada della storia di Israele. Gli ultimi profeti, Aggeo, Zaccaria, Malachia sono dei modesti artigiani che si sforzano di rendere profeticamente valido il nuovo Stato. Essi lo provvedono di elementi nuovi per il suo destino antico. Lo Spirito e la Parola, *ruah* e *dabar*, cessano nel momento in cui l'iscrizione del nuovo nell'antico sembra completata (MI 3, 22-24)⁸³.

Ma nel momento stesso in cui questo completamento permette alla *b'rit* di continuare, un'altra aspirazione nasce in Israele, che non è di continuare, ma di contentarsi del completamento. Si vuole conoscere il Messia per uscire da tutti i tempi entrando nel suo tempo. Si vuol scoprire il suo mistero percorrendo qualunque strada, purché sia *l'ultima*. Fino ad allora si riconosceva la strada dell'alleanza dal fatto che era *l'unica*; ora, si prende quella che porta al termine, *l'ultima*. Se il cammino è lungo, ci si immagina dei giochi per decifrarne il mistero. La speranza messianica diviene una scienza. E si vive soltanto nell'attesa di una conferma di questa scienza. È il tema dell'*apocalisse*⁸⁴.

L'*apocalisse* fa uscire dal tempo dell'alleanza. Si fonda sulla concezione di un tempo ciclico. Nel momento della « rivelazione », l'anello si chiude. Qualcosa è finito per sempre. Ha inizio un'altra cosa. Una grande frattura attraversa la storia, e tutto si ordina ad essa.

La profezia biblica ha rifiutato l'*apocalisse*. Tesa verso l'avvenire, essa si esaurisce nella continuità dell'attesa. A spiegare questo rifiuto, quest'orientamento proprio della profezia non basta il suo aspetto storico. Bisogna ora esaminare la profezia scritta nella sua essenza spirituale. Testimoni di una storia, i profeti scrittori si sentivano solidali con l'alleanza. Ma non si sono limitati a farne l'esperienza. L'hanno profondamente informata, l'hanno nutrita, con i loro apporti personali. Per mezzo loro, l'alleanza si arricchisce di risonanze affettive, in estensione, in densità. È in questo *sviluppo* e *arricchimento* che si definisce il contenuto del *pensiero profetico*.

⁸³ Cfr. *supra*, 112.

⁸⁴ Tema affrontato in germe nella Bibbia dal libro di Daniele.

II

IL PENSIERO PROFETICO

Universale	Dio Sposo	Uomini Sposo
Particolare	Dio Sposo	Israele Sposo

1) IL SIMBOLISMO CONIUGALE

1. Il simbolismo coniugale, di cui ci proponiamo di precisare la natura e la portata, è uno dei temi favoriti del profetismo biblico. Vi si riconosce lo sforzo di suggerire, sotto una forma originale e profondamente lirica, l'amore di Dio e del popolo eletto. Molto facilmente l'esegesi, tanto ebraica che cristiana, ha potuto riconoscere nel *dod*, *diletto*, *fidanzato*, e nella *kallah*, *fidanzata*, del Cantico dei Cantici, delle raffigurazioni di Dio e di Israele. Infatti, in numerosi passi, i profeti usano questi termini in un senso rigorosamente ovvio per designare Dio e il suo popolo: così il celebre cantico di Isaia (c. 5) fa dialogare il *dod*, il *diletto*, e la sua vigna. Il versetto 7 indica, *expressis verbis*, che questo *diletto* di Israele, è il Signore¹. Isaia (62, 5) annuncia pure che Dio proverà per Israele *la gioia di uno sposo per la sua sposa*. E ritroviamo il termine *kallah* per designare Israele in Geremia (2, 2): è Dio che parla affermando di ricordarsi dell'amore al tempo del *fidanzamento di Gerusalemme*, cioè dell'epoca in cui Israele era la fidanzata di Dio. Così pure Ezechiele evoca con l'espressione *'et dodim, l'età dell'amore* (16, 8) il primo amore di Dio e di Gerusalemme. Infine Osea, vedendo al di là del fidanzamento gli sposi uniti in matrimonio, ma in un matrimonio disgraziato, non esita a chiamare Dio lo *sposo*, *'ish*, e Israele, la *sposa*, *'ishah*, o, più esattamente; *uomo* e *donna*, secondo la terminologia della Genesi (2, 23): *essa non è più mia moglie, io non sono più suo marito* (Os 2, 4). Dopo la riconciliazione degli sposi

¹ Ebbene la vigna del Signore degli eserciti è la casa di Israele; gli abitanti di Giuda la sua piantagione preferita.

infelici: *avverrà in quel giorno — oracolo de Signore — mi chiamerai: Marito mio, e non mi chiamerai più: Mio padrone* (Os 2, 18).

Capitoli interi della Bibbia fanno un uso sistematico del simbolismo coniugale e ripercorrono, con l'aiuto di questo simbolo, l'amore di Dio e di Israele dalle origini fino alla conclusione rassicurante o tragica. È il caso, in particolare del capitolo 16 della profezia di Ezechiele. La narrazione, che si sofferma a descrivere l'infedeltà di Israele verso Dio, segue, tappa per tappa, l'evoluzione dell'amore nella donna dalla nascita alla morte. Il profeta sottolinea maggiormente i momenti seguenti: la nascita (versetto 4), la pubertà (v. 7), il fidanzamento (v. 8), il matrimonio (v. 8), l'infedeltà e la prostituzione (v. 15-35), la punizione e la morte (v. 40: lapidazione e spada).

Altro esempio di applicazione sistematica del simbolo dell'amore coniugale in Geremia 2, 2. L'evocazione è più breve, ma abbastanza precisa per descrivere, a grandi linee, le caratteristiche di un'esperienza coniugale: *amore della gioventù, amore del fidanzamento, matrimonio*.

Nel secondo capitolo di Osea, il tema dell'amore è trattato su un duplice piano; quello di un amore coniugale normale, talvolta realizzato e talvolta auspicato, e quello di una passione violenta e sviata. Le tappe dell'amore normale sono: la nascita (v. 5), la giovinezza (v. 17), il matrimonio (vv. 21 e 22); l'incontro coniugale (v. 22: *yadoa'*)². La catastrofe passionale è posta in rilievo con i termini seguenti: la prostituzione (v. 7), la seduzione (v. 16), la violenza (v. 16)³, il pentimento (v. 9).

² In questi versetti, è indispensabile lasciare alle espressioni '*aras* e *yadoa'* il loro senso tecnico di « acquistare una donna per sposa al prezzo di un *mohar* » e di « conoscere una donna attraverso l'incontro sessuale ». La logica del simbolismo coniugale spiega la precisione rigorosa dei termini. Se i profeti vedono l'unione di Dio e di Israele nel matrimonio, nessun falso pudore li trattiene dal descrivere tale unione con tutto quello che costituisce il matrimonio, e, in primo luogo, con l'incontro coniugale, culmine dell'amore e fonte di fecondità. Tutti i tentativi per ridurre, in Osea, *yadoa'* ad una conoscenza intellettuale di Dio (W. NOWACK, *Handkommentar zum A.T., Kleine Propheten*, 1897, 23; A. VAN HOONACKER, *Les douze petits Prophètes*, 29) distruggono la « prospettiva logica » del simbolismo coniugale di questo capitolo (P. HUMBERT, *La logique de la perspective nomade chez Osée*, in *Vom A.T., Karl Marti gewidmet*, 166).

³ Contrariamente a Paul Humbert (*op. cit.*, 164), mi sembra che il versetto 16 implichi la violenza e non la dolcezza. *Pth* ha quasi sempre il senso di una seduzione per mezzo della forza (Dio *obbliga* i profeti a parlare, seducendoli e spezzando la loro resistenza: Ger 20, 7; Ez 14, 9; 1 Re 22, 21. La folla spera di sedurre Geremia e di trionfare della sua resistenza: Ger 20, 10. Il passo di Es 22, 15 è equivoco; la fanciulla è forse consenziente ma si può anche trattare di uno stupro). Quanto all'espressione *dabber al leb*, essa segue sempre una violenza; è il conforto che dà alla vittima un uomo che le ha inflitto una punizione (Is 40, 2) o che le ha fatto subire un abuso (Gn 34, 3).

Accanto a queste grandi scene, i profeti ritornano, meno sistematicamente ma assai regolarmente, al simbolismo coniugale per descrivere gli aspetti significativi o gli incidenti dell'amore di Dio e di Israele. È così che, prima di « conoscere » Dio, Israele è una *vergine, b'tulah* o *'almah* (Am 5, 2; Ger 18, 13; 31, 4. 21; Is 54, 4). Dopo il matrimonio, designato con parecchi termini, viene il periodo di fecondità in cui nascono *i figli* di Dio e di Israele (Ez 16, 20; 23, 4: *Prendesti i tuoi figli e le tue figlie che mi avevi generati; 'Oholah e 'Oholibah — Samaria e Gerusalemme, e cioè il regno del Nord e quello del Sud — L'una e l'altra divennero mie e partorirono figli e figlie*). Talvolta questi figli sono frutti del peccato, poiché Israele li ha concepiti nell'adulterio (Os 5, 7; Is 57, 4). Isaia evoca i figli perduti e ritrovati (49, 20-22; 54, 1). Israele, *moglie adultera*, è messa alla *gogna* da Geremia (3, 9; 13, 27) e da Ezechiele (16, 38; 23, 45). Quasi sempre l'infedeltà di Israele è d'altronde una vera *prostituzione* e delle invettive celebri fustigano questa imperdonabile violazione dell'amore coniugale (Os 1-4; 9, 1; 4, 15; Ger 2, 20 e tutto il capitolo 3; Ez 16 e 23). Diverse catastrofi mettono fine a quest'amore tradito: l'*abbandono* o il *ripudio* (Os 2, 4; Is 54, 6); il *divorzio* (Ger 3, 1. 8; Is 50, 1); la *morte dei figli* (Is 47, 8-9; 49, 20-21); la *vedovanza* (Ger 51, 5; Is 47, 8-9). Infine, certi profeti uniscono alla loro evocazione del ritorno e della redenzione di Israele elementi di simbolismo coniugale. Il « ritorno a Dio » è allora l'equivalente di una *riconciliazione* tra gli sposi separati o di un *nuovo matrimonio*⁴.

Il simbolismo si ritrova in un attributo biblico di Dio che è stato spesso male interpretato, quando invece è facile spiegarlo nelle prospettive del patto coniugale. Quando la Bibbia dice che Dio è *geloso, qanna'*, non intende in particolare lo zelo di Dio riguardo agli idoli. Il principio di questa nozione non è essenzialmente monoteista. Si tratta piuttosto dello zelo che anima Dio quando Israele gli diviene infedele. Come uno sposo messo in guardia dalle prime infedeltà, Dio veglia gelosamente sulla sua sposa e si sforza di impedire i tradimenti futuri⁵.

Notiamo infine un certo numero di passi biblici in cui il simbolismo coniugale non concerne più Israele, ma le nazioni. Così l'Egitto, Babilonia e Sidone sono chiamate *vergini* proprio come Israele e Sion (Ger 46, 11; Is 47, 1; 23, 12). Nel giorno della collera, Dio *ripudia* Asdod, il principato filisteo (Sof 2, 4) o l'Egitto (Ez 31, 11) come

⁴ Is 61, 10; Ger 31, 2; Os 2, 17.

⁵ Cfr. A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 169.

ripudia Israele (Os 9, 15). Questi passi, per quanto limitati, mostrano che il simbolismo coniugale non è riservato, nella Bibbia, alle relazioni tra Dio e Israele. Come la *b'rit* ha un carattere universale (il racconto del diluvio non implica forse la nozione di un'alleanza valida per l'umanità intera?)⁶, così le modalità simboliche dell'alleanza si applicano al di là dei confini di Israele: Dio è padre di tutti gli uomini (Mt 2, 10), Nabucodonosor e Ciro sono i suoi servi. Vi è un linguaggio di amore comune a tutti gli uomini nella loro relazione con Dio.

2. Che significa questo linguaggio d'amore, questa terminologia coniugale di cui la Bibbia fa una delle espressioni più tipiche della *b'rit*?

Significa prima di tutto che la conoscenza accordata alla *ruah* non è soltanto intima e penetrante come ogni conoscenza sessuale. Trattandosi dell'incontro tra il divino e l'umano, la conoscenza è di ordine coniugale ed il suo simbolo comprende due nozioni: alla fedeltà costante di due esseri differenziati dal sesso, si aggiunge il legame altrettanto costante di due esseri che lo spazio o la discordanza dei loro sentimenti possono separare temporaneamente. L'amore coniugale differisce dal semplice amore sessuale, fra l'altro, per la sua persistenza al di là dell'incontro. Anche se separati dall'infinito dello spazio o dall'infinito del tempo, gli sposi si conoscono con la stessa forza d'amore. Ed anche quando il sentimento dell'amore diminuisce in uno degli sposi, basta che resti intenso nell'altro perché la relazione d'amore si mantenga. Il simbolismo coniugale permette così di descrivere non solo un'alleanza, cioè una comunicazione tra due esseri, ma una vera dialettica dell'alleanza. Da un lato, infatti, esso collega due esseri che pur restando necessariamente differenti in quanto individualità sessuali, sono sempre somiglianti per l'identità dell'amore che provano l'uno per l'altro; dall'altro, la relazione coniugale implica un gioco di prossimità e di distanza, di entusiasmo e di stanchezza, di conoscenza e di infedeltà che la collegano a un moto eterno. Questo moto o, se si preferisce, questo carattere drammatico del simbolismo coniugale, è decisivo nell'adozione del simbolo da parte della Bibbia. Essa vi trova una risorsa per esprimere ciò che, nella sua concezione generale del mondo, è essenzialmente mobile e drammatico: la storia⁷.

⁶ Cfr. *supra*, 191 e *infra*, 220 s.

⁷ Cfr. A. NEHER, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'Ancient Testament*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 34 (1954), 30-49.

Il simbolismo coniugale è storico perché conferisce un valore al passato. Quando nell'VIII secolo i profeti cominciano a utilizzarlo, risponde al bisogno che provano di scoprire un'intenzione di Dio nella storia già antica di Israele. Quali che siano le vere fonti del passatismo dei profeti, esso ha trovato il suo mezzo di espressione più completo nel simbolismo coniugale, vera evocazione, narrativa e insieme didattica, del passato di Israele. Il simbolo è, in generale, chiarissimo, e il racconto profetico dell'amore tra Dio e Israele ha, quasi sempre, un significato ovvio che l'uditorio poteva comprendere senza difficoltà e senza sforzi esegetici. Ognuna delle epoche dell'amore corrisponde a una porzione di storia. Il momento patetico dell'amore — il matrimonio — o, più precisamente, il primo incontro coniugale, si situa nel deserto, dopo l'Esodo, prima della penetrazione in Canaan. La localizzazione è esplicita in diversi testi; è implicita in altri, e le sfumature dipendono dal temperamento personale di ogni profeta. Amos e Osea vedono nel deserto un'esperienza tanto sociale che religiosa; Geremia si sofferma sul suo aspetto morale; Ezechiele la collega alla rivelazione della *torah*⁸. Ma sia che si tratti di ideale nomade, di fede o di legge, la localizzazione è, di per sé, identica in tutti i profeti: la grande epoca dell'incontro è quella del deserto. Partendo da questo punto di riferimento, è facile ripartire gli altri dati del simbolo. La nascita, la gioventù, la verginità, il fidanzamento, caratterizzano le origini, il periodo patriarcale, il soggiorno in Egitto, l'Esodo. Col suo ingresso in Canaan, Israele è la sposa di Dio, ed è qui che comincia la vita matrimoniale, coi suoi successi e le sue delusioni.

In quest'unione attuale, i criteri dell'amore devono essere gli stessi che in passato. In gioventù, Israele ha dato un'incancellabile testimonianza d'amore ponendo la sua fiducia in Dio, seguendolo nel deserto, lasciandosi condurre da Lui. È una simile fiducia che deve sempre animare Israele nella sua storia attuale, e renderlo pronto ad affrontare una nuova rivelazione di Dio. Come si vede, sono i temi maggiori della fede che i profeti sviluppano utilizzando ampiamente la terminologia coniugale, ma di una fede in cui l'attesa di Dio non è semplicemente un'idea o un sentimento, ma la direzione stessa verso cui deve tendere un'esistenza attraversata dal tempo. Preparati all'incontro con il tuo Dio, o Israele! Quest'apostrofe di Amos (4, 12) ha tutto il carattere

⁸ Ger 2, 2; Os 2, 17; Ez 23, 3. 8-9. 21, in cui gli anni della gioventù di Israele si situano in Egitto. Il « matrimonio » è avvenuto nel deserto che è, per Ezechiele, l'epoca del dono della *torah* (20, 13. 15. 18).

STORIA
A PASSAZZO
Primo incontro coniugale: Deserto
La tappa patetica
della
« vita matrimoniale »
in Canaan
In periodo
esperienza della
« fede » dell'
incontro

Il rapporto con
la *b'rit*
נשואין/אין

Simplemter *b'rit* → *b'rit* → Gioco non sessuale
→ *b'rit* → Simbolismo coniugale → conoscenza coniugale

1

3. Storia !!!

stilistico di una invocazione a una giovane sposa; è, nello stesso tempo, un richiamo a una rigenerazione religiosa e morale *immediata*.

Al di là del passato e dell'immediato, il simbolismo coniugale prospetta un *avvenire*. Infatti, nella misura in cui l'infedeltà è sentita e vissuta, deve essere superata. E può esserlo, in modi differenti.

Notiamo dapprima che la logica stessa del simbolismo coniugale vuole che l'unione attuale abbia un domani. Sono i *figli* che incarnano questo domani, essi che prolungano l'amore e ne attestano la realtà. Spesso il simbolo profetico si collega a questi figli piuttosto che ai genitori. L'Israele attuale, quello che è oggetto dei profeti, è costituito dai figli nati dall'amore fra Dio e un Israele-Madre. La coppia Sposo-Sposa viene così respinta nel passato; non è essa che è presa direttamente in considerazione dall'ammonimento profetico. Se dramma vi sarà, esso esploderà sul capo dell'Israele attuale, cioè dei figli. Così Efraim è designato come il figlio di Dio, e Israele come la madre che ha concepito il figlio ribelle⁹. Ritroviamo qui il simbolismo delle *generazioni* di cui abbiamo detto prima¹⁰ in qual modo servisse a esprimere la storia. All'interno stesso del simbolismo coniugale e come derivato da esso, il simbolismo delle generazioni serve ora ai profeti per tratteggiare l'*avvenire*. La crisi dell'infedeltà sarà risolta, per il bene e per il male, senza che nulla venga modificato nell'essenza dell'amore che lega Dio-lo-Sposo a Israele-la-Sposa. Saranno i figli ad essere l'oggetto sia di una punizione (la morte, poiché Israele-la-Sposa verrà « privata di figli » — forse si tratta solo di un esilio)¹¹, sia di una prova seguita da contrizione e da ritorno¹². Il « ritorno dei figli » permette la continuazione di una storia che la loro ostinazione aveva reso tragica.

Talvolta, la conclusione della crisi concerne la coppia stessa dello Sposo e della Sposa. Il legame coniugale può essere rotto dal divorzio o dal ripudio. I profeti non considerano questa ipotesi se non per respingerla subito. Nulla davvero può distruggere l'amore tra Dio e Israele e, se vi è separazione, non può essere che provvisoria. La riconciliazione è sempre possibile¹³. La sposa traviata non può esserlo per sempre; finirà per ritrovare il suo Sposo, se non con il pentimento, per lo meno con le delusioni che avrà sofferto durante la sua infedeltà o, semplicemente, per noia o per oziosità. Il secondo capitolo di Osea

⁹ Ger 31, 19.

¹⁰ Cfr. *supra*, 111.

¹¹ Is 47, 8-9; 49, 20-21.

¹² Is 49, 20-21; 54, 1.

¹³ Ger 3, 8 (il versetto 10 compensa la minaccia del v. 8). Is 50, 1.

sviluppa questi temi, che rappresentano un sorprendente sforzo per conservare una *concezione ottimistica della storia*. Tutto si basa sulla concezione lineare del tempo. Se la storia è veramente opera di Dio, deve concludersi in modo perfetto. Se si verificano, malgrado tutto, degli incidenti, devono essere riassorbiti, sia con un pentimento abbastanza profondo che corregga le incrinature del passato, sia, al di fuori di ogni etica, con un intervento gratuito di Dio. Abbiamo mostrato come, in linea continua, i profeti scrittori, da Amos a Ezechiele, abbiano insistito sulla realtà di questo ingresso di Dio nella storia, con la grazia, con l'assurdo o con la violenza¹⁴. Sono i profeti il cui pensiero vibra del tema coniugale. Per essi, questo tema spalancava le porte dell'*avvenire*. Al di là della catastrofe, non era una nuova storia che cominciava, era l'*antica che continuava*.

3. La terminologia coniugale è la più notevole delle trasposizioni della *b'rit* tentate dai profeti. Tutte le espressioni della *b'rit* vengono riformulate con un linguaggio nuovo. È uno sforzo audace per dare all'*amore* il suo significato più completo.

Abbiamo definito l'*amore* della *b'rit* come il dialogo, nel cuore dell'uomo, di Dio e dell'Uomo¹⁵. La terminologia coniugale vuole che questo amore sia sentito come un matrimonio, il che implica, per prima cosa, un *incontro sessuale*. Raramente la *santità* che la *torah* esige è praticata con maggior coraggio. Vi è, nel simbolismo coniugale, una vigorosa accettazione di tutta la vita sessuale, un inserimento della sessualità nella servitù metafisica, come esempio pregnante di santificazione¹⁶. Uno stesso termine, *yadoa'*, designa l'atto di unione dell'uomo e della donna e la conoscenza di Dio. Si ha, così, da parte dei profeti una definizione del tutto nuova della conoscenza. Essa non ha nulla di una percezione intellettuale, né di un itinerario morale. È immediata, penetrante, piena, ed implica l'essere tutto intero in una rivelazione brusca e totale. È anche una definizione del tutto nuova della *storia*. E ciò, non più per il solo fatto che la storia è informata dall'*amore*, ma perché lo è dall'*amore coniugale*. La relazione coniugale tra Dio e Israele dà al tempo dell'alleanza un senso nuovo. L'abbiamo visto a proposito del rituale agrario, che il tempo della *b'rit* non ha potuto superare se non trasponendo il *possesso in fedeltà*¹⁷: ora, la fedeltà è il

¹⁴ Cfr. *supra*, 174 s.

¹⁵ Cfr. *supra*, 133.

¹⁶ Cfr. *supra*, 129.

¹⁷ Cfr. *supra*, 123. Cfr. M. NÉDONCELLE, *De la fidélité*, Paris 1953, 130.

2) INVIAZIONE

↓
Figli

↓
Sposo-Sposa
- passato

↓
Dramma
Efr

↓
Generazioni
DIT/17

↓
Separazione
tra Dio e
Israele

2) Invocazione
la parte
e c. a. s.

3) Terminologia
avvenire

3) T.
separazione
di conoscenza
e di Dio
Amore coniugale

B'rit - Tema Dio - Terra / Popolo
Dio - Donna Dio - Sposa

segno dell'amore coniugale. Lo vedremo a proposito dello *sedeq*, che solo la *fede*, modalità della fedeltà, fa approdare al *hesed*. Lo mostriamo a proposito del *tempo ciclico* e del *tempo mistico*, che il simbolismo coniugale impedisce di offuscare il tempo biblico.

2) STORIA PROFETICA E CICLO

Il tempo biblico è irriducibile al tempo ciclico, non foss'altro perché quest'ultimo non dà alcun senso alla storia¹⁸, mentre il tempo biblico fa corpo con essa. L'opposizione fondamentale, così spesso messa in rilievo, tra il pensiero ebraico e il pensiero greco può essere illustrato, nei suoi principi, con l'assenza, presso i Greci, e la presenza, presso gli Ebrei, del tema della coniugalità di Dio e degli uomini. Come abbiamo detto, la logica interna del simbolismo coniugale vuole che l'unione attuale abbia un domani. Sono i figli che incarnano questo domani, sono essi che prolungano l'amore e ne attestano la realtà. Vi è dunque, nella religione ebraica, un principio di fecondità che si distingue nettamente dalla sterilità del pensiero religioso greco. Il tempo greco, in quanto dimensione metafisica, non può generare nulla; non è fonte di alcun progresso; non può che riflettersi in immagini perfettamente simili, mentre il tempo ebraico si ricrea con i parti in futuri imprevedibili: il *tempo-figlio* ha sì dei *tempi-genitori* per nascita, ma la sua fisionomia ed il suo contenuto sono peculiari. Il tempo ebraico non ricomincia come il tempo greco; esso genera. Il fatto che il tempo biblico abbia potuto essere descritto con la terminologia delle *generazioni*, *tol'dot*, mostra quale potenza di capacità generativa gli Ebrei riconoscano alla storia. È tutta una prospettiva di progressione, di maturazione, che ne deriva, distinguendosi nettamente dal tema della degradazione che le concezioni cicliche imponevano ai Greci. Platone mostra infatti, nella *Repubblica*, che la legge logica delle istituzioni politiche non è la crescita, ma la corruzione. La storia dei governi è una storia di decadenza. L'umanità racchiude in sé una legge di degradazione. Questo tema della *degradazione*, che Platone riserva alle istituzioni della città¹⁹, gli altri pensatori greci l'applicano all'insieme del mondo, al cosmo come all'uomo. Esso deriva dalla concezione stessa che si facevano del tempo. La *Fisica* di Aristotele fornisce una significativa giustap-

¹⁸ Cfr. *supra*, 66.

¹⁹ *Rep.* 424 a, 546 a.

posizione del tempo circolare e del tempo distruttore: « Ma se non vi è alcun tempo che non sia "una volta", tutto il tempo sarà finito. E allora esso si estinguerà? Oppure no, se è vero che sempre esiste il movimento? Ed è sempre diverso oppure è sovente lo stesso? Evidentemente, come è il movimento, così è anche il tempo. Se, infatti, il moto si produce come medesimo e uno, anche il tempo sarà uno e medesimo; se no, no. Orbene, poiché l'istante è fine e principio di un tempo, ma non del medesimo, bensì fine del passato e principio del futuro, risulterà che, come il cerchio è, in un certo senso, in sé medesimo concavo e convesso, così anche il tempo è sempre in principio e in fine. E appunto per questo pare che sia sempre diverso... Ogni cambiamento ha per natura la capacità di far uscire le cose fuori di sé. Nel tempo, invero, tutte le cose nascono e periscono. Perciò, mentre alcuni lo solevano definire "il più saggio", il pitagorico Parone lo definì "il più ignorante", in quanto che in esso nasce l'oblio; e lo definì meglio! Infatti è chiaro che il tempo potrà essere di per sé più causa di distruzione che di generazione, come è stato detto anche prima (ché il cambiamento è di per sé la capacità di far uscire le cose fuori di sé), mentre solo accidentalmente esso può essere causa della generazione e dell'essere »²⁰.

Aristotele, codifica così ciò che, da Eraclito fino a lui, tutti i filosofi greci sentivano confusamente: rispetto all'immutabile, il mutevole è una diminuzione. Accettare il tempo è venir meno. In questa concezione, come ha osservato Claude Tresmontant²¹, tutto il divenire sembra essere affetto da un segno negativo. Le nozioni collegate alla crescita, come la creazione, lo sviluppo, la generazione, sono considerate come corruttrici, a meno che non siano impensabili. Per contro, i concetti di caduta, di fuga, di evasione, diventano delle idee-forza della filosofia e della morale. Tutto, a quel che sembra, culmina nella rivelazione che Esiodo possiede e comunica già nel suo mito dei cicli: l'età dell'oro è alle spalle dell'umanità; allontanandosi da essa, l'umanità sprofonda sempre più. « I Greci, scrive Tresmontant, sembrano siano stati impressionati soprattutto dai movimenti di corruzione e di dispersione... Gli ebrei mostrano un'attenzione appassionata ai processi di fecondità e di maturazione. Il simbolo del divenire greco è il fiume che scorre irreparabilmente, o la luce che svanisce nell'oscurità disperdendosi. L'immagine del divenire ebraico, è l'albero che cresce, e da un seme diventa una moltitudine di frutti ». Noi diremmo volentieri che più

²⁰ *Fisica*, IV 222 b.

²¹ C. TRESMONTANT, *op. cit.*, 35.

Radice
di Heresia

Tempo greco;
sterile

Tempo ebraico
genera

Descritto nelle
generazioni

Platone e i
legge della
degradazione

Aristotele

il divenire greco
è il fiume che scorre
irreparabilmente

tipica ancora dell'immagine dell'albero è quella del matrimonio. Se gli ebrei infatti hanno talvolta paragonato la loro storia allo sviluppo del seme vegetale, rifiutavano di limitarsi a un ruolo passivo, in una storia sorvegliata, certamente *provvidenziale*, ma puramente vegetativa. Il simbolo dell'amore coniugale, così ricco di immagini di sviluppo, di maturazione, di parto come quello dell'albero, consentiva loro di porre l'accento sul ruolo attivo che assumevano nella storia. La situazione della sposa non era solo provvidenziale, ma partecipante. La storia era il risultato degli sforzi congiunti dello sposo e della sposa. In opposizione alla passività greca di fronte al tempo, il simbolismo coniugale manifesta, presso gli ebrei, un'accettazione integrale del tempo. I greci hanno lasciato morire il tempo in anelli infiniti. Gli ebrei hanno fatto vivere il tempo costruendovi la storia imprevedibile e perpetuamente feconda del loro patto coniugale con Dio.

Si può quindi escludere dalla nozione biblica di *ritorno* (centrato attorno al verbo *shuv*) una derivazione della concezione ciclica del tempo²². In realtà, il *ritorno* definisce una delle fasi della storia coniugale. Abbiamo già indicato che la separazione degli sposi (in linguaggio simbolico: il loro divorzio o la loro vedovanza) non pone fine al loro amore. Se vi è separazione, essa non può essere che provvisoria, non può concernere l'essenza stessa del patto coniugale, che è di essere eterno²³.

Il *ritorno* è dunque sempre possibile. La sposa traviata ritroverà il suo Sposo. La vedovanza finirà anch'essa, sia con un pentimento abbastanza profondo per trionfare sulla morte, sia, al di fuori di ogni etica, con l'intervento gratuito di Dio. *Morte, dov'è il tuo messaggio?* Questa la sfida teologica che la nozione di *ritorno* implica. È stata lanciata da Osea (13, 14), il profeta che ha conferito a questa nozione il suo significato più ebraico e, per ciò stesso, più lontano da ogni prospettiva ciclica. Il *ritorno* non è, nel tempo biblico, un ricominciamento della storia, ma la *continuazione* di una storia il cui seguito pareva impossibile. Se la nozione di *ritorno* è il concetto meno tragico del pensiero greco, quello per mezzo del quale esso si apre un accesso vasto all'eterno ed allo stabile, essa corrisponde, al contrario, nel pensiero ebraico, al momento preciso in cui il tempo biblico, da drammatico che era, diventa tragico. Ogni volta che essa compare nel pensiero greco, una

²² Cfr. G. PIDOUX, *La notion biblique du temps*, « Revue de Théologie et de Philosophie », t. 2, serie III (1952), 120.

²³ Cfr. *supra*, 200 s.

questione è risolta. Ma quando compare nel pensiero ebraico, un problema è posto: quello della *continuità della storia*. Se le ultime profezie del Libro di Isaia sono dell'epoca del *ritorno*, esse mostrano con quale fede, con quale ottimismo, la profezia ebraica abordava il problema nelle sue ultime manifestazioni. La storia *nuova* è la ripresa della storia *antica*, è, nei termini del simbolismo coniugale che questo Isaia usa con tanta profusione, il bacio degli sposi che, dopo una lunga e dolorosa separazione, si ritrovano²⁴. Ma bastano, senza dubbio, il ritmo generale della profezia fino a Zaccaria e a Malachia, e i suoi riferimenti costanti al simbolismo coniugale, per sentire che la profezia biblica rifiuta il taglio della storia. *La fine della profezia non annuncia la fine della storia. Finché ci saranno uomini, il dialogo d'amore e di fedeltà continuerà fra loro e Dio.*

Questo dialogo, gli uomini ebrei lo perpetuano con la loro esistenza; gli uomini cristiani, con la loro unione *mistica* con Dio. Bisogna, in una breve parentesi, mostrare ciò che distingue il tempo biblico, assunto dagli ebrei sotto il simbolo dell'amore coniugale, dal tempo cristiano, intravisto nell'esperienza dell'amore mistico.

STORIA PROFETICA E MISTICA

Le descrizioni dell'amore, presso i grandi *mistici cristiani*, chiariscono l'essenza dell'esperienza mistica: esse sono puntuali, raccogliendo le ricerche e le invocazioni in linee di forza che si slanciano, tese, verso un solo punto. Questo punto centrale è quello dell'incontro di Dio e dell'uomo, della loro fusione²⁵. È il punto magnetico dell'universo; attrae a sé tutto ciò che si muove nella sfera spirituale. Finché non ha raggiunto questo scopo, l'amore non è realizzato, non è che attesa e desiderio, nostalgia e volontà. Una volta raggiunta la meta, l'amore diviene veramente se stesso, ma in maniera irrevocabile: è eterno e

²⁴ *Non temere, perché non dovrei più arrossire; non vergognarti, perché non sarai più disonorata; anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra. Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, ti ha il Signore richiamata. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore (Is 54, 4-8).*

²⁵ Cfr. *supra*, pp. 68 s. Una significativa formula di Caterina da Genova chiarisce questa incarnazione dell'individuo in Dio: « Il mio Io è Dio ed io non conosco altro Io che questo mio Dio » (*Vita mirabile*, Padova 1743, XIV, 3).

immutabile, quanto Dio nell'intimità del quale penetra. L'unione conquistata lo è per sempre: è duratura, permanente, indistruttibile. In questa esperienza, tutto è concentrato sull'Unico. L'incontro tra Dio e l'uomo non ha che un momento, ma è il momento eterno di Dio.

L'amore mistico è un amore *in Dio*.

L'amore coniugale nell'Antico Testamento, al contrario, è un amore *con Dio*. È un amore non puntuale, ma lineare; non immutabile, ma mobile. È essenzialmente evolutivo e attraversa delle fasi che lo modificano senza sospenderlo.

È vero che troviamo pure nell'esperienza mistica la nozione di un progredire dell'amore. Esiste tutta una terminologia che insiste sui moti dell'amore, e che descrive gli itinerari dell'anima, le sue tappe e i suoi progressi mistici²⁶. Ma si tratta, nella fattispecie, esclusivamente, di una linea che sale. L'anima si muove in verticale. Davanti alle resistenze si piega a spirale, senza tuttavia rinunciare alla spinta che l'anima e che la conduce incessantemente più in alto. È significativo che l'immagine più frequente di cui si servono i mistici per descrivere il loro viaggio sia quella della *scala*. La si trova un po' dappertutto nelle biografie mistiche; essa occupa un posto essenziale negli scritti di Riccardo di San Vittore, che fu uno dei primi a descrivere i progressi dell'anima in forma rigorosa, a delineare l'«evoluzione» dell'amore, che la maggior parte dei mistici hanno ripreso dopo di lui. Il viaggio mistico è un'ascensione; l'anima si eleva salendo «i quattro gradini dell'erta scala dell'amore: il fidanzamento, il matrimonio, l'unione coniugale e la fecondità»²⁷. Vediamo qui molto nettamente l'abbozzo di uno schema comune a tutti i mistici: l'amore coniugale è articolato in differenti fasi, ma esse si scaglionano lungo una verticale.

L'immagine della scala è mutuata dai mistici all'Antico Testamento. Il sogno di Giacobbe (Gn 28, 12) è effettivamente una metafora dell'alleanza; la scala simboleggia, anch'essa, la relazione tra Dio e l'uomo. Ma essa non ha, nell'Antico Testamento, lo stesso significato del simbolo dell'amore coniugale, ed è a torto, mi sembra, che i mistici hanno riunito i due simboli in un solo fascio. Il simbolo dell'amore coniugale perde perlomeno il suo significato quando lo si associa trop-

²⁶ I «progressi» di Teresa d'Avila, l'«ascensione» di san Giovanni della Croce, le «tappe» dei pietisti.

²⁷ *In primo gradu fit desponsatio, in secundo nuptiae, in tertio copula, in quarto puerperium... De quarto dicitur, Concepimus, et quasi parturivimus et peperimus spiritum* (Is 26, 18). In *De quatuor gradibus violentae charitatis* (PL CXCVI, 1216 d).

po strettamente a quello della scala²⁸. Se la scala infatti descrive l'incontro del Divino col terrestre, lo fa tuttavia soltanto nel *sogno*. È l'idea che l'uomo può avere, nell'estasi, delle sue relazioni con la divinità; un'idea che evoca la tensione, lo sforzo, l'ascensione e infine l'alleanza, ma tutto ciò a proposito di un uomo letteralmente estatico, cioè «uscito da se stesso», un uomo che ha dunque dovuto rinunciare a molti elementi essenziali della sua condizione e, in primo luogo, alla coscienza stessa del suo sforzo²⁹. La metafora dell'amore coniugale, invece, descrive, nell'Antico Testamento, l'uomo nella sua *realtà*. Il narratore della Genesi non ha potuto utilizzare l'immagine della scala se non incorporandola ad un sogno. Ma i narratori profetici, quando utilizzano la metafora coniugale, la situano in pieno stato di coscienza. Non la si trova una sola volta all'interno di una visione; per contro, le visioni profetiche racchiudono delle immagini affini a quella della scala. È chiaro che ci troviamo qui davanti a due concezioni differenti dell'alleanza nell'Antico Testamento. Per l'una, l'alleanza con Dio è un ideale che l'uomo può intravedere nell'estasi, andando oltre se stesso. Per l'altra, è una realtà che l'uomo può vivere restando se stesso e di cui può sperimentare il contenuto mediante l'esperienza dell'amore coniugale. Le due concezioni sono d'altronde tra loro compatibili e devono di certo completarsi. Ma è legittimo riconoscere che ciascuna ha i suoi mezzi d'espressione, il suo simbolismo particolare. E il simbolismo dell'una raramente spiega il significato dell'altra.

Nell'Antico Testamento, i termini sposo e sposa hanno un significato sostanziale. La metafora dell'amore coniugale non concerne solo le anime, ma anche i corpi. Il matrimonio è essenziale nell'amore biblico, perché offre la dimensione di un'avventura che è, nello stesso tempo, spirituale e fisica. Un'avventura, di conseguenza, in cui, da una parte, l'uomo è impegnato integralmente con tutto ciò che lo costituisce, corpo ed anima; e in cui, dall'altra, il destino fisico dell'uomo può essere associato a un destino spirituale che implichi la presenza di Dio. L'incontro fra il trascendente e l'immanente trova un simbolo adeguato nell'amore coniugale, perché la descrizione di quest'amore esige due registri linguistici, indispensabili tanto l'uno che l'altro, se si vuole attribuire al simbolo tutta la sua vera forza: un registro fisico, suscetti-

²⁸ Confusione fatta, ad esempio, da Riccardo di San Vittore, che associa al simbolismo dei gradini della scala un versetto di Isaia basato sul simbolismo del parto.

²⁹ Il silenzio interiore, la notte oscura, il rinnegamento di se stesso, l'odio di sé: sono altrettanti *temi* frequenti sotto la penna dei mistici, temi che denotano un'abdicazione della volontà e della coscienza.

AT.

Amore con Dio

Mistica

Xpica
Verticale
Scala

AT.



Metafora della
scala nel
sogno
Metafora coniugale
in pieno
stato di coscienza

Logica

bile di suggerire l'unione carnale, e un registro sentimentale, capace di evocare la passione. In altri termini: se la metafora dell'amore coniugale consente di collegare Dio all'uomo senza abbassare Dio, essa permette ancor più di collegare l'uomo a Dio senza sublimare l'uomo. La virtù sfumata e ricca del matrimonio autorizza l'invocazione, anche di fronte allo Spirito, dell'uomo nudo. L'alleanza tra il Divino e il Terrestre, quando è simboleggiato dal matrimonio, invita l'uomo a presentarsi in un'identità umana perfetta, senza rinunciare a nulla di ciò che costituisce la sua condizione.

Molti termini dell'alleanza (*amore, santità, sedeq*) definivano questa condizione. I profeti hanno scelto quello di *hesed* dandogli un significato nuovo, tutto impregnato, anch'esso, di simbolismo coniugale. Nella condizione umana reale, essi hanno visto quella dell'uomo che partecipa al *hesed*, quella del *basid*.

a) IL HESED, L'AMORE

1. Il *hesed* è innanzitutto un legame giuridico o morale tra uomini associati³⁰. La natura dell'associazione è diversa. I membri più stretti della famiglia sono legati dai doveri del *hesed* (gli sposi: Abramo e Sara, Gn 20, 13; i genitori e i figli: Giacobbe e Giuseppe, Gn 47, 29). In senso lato, la famiglia include gli ospiti (gli esploratori, che hanno fruito dell'ospitalità di Rahab, sono tenuti, da parte loro, a testimoniare il *hesed*, Gs 2, 12. 14; analogamente l'inviato divino riguardo al suo ospite Lot, Gn 19, 19). Essa include anche gli uomini che reintegrano la famiglia con il riscatto (*g'ullah*); tra Booz e Rut vi è *hesed*, Rt 3, 10. Qui questa parola non ha alcun significato affettivo, e non lascia intravedere nulla dei sentimenti che ulteriormente Booz e Rut proveranno l'uno per l'altra. Designa la relazione giuridica e morale tra il *go'el* e la vedova che egli deve « riscattare », ricondurre cioè nella famiglia. Tra amici o alleati, la fede giurata è un *hesed* (David e Gionata, 1 Sam 20, 8. 14-15; 2 Sam 9, 1. 3. 7. Davide e Hanun, re di Ammon, 2 Sam 10, 2. Hushay finge di tradire il *hesed* che deve al suo amico Davide, 2 Sam 16, 17). I sudditi devono il *hesed* alla dinastia legittima (Ioiaa ha agito con *hesed* nei confronti del giovane re davidico Ioas, 2 Cr 24, 22. Per contro, i figli di Israele non hanno

³⁰ Cfr. N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise*, « Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 47 (1927).

mantenuto il *hesed* nei confronti della dinastia di Gedeone, Gdc 8, 35)

In tutti questi usi, *hesed* è, in fondo, sinonimo di *b'rit*. Si tratta di un'alleanza che impone ai partecipanti un certo numero di doveri giuridici e morali. La portata di questi doveri è razionale e definita dal carattere stesso dell'alleanza. Essa non va oltre i limiti delle esigenze normali di una famiglia, di un'amicizia, di una sovranità. Senza *hesed*, le relazioni sociali restano anarchiche. Con il *hesed*, esse si costituiscono, e i legami degli individui associati diventano reali. Quando gli alleati praticano il *hesed*, manifestano semplicemente che l'alleanza non è una parola vana, che esiste veramente.

Hesed ha un altro significato, che non è più giuridico, ma totalmente affettivo. È una simpatia testimoniata spontaneamente, senza che una preventiva associazione l'abbia resa naturale o necessaria tra due individui. Giuseppe domanda al coppiere di non dimenticarlo, di esercitare nei suoi riguardi il *hesed* (Gn 40, 14). Eppure il coppiere non deve a Giuseppe che la spiegazione di un sogno, la promessa di una prossima liberazione, alla quale Giuseppe tuttavia non prende alcuna parte attiva, se non quella di predirla. Il *hesed* che egli si aspetta dal coppiere è un atto gratuito di amicizia. Non c'è alleanza alcuna tra Giuseppe ed il coppiere; qui tutto rientra nel campo affettivo, tutto dipende dal buon volere del coppiere. Gli abitanti di Iabesh di Galaad non hanno di certo dimenticato il servizio che Saul ha reso loro andando a soccorrerli; il *hesed* che essi dimostrano verso la spoglia mortale di Saul sorpassa di gran lunga i limiti di un debito morale. È un profondo sentimento di umanità, di rispetto dovuto a un morto, che li spinge a sfidare i pericoli per rendere gli ultimi onori al sovrano defunto e vinto (2 Sam 2, 5). Si ha qui un atto gratuito di bontà, compiuto pure, sotto forma di *hesed*, dagli ebrei, quando risparmiano la vita al giovane abitante di Luz (Gdc 1, 24). I re di Israele godevano d'altra parte la fama di essere dei re di *hesed* (1 Re 20, 31); questa parola evoca infatti la loro magnanimità e la loro bontà. Ester ispira *hesed* a tutti coloro che la vedono (Est 2, 9. 17): la sua personalità irradia immediatamente irresistibile simpatia.

Non è più a *b'rit* bisogna pensare quando si cerca un sinonimo di *hesed* in questo nuovo significato. *Hesed* adesso è l'equivalente di *ben* e di *'ababah*. Si tratta di una *grazia* spontanea, di un *amore* che va al di là del dovere. Se il *hesed* era finora una nozione dedotta da una relazione sociale, in questi nuovi esempi il *hesed* è qualcosa di intuitivo, un sentimento e non più un obbligo.

La teologia biblica è stata soprattutto attenta a questo secondo significato di *hesed*, ed è uno dei suoi aspetti più originali. Un'alleanza fra gli uomini e Dio è una *b'rit* allo stesso titolo di un'alleanza fra uomini. Ma il *hesed* di questa *b'rit*, la manifestazione della sua esistenza, non può essere solamente giuridico, e neanche esclusivamente morale. Esso ha qualcosa di affettivo e di intuitivo. Nella *b'rit* con Dio, il *hesed* ha immediatamente il senso di grazia o di amore. Quando Dio accorda un'alleanza a degli uomini, il fatto in sé costituisce una grazia; ha qualcosa di esorbitante, di incomprensibile. Perciò la metafora coniugale s'impone con forza e logica per descrivere questa alleanza. Fra Dio e Israele vi è lo stesso *hesed* che fra un uomo e la sua fidanzata (Ger 2, 2), un uomo e la sua sposa (Os 2, 21; Ger 31, 2). La relazione coniugale, nel senso pieno che le danno i profeti, non si esaurisce né nel contratto di matrimonio, né nella fedeltà dei coniugi, ma nella conoscenza (Os 2, 22), cioè nell'incontro d'amore e di fecondazione. È questo il *hesed* degli amanti. Applicandolo a Dio, i profeti sottolineavano e si sforzavano di far sentire ciò che vi è di infinito, di irriducibilmente misterioso nell'incontro con Dio, talvolta persino di violento. L'elezione da parte di Dio è un atto di parzialità. Dio sceglie, e non è possibile sfuggire a questa scelta (Am 3, 2). Quando si è oggetto del *hesed* di Dio, lo si è per sempre, poiché il *hesed* di Dio è infinito quanto Dio stesso (da ciò, l'associazione così frequente, nei salmi, di *hesed* e di *'olam*).

Si vede quanto sia improprio parlare di « monoteismo etico » dei profeti. La nozione di *hesed*, nell'accettazione che le conferiscono i profeti, basta da sola a far sentire ciò che vi sarebbe di incompleto nel limitare all'aspetto etico la *b'rit* di cui parlano i profeti. Il monoteismo profetico è essenzialmente religioso. L'alleanza con Dio vi è concepita non come uno scambio di diritti e di doveri, ma come una grazia inopinata. Nella teologia dei profeti, il *hesed* di Dio non è la sua giustizia, il suo *sedeq*, ma il suo amore, la sua immensità, il suo mistero.

È a questo mistero che devono rispondere gli uomini che Dio gratifica del suo *hesed*. Vi è infatti reciprocità costante del *hesed* tra i membri di un'alleanza. Nell'alleanza divina, Dio accorda il *hesed*, ma lo esige anche da parte degli uomini:

Osea 6, 6: Poiché voglio il *hesed* e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti...

12, 7: Tu ritorna al tuo Dio, osserva il *hesed* e la giustizia, e nel tuo Dio poni la tua speranza, sempre...

Michea 6, 8: Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare il *hesed*, camminare umilmente con il tuo Dio...

Geremia 9, 23: chi vuol glorificarsi, si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me, perché io sono il Signore che agisce con *hesed*, con diritto e con giustizia sulla terra; di queste cose mi compiaccio. Parola del Signore.

Questo *hesed* che l'uomo deve a Dio non è definibile in modo strettamente legale e con ordinamenti etici. È una simpatia che va incontro ai voleri divini, al di là delle espressioni di questi voleri. Essa cerca di svegliare ciò che vi è di infinito nell'anima umana, di mettere al servizio della partecipazione all'alleanza divina risorse sconosciute, sempre nuove, dell'azione umana. I ravvicinamenti e le opposizioni indicati nei versetti appena citati sono assai caratteristici. *Hesed* si oppone ai sacrifici, come esigenza di una religiosità interiore, di una disposizione del cuore. *Hesed* completa il diritto e la carità (*mishpat*, *s'dakab*), come superamento della « linea rigida del diritto »³¹. Vi sono, nell'alleanza, due specie di religiosità: quella dello *sadiq*, che corrisponde allo *sedeq* di Dio, e, in corrispondenza con il *hesed* di Dio, quella del *hasid*. L'analisi della nozione di *hesed* conduce così a un atteggiamento umano, che è quello del *hasid*, e che la società ebraica ha dovuto manifestare in un'epoca in cui la nozione di *hesed* le era familiare, cioè all'epoca dei profeti. È naturale, infatti, ammettere che il tipo del *hasid* si sia formato parallelamente alla genesi e allo sviluppo dell'idea di *hesed*. Più il tema del *hesed* prendeva consistenza, più si diffondeva tra il popolo, ispirava atteggiamenti, provocava uno stile di vita. Coloro che acconsentivano a praticare il *hesed*, a trasferire nella vita la dottrina del *hesed*, quelli erano i *hasidim*. Ma la loro esperienza pratica del *hesed* li portava a sfumarlo, a dargli significati nuovi. E fu così che si stabilì una reciprocità tra *hesed* e *hasid*. Il *hasid* è a un tempo fonte e oggetto del *hesed*; egli beneficia del *hesed*, e ne è anche il creatore. Ora, se è impossibile fissare l'origine della nozione di *hesed* nel pensiero ebraico, è almeno possibile localizzarne il momento di più viva intensità, l'epoca in cui il *hesed* ha trovato, nella letteratura biblica, la sua espressione più significativa e in cui, di conseguenza, l'esistenza di *hasidim* può essere congetturata con probabilità. È l'epoca

³¹ *Lifnim m'shurat baddin*, uno degli atteggiamenti della *hasidut* talmudica, in opposizione al compimento rigido dell'obbligo, *din* (Talmud babilonese, *Baba Kamma*, 103 b e *passim*).

Conoscenza
+ amore
+ fedeltà

che hesed...

dei grandi profeti scrittori, l'VIII secolo, il momento in cui Osea e Michea danno al *hesed* un senso tipico e pregnante. Niente autorizza a supporre che Osea e Michea siano stati dei *hasidim*. Tutto induce a credere che la loro maniera focosa di predicare il *hesed* sia stata sufficientemente convincente per creare intorno ad essi dei movimenti di *hasidut*. L'VIII secolo e i due secoli immediatamente successivi sembrano eminentemente favorevoli all'esistenza di *hasidim* in seno a un popolo che la predicazione profetica familiarizzava sempre più col valore del *hesed*. Si tratta di vedere se i testi biblici che parlano di *hasidim* si prestano a questa ipotesi³².

2. Questi testi dipendono quasi tutti dalla letteratura salmica. Certi salmi forniscono una descrizione sistematica e pittorica dei *hasidim*. Non essi tuttavia bisogna consultare per scoprire l'esistenza reale e il pensiero dei *hasidim* biblici, perché sono spesso salmi di carattere letterario; la figura del *hasid* tratteggiata in essi è del tutto ideale, conforme certo alle aspirazioni degli ambienti chassidici o affini, ma senza che si sia certi che il tipo *chassidico* descritto in questi testi abbia mai avuto il suo equivalente nella realtà. È il caso in particolare del

³² È noto il successo del termine e della nozione di *hasid* nella storia religiosa ebraica. Quando al principio del XVIII secolo nasce in Polonia il grande movimento moderno del chassidismo, la nozione non è nuova. Essa è scelta di proposito perché è legata all'evoluzione tradizionale della vita ebraica. Fin da XVI secolo, il circolo mistico di Safed è chassidico; è lui che ha fatto morire il messianesimo di Shabbatay Tzevi, il cui insuccesso ha favorito, per contraccolpo, il chassidismo polacco del Besht. Troviamo in Germania, nei secoli XIII e XIV, un chassidismo popolare, meno eclettico e ascetico di quello di Safed. Il suo ideale è contenuto nel *Sefer hasidim*, in cui le influenze della mistica medievale cristiana sono visibili, senza poter offuscare, tuttavia, il fondo autenticamente ebraico. Questi si manifesta nella letteratura talmudica con una ricchezza di cui non è stata fatta finora una sistematica valutazione. Bisogna distinguere, nel Talmud, tra la comunità dei *Primi hasidim*, certamente affini ai *hasidim* maccabaici e ai *settari* che i manoscritti di Qirbet-Qumrân ci hanno fatto conoscere recentemente, e la *hasidut* posteriore degli avvenimenti del 70 e del 135. Il *hasid* non è più allora un isolato, ma l'eroe, per eccellenza, della religiosità ebraica. Per il chassidismo posteriore all'epoca talmudica, cfr. G.G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965. Per il chassidismo talmudico: L. GULKOWITSCH, *Die Bildung des Begriffes hasid*, Tartu 1935. Le opere classiche relative all'epoca del secondo Tempio contengono capitoli o notizie sul chassidismo maccabaico. Occorre completarli ora con la bibliografia già abbondante sui manoscritti di Qirbet-Qumrân. Quanto al periodo biblico, gli studi sulla nozione di *hesed* sono numerosi, ma scartano, in generale, l'ipotesi dell'esistenza di *hasidim* prima del secondo Tempio. Gli studi di L. GULKOWITSCH, *Die Entwicklung des Begriffes hasid im A.T.*, Tartu 1934, e di B.D. EERDMANS, *The Chassidim, A.T. Studien*, I (1942), 176, fanno eccezione. Ma Gulkowitsch riduce i *hasidim* a una comunità puramente culturale, e Eerdmans li scopre anche nei testi che non li ricordano. Personalmente adotto una posizione intermedia. I *hasidim* devono essere cercati lì dove sono menzionati, ma allora col senso pieno che dà loro il testo biblico. Escono dal quadro culturale e costituiscono, all'epoca biblica, un raggruppamento umano definito dai suoi legami con la nozione di *hesed*.

salmi 149, così spesso citato a sostegno della tesi « maccabaica » del chassidismo biblico:

Alleluia. Cantate al Signore un canto nuovo; la sua lode nell'assemblea dei *hasidim*. Gioisca Israele nel suo Creatore, esultino nel loro Re i figli di Sion. Lodino il suo nome con danze, con timpani e cetre gli cantino inni. Il Signore ama il suo popolo, incorona gli umili di vittoria. Esultino i *hasidim* nella gloria, sorgano lieti dai loro giacigli. Le lodi di Dio sulla loro bocca e la spada a due tagli nelle loro mani, per compiere la vendetta tra i popoli e punire le genti; per stringere in catene i loro capi, i loro nobili in ceppi di ferro, per eseguire su di essi il giudizio già scritto: questa è la gloria per tutti i suoi *hasidim*. Alleluia.

Si vuol vedere in questo salmo una pittura realistica dei *hasidim* patrioti che assistettero Giuda Maccabeo nella sua lotta. Ma ciò significa dimenticare ciò che vi è di artificiale e di stilizzato in questo testo. I valorosi guerrieri cantati in questo salmo non sono forse esistiti che nell'immaginazione del poeta ispirato; allo stesso modo, si può attribuire a un pio idealismo il quadro idillico degli *y're'im*, di *coloro-che-temo-no-Dio*, abbozzato nel salmo 128.

Beato l'uomo che teme il Signore e cammina nelle sue vie. Vivrai del lavoro delle tue mani, sarai felice e godrai d'ogni bene. La tua sposa come vite feconda nell'intimità della tua casa; i tuoi figli come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa. Così sarà benedetto l'uomo che teme il Signore. Ti benedica il Signore da Sion! Possa tu vedere la prosperità di Gerusalemme per tutti i giorni della tua vita. Possa tu vedere i figli dei tuoi figli. Pace su Israele!

Né i *hasidim* biblici sono stati dei combattenti sui campi di battaglia, né gli *y're'im* dei borghesi integrali. Questi due salmi formano come il dittico dell'ebreo ideale, come potevano concepirlo temperamenti opposti. L'esaltazione militante di certi ambienti provocava una visione bellicosa dell'uomo ebreo, e si auspicava che tutti i *hasidim* fossero dei valorosi soldati di Dio. Dall'altra parte prevaleva la concezione pacifica, che situava la vita ideale degli *y're'im* nella cornice limitata della famiglia e della professione rurale. Questi due quadri aiutano, certo, a riconoscere il *Sitz im Leben* di certe tendenze pietistiche; sono troppo astratti, tuttavia, per fornire indicazioni sulla messa in pratica di queste tendenze. Queste sono diffuse in altri testi biblici, ed è lì che bisogna raccogliere, testimonianze spontanee e concrete, non smussate da schemi letterari.

Ciò che i testi rivelano in primo luogo, è l'affinità intima tra i *hasidim*, da una parte, e i leviti ed i profeti dall'altra. Con gli *'anavim*, gli *'ebionim* e gli *y're'im*³³, i *hasidim* appartengono a quella parte del popolo che si sente vicina ai leviti e ai profeti nella vita di tutti i giorni, e che costituisce una delle loro costanti preoccupazioni. Spesso tutto si svolge come se i leviti ed i profeti abbiano per funzione essenziale di condividere la vita di questi elementi popolari, di educarli, di incoraggiarli, di rendere pubbliche e sostenere le loro rivendicazioni. Ma, per ciò che riguarda i *hasidim*, si ha spesso l'impressione non più solo di un'affinità, ma di una identità coi leviti e coi profeti. Due testi, almeno, dimostrano nettamente questa identità. Il Deuteronomio (33, 8) vede in Mosè il *hasid* di Dio ed il capo della confraternita dei leviti. Il salmo 89, 20, evocando i profeti che fondarono il regno di David, li chiama *hasidim*. Così, a un certo momento della storia biblica, la tradizione collegava l'investitura levitica e l'elezione della dinastia di David alla nozione di *hasid*; era un *hasid*-profeta che passava per aver fondato l'ordine dei leviti; erano dei *hasidim*-profeti che avevano segnato, fin dall'origine, il destino messianico della stirpe di David.

Questi dati generali inducono all'ipotesi di una intimità assai grande tra i *hasidim*, i leviti e i profeti. Li vediamo infatti compiere insieme un certo numero di funzioni, elaborare unitamente un gran numero di concetti.

Un primo piano d'azione comune è quello della penitenza. Come i leviti e i profeti, i *hasidim* insegnano un'etica, che designano indifferentemente con i termini levitici di *torah* e di *musar*, o con i termini profetici di *derek* o di *dabar*. La *torah* e il *musar* sono lezioni ispirate dalla tradizione; il *derek* e il *dabar* sono norme di vita, elaborate ad un certo momento in seguito ad una decisione comunitaria o all'appello di Dio³⁴. L'aspetto levitico predomina nella morale di una *torah* o di un *musar*; la sfumatura profetica in quella di un *derek* o di un *dabar*. Le due forme sembrano adottate dai *hasidim*.

È possibile determinare il contenuto dell'etica dei *hasidim*. Essa insiste per prima cosa sulla penitenza, il cui potere rigeneratore è continuamente sottolineato. Il peccato è dunque, in questa concezione, qualcosa di infinitamente grave, che deve essere cancellato se l'uomo vuol restare davanti a Dio. Ma la penitenza è più forte del peccato, che

³³ Cfr. *supra*, 139.

³⁴ Sal 50, 7; Sal 32, 8; Am 2, 7.

essa lava integralmente, conferendo all'uomo una purezza del tutto nuova e fresca. Questo passaggio dal peccato all'innocenza è concepito, da parte dei *hasidim*, tanto sul piano rituale, il che li avvicina ai leviti, che su quello spirituale, il che li rende molto simili ai profeti. La tecnica della penitenza, così come la descrivono e la praticano i *hasidim*, deriva sia dalla libertà dell'anima umana che dalla rigidità di un rito di passaggio. Essa esige degli sforzi e delle rinunce che solo una volontà coraggiosa e cosciente può consentire: l'umiltà, l'accettazione degli affronti e persino l'atarassia, l'ascesi corporea e spirituale, la confessione³⁵. Queste sono discipline alle quali non si può contestare un valore elevato; sono animate dallo spirito di pentimento che, ritroviamo negli appelli profetici. Ma questa disciplina è nello stesso tempo automatica. Non lascia sussistere alcun rischio d'insuccesso, alcun dubbio sulla sua efficacia. I profeti invitano al pentimento, ma non sanno nulla a proposito dell'accoglienza che Dio riserverà a questa volontà di ritorno. Un *forse* si libra sulle prospettive profetiche, sottolineando il carattere illusorio di ogni certezza umana, fosse pure nutrita di suprema purezza³⁶. Al contrario, la disciplina chassidica della penitenza, per interiore e ricca che sia, non è per questo meno rigorosamente dogmatica nei suoi effetti. Essa accorda con certezza la cancellazione del peccato. E questo perché imita la dottrina del rito levitico, in cui la purificazione attraverso il sacrificio è automatica. Nella purezza delle sue esigenze e nella certezza dei suoi effetti, la penitenza chassidica tradisce la complessità delle sue fonti che sono ad un tempo profetiche e levitiche.

L'etica dei *hasidim* conosce, accanto al valore della penitenza, quello della preghiera. La preghiera è certamente uno degli elementi della tecnica del pentimento, ma una circostanza assai curiosa la caratterizza tra tutte le altre preghiere dell'epoca biblica: la preghiera dei *hasidim* vien fatta preferibilmente di notte³⁷. I *hasidim* amano vegliare, e gran parte delle loro veglie è dedicata a cantici, a orazioni e ad esami di coscienza. Possiamo collegare questa tendenza per la preghiera notturna all'ascetismo dei *hasidim*. È più naturale, tuttavia, pensare a influenze levitiche o profetiche. Le veglie nel tempio di Gerusalemme erano assicurate dai leviti; abbiamo al riguardo abbondanti testimonianze per il periodo del secondo tempio, e non è improbabile che le cose andasse-

³⁵ Sal 4, 3; 22, 7; 32; 37, 8; 69, 11-12.

³⁶ Cfr. *supra*, 177.

³⁷ Sal 4, 5, 9; 16, 7; 22, 3; 30, 7; 42, 9.

ro allo stesso modo, nell'epoca preesilica³⁸. Che tali veglie abbiano comportato preghiere e meditazioni, è pure accertato da diverse testimonianze, e in particolare dal salmo 134, che pare fosse un cantico eseguito durante il cambio delle guardie notturne del tempio:

Ecco, benedite il Signore, voi tutti, servi del Signore; voi che state nella casa del Signore durante le notti. Alzate le mani verso il tempio e benedite il Signore...

C'erano senza dubbio, fra i leviti, molti *hasidim*, e costoro continuavano, anche dopo il loro servizio levitico, la pratica delle veglie e delle preghiere notturne. Ma questa tendenza dei *hasidim* a vegliare la notte risente forse pure di influenze profetiche. La notte è il momento propizio ai sogni; è nella notte che i profeti colgono i loro sogni e le loro visioni³⁹. L'abitudine dell'esperienza profetica predispone i profeti a non affrontare la notte senza un certo raccoglimento, perché ogni notte può essere fonte di una rivelazione, offerta in pieno sonno sotto forma di sogno. I profeti — *hasidim* evocati dal salmo 89, 20 conoscono effettivamente un *hazon*, una visione, che si comunica preferibilmente durante il sogno. Tanto l'esperienza della profezia, quanto l'attività levitica hanno potuto quindi conferire alle notti dei *hasidim* il loro carattere meditativo e mistico.

La parentesi dei *hasidim* è valida per tutti, ma è predicata da una piccola minoranza. È anche questo un aspetto fondamentale che collega i *hasidim* ai leviti e ai profeti. Che i leviti e i profeti siano stati minoritari, risulta dal carattere ereditario o carismatico dei loro ordini. Non si poteva essere leviti se non per nascita, e profeti se non per elezione. Nulla di simile nella dottrina puramente etica dei *hasidim*; il loro esclusivismo non si può spiegare se non col fatto che essi si reclutavano da sé e, perlomeno all'inizio, soprattutto tra i leviti e i profeti, e che applicavano alla loro comunità i principi di un ordine religioso e di una setta eletta. Ma, una volta costituiti, i *hasidim* hanno dato un significato nuovo al fatto di essere poco numerosi. Nel levitismo e nel profetismo, l'aspetto minoritario è dovuto soprattutto al fatto che l'individuo-levita o l'individuo-profeta viene esaltato. Siccome i leviti e i profeti sono soltanto pochi, questi « pochi » si staccano dall'insieme e rivelano una personalità vigorosa. Fatto assolutamente notevole nei profeti, che daranno sempre più l'impressione di combatte-

³⁸ *Mishnah Tamid*, I.

³⁹ Situazione tipica: Ger 31, 25. Cfr. Gb 33, 15.

re da soli contro il mondo intero. La solitudine di Geremia, al quale Dio proibisce perfino di prendere moglie e di formarsi una famiglia, è la prova più significativa di ciò che vi è di minoritario, di singolare, se non addirittura di unico nei profeti. In certi momenti della loro esistenza, Mosè, Elia, Amos, Osea, Giona, Ezechiele sono quasi altrettanto soli quanto Geremia e illustrano, sia pur con sfumature diverse, il fatto che i profeti sono una minoranza. Analogamente, nei documenti più tipici (*Libro dei Giudici*, *Deuteronomio*), il levita compare al singolare, *hallevi* (Dt 14, 27. 29; 18, 6; Gdc 17, 7-13). Egli riassume tutto il levitismo nella sua persona, e pone in evidenza che il levitismo non è la caratteristica di una massa, ma di alcuni rari individui. Presso i *hasidim*, invece, la comunità non scompare mai davanti all'individuo. I *hasidim* formano sempre un gruppo, ed è questo stesso gruppo, in seno al quale le personalità non hanno modo di affermarsi in maniera particolare, che si sente come collettività minoritaria. Quando la comunità dei *hasidim* passa all'azione, si scontra con altri uomini che vengono designati talvolta come *malvagi* (l'antagonismo è allora di ordine morale, poiché i *hasidim* sono i *giusti*), talaltra come la *moltitudine*, la *folla*, i *figli dell'uomo* o i *figli di Adamo*, cioè l'umanità intera⁴⁰. L'opposizione allora non è più morale; deriva dalla coscienza che hanno i *hasidim* di essere una minoranza cosmica. La loro esistenza in quanto minoranza è legata alla salvezza del mondo. Ed è in questo legame che si manifesta il *mistero* al quale i *hasidim* intendono rispondere.

5) IL NOACHISMO

È attorno a questa *minoranza* che i profeti hanno ricamato la loro idea del *resto salvato*? Ciò sembra più probabile dell'ipotesi secondo la quale il *resto* sarebbe stato dapprima il regno di Giuda, dopo la scomparsa del regno di Samaria; poi, la comunità dei deportati di Ioiachin, in Babilonia, in contrapposizione al falso resto dei Giudei di Sedecia; poi, infine, la comunità di coloro che rientravano, alla fine dell'Esilio⁴¹. I restanti non sono, per i profeti, semplici superstiti, ma quelli che si sanno differenti dalla massa, disponibili per altri compiti, eletti

⁴⁰ Sal 4, 3. 4. 7; 12, 1. 9; 25, 16. 19.

⁴¹ Cfr. J. MEINHOLD, *Studien zur Israelitischen Religionsgeschichte*, I, *Der heilige Rest*, Bonn 1903, R. DE VAUX: *Le « reste d'Israël » d'après les Prophètes*, « Revue Biblique », 42 (1933), 526; F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., conclusione.

per una grazia particolare, per un destino singolare. È di nuovo la metafora coniugale che agisce nella concezione del *resto*; la fedeltà del *resto* è pari alla *parzialità* di colui che lo designa. I *hasidim* accettavano questa parzialità, questo *hesed*, come un dato del loro destino. Con ciò stesso, significavano di più di altre minoranze. I leviti erano una minoranza per sangue; i *hasidim* una minoranza per elezione. La forza segregatrice si manifestava in essi come una volontà. Sapevano che si ponevano in contraddizione col mondo intero, ma sapevano anche che tale contraddizione era necessaria al mondo.

I profeti definiscono la relazione d'Israele con gli altri popoli in termini di *hesed*. I *hasidim* forniscono loro l'immagine più appropriata per definire Israele. Gli Ebrei sono, per i profeti, i *hasidim* fra i *figli di Adamo*. Sono coloro che Dio ama, sui quali conta, con i quali fa agire la storia. Senza di essi, Dio è solo. Con essi, il mondo intero è con lui.

Un salmo *chassidico* riassume l'*universalismo* dei *hasidim*:

Parla il Signore, Dio degli dèi, convoca la terra, da oriente a occidente.

Da Sion, splendore di bellezza, Dio rifulge.

Viene il nostro Dio e non sta in silenzio; davanti a lui un fuoco divorante, intorno a lui si scatena la tempesta.

Convoca il cielo dall'alto e la terra al giudizio del suo popolo: « Davanti a me riunite i miei *hasidim* che hanno sancito con me l'alleanza offrendo un sacrificio ».

Il cielo annunzi la tua giustizia, Dio è il giudice.

(Sal 50, 1-6)

Tutto è antico in questo salmo, lo stile, la fattura, le immagini. La teofania assomiglia a quella dei primissimi poemi biblici. In esso tutto è anche universale, il cielo e la terra sono convocati per il giudizio di Dio. Ma l'universale ruota attorno a Israele: Sion è il centro della teofania, il luogo di Dio; la *b'rit* segna l'inizio del tempo di Dio, con essa Israele ha cominciato a essere il popolo di Dio. E questo Israele, così situato tra cielo e terra come asse del giudizio e della proclamazione dell'innocenza di Dio, è il *hasid* di Dio. L'uso del termine è significativo. Per raggiungere lo *sedeq* (v. 6), Dio utilizza il *hesed* del suo popolo, legato a lui con la *b'rit*.

Ho scelto questo salmo per mostrare come quello che viene definito l'*universalismo* dei profeti sia, in realtà, una nozione ebraica, inerente alla *b'rit*. Ciò che i profeti vi hanno introdotto, è in realtà la nozione di

hesed. Essi hanno conferito il suo significato più misterioso, ma anche più forte, al valore particolare dell'elezione di Israele in seno all'elezione universale.

Infatti la nozione di una elezione universale, di una *b'rit* conclusa dal Dio creatore con tutta l'umanità, fa corpo con l'ebraismo fin dalle origini. L'elezione degli ebrei è presentata nella Bibbia come una segregazione progressiva e storica. Da Noè ad Abramo, da Abramo a Isacco, da Isacco a Israele, si opera una selezione: un figlio è scelto tra altri, e questa scelta trae il suo significato dall'esistenza e dal valore di questi altri: *Voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra!* (Es 19, 6). Gli *altri* hanno la loro legge, molto prima che Israele esista e possa avere la sua. Fin dal momento in cui l'umanità è salvata da Noè, Noè e i suoi figli ricevono una *legge*. Questa *legge* completa l'alleanza, la *b'rit*, che Dio conclude con essi. L'abbiamo detto: gli ebrei non hanno potuto immaginare che l'umanità abbia vissuto senza una *b'rit* con Dio e senza l'osservanza di una *legge*⁴². Il *noachismo* non è una finzione intellettuale che gli ebrei dell'epoca rabbinica hanno introdotto nella dottrina biblica. Esso *si trova* nella Bibbia. Ne caratterizza l'economia religiosa⁴³. È tramite il *noachismo* che i profeti sono giunti all'*universalismo*. Il loro *universalismo* esprime, per prima cosa, il *noachismo* ebraico: figli di Adamo, figli di Noè, tutti gli uomini sono alleati di Dio. La *b'rit* con Noè – *noachidica* – è la legge dell'umanità.

È il *noachismo* che spiega perché i poveri non abbiano ricevuto un messaggio solo per Israele, ma per tutti i popoli, e ciò, a prima vista, indipendentemente da ogni relazione con Israele. Il caso di Giona è tipico: è suscitato da Dio per profetare su Ninive. Ma il suo caso non è isolato. Geremia è costituito come *profeta delle nazioni* (Ger 1, 5), il servo evocato da Isaia, come *luce delle nazioni* (49, 6), e molte delle profezie enunciate da altri profeti riguardano essenzialmente soltanto le *nazioni*⁴⁴.

È il *noachismo* che spiega come mai i profeti abbiano interpretato certi avvenimenti della storia con un linguaggio comune a Israele e a tutti i popoli. Non vi è stato un solo *esodo* (l'uscita di Israele dall'Egitto), ma tutta una gamma di *esodi*, provocati ciascuno dallo stesso Dio, il quale, per adempiere la stessa promessa fatta allo stesso Padre,

⁴² Cfr. *supra*, 97 s.

⁴³ Cfr. E. BENAMOZEG, *Israël et l'humanité*, tr. francese di A. Pallière, Paris 1911.

⁴⁴ Giona, Naum, Obadia.

Abramo, aveva fatto uscire gli Aramei da Kir, i Moabiti e gli Ammoniti dalla valle dell'Araba, gli Edomiti, gli Amaleciti ed i Madianiti dal deserto, i Filistei da Creta per gettarli sulle coste di Canaan, della terra promessa all'antenato, assicurando a ciascuno il proprio territorio, garantendo a ciascuno le proprie frontiere, arbitro dei conflitti e, soprattutto, testimone di ciò che gli uomini avrebbero fatto, giudice delle loro opere⁴⁵. Ci si può domandare se il distretto siro-palestinese non fosse, agli occhi dei profeti, come un frammento della terra, che poteva servire da riferimento e da modello al mondo intero. I problemi morali e religiosi dell'umanità, invece di essere sentiti e trattati su scala mondiale, lo erano nella dimensione di quel piccolo spazio, che un semplice colpo d'occhio bastava ad abbracciare, ma al quale le circostanze politiche, la collocazione intermedia tra i due grandi imperi dell'epoca, l'Egitto e l'impero Babilonese, conferivano una notevole diversità di strutture e di avvenimenti. Applicando comunque a questi popoli il linguaggio della storia, o piuttosto il linguaggio di un destino storico comune, quello dell'esodo, i profeti applicavano loro altresì il linguaggio dell'alleanza, con le sue implicazioni morali. I popoli sono responsabili davanti a Dio, proprio come Israele. Anch'essi sono *figli* del Padre, *servi* del Padrone, e abbiamo visto che i profeti utilizzano persino, nei loro riguardi, in una forma che sembra, è vero, stereotipata, il linguaggio della coniugalità⁴⁶. Il simbolismo dell'alleanza comprende in maniera uniforme l'alleanza noachidica e l'alleanza con Israele.

Tuttavia, i profeti sanno anche che, sullo sfondo della *b'rit* noachidica, la *b'rit* con Israele ha un suo significato, e che questo significato è irriducibile a quello del noachismo. Ci sembra che l'apporto profetico alla nozione *particolare* di Israele sia più importante del contributo profetico all'universalismo della religione ebraica. Infatti, se, sul piano dell'universale, essi hanno semplicemente utilizzato il *noachismo*, sul piano del particolare, invece, hanno posto il problema in maniera nuova. Il pensiero ebraico attribuiva a Israele una dignità complementare: fra tutti i figli del Padre, era il *primogenito* (Es 4, 22); fra tutti i servi del Padrone, era il *sacerdote* (Es 19, 6). Dignità implicava responsabilità, vocazione, missione. Un programma chiaramente intelligibile tracciava a Israele la sua via, e si poteva pensare che un giorno la responsabilità noachidica si sarebbe confusa con quella di Israele.

⁴⁵ È il retroscena spirituale del secondo capitolo del *Deuteronomio* e dei due primi capitoli di *Amos*. Il collegamento di tutti questi popoli all'antenato comune Abramo è precisato nella *Genesi* (cc. 19, 25, 36).

⁴⁶ Cfr. *supra*, 200.

In quanto primizia (Ger 2, 3), Israele annunciava un raccolto universale; in quanto sacerdote, un sacerdozio universale. Troviamo tracce di questo *cattolicesimo* nei profeti. Ma essi hanno accettato, con un'insistenza più forte, la singolarità di Israele. Per essi, l'elezione di Israele non era affatto chiara. Era un atto gratuito d'amore, un *hesed*. Dio aveva afferrato, rivelandosi, i suoi *hasidim*. Ora li teneva, ma con un amore reale. La concezione *cattolica* si fondava sulla nozione di un capriccio: Dio, un giorno, aveva eletto Israele, ma l'elezione doveva gradualmente riassorbirsi, e, con la sua fine, dimostrare che era stata soltanto una scommessa. La concezione *profetica*, invece, si fonda sulla *serietà* dell'amore divino per Israele. La lotta drammatica, illustrata dal simbolismo dell'amore coniugale, l'incontro patetico e dialogale di Dio e di Israele, conferivano il suo significato alla storia del mondo. La storia dell'umanità *prende il suo significato* dall'intimità di Dio e di Israele⁴⁷.

In questa prospettiva, non è la conciliazione di tutti i popoli in uno solo che può chiudere l'opera di Dio nel mondo, ma, al contrario, la conservazione individuale di ogni popolo nella coscienza delle sue responsabilità riguardo a Dio. Israele non è più il *primogenito*, né il *sacerdote*, ma il *testimone* (Is 43, 12). Con l'esperienza solitaria del suo amore condiviso da Dio, testimonia la veracità di ogni simile esperienza. Garantisce l'individualità di ogni popolo, garantisce la storia. Della definizione concreta di questa garanzia, i profeti hanno detto poco. Importava loro soprattutto far sentire che essa era reale. Sottrarla alla comprensione chiara, non era forse il modo più efficace per sottolineare il segreto irriducibile? I profeti hanno per sempre situato Israele nel suo destino particolare facendo di esso l'asse della storia.

⁴⁷ Cfr. *infra*, 275.

III L'ESISTENZA PROFETICA

LO SCANDALO

Vivere, per il profeta biblico, significa essere solidale con il mistero di Israele. Significa dunque non conoscere l'ultimo segreto dell'intenzione divina, pur sperimentandone la violenza e il fulgore di una rivelazione parziale. Dando alla storia ed al pensiero ebraici il loro vero significato, i profeti nascondevano, nello stesso istante, il frammento assoluto di questo significato. Non potevano scoprirlo se non in se stessi, in una esperienza intima, alla quale accedevano soltanto quelli tra gli ebrei che, come essi, erano pronti a servire l'assoluto, ad *allearsi* con esso. Tra i profeti ebrei e quelli tra gli ebrei che non erano profeti, si instaura una dialettica, una contestazione necessaria attorno al tempo biblico. Per i profeti, questo tempo era incompiuto, e doveva, in ciascuno dei suoi momenti, costruirsi. Per gli altri, era compiuto, costruito. In tutte le sue pagine, la Bibbia mostra che la profezia fu un'irruzione nell'edificio del tempo ebraico. Fu sentita come un'ingerenza, come uno scandalo.

Questo scandalo, sorto dal conflitto tra due tempi, esplose nella vita di certi profeti, di cui non possediamo che le scene di messa in stato d'accusa, di processo e di persecuzione, come se la loro vita non avesse avuto altra giustificazione fondamentale che di essere uno scandalo.

Nel IX secolo, due profeti sovrastano tutti gli altri per la forza della loro personalità e l'importanza del loro messaggio: Elia e Michea. Che sappiamo di loro? Hanno l'aria di uscire dalla notte e di rientrarvi per brevi momenti; la loro è una luce particolarmente tragica. Elia è braccato da Gezabele che ha giurato di farlo uccidere. Deve fuggire talvolta verso il nord, talvolta verso il sud, e condurre un'esistenza clandesti-

na ed errante. L'inimicizia non gli viene solo dalla regina, per quanto essa sia la più accanita nel perseguire il profeta. Rari sono i suoi appoggi ed essi non gli vengono che da individui isolati e coraggiosi¹. La massa del popolo è ostinatamente neutrale. Per impressionarla, Elia deve ricorrere a miracoli spettacolari le cui ripercussioni sembrano d'altronde abbastanza precarie. Persino dopo la scena del Carmelo², Baal continua ad essere adorato in Israele. Se il popolo non sostiene mai Elia con entusiasmo, perlomeno non gli si schiera contro apertamente. Quanto a Michea³, appare sulla scena per scomparire subito nella prigione dove Acab lo lascerà probabilmente marcire. Man mano che il racconto procede, avvertiamo che anche Michea è braccato ed è posto probabilmente sotto residenza sorvegliata, prima di attirarsi la punizione suprema. La scena si svolge alle porte della capitale del Nord. Acab, re di Samaria, ha come illustre ospite l'alleato Giosafat, re di Gerusalemme. Situazione rara, dopo lo scisma: un profeta si rivolge simultaneamente ai due re degli ebrei. Se Giosafat mostra disposizioni di simpatia verso il messaggio di Michea, non protesta tuttavia quando il suo regale collega fa mettere ai ferri il profeta. Sentimento degno di nota: probabilmente anche per Giosafat, per quanto sia un fedele servitore del Signore, un profeta è, per principio, un accusato virtuale. Ma i due re non sono i soli antagonisti di Michea. Il messaggero che viene a cercarlo esprime un'opinione comune quando lo esorta a sottomettersi alle disposizioni del re. Sentiamo come la folla anonima, di cui il messaggero è l'interprete, sia dispiaciuta dell'esaltazione ostinata del profeta e auspichi che venga rimosso questo ostacolo che intralcia la pacificazione del paese. Infine, numerosi profeti, funzionari della corte di Acab, si ergono contro Michea. Per Michea, sono falsi profeti, ed egli lo dice loro. Uno di essi gli dà pubblicamente uno schiaffo. Questo gesto brutale illustra l'odio dei falsi profeti verso Michea, ed anche il prestigio di cui godevano essi stessi quando pretendevano di essere i portavoce autentici di Dio. Alla vergogna dell'affronto si aggiunge, in Michea, il dolore di essere sospettato di menzogna da parte di persone di cui sa, per convinzione oscura ma profonda, che sono invece loro ad avere la menzogna nel cuore.

Michea non è il primo profeta ad essere gettato in prigione. Hanani il Veggente costituisce un precedente tanto più significativo in quanto

¹ 1 Re 18, 13.

² 1 Re 18.

³ 1 Re 22.

Elia

Michea

Hanani

il re che lo perseguita non è, come Acab, un adoratore di Baal, ma un fedele del Signore: Asa, re di Giuda, il padre di Giosafat. Per quanto l'episodio di Hanani venga passato sotto silenzio nel Libro dei Re, l'atteggiamento di Giosafat, nella scena di Michea, rende comprensibile il racconto che ce ne fanno i Paralipomeni ⁴.

Sono pure i Paralipomeni che segnalano, verso la fine del IX secolo, il primo assassinio di un profeta nel regno di Giuda. Gli omicidi ordinati da Gezabele sono il frutto di una repressione massiccia in una situazione politica arroventata. Ma Zaccaria è vittima, a Gerusalemme, di un processo per alto tradimento. Circostanza penosa: è il figlio del gran sacerdote Ioiada, protettore e precettore di Ioas, che lo fa mettere a morte ⁵. Zaccaria inaugura la serie tragica dei profeti di Giuda assassinati. Secondo la leggenda, Isaia fu del loro numero ⁶. Il testo biblico menziona espressamente Uria: era fuggito in Egitto, ma il re Ioiakim ottenne la sua estradizione e lo fece giustiziare a Gerusalemme ⁷. Geremia, perseguitato anch'egli in quello stesso periodo, poté sottrarsi provvisoriamente alla condanna nascondendosi proprio a Gerusalemme ⁸.

Di certo è alla punizione suprema che Amasia, il sacerdote di Bet-El, destinava il profeta Amos, denunciandolo come spia al re Geroboamo. La scena si colloca alla metà dell'VIII secolo ⁹. Unico elemento biografico della profezia di Amos, essa sottolinea che l'esistenza di Amos fu alla mercé di un capriccio regale. Quel giorno, Geroboamo aveva senza dubbio preoccupazioni più urgenti. Se avesse avuto tempo di occuparsi del caso di Amos, il profeta non se la sarebbe cavata con la semplice pena della relegazione impostagli da Amasia. Rimproveri molto gravi vengono rivolti ad Amos. Lo si accusa di fomentare un complotto contro il re di Israele, con la complicità del re di Giuda. Il clima politico giustificava l'una e l'altra di queste accuse. Amos non annunciava forse, in nome del Signore, la prossima caduta della dinastia di Geroboamo? Tali profezie non avevano forse per conseguenza di eccitare la passione popolare e le ambizioni personali? Parecchie dinastie erano crollate, in passato, in seguito a interventi profetici. I profeti trovavano facilmente delle connivenze fra i malcontenti: Achia

⁴ 2 Cr 16, 10.

⁵ 2 Cr 24, 17-22.

⁶ Cfr. Talmud babilonese, *Yeb.* 49b e *L'ascensione d'Isaia* (ed. Charles, London 1900).

⁷ Ger 26, 20-23.

⁸ *Ibidem* 26, 24.

⁹ Am 7, 10-17.

aveva spezzato l'unità del regno di Salomone incitando alla rivolta il primo Geroboamo ¹⁰. Elia ed Eliseo avevano preparato il terreno all'insurrezione di Ieu ¹¹. Annunciando che Dio sarebbe insorto contro la casa di Geroboamo con la spada, Amos incoraggiava l'uditore anonimo a farsi il portaspada di Dio. La nazionalità giudaica di Amos rendeva il suo gesto più grave e intollerabile. Amasia ricorda che Bet-El era il santuario regale del Nord, una fondazione della dinastia di Geroboamo. Il rischio corso da Amos, venuto a profetizzare proprio in quel luogo, nella capitale religiosa del Nord, era evidente. Significava colpire il cuore stesso dei fedeli di Geroboamo, insultare il re nel suo proprio dominio; significava altresì esporsi a rappresaglie immediate. Amasia si rifiuta di immaginare che solo il coraggio attinto da Amos nella sua ispirazione profetica gli abbia fatto accettare tale rischio. Da politico esperto, vede dietro Amos non Dio, ma il re di Giuda, rivale astuto del re di Israele. Come in Israele, anche in Giuda vi sono dei profeti che « mangiano il pane » di colui per il quale profetizzano ¹². I loro oracoli sono proporzionati alle monete d'argento che la gente fa scivolare loro in mano. Amasia vede in Amos uno di questi profeti venali. È una spia e un agitatore pagato da Giuda per provocare torbidi in Israele, ed è per questo che Amasia, non avendo ottenuto dalla cancelleria regale che Amos venga arrestato, lo fa ricacciare al di là della frontiera della Giudea:

Vattene, veggente, ritirati verso il paese di Giuda; là mangerai il tuo pane e là potrai profetizzare...

(Am 7, 12)

Ciò che vi è di nuovo in questa scena, è che l'antagonista principale del profeta, non è più il re, ma il sacerdote. Certo, il sacerdote è un funzionario regale, ma l'influsso del re sembra essere piuttosto moderatore. Nelle scene evocate fin qui, il profeta è posto di fronte al re. Il re però resta nell'ombra. Non è lui ad essere irritato dallo scandalo profetico, ma il sacerdote. Il mutamento è tanto più profondo in quanto, già in passato, il re aveva dei sostituti nella sua lotta contro i profeti, ma erano altri profeti. Elia deve affrontare i profeti di Baal, Michea i falsi profeti del Signore; è schiaffeggiato da uno di essi. Per la prima volta, si ha una netta opposizione tra il profeta e il sacerdote. Fin qui le

¹⁰ 1 Re 11, 29-39.

¹¹ 1 Re 19, 16; 2 Re 9, 1 s..

¹² Mic 3, 5. 11.

Il vero profeta e sacerdote

funzioni sembravano spiritualmente associate: Zaccaria, il primo profeta martire, era nello stesso tempo profeta e sacerdote; i suoi accusatori erano principi e ministri laici. Adesso il conflitto si sdoppia all'interno del campo religioso: all'antagonismo tra i veri e i falsi profeti si aggiunge la rivalità tra il vero profeta e il sacerdote.

La nota resterà dominante nei secoli successivi, e il sacerdote figurerà costantemente fra gli avversari del profeta, con questa differenza tuttavia che i sacerdoti e i falsi profeti diventeranno presto complici e uniranno i loro sforzi per combattere il vero profeta, mentre il sacerdote Amasia sembra includere in una stessa diffidenza tutti i profeti, autentici o falsi che siano.

Nel destino di Geremia, lo scandalo profetico assume la sua forma più acuta. L'isolamento del profeta è completo. È solo contro tutti. Definisce se stesso come « uomo di litigio e di contrasto » (15, 10), la sua parola come una fonte perpetua di obbrobrio e di soprusi (20, 7-8). È oggetto di scherno; tutti lo deridono. La sua condotta l'espone al sarcasmo, al disprezzo, all'odio, e infine alle torture e alla morte. Fin dai primi momenti, ha concepito la sua missione come una lotta contro tutti:

Ed ecco oggi faccio di te come una fortezza, come un muro di bronzo contro tutto il paese, contro i re di Giuda e i suoi capi, contro i suoi sacerdoti e il popolo del paese...

(Ger 1, 18)

Descrizione che si è verificata alla lettera. Geremia ha dovuto rompere con la sua famiglia, coi suoi amici di Anatot che lo perseguitano con i loro sarcasmi e le loro calunnie, e che alla fine vorrebbero farlo morire con le proprie mani (11, 21). A Gerusalemme, si urta con i re, i principi, i profeti, i sacerdoti, la plebaglia, e attira sulla sua persona tutta la somma delle punizioni che altri profeti conobbero solo in parte. Michea era stato schiaffeggiato da un falso profeta, Amos insultato da un sacerdote. Geremia si fa nel contempo schiaffeggiare e insultare; su di lui infieriscono un sacerdote, Pascur¹³ e un falso profeta, Anania¹⁴. Elia era stato costretto alla clandestinità, Michea condannato al carcere, Zaccaria condannato a morte. Dei quarant'anni della sua carriera, Geremia ne passerà una ventina in prigione. Prigione con tutte le sue sfumature! Talvolta la cella del detenuto politico, dell'indiziato; talvolta la segreta del traditore, talvolta la galera del criminale

¹³ Ger 20.

¹⁴ Ger 28.

con le sue catene, il suo tozzo di pane secco e la sua brocca d'acqua; talvolta, infine, la cisterna del condannato a morte, col fango dove il profeta affonderà fino alla vita e da cui non sarà tratto fuori che all'ultimo momento¹⁵. Una buona decina di altri anni, Geremia li passerà nella clandestinità. Dovrà alla protezione di un notevole di Gerusalemme se potrà sfuggire alla sorte fatale che coglierà invece lo sfortunato profeta Uria¹⁶ *Uria le trinito carim*

Il fatto che sia la famiglia di Safan a proteggere Geremia è significativo. È una famiglia di notabili: Safan era segretario del re Giosia¹⁷; suo nipote, Godolia, sarà governatore dopo la caduta di Gerusalemme¹⁸. Anche in altre occasioni, vedremo dei notabili prendersi cura della sorte di Geremia¹⁹. Ciò conferma un dato che, probabilmente senza essere nuovo, è messo in valore dal testo biblico solo a partire da Geremia: se il profeta trova qualche comprensione, è presso i grandi. Il popolo invece è contro il profeta. Accanto a re, falsi profeti e sacerdoti, anche la folla anonima occupa un suo posto nella resistenza dei profeti. Se ne ha il sospetto vedendo la passività del popolo nei confronti di Elia. Se ne ha la prova nell'atteggiamento aggressivo e quasi isterico della gente verso Geremia. Per il popolo, il profeta è scandalo.

È ancora la massa ad essere scandalizzata da Ezechiele. Certo, gli ebrei deportati in Babilonia non hanno i mezzi per combattere la persona stessa del profeta (perlomeno dopo la presa di Gerusalemme; prima, alcune lettere inviate da Babilonia denunciano Geremia presso le autorità del Tempio²⁰). Ma oppongono a Ezechiele la loro diffidenza, la loro incredulità, e, talvolta, il loro cinismo. Essi sono « ribelli » alla parola di Dio: è questo il tema dei rimproveri di Ezechiele²¹. Vogliono ignorare che *c'è un profeta in mezzo a loro*; e, quando lo sentono parlare, lo equiparano volentieri a un artista e a un poeta²². Il conflitto armato diviene così un conflitto spirituale. Quest'ultimo era latente nelle forme precedenti di opposizione tra il profeta e la folla. È significativo, tuttavia, che in circostanze che interdicevano il ricorso alla violenza fisica, il popolo mantenesse riguardo al profeta questa

¹⁵ Ger 38, 6.

¹⁶ Ger 38, 26; 26, 23.

¹⁷ 2 Re 22, 3.

¹⁸ 2 Re 25, 22; Ger 40, 5.

¹⁹ Ger 26, 16; 38, 7.

²⁰ Ger 29, 25.

²¹ Ez 2, 3, 7-8; 3, 7-9 e *passim*.

²² Ez 33, 32-33.

(Ger 26, 21)

Ezechiele

ostilità morale. Per il profeta, tale ostilità è dolorosa quanto la violenza; ed Ezechiele ne sa qualcosa. Essa rivela che per « folla » si deve intendere una mentalità collettiva piuttosto che un gruppo sociale. Ciò che si opponeva alla profezia, era uno stato d'animo, nel quale riconosciamo facilmente l'influsso della saggezza media, della *hokmah*. Tale saggezza è presente nella *regalità* e nel *sacerdozio*, tra quelle forze spirituali cioè contro cui la profezia dovette lottare senza tregua. Cerchiamo di analizzare i particolari di questi conflitti.

Profezia e regalità

Nella comunità dell'alleanza, Dio solo è re. Perché un re umano vi possa assumere la sua funzione, bisogna infatti che rinunci all'essenziale della sua realtà, al suo potere. È questa esigenza di rinuncia che i profeti rinnovano senza tregua; che li pone in urto con la persona del re e con coloro che, con lui, detengono il potere. La situazione del profeta nello Stato è una conseguenza della situazione del profeta nella *b'rit*.

Re, melek: è uno dei termini con i quali Dio è designato metaforicamente nell'alleanza. Ora, la metafora umana, applicata a Dio, implica sempre una virtualità drammatica. Il dramma esplose nella visione dei profeti, che lo descrivono con una ostinazione seria e ingenua insieme. Quando il profeta dice: Dio è Padre, Dio è Sposo, dice nello stesso tempo: Dio vi ama. E quest'amore si modifica secondo le circostanze e subisce delle peripezie. Esistono peripezie dell'amore di Dio e di Israele che sono altrettanti indizi del mutamento dei rapporti tra il Padre e i figli, tra lo Sposo e la sposa. Come *figlio*, Israele non è solo l'adolescente giovane e puro, circondato dalla sollecitudine paterna²³. È anche il lattante misero e nudo, abbandonato dalla madre, raccolto sul ciglio della strada dal passante che l'adotta²⁴. È anche l'orfano²⁵. Il suo destino di fanciullo lo culla, lo conforta, lo ferisce. È *figlio* nelle molteplici varianti di un destino sorridente o crudele. Analogamente, Israele, *sposa* di Dio, non è solo il partner del patetico dialogo dell'amore. È anche la vergine ansiosa dell'avvenire, che rischia il primo passo²⁶; la fiera adultera²⁷; la superba prostituta²⁸; la vedova²⁹. È sem-

²³ Os 11, 1.

²⁴ Ez 16, 1-9.

²⁵ Os 14, 4.

²⁶ Ger 2, 2.

²⁷ Os 1-3.

²⁸ Ger 3, 1-3; Ez 16.

²⁹ Lam 1, 1.

pre donna, ma il suo gesto è talvolta carezza, talvolta graffio; la sua voce è seduzione, minaccia, sfida, singhiozzo.

Questo dramma si ripropone quando Dio è *Re*. In due momenti almeno della storia biblica l'attributo regale di Dio è vivacemente colorito e riveste un significato preciso. È prima di tutto, all'epoca di Samuele, un gesto di ritirata. Dio accetta che un re sia proclamato in Israele, che un essere di carne e sangue porti l'attributo regale che, fino a quel momento, apparteneva a Dio solo. L'accettazione è variamente sfumata; percepiamo nello stesso tempo l'indignazione (*Dio non era vostro re?*)³⁰ e la rassegnazione (*Sono Io che sono stato rigettato come Re*)³¹. Ma il risultato concreto è, malgrado tutto, una specie di rinuncia. Dio sembra aver abdicato alla funzione regale in favore di un uomo. Più tardi, all'epoca di Ezechiele, Dio rivendica questa funzione con un accento di autoritarismo assoluto. Che Israele lo voglia o no, Dio è e sarà il suo Re (*Malgrado voi, io regnerò su voi*)³². È la riaffermazione della potenza regale di Dio, un gesto di reintroduzione, corrispondente al moto di ritirata dell'epoca di Samuele, ma in senso inverso. La coesistenza di questi due movimenti manifesta una peripezia, un dramma di Dio-Re, simile a quello di Dio-Padre e di Dio-Sposo.

Ma, a guardare da vicino, si costata una grande differenza tra questi drammi, tra l'avventura della potenza regale di Dio e l'avventura del suo amore.

Infatti, quanto Dio dice: *Io sono vostro Padre, Io sono il vostro Sposo*, quest'affermazione ha soltanto una portata *simbolica*. Non impedisce che ogni figlio di Israele abbia il proprio padre carnale, che le coppie si amino. Senza dubbio, l'affermazione ha delle incidenze reali che trasfigurano la vita concreta di Israele. Poiché Dio è Padre, tutti i suoi figli devono amarsi di amore fraterno. Poiché Dio e Israele sono legati come lo sposo e la sposa, l'israelita non commetterà « l'adulterio » di adorare altri dèi. Ma la *realtà* dell'amore paterno o coniugale è nella sua forma *umana*.

Per ciò che concerne la *Regalità di Dio*, avviene esattamente il contrario. Quando Dio dice: *Io sono Re*, questa affermazione ha una portata *concreta*. Dio non può tollerare accanto a sé, a titolo di sostituto, un re di carne e di sangue. È il Re assoluto. Lo Stato deve tener

³⁰ 1 Sam 12, 12.

³¹ 1 Sam 8, 7.

³² Ez 20, 33.

conto di questo fatto primordiale. La forma di governo, la costituzione, possono avere un solo carattere, quello di incarnare il *Regno di Dio*. Quando sorge un re-uomo, la sua è una posizione provvisoria, barcollante. Egli non può essere che un segno, un simbolo. Questo è stato veramente il ruolo della monarchia in Israele: ruolo passeggero, accidentale, per nulla legato all'essenza della città³³.

I profeti hanno avuto viva coscienza di ciò che vi era di accidentale nella monarchia ebraica. Nello Stato del Nord, li vediamo all'avanguardia delle grandi insurrezioni contro il potere regale. Nel sud, una certa tolleranza sembra manifestarsi riguardo alla dinastia di Davide, più fedele ai principi della *b'rit* dei sovrani del nord. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che lo scisma fu dovuto all'intervento profetico di Achia, scisma che costituì la scossa più tragica e duratura alla monarchia davidica. Né dobbiamo altresì dimenticare che gli ultimi re davidici furono duramente condannati da Urià e da Geremia, e per di più senza appello. Nella Città intravista da Ezechiele, David, occupa un posto modesto, e, soprattutto, non porta il titolo di *melek*, re, ma quello di *našì*, principe, titolo che non viene mai usato come metafora per designare il potere di Dio³⁴. Il *messianesimo* dei profeti non è un segno del loro attaccamento alla dinastia di David. Al contrario. Solo perché le esigenze profetiche vanno costantemente oltre le iniziative regali, un David emendato, corretto, sublimato, attraversa la storia senza perdersi in essa, e sopravvive per sempre. È un virgulto³⁵, un germoglio³⁶, un principe: non è un re. Il re umano non ha potuto integrarsi nella storia profetica se non diventando un simbolo. Per perpetuarsi, David ha dovuto diventare il Messia. Dio è il solo Re della storia. Questa sfida, lanciata dai profeti alla persona regale, vale per lo Stato intero, poiché la nozione di Dio-Re implica una disponibilità effettiva dello Stato, dei suoi fondamenti, delle sue istituzioni, in quanto *Regno di Dio*. Tale sfida concerne soprattutto, oltre al re, un gruppo sacro, che rivendicava talvolta di essere il sostituto di Dio nello Stato, ed era, di conseguenza, l'oggetto della riprovazione profetica: il sacerdozio.

³³ Cfr. M. BUBER, *Das Königtum Gottes*, cit., 1956³; M. FRANKFORT, *op. cit.*, 426-433. Cfr. A. NEHER, *L'existence juive*, Paris 1962 (1966²), 80-97.

³⁴ Ez 37, in cui il versetto 25 corregge il versetto 24: David non sarà più *melek*, ma *našì*; cfr. 46, 2 s.

³⁵ Is 11, 1.

³⁶ Ger 33, 15.

Profezia e sacerdozio

Il profeta contro il sacerdote: quest'urto violento tra due uomini, può essere ridotto all'antinomia di due tendenze religiose, all'opposizione irriducibile tra il legalismo e l'ispirazione, tra il rito e lo spirito? La storia di Israele non presenta forse qui l'illustrazione particolare di un problema generale che dipende dalle radici stesse dell'atteggiamento religioso? Ha avuto forse il merito di presentare la rivendicazione spirituale sotto una forma di valore eminente, per poi commettere l'errore di lasciarla stemperare e inserirla in una concezione legale e rituale? Nella loro lotta contro i sacerdoti, i profeti ebrei hanno forse lanciato in anticipo una sfida tagliente al farisaismo, il quale, assorbendo più tardi il loro insegnamento, lo ha alterato e ridicolizzato?³⁷

È troppo semplice mettere in gioco delle opposizioni evidenti. Ridurre la legge al formalismo, poi mostrare con quale sacra indignazione il profeta si erge contro di esso, è facile. Ci si dimentica tuttavia che il servo della legge è avversario del legalismo quanto il profeta; poiché gli è sempre accanto, ne diffida anche di più. La sua vigilanza è forse meno spettacolare di quella del profeta; ma è altrettanto sincera e costante. Costruire di sana pianta il ritratto del fariseo; attribuirgli tutto ciò che l'immaginazione può concepire in fatto di meschinità, di aridità, di povertà di spirito; porre nel vuoto del suo cuore la sordida cupidigia di Shylock; dotare quest'automata di tutti gli accessori esteriori della religiosità; avvolgerlo nei suoi filatteri; acconciarlo con un abito a frange, e poi, opporre a questo fantoccio la figura eroica, vibrante e appassionata del profeta, è cosa di teatro, non di storia. Lo storico infatti costata senza difficoltà che la « species » farisaica è molto più complessa di quanto si supponga comunemente; se ha prodotto sporadicamente qualche individuo che la maschera di Shylock potrebbe rappresentare abbastanza bene, ne comprende tantissimi altri che vanno da una media umana molto onorevole fino a personalità di statura religiosa eccezionale. Questi farisei, saremmo tentati di chiamarli *puri*, se il libro della dottrina farisaica, il Talmud, non ci invitasse a chiamarli *veri*, in opposizione ai farisei mascherati che sono soltanto *falsi farisei*³⁸. Per il Talmud, i farisei *puri* non sono dei legalisti migliori

³⁷ Linea generale della teoria classica di J. WELLHAUSEN nei *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1896.

³⁸ Talmud di Gerusalemme, *Berachot*, 14b; Talmud babilonese *Sota*, 22b.

Eichmann
del Re torreo
e solo
principe

degli altri; sono gli unici legalisti autentici; gli altri non lo sono affatto. Opporre, di conseguenza, il profeta al falso fariseo, significa eludere il problema delle relazioni tra il profeta e la legge. Il falso fariseo infatti non è nella legge. Non la incarna né la attua, neppure a titolo parziale. Contro di lui e la sua maschera non si erge solo la requisitoria del profeta, ma la testimonianza del vero fariseo, che dichiara di non riconoscere nel falso fariseo né un partner decaduto, né un complice spiacevole, ma un perfetto impostore. Tra il vero e il falso fariseo vi è la stessa contraddizione che esiste tra il vero e il falso profeta. L'uno e l'altro vengono designati dallo stesso termine: ma uno di essi ne fa un uso abusivo. Essere falso, significa non esistere più. Ergersi contro il falso farisaismo, non significa essere in contrasto col farisaismo, ma coi suoi usurpatori; come ergersi contro il falso profetismo, non significa contestare il profetismo, ma, anche in questo caso, i suoi usurpatori.

Ora, i sacerdoti, con i quali tutti i profeti si sono scontrati, sono dei falsi farisei. Si trovano in una situazione abusiva di fronte alla Legge.

Il testo biblico è chiaro: i sacerdoti non sono attaccati dai profeti perché sono sacerdoti, ma perché non lo sono più. Sono menzionati coi loro peccati. Il loro elenco equivale a una nomenclatura di usurpazioni e di tradimenti. Quelli che sono designati per nome (non moltissimi per il vero) sono particolarmente odiosi. Sono, o dei depravati: i figli di Eli, condannati dalla profezia di Samuele³⁹, o dei lacché del potere regale, come Amasia e Pascur, con cui devono brutalmente fare i conti Amos e Geremia⁴⁰. Il caso di Amasia è grave: sono le sue stesse parole ad accusarlo, poiché afferma di non essere al servizio di Dio, ma del re. A suo avviso Bet-El, la *casa di Dio*, è una *casa regale*⁴¹. Nessuna espressione verbale potrebbe sottolineare meglio il sacrilegio. La volontà dello Stato si sostituisce a quella di Dio. Amasia profana volontariamente il suo sacerdozio: vuole essere considerato soltanto un funzionario devoto. Ed è contro questa profanazione che si erge Amos. A questo occorre aggiungere che Amasia è il tipo di sacerdote dei santuari del Nord. Al loro servilismo politico si aggiunge una duttilità rituale che snatura la Legge. In questi santuari regna uno spirito sincretistico. Alcuni tori di Baal rappresentano, a Bet-El e a Dan, il Dio di Israele. Inversamente, dopo Ieu e la proscrizione di Baal, la liturgia,

³⁹ 1 Sam 2, 12 ss.; 3, 11 s.

⁴⁰ Cfr. *supra*, 226, 228.

⁴¹ Am 7, 13.

ufficialmente consacrata al Dio di Israele, si rivolge clandestinamente all'idolo cananeo⁴². Amasia non è sacerdote della Legge di Dio: adatta le leggi di parecchi dèi alle esigenze politiche. Amos contro Amasia, non è il profetismo contro il sacerdozio, ma la tradizione ebraica contro l'opportunismo clericale.

Pascur è l'equivalente di Amasia a Gerusalemme. Il Tempio di cui Pascur è sommo sacerdote, è quello che Geremia ed Ezechiele descrivono in tutto il suo stupefacente orrore⁴³. È un covo di briganti, il luogo d'incontro degli speculatori e degli arrivisti; un luogo di fornicazione e di idolatria; vi si adora il sole, volgendo le spalle al Santo-dei-Santi; vi si piange Tammùz; vi si implora la Regina del Cielo. Tutti i riti dell'Oriente vi si celebrano, insieme alle antiche liturgie cananee: orgie e sacrifici umani. Basterebbe questo per giustificare lo sdegno profetico. Ma non è tutto. Il Tempio di Gerusalemme, con questo caos di paganesimo e di dissolutezza, resta, per Pascur e per la sua casta sacerdotale, il Tempio del Dio di Israele. In promiscuità con ciò che gli è radicalmente opposto, il Nome del Signore impregna il Tempio e sembra dover giustificare la sua scandalosa esistenza. *Tempio del Signore*⁴⁴! È l'invocazione sacra sulle labbra di Pascur. Essa significa che, se ci si è sbarazzati del Signore nel campo della religione, si dipende da lui, e da lui solo, nel campo della politica. Egli incarna le tradizioni nazionali; sorregge le speranze del popolo; la sua presenza nel Tempio è segno di prestigio e di fiducia. In un'epoca in cui la minaccia assira si delinea all'orizzonte, lo slogan del *Tempio del Signore* assume tutta la sua portata politica. Il Signore, nel Tempio, è il vessillo della vittoria e della pace. La diplomazia tortuosa degli ultimi re di Giuda è condotta in suo nome, e i sacerdoti del Tempio le forniscono l'appoggio prestigioso della religione ufficiale. Non è il sacerdote che schiaffeggia Geremia e lo fa arrestare; è l'aiutante di cancelleria. Come Amasia, Pascur è uno scherano della corona.

Accanto ai figli di Eli, di Amasia, di Pascur, c'è la folla dei sacerdoti anonimi. I testi profetici accumulano contro di loro le accuse, ma nessuno li rimprovera di essere sacerdoti. Tutta la violenza profetica è diretta contro gli abusi e le negligenze. Senza contare gli innumerevoli sacerdoti dei falsi dèi, quegli stessi che, a Gerusalemme o altrove, si dicono dipendenti dall'Eterno, parodiano la sua dottrina o la distorto-

⁴² Am 4, 1-5 (cfr. il nostro commento in *Amos.*, cit., 82 s., 85 s.)

⁴³ Ger 7; Ez 8.

⁴⁴ Ger 7, 4.

no ipocritamente. Lasciano penetrare la corruzione presso gli altari⁴⁵; favoriscono i possidenti, incoraggiano lo sfruttamento sociale⁴⁶. Vanno a caccia di prebende, non offrono a Dio che una parte derisoria⁴⁷. Non domandano: *Dov'è il Signore*⁴⁸? Si chiedono dove sono gli uomini che acconsentono a nutrirli lautamente. Non hanno nessuna coscienza; solo uno spirito di casta e di opportunismo. Questa è la massa brulicante dei sacerdoti che i profeti redarguiscono. Non è difficile intuire in virtù di quali criteri i profeti, di fronte a un tale sacerdozio, provochino lo scandalo. È in virtù della Legge, della *torah*, che i sacerdoti dovevano insegnare e praticare e che scherniscono con monotona costanza.

Il sacerdozio è iscritto nella Carta dell'alleanza ebraica allo stesso titolo del levitismo e del profetismo. Doveva essere levitico. In realtà lo è stato solo raramente. I sacerdoti hanno vissuto, in Israele, come vivevano altrove, abusando dei loro diritti, misconoscendo la portata dei loro doveri. Le famiglie sacerdotali sono legate a un luogo di culto ben limitato nello spazio; le loro ambizioni non vanno al di là del prestigio locale; il loro destino si confonde con quello del Tempio. Devono difendere degli interessi, e quando tali interessi diventano quelli di un'autorità politica, queste famiglie non dissociano più lo spirituale dal temporale. Nella società ebraica, come in qualsiasi altro luogo, il sacerdozio è stato servile; è stato il portavoce, non più della legge di Dio, ma della volontà dello Stato. È in una situazione di abuso quando pretende di rappresentare Dio nella società.

Resta il fatto che un sacerdozio levitico ha legittimamente il suo posto in seno all'alleanza, e la storia ebraica ha conosciuto, a numerose riprese, sacerdoti fedeli, e, di conseguenza, autentici. Che vi siano degli abusi nella funzione sacerdotale, i migliori tra i *sacerdoti* stessi lo avvertono profondamente, e le *riforme* successive e quasi regolari, nella storia biblica, forniscono la prova di una volontà di rigenerazione di un'istituzione spesso fuorviata. La storia del sacerdozio biblico non si esaurisce in Amasia, in Pascur, nei loro accoliti del nord o del sud. Comprende anche il sacerdozio di Silo fino ad Eli, Samuele, i pietisti dell'epoca di Elia, Ezechia e i suoi seguaci, Giosia e la sua cancelleria, tanti umili e simpatici servi della Legge e del culto, nessuno dei quali mai è stato oggetto di un attacco profetico. Al contrario, il profeta

⁴⁵ Am 2, 7-8; Os 4, 6-8.

⁴⁶ Am 2, 6.

⁴⁷ Mic 3, 5. 11.

⁴⁸ Ger 2, 8.

asseconda e intensifica quest'opera di conservazione dell'alleanza culturale e di riforma. Non è solo sulla breccia; i veri sacerdoti sono i suoi ausiliari. E spesso il sacerdozio e il profetismo si incontrano nella stessa persona: Samuele, Elia, Zaccaria, Geremia, Ezechiele furono sacerdoti-leviti e profeti. Quest'incontro sottolinea l'identità spirituale del sacerdozio e del profetismo quando sono entrambi autentici.

Questa messa a punto storica non deve tuttavia nascondere la divergenza reale tra sacerdozio e profetismo. In materia di religione, i due termini non sono intercambiabili; designano, ciascuno, un'atteggiamento proprio di fronte al Divino. Soltanto, bisogna sentirne l'opposizione e tentarne il confronto nelle loro forme autentiche, nelle regioni in cui si praticano, da parte dell'uno e dell'altro, degli accessi al Divino, e non in quelle in cui l'uno o l'altro sia tagliato fuori dal rapporto con Dio. Il profeta non è un Don Chisciotte, mandato a lottare contro i mulini a vento. I suoi avversari non sono soltanto ipocriti e maschere. Per scacciare dal Tempio i falsi sacerdoti e i falsi farisei non era necessario, nell'economia biblica, suscitare dei profeti; bastavano buoni sacerdoti e farisei onesti per dare i colpi di scopa indispensabili. I profeti potevano utilmente servire da ausiliari in questi compiti; ma non dovevano sprecare le loro forze. Queste erano tese verso qualcosa di più essenziale. Concernevano una legge e un sacerdozio ispirati entrambi da Dio. È nel quadro dell'alleanza che profetismo e sacerdozio si scontrano: tale scontro manifesta il contrasto fra due parole di Dio.

In linea di principio, queste due Parole sono identiche, e lo sono, infatti, nel loro sforzo congiunto di *santificazione*. Ma essendo solo sforzo, comportano, ciascuna, un margine di incompiutezza. Legge e profezia si completano, perché ciascuna tende a realizzare ciò che l'altra non raggiunge. Ma questa tensione reciproca assume l'aspetto di una lotta, perché la realizzazione dell'una segna la carenza dell'altra.

È innegabile che il profetismo non ha avuto come preoccupazione fondamentale il rito, ma l'etica. Questo tuttavia è vero soltanto per i profeti pre-esilici. A partire dall'Esilio, il profetismo accorda un posto importante al rito e al suo significato religioso. È questa forse, come si pretende, una decadenza del profetismo, una rinuncia alla sua vera vocazione? No. Il profetismo biblico ha conosciuto, in realtà, due grandi epoche, ben distinte l'una dall'altra. La data di demarcazione, è la caduta del Tempio di Gerusalemme nel 586. Fino a quella data, la profezia si trovava di fronte a una religione che comportava dei riti. A partire da allora, essa si rivolge ad una religione senza riti. Questa

differenza è capitale per l'orientamento del profetismo. Prima del 586, in una religione ritualizzata, i profeti si dedicano alla rivendicazione morale e spirituale. Segnalano con tenacia che il rito non corrisponde all'alleanza quando è atrofizzato, ridotto a qualcosa di meccanico.

L'alleanza è un'esigenza globale. Il profetismo pone in vigoroso risalto l'aspetto dell'alleanza che è trascurato. Dopo il 586, con la stessa tenacia e lo stesso vigore, il profetismo rivendica il rito. La caduta del Tempio rischiava di perderlo a beneficio di una spiritualità astratta. I profeti sono allora i costruttori del Tempio. Ezechiele ne è l'architetto ideale; Aggeo, Zaccaria, Malachia gli architetti reali. Le ultime fasi della profezia sono di orientamento rituale. Gli ultimi canti della profezia biblica mobilitano le energie ebraiche al servizio del Tempio. Là dove il sacerdozio di Giosuè e l'autorità temporale di Zorobabele hanno fallito, la profezia riesce: il Tempio è ricostruito grazie al richiamo dei profeti⁴⁹. Una volta di più il profetismo fa emergere il lato trascurato dell'alleanza. Alla fede spirituale la profezia offre il sostegno del rito.

Ma l'importanza etica del profetismo pre-esilico e l'importanza rituale del profetismo esilico non devono cancellare ciò che vi era di costantemente globale nello sforzo profetico. Che Ezechiele, Aggeo, Zaccaria, Malachia non abbiano veduto nel Tempio l'unica condizione di una vita religiosa risulta chiaramente da tutte le loro profezie. Non vi è ripensamento più spirituale del Tempio di quello di questi profeti dell'Esilio, come indicheremo tra breve. Per essi il Tempio era il segno, necessario ma insufficiente, di una realtà globale, che era il destino religioso di Israele, l'alleanza. Inversamente, la profezia pre-esilica non ha mai condannato in modo radicale il rito o il Tempio, ma unicamente le loro deviazioni o le loro forme stereotipate. Elia appare, sul Carmelo, come sacerdote. Lega a un culto la decisione importante tra il Signore e Baal. È nel Tempio di Gerusalemme che Isaia è chiamato alla profezia. La scena grandiosa mostra che, per lui, quel Tempio era la residenza legittima del Signore e dei suoi Angeli⁵⁰. È lo stesso profeta le cui invettive contro il culto ed i riti formalistici sono di una forza inaudita⁵¹! Ezechiele ha probabilmente assunto funzioni sacerdotali nel Tempio di Gerusalemme prima di essere deportato. In

⁴⁹ Esd 5, 1 s.

⁵⁰ Is 6.

⁵¹ Is 1.

ogni caso attribuisce a sé funzioni solenni nel Tempio ricostruito dei suoi sogni⁵².

Nei due periodi della sua esistenza, la profezia tendeva dunque, come la legge, alla santificazione globale della vita di Israele. Per questo si è scagliata contro il sacerdozio. Se infatti la profezia e la legge sono iscritte entrambe nel tempo biblico, il sacerdozio rischia di uscire da tale tempo per alcune delle sue implicazioni.

Implicazioni minori, ma fatali: essendo una disciplina del sacro, il sacerdozio tende a confondere la purezza con la santità⁵³. L'approccio di Dio assume un senso materiale che elimina il problema dell'uomo davanti a Dio. Il problema religioso viene circoscritto all'uomo e alla sua coscienza: la penitenza e il sacrificio sono più importanti della preghiera. Le esigenze metafisiche sono attese dall'uomo, e non più da Dio. Ne consegue che il sacerdote è sorpreso quando Dio si manifesta improvvisamente, profeticamente. Gli bastano le abitudini disciplinari per dare un contenuto religioso alla sua esistenza. Da questo punto di vista essa non si svolge nel tempo biblico, perché quest'ultimo comporta un dialogo tra Dio e l'uomo, mentre il sacerdote parla solo con se stesso. Il suo partner sacro non è Dio, ma il suo sacerdozio.

D'altra parte, la complessità dei doveri rituali orienta l'animo del sacerdote verso una vocazione rituale. Si abitua a non interpretare più i problemi della vita se non in termini rituali e immutabili. Il contenuto storico del tempo impallidisce davanti al suo contenuto mitico. Il tempo non è più sentito nella dimensione biblica della storia, ma come istanti concentrati, gravi di significato, e che si ripetono a intervalli regolari. Nell'alleanza, il sacerdote non prepara alcun avvenire. Le peripezie di una riconciliazione sono impossibili, perché la discordia non conosce peripezie. Il peccato viene riassorbito dal rito, o non è mai tale. Rifiutare di servire Dio significa scomparire. L'alleanza si riduce alla sola servitù; non conosce l'amore e i suoi drammi.

Ma l'implicazione maggiore dipende dal fatto che il sacerdozio è legato a un luogo. Questa condizione spaziale del sacerdozio non è solo la fonte di quasi tutti i suoi abusi: orgoglio, prebende, sottomissione al potere. Essa situa, per sua stessa natura, il sacerdozio al di fuori del tempo biblico. Il sacerdozio infatti non è questione di tempo, ma

⁵² Ez 43, 18 s.

⁵³ Cfr. *supra*, 127 s., la differenza stabilita dalla *torah* fra la purezza e la santità.

di spazio. Abbiamo visto che è stato l'insediamento nella terra di Canaan a porre per la prima volta a Israele il problema dello spazio e del tempo⁵⁴. Con il sacerdozio, il problema si pone di nuovo. Come hanno lottato contro la terra, così i profeti hanno lottato contro il sacerdozio spaziale. Per essi né la terra, né il Tempio erano i luoghi dell'alleanza, ma elementi dell'avventura coniugale costituita dalla *b'rit* tra Dio e Israele. Strappando la terra e il Tempio allo spazio, essi li hanno inseriti nel tempo⁵⁵. È la contraddizione più caratteristica del profetismo di fronte al sacerdozio.

Taluni profeti hanno forse intravisto, a titolo definitivo, un sacerdozio universale, un Tempio cosmico? Quest'idea di una polverizzazione del sacerdozio e del Tempio, di una dispersione dei loro elementi attraverso il mondo, emerge in Geremia⁵⁶ e nell'Isaia della Consolazione⁵⁷. Essa non implica una « spiritualizzazione » della dottrina ebraica, ma semplicemente uno sforzo disperato per rompere il legame intimo tra il sacerdozio e lo spazio.

Ma lo sforzo più notevole è stato fornito in questo senso dal più sacerdotale dei profeti: Ezechiele. In nessuna parte la dissociazione tra il Tempio spaziale e il Tempio temporale è più completa che nella sua profezia. Da un lato c'è il Tempio dello spazio, massicciamente installato sulla collina di Sion, fiero della sua arroganza, della sua continuità, del suo tradimento, e brutalmente annientato il 9 di Ab del 586⁵⁸. Dall'altro c'è un Tempio tutto impregnato di vita storica, che vede involarsi i cherubini dal trono divino e ritornarvi dalla porta dell'Est dove era cominciato il loro esilio⁵⁹; un Tempio abbandonato da Dio, poi da lui riconquistato; in breve, un Tempio che non è la residenza spaziale di Dio, ma il suo compagno di destino. Come per meglio sottolineare che questo Tempio non esiste se non per la storia che lo collega a Dio, la sua distruzione passa attraverso la persona viva del profeta; la morte della sua sposa simboleggia la caduta del Tempio⁶⁰. Commovente trasposizione del tema dell'alleanza coniugale. Al di là della morte, gli sposi sono uniti nell'amore. Del pari, al di là della distruzione, Dio ama il Tempio. In piedi, il Tempio manifesta la gioia

⁵⁴ Cfr. *supra*, 125.

⁵⁵ Cfr. *supra*, 191 s.

⁵⁶ Ger 33.

⁵⁷ Is 66.

⁵⁸ Ez 1; 24; 33.

⁵⁹ Ez 10, 18 e 43, 4.

⁶⁰ Ez 24, 15-27.

di Dio. Distrutto, manifesta il suo lutto. Non è necessario che il Tempio *esista*; è necessario che *significhi*, presente o assente, la storia coniugale di Dio e di Israele.

Profezia e sapienza

La regalità e il sacerdozio hanno delle pretese metafisiche; si attribuiscono delle vocazioni sacre contro le quali la profezia protesta, sia negandole, sia tracciandone i limiti. Ma la sapienza, la *hokmah*, è profana. Essa è fiera delle sue origini umane; resta fedele al suo orizzonte terrestre. Prodotto di educazione, di cultura, e non di vocazione, la *hokmah* non si preoccupa dell'assoluto. Quando lo incontra nel suo cammino, se lo annette, se lo spiega, se lo gestisce. È la *hokmah* che ha reso Dio utilizzabile, che l'ha messo alla portata della gente onesta. Il conflitto tra la sapienza e la profezia è l'episodio glorioso e più pericoloso dello scandalo profetico. Di fronte allo Stato o al sacerdozio, il profeta rischia di essere ucciso. Di fronte alla sapienza, la profezia rischia di essere edulcorata; il profeta, di essere classificato, con il suo Dio, tra i benpensanti.

Non esiste, nella Bibbia, alcun conflitto concreto tra il profeta e la sapienza, non esiste alcuna scena madre in cui uno sia opposto all'altra, ma un perpetuo confrontarsi di metodi e di idee, una lotta costante non tra due religioni, ma tra una religione autentica e una religione imbastardita.

Scontro di metodi? Alla disciplina contemplativa o pedagogica del *sapiente*, del *hakam*, all'attività interiore e riflessiva con cui egli forma e scolpisce il suo spirito, si oppongono la spontaneità bruta e l'irruzione incontrollabile dell'ispirazione profetica. Si può contare sull'insegnamento o sulla teoria di un *hakam*, ma non su un messaggio profetico, essenzialmente imprevedibile e variabile. Non esiste alcuna « dottrina » profetica; le lezioni vengono impartite sull'onda della storia; esse possono, certo, rassomigliarsi; ma accade anche che siano totalmente contraddittorie. Per il vero, non si tratta di « lezioni ». Le lezioni sono concepibili soltanto in un'atmosfera serena, in un'assemblea in cui una discussione organizzata può svolgersi secondo principi di cortesia e di logica. Ma il profeta non parla né in una scuola, né in un'accademia, né in un'assemblea. Rilascia il suo messaggio nell'atmosfera sovraccitata, emotiva e passionale della folla. Al suo grido rispondono e corrispondono soltanto altre grida. Non sono lezioni quelle che dà, ma *ordini*. Ciò che si aspetta, non è la discussione e l'obiezione, ma l'obbedienza o il rifiuto. Il « consiglio » del *hakam* è

una *'esab*, che collega l'effetto alla causa ⁶¹. Il « consiglio » del profeta, è un *sod*, un segreto, che collega l'azione dell'uomo alla volontà di Dio ⁶².

Allo scontro dei metodi corrisponde quello delle idee. Il penoso dialogo tra Giobbe e i suoi amici è un esempio di confronto tra la profezia e la sapienza. Alternandosi con un'ostinazione scrupolosa, gli amici di Giobbe cercano di convincerlo che tutto è perfettamente chiaro, che lui, il suo lutto, la sua lebbra, il suo letamaio sono il prodotto di un'aritmetica divina; che Giobbe e il suo Dio sono pari, che non è il caso di discutere oltre, e che bisogna voltar pagina. Solo che Giobbe, col suo lutto, la sua lebbra e il suo letamaio, si ostina a restarsene lì e a gridare allo scandalo. D'altra parte, è quello che fa anche il suo Dio. L'incontro tra Dio e l'uomo non è un'aritmetica. Giobbe ha ragione: quando tutti gli argomenti della *hokmah* sono esauriti, c'è ancora un'ultima possibilità, un « resto », in cui si gioca, faccia a faccia, il destino dell'uomo davanti a Dio.

Stesso conflitto nella meditazione del personaggio di Qohèlet. Egli si sdoppia. È nello stesso tempo Giobbe e l'amico. Difende la prudenza, ma l'accusa di tradire. Sceglie la via intermedia ma si rende improvvisamente conto che questa lo ha sviato. Trasforma Dio in un buon Dio, ma ne sente pure i rimbrotti nel suo cuore. Cerca il *suo* tempo, ma, avendolo scoperto, si trova preso nella trappola del tempo dell'assoluto ⁶³.

La critica della *hokmah*, così come la intraprendono Giobbe e Qohèlet, i profeti la vivono in maniera costante. Diffidano del *maskil*, dell'uomo intelligente, che tace quando dovrebbe parlare, e parla quando dovrebbe tacere ⁶⁴. Si indignano contro la predicazione dello *shalom*, della pace, dunque del compimento, del « restate con le braccia incrociate », perché tutto è spiegato. Questi urlatori di pace, sono i malvagi ai quali Dio dice: *Niente pace!* Isaia, Ezechiele e Geremia fanno del *Niente-pace!* il motto della loro azione ⁶⁵. Perché la pace della sapienza è il sonno ipocrita. È l'invito a dormire mentre la miseria e l'ingiustizia continuano a gridare. È l'anestesia metafisica, il fare della luce di Dio un lume per la notte. La *Non-Pace* della profezia è uno splendente risveglio, un richiamo all'ascolto e alla visione, alla scoperta di tutto

⁶¹ Pro 11, 14.

⁶² Am 3, 7.

⁶³ Cfr. le mie *Notes sur Qohélet*, Paris 1951.

⁶⁴ Am 5, 10-13.

⁶⁵ Is 57, 21; Ez 13, 10. 16; Ger 28, 9.

ciò che non è ancora né spiegato né risolto. La profezia è dunque una rivolta, un non-conformismo, le cui esigenze manifestano tuttavia l'imperioso appello di un mistero.

I pensatori che, nell'epoca moderna, si augurano una restaurazione della profezia, non la considerano di solito che dal ridotto punto di vista della rivolta. Per essi, il profeta è il ribelle per eccellenza. Aspettano che, dalla sua bocca, emani la rivendicazione assoluta, intransigente, rivoluzionaria, di un mondo giusto, e credono di riconoscere nei grandi movimenti che, dal XVIII secolo conducono l'umanità verso strutture sociali più eque, il ritmo autentico dell'ispirazione profetica ⁶⁶. Non sarebbe, certo, un contributo trascurabile all'ambizione legittima di ricostruire il mondo sulle basi della giustizia, se avessimo, tra noi, dei profeti; la loro voce di rimprovero, la loro fiera collera, ci aiuterebbero certamente a evitare molti scogli. Ma quest'immagine di un profetismo rivoluzionario, non possiamo concepirla, nel momento attuale, proprio perché viviamo in società e Stati la cui struttura e la cui organizzazione sono essenzialmente razionali. Non possiamo facilmente assegnare ai profeti un ruolo sedizioso in seno a una società in cui l'ordine e il disordine sono, allo stesso titolo, tentativi umani. Ma saremmo completamente fuori strada se dovessimo ammettere una differenza di natura tra l'ordine e il disordine; se l'ordine sociale costituito, di cui auspichiamo la trasformazione, fosse lui solo l'emanazione di volontà umane, mentre la rivolta predicata dalla profezia manifestasse una volontà trascendente all'uomo. Ora, è così che è sorta la profezia biblica. Essa oppone alla *hokmah* umana una *hokmah* differente, quella di Dio; alla sapienza razionale dell'uomo, la sapienza irrazionale di Dio. Essa utilizza, per provocare il disordine assoluto, un'esistenza asservita all'assoluto. La rivolta profetica è la rivolta di un prigioniero.

LA SERVITÙ

L'alterazione

Terrore del mondo esterno, messa in questione delle istituzioni e delle tradizioni sociali, religiose e intellettuali, la profezia non si limita a essere tutto questo e a esporre per ciò stesso il profeta alle persecu-

⁶⁶ Prospettiva aperta da J. DARMESTETER, *Les prophètes d'Israël*, cit.

zioni e alla sofferenza. Essa pone il dolore nell'animo stesso del profeta ergendosi contro di lui. Scandalo del mondo, la profezia è pure scandalo per il profeta. È il suo primo avversario, il più terribile perché è intimo, il più minaccioso perché è assoluto.

È dall'*alterazione* che ha inizio il dolore del profeta. Un uomo diviene *diverso*. È strappato alla propria famiglia, al suo ambiente, alle sue condizioni di vita, alla sua mentalità, al suo temperamento, e buttato altrove. È sottratto al suo io e, trasformato, non riconosce più se stesso. Si fa di lui la sua stessa contraddizione; dice ciò che non ha mai pensato, annuncia ciò che ha sempre temuto. La sua esistenza è il paradosso del suo essere.

Un contadino della terra di Beniamino perde le sue asine e manda suo figlio a ritrovarle⁶⁷. Le ritroverà, ma perderà suo figlio. Quando questi ritorna, i suoi non lo riconoscono più. È un uomo diverso. Suo padre non è più suo padre. Obbedisce ad una potenza paterna superiore, oscura ma inesorabile. È divenuto profeta.

La storia di Saul è l'esempio tipo dell'*alterazione* profetica. I temi che si scorgono in altri casi isolatamente, sono qui strettamente associati. Il conseguimento della corona regale non è che un episodio del dramma di Saul: esso dipende totalmente dalla sua elezione profetica. Un contadino beniaminita, è un uomo attaccato al suo patrimonio, a un orizzonte limitato, ad abitudini mentali oneste e normali. Imporgli la regalità sarebbe già una prova abbastanza pericolosa. Ma è una prova differente quella che attende Saul. Lo si vede, ancor prima che sia consacrato sovrano, camminare dietro il suo aratro con uno spirito del tutto diverso da quello del contadino. La sua elezione profetica l'ha trasformato. È pronto a lottare per il diritto, per la libertà, a dare la vita, a esigere che i suoi concittadini diano la loro per liberare gli abitanti di Iabes di Galaad (1 Sam 11, 7). Da questo momento, è al servizio dell'assoluto. Ha rotto con la propria famiglia, almeno moralmente. Ha cambiato clan. I suoi lo costatano con stupore: eccolo tra i profeti (10, 12), quei vagabondi sognatori, inadattabili alla comunità agraria. Come loro, sta per lanciarsi in un'avventura folle. Proprio quando tutte le persone ragionevoli rispondono no, e rimandano i delegati di Iabes di Galaad alle loro case e alle loro preoccupazioni, Saul dice sì! E, come i profeti, suoi nuovi compagni, pretende di imporre questo sì all'intero popolo (11, 7). È soddisfatto soltanto quan-

⁶⁷ 1 Sam 9 ss. e Cfr. A. NEHER, *L'existence juive...*, cit., 47 s.; e *L'exil...*, cit., 78 s.

do la sua esaltazione furiosa si è comunicata a tutti. Come i profeti, si lancia nell'azione in nome di un richiamo intransigente, assoluto.

Ma l'accettazione dell'assoluto è la fonte della sua miseria. Tutti i particolari del racconto biblico insistono sull'ingenuità e la semplicità della mentalità religiosa di Saul. S'inchina umilmente davanti agli intermediari che aprono la strada dell'uomo a Dio. Offre e fa offrire sacrifici, e questo per lui è il mezzo per far giungere la sua domanda a Dio (13, 9). Consulta l'oracolo sacerdotale, che gli sembra l'orecchio e la bocca di Dio (14, 18). Fra le strade che conducono a Dio, Saul sa che ve ne sono alcune proibite, e non si avventura in esse. Ha l'acuto senso del puro e dell'impuro. La lotta che egli conduce contro i maghi e i negromanti è pari soltanto al suo rispetto assoluto per i sacrifici tradizionali e i riti autorizzati (28, 9). La sua osservanza dei mezzi culturali per avvicinarsi a Dio è lucida fino allo scrupolo. Ma l'elezione lo raggiunge. Eccolo profeta, posto non più davanti a istituzioni e a uomini che le incarnano, ma davanti all'assoluto. E Saul restaconcertato davanti alle reazioni unilaterali dell'assoluto. Le accetta senza comprenderle; la sua ingenuità è anche terrore. Fulminato davanti a esigenze che non discute, ma che non comprende, è atterrito nel vedere che bisogna sottomettersi totalmente e che rischiare una leggera esitazione significa già rifiutare il tutto. Saul è partecipe di un ordine assolutamente diverso, che non può conciliare col suo. Questa coscienza raggiunge il parossismo all'indomani della battaglia contro Amalek (c. 15). Come nella battaglia per Iabes di Galaad, Saul ha accettato l'esigenza assoluta. Ma lottare per Iabes di Galaad significava salvare delle sventurate vittime di una barbara tirannia: l'esigenza dell'assoluto concordava con l'istinto morale. La lotta contro Amalek, invece, è un insulto a quest'istinto, poiché ha di mira degli innocenti: donne, bambini, bestiame. Non sappiamo se le intenzioni di Saul fossero totalmente pure quando risparmiò degli innocenti. Costatiamo perlomeno che egli agì secondo le tendenze normali di un re preoccupato del suo prestigio, e di un uomo animato da scrupoli religiosi. È generoso con Agag, generoso anche con Dio, al quale destina dei sacrifici prelevati da ciò che, nel corso del massacro impostogli, ha creduto bene salvare (15, 21). Lo si avverte che la volontà dell'assoluto è superiore ai sacrifici (22). Generosità, scrupoli politici e culturali e, senza dubbio, reazione spontanea della coscienza morale, tutto è polverizzato dall'esigenza dell'assoluto. Quel giorno Saul impara che l'*alterazione* profetica arriva fino a scuotere i fondamenti stessi della persona morale. Senza riferimento alcuno a una disposizione umana, senza

giustificarsi, l'alterazione si realizza, e Saul è costretto a sottomettersi. Ma il suo essere ne esce stroncato. Ormai è malato e lo resterà fino alla morte.

La tragedia di Saul è un caso limite. Perché Saul è il solo essere eletto da Dio, senza averlo mai incontrato. È nel solco della storia manovrata da Dio, un anello della catena degli uomini di cui Dio si serve per parlare al mondo, ma, lui, non ha mai sentito la parola di Dio. Se criterio della profezia è l'elezione, Saul era profeta. Ma, in lui l'esperienza della profezia si limita unicamente all'elezione. Non conosce quegli sviluppi che sono frutto dell'elezione, il più importante dei quali è l'intimità con Dio. Un giorno, Saul ha avvertito di essere afferrato da una forza nuova. La strada che doveva condurlo verso le asine di suo padre lo conduceva altrove. Ma non ha mai scoperto la fonte da cui emanava questa forza. Si sentiva posseduto, senza sapere da chi. La sua profezia era una *ruah* senza *dabar*, ma anche senza *conoscenza*.

Saul ha bisogno della mediazione di Samuele per comunicare con Dio. In lui, l'elezione è muta. La porta in sé come un carico saldato alla sua anima, ma morto. Il suo stato morboso si aggrava per il fatto di essere un profeta senza Dio. Saul ha ricevuto l'elezione di colpo. Improvvisamente è sua. Gli è stato lanciato un messaggio. Ha avuto appena il tempo di prenderne conoscenza, e il messaggero è ripartito. Non lo vedrà, né lo sentirà, né lo ritroverà più. Questo allontanamento di Dio rende il messaggio assolutamente misterioso. Solo Saul lo può decifrare ma non vi riuscirà mai: da qui il fallimento della sua vita.

Caso eccezionale, ma sintomatico per il profetismo in generale. I profeti per i quali l'elezione non si riduce a un istante, ma si dilata ampiamente in un'intimità prolungata con Dio, resteranno tuttavia, anch'essi, con la loro sete, e non conosceranno la decifrazione ultima del loro messaggio. Dio non li dimentica, certo, ma non li sostiene abbastanza per giustificarli. L'alterazione ha per conseguenza ultima l'abbandono. Trasformato dalla profezia, il profeta è nell'assoluto agli occhi degli uomini, e, davanti a Dio, è fra gli uomini. È se stesso senza mai esserlo.

Seguiamo, passo passo, il meccanismo dell'alterazione così come viene espresso in sintesi dall'esempio di Saul. Ogni profeta fornisce l'illustrazione dell'uno o dell'altro dei suoi aspetti.

Lo sradicamento ha una forma spettacolare nell'elezione di Eliseo (1 Re 19, 19-21). L'alterazione di questo contadino non ha luogo,

come per Saul, in occasione di un viaggio. Un viaggio è sempre l'inizio di un'avventura. Che un evento inatteso si verifichi in quella circostanza, può sembrare naturale. Ma che lo spirito afferri un uomo proprio quando sta arando, nel quadro familiare della sua attività quotidiana, ecco di che sconvolgere un'anima semplice. Lì per lì Eliseo non afferra minimamente né il significato del gesto di Elia che gli pone il mantello sulle spalle, né la portata di tale significato quando all'improvviso lo coglie.

Vorrebbe inoltre sottolineare i suoi legami familiari e contadini, restare il figlio dei suoi genitori nella tenerezza di un ultimo bacio, manifestare la sua coscienza professionale andando a riporre i buoi nella stalla. Ma l'appello è assoluto. *Che ti ho fatto?* gli dice Elia. L'accettazione o il rifiuto non possono essere parziali. Bisogna scegliere una totalità. Accettando, Eliseo diventa completamente diverso: o sentire sulle sue spalle il mantello d'Elia non significa nulla, oppure questo fatto polverizza la sua persona. Non è più figlio: non andrà ad abbracciare i suoi. Non è più contadino: brucerà i buoi con il legno dell'aratro. D'ora in poi un altro Eliseo sarà il compagno di Elia.

È pure un altro Abramo, un altro Mosè, un altro Amos che l'elezione introduce nella storia. Per essi, l'appello è un comando a mettersi in cammino. Dio dice loro: *Vattene... verso il paese che ti indicherò*⁶⁸! *Va'... dal Faraone*⁶⁹! *Va'... al mio popolo Israele*⁷⁰! Mettersi in cammino significa evidentemente lasciare. Per Abramo significa la rottura con la sua famiglia, il suo ambiente natale, una civiltà. Per Mosè e Amos, più semplicemente, l'abbandono del loro mestiere di pastori. Per l'uno come per gli altri, la scelta è dolorosa e totale. Abramo sa che ora è straniero e nomade. Il vagabondaggio è il segno della sua vita. Lo ricorda, con accenti commoventi, in varie circostanze, quando è obbligato a comprare una tomba per seppellirvi la moglie defunta, e quando dichiara impossibile che suo figlio ritorni in Mesopotamia, non fosse che per cercarvi una sposa degna di lui. La morte e l'avvenire ravvivano dunque, in Abramo, il senso della sua alterità. Non dispone, come quand'era sedentario, di una terra sacra destinata alla sepoltura: deve comprarla; non dispone di un'ampia scelta per assicurare l'avvenire del figlio: deve ricorrere a un intermediario, coi rischi che questo compor-

⁶⁸ Gn 12, 1.

⁶⁹ Es 3, 10.

⁷⁰ Am 7, 15.

ta. Anche nella rievocazione che Amos fa delle sue occupazioni anteriori, vi è qualcosa di commovente:

Non ero profeta, né figlio di profeta; ero un pastore e raccoglitore di sicomori; il Signore mi prese di dietro al bestiame e il Signore mi disse: Va', profetizza al mio popolo Israele!

(Am 7, 14-15)

Vi sono due epoche nell'esistenza di Amos. Durante la prima, nulla lo destinava alla profezia; l'idea di lasciare i suoi buoi, le sue pecore, i suoi sicomori non l'aveva mai sfiorato. La seconda epoca è del tutto differente. Malgrado la nostalgia della quiete passata, è totalmente profeta, e nessuno riconosce più in lui l'antico pastore. Egli stesso pare stupito della trasformazione, ma la sa ineluttabile. Quanto al racconto della vocazione di Mosè, raramente una narrazione si colora di tanta commovente semplicità. Dopo lunghi giorni di esitazione, di contrasti, Mosè è infine costretto ad abbandonare le sue greggi e ad essere profeta⁷¹. Ma non ha compreso quanto la sua vocazione sia alterante. Tutto preso ancora dai suoi pensieri, considerando la condizione profetica a misura delle sue modeste preoccupazioni, si mette in cammino, come un buon padre di famiglia, con la moglie, i figli e i bagagli. Occorrerà un nuovo incontro, violento questa volta, oscuro, patetico, perché Mosè comprenda che mettersi in cammino profeticamente non è seguire un itinerario per gente borghese. Un taglio deciso si è ormai operato tra lui e la famiglia⁷². Quello è il momento in cui comincia veramente ad accedere alla vocazione che sarà, per lui, sempre più, vivere al di sopra degli altri e in solitudine.

Uno degli aspetti dell'alterazione, è quello di procedere per paradossi. Paradosso sociale, quando dei contadini o dei pastori sono chiamati alla profezia, quando dunque delle persone semplici passano a un'esistenza complessa, una situazione normale viene integrata al campo dell'anormale. Ma il paradosso presenta sovente delle sfumature. Eliseo e Amos non si sentivano preparati alla profezia. Samuele e Geremia vi sono predestinati. L'uno e l'altro, prima di tutto, perché sono leviti e sacerdoti, abituati perciò alla dimensione sacra. Non devono vincere il profano per accedere all'ispirazione. Ma l'uno e l'altro, anche, perché sono stati orientati da un'intenzione misteriosa, ancor prima della nascita, verso il carisma. La madre di Samuele ha fatto voto

⁷¹ Es 3.

⁷² Es 4, 18-26.

di nazireato per suo figlio. Egli è *ceduto* a Dio⁷³. Perché Dio non ne farebbe anche un profeta? Quanto a Geremia, è Dio stesso che, fin dal grembo materno, lo ha santificato per la profezia⁷⁴. Come potrebbe sfuggire al suo destino? Non ci si deve stupire, quindi, che Samuele e Geremia siano, un giorno, chiamati. Ma anche allora si manifesta il sorprendente paradosso dell'elezione. Dio che ha pur tutto il tempo per raggiungerli, li afferra fin dalla prima giovinezza, in uno stato di impreparazione spirituale e intellettuale. Nell'età in cui Dio li sorprende, i fanciulli-profeti Samuele e Geremia corrono il rischio di passare per esaltati o per ridicoli. Come conciliare la fanciullezza e la serietà? Samuele confonde la voce di Dio con quella del suo tutore, e anche questi solo a stento può abituarsi all'idea che Samuele sia un profeta⁷⁵. Geremia emette questo grido commovente: *Ma non sono che un ragazzo*⁷⁶! Non importa. L'appello li costringe. Ed ecco questi giovani, dal corpo fragile, dallo spirito appena sveglio, portatori di un messaggio gigantesco. L'immagine sarebbe grottesca se non fosse paradossalmente grave: avvertiamo che, per esprimersi, l'assoluto ha bisogno di un essere in fase di crescita. In mezzo a un popolo colpevole, i fanciulli restano la sola speranza.

Paradossali sono pure i primi incontri di Isaia e di Ezechiele con Dio. Isaia è impuro; abita in mezzo a un popolo impuro⁷⁷. Occorre dare all'impurità il suo significato biblico, rituale e insieme morale, che lo rendeva incompatibile con la rivelazione divina. Ed è nel recinto sacro del Tempio che Isaia è sorpreso da Dio. La Santità sceglie l'impurità per aprirsi una strada verso gli uomini. Qualcosa di questo paradosso è presente anche nell'esperienza di Ezechiele⁷⁸. Per questo sacerdote, la terra straniera è considerata impura. Ed è su questa terra impura, sulle rive del fiume Chebar, *in mezzo* all'Esilio, che Dio gli appare. L'espressione *b'tok, in mezzo a...*, usata in entrambi i racconti⁷⁹, aggiunge una nota supplementare. Isaia ed Ezechiele sono integrati in una comunità in cui nulla li distingue. Isaia ha le stesse labbra impure del popolo che lo circonda; Ezechiele è esiliato come il gruppo che gli sta attorno. L'elezione spezza la comunione. Solo tra gli impuri,

⁷³ 1 Sam 1, 28.

⁷⁴ Ger 1, 5.

⁷⁵ 1 Sam 3, 1-5.

⁷⁶ Ger 1, 6.

⁷⁷ Is 6, 5.

⁷⁸ Ez 1, 1-3.

⁷⁹ Is 6, 5; Ez 1, 1.

Isaia è purificato col carbone ardente che un angelo gli preme sulle labbra. Solo tra gli esiliati, Ezechiele è ricondotto, in visione profetica, a Gerusalemme. La loro paradossale elezione è, nello stesso tempo, alterazione del loro essere più profondo.

Ma se l'alterazione arricchisce Isaia ed Ezechiele, poiché li fa passare dall'impurità alla purità e dall'esilio al ritorno, essa è quasi sempre lacerante.

Quando si rivela, la profezia ferisce, e il primo ad essere colpito è il profeta stesso. Prima di propagarsi per esasperare dall'esterno gli uomini ed il mondo, la profezia, insediata nel cuore del profeta, lo rode dal di dentro. Il piccolo Samuele, risvegliandosi all'indomani del suo primo sogno profetico è terrorizzato. Non osa comunicare il suo sogno. E quando Eli lo incalza, si sente annunciare la caduta di Silo. Come comprendiamo l'angoscia di Samuele! A trattenerlo non è solo la pietà verso Eli ma il suo stesso destino minacciato dal messaggio che porta in sé. Con Silo crollerà la casa che lo ospita, il tetto che protegge la sua giovinezza, il santuario in cui sperava di continuare a servire. È tutto l'avvenire personale del giovane profeta che è messo in questione da questo primo risveglio. Analogamente, anche se il testo è meno preciso, le profezie di gioventù di Geremia hanno dovuto riferirsi al suo villaggio e alla sua famiglia di Anatot; diversamente l'odio feroce della gente di Anatot nei suoi confronti sarebbe inspiegabile⁸⁰. È la propria rovina che questo ragazzo annuncia, unendo in una stessa catastrofe i suoi parenti, i suoi amici, il suo villaggio natale. Lo dirà più tardi, con un grido tragico: egli è nato per maledire. Il grembo materno nel quale è stato santificato avrebbe dovuto rimanere la sua tomba; ne è uscito soltanto per ferire la terra intera, e, prima di tutto, per ferire se stesso e quelli che amava⁸¹.

La lacerazione si manifesta fin dalla prima chiamata, ma si prolunga al di là di essa. Nel caso di Geremia, attraversa l'intera sua esistenza. Vi sono due Geremia: quello delle tendenze personali, naturali, e l'altro, quello che la profezia ha trasformato. Entrambi sono impegnati in una lotta spietata, poiché sono antitetici. Nessuno ha avuto una natura più sensibile, più aperta e avida d'amore della sua. Nel momento esaltante della gioia nomina a più riprese il padre e la madre. Descrive l'emozione vibrante che il fanciullo adorato e pianto suscita nell'animo dei genitori. Ama il suo popolo di un amore appassionato, e

⁸⁰ Ger 11, 21-23.

⁸¹ Ger 15, 10; 20, 14. Cfr. A. NEHER, *Jérémie*, cit.

nessuno meglio di lui ha saputo rendere così lirico il tema dell'amore coniugale che unisce Dio e Israele:

...Me infelice, madre mia, che mi hai partorito
(15, 10)

...Maledetto l'uomo che portò la notizia a mio padre, dicendo: « Ti è nato un figlio maschio », colmandolo di gioia.
(20, 15)

...Rachele piange i suoi figli, rifiuta di essere consolata perché non sono più...
(31, 15)

...Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza...
(31, 20)

...Ti ho amato di amore eterno...
(31, 3)

...Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto...
(2, 2)

Contro quest'uomo la cui sensibilità naturale vibra a tutti gli accenti dell'amore si erge l'altro. Come profeta, Geremia deve condannare tutto ciò che ama, la famiglia, gli amici, Gerusalemme e il suo popolo, oggetto della sua nostalgia e del suo fervore. L'amore è sradicato in lui. Una volta votato alla sua vocazione profetica, Geremia è come strappato all'amore umano, a ogni possibilità umana e terrena di simpatia e di affetto. Non ha conosciuto la dolcezza di un'infanzia protetta e vezzeggiata; non conoscerà né l'emozione di una amicizia, né il fremito di un amore coniugale: *Non prendere moglie, non avere figli né figlie* (16, 1)! Morirà solo, senza la consolazione di una lacrima. Dove passa, suscita la diffidenza, la lite. *Tutti mi maledicono* (15, 10)! Questo fanciullo sensibile è diventato per sempre, come Dio l'aveva preavvertito fin dal primo istante (1, 18), una fortezza, una colonna di ferro, una muraglia di bronzo. Ma che tempesta furiosa all'interno di queste difese massicce! Che nostalgia d'amore, dolorosamente infranta contro i muri sordi!

Dolore di un altro ordine invece quello che assale Isaia! Se Geremia deve spogliarsi del suo amore, Isaia deve spogliarsi dei suoi abiti. Per tre anni, cammina nudo. La sua nudità è un segno per l'Egitto e per l'Etiopia⁸². È la trasformazione radicale di un uomo il cui decoro e la cui ragguardevolezza sono ben note in Gerusalemme. Non è stato forse di esempio alla città per la purezza della sua vita coniugale?⁸³ Lui, sua moglie, i suoi figli sono modelli di moralità. Ed è questo stesso pudore che la profezia altera. Per rendere testimonianza, il profeta si esibisce. La profezia si erge contro la sua stessa natura. Analogamente, Ezechiele è investito nel punto più sensibile della sua coscienza. Questo sacerdote scrupoloso non ha mai profanato il suo corpo; fin dall'infanzia non ha mai permesso alle sue labbra di gustare cose impure. Ora, l'esigenza profetica gli impone di mangiare una focaccia impura, cotta negli escrementi. Ezechiele obbedisce all'ordine assoluto, ma non senza un grido di rivolta che piega, almeno parzialmente, la durezza dell'esigenza divina⁸⁴. Tutto si svolge come se la profezia volesse, non fosse altro che in certi momenti e a titolo di prova, infrangere ciò che vi è di più personale nel profeta, alterarlo radicalmente nei confronti di se stesso.

Certamente occorre citare qui una situazione limite: ad essere presa di mira non è più la psicologia particolare del profeta, ma ciò che in lui vi è di più generalmente umano.

La moralità naturale è contestata dall'assoluto, il cui ordine può essere un contrordine etico. Nessun uomo potrebbe cedere senza la certezza di un appello dell'assoluto. È il caso, in una certa misura, di Saul nella vicenda di Amalek: un sentimento spontaneo e umanitario è contrastato dall'esigenza di un assassinio. È il caso pure di Abramo che va a sacrificare il figlio⁸⁵. L'analisi di Kierkegaard⁸⁶ mostra che il paradosso dell'alterazione volge qui all'assurdo. Tutti i motivi umani incitano Abramo alla disobbedienza. Egli obbedisce sapendo che il suo gesto è privo di significato. Ma l'esempio più caratteristico è offerto da Osea, all'inizio del suo messaggio:

Parola del Signore rivolta a Osea..., quando... gli disse: « Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, perché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore ». Egli andò a

⁸² Is 20.

⁸³ Is 8, 18.

⁸⁴ Ez 4, 12-15.

⁸⁵ Gn 22.

⁸⁶ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore - La ripresa*, tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Edizioni di Comunità, Milano 1977.

prendere Gomer, figlia di Diblaim: essa concepì e gli partorì un figlio... la donna concepì di nuovo e partorì una figlia... Gomer concepì ancora e partorì un figlio...

Il risveglio profetico di Osea è talmente sorprendente che si esita a credere che il profeta abbia vissuto veramente ciò che Dio gli ha imposto. E tuttavia niente permette di affermare con sicurezza che la vocazione di Osea sia stata puramente simbolica. Questo matrimonio costituisce uno dei vertici della profezia. Indica fino a che punto inaudito i profeti considerassero il richiamo di Dio come assoluto, fino a che punto questo assoluto li strappasse a ogni dimensione normale. Lo scandalo della parola assume qui il suo pieno significato. Abramo infatti è stato messo solamente alla prova; il suo coltello è stato fermato prima che colpisse Isacco. Ma Osea deve consumare il matrimonio con Gomer, e prolungarlo fino a generare tre figli. Non è lo scandalo del miracolo rispetto alla natura. Non è lo scandalo della rivolta in seno alla società. Qui, lo scandalo tocca la persona umana nei suoi pre-sentimenti più tenaci, nella sua moralità istintiva, nella sua purezza. Consiste nel fatto che l'uomo è costretto, dalla fonte stessa del bene e a fin di bene, a tentare il male. L'alterazione è perfetta. Ciò che Osea non avrebbe mai fatto senza vergogna, senza sentire che sprofondava nel fango, lo fa, con chiarezza e lucidità, al servizio di Dio.

La pesantezza

Lo fa liberamente? È lecito dubitarne. Decisioni così gravi come quelle di Osea e di Abramo, atti spettacolari come quelli di Isaia e di Ezechiele, sofferenze così strazianti come quelle di Geremia e di Samuele non sono compiuti né accettati senza resistenza. I profeti ne danno la spiegazione: sono costretti. La profezia è una *pesantezza*. È un secondo aspetto del suo dolore.

La conoscenza profetica comunicata dalla *ruah* o dal *dabar* implica, l'abbiamo visto⁸⁷, una violenza e un corpo a corpo. Tra Dio e il profeta vi è lotta, e lotta a tutti i livelli. Ma ciò che l'analisi deve ora sottolineare, è che in questo contrasto, lo Spirito e la Parola sono sempre vincitori. Per diversi anni, Geremia attraversa Gerusalemme con un gogo sul collo⁸⁸. Per quanto il simbolo vada oltre la condizio-

⁸⁷ Cfr. *supra*, 86.

⁸⁸ Ger 27, 2; 28, 10.

ne personale del profeta (si tratta di mostrare la schiavitù dei popoli sotto lo scettro di Nabucodonosor) non vi è immagine più esatta per descrivere la vocazione profetica. Coloro che vedevano Geremia lo scorgevano nel suo essere profetico più intimo: il profeta deve piegare il collo; è un vinto, un prigioniero.

Geremia sa distinguere nettamente tra i due momenti della rivelazione: quello della lotta, il cui esito resta incerto, e quello dell'obbedienza dopo la vittoria dell'assoluto. Sa anche che se la lotta è esaltante, paragonabile alla violenza dell'amore, la schiavitù, al contrario, è una tortura:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso.

Ho un bel dire: « Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome! ». Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo...

(20, 7, 9)

Isaia provoca, si direbbe, la lotta. Sorprendente, nel corso di una teofania, il monologo divino:

Poi udii la voce del Signore che diceva: « Chi manderò e chi andrà per noi? »

(6, 8)

(era forse un dialogo con gli angeli; in ogni caso, la domanda non era rivolta a Isaia), egli interviene con la sua risposta di uomo e si offre di servire:

« Eccomi, manda me! »

(6, 8)

Se l'accettazione è libera, il seguito della vocazione non lo è più. Anche Isaia sente che è costretto. Dio gli parla esortandolo *con la forza della mano* (8, 11). *La mano di Dio* è, anche per Ezechiele, la forza costringente di Dio. Essa è evocata a diverse riprese e rappresenta una categoria speciale della rivelazione, accanto alla *ruah* e al *dabar*: la categoria della necessità. Con la *ruah* Ezechiele conosce Dio; con il *dabar*, partecipa alla storia di Dio nel mondo.

La *yad*, la *mano*, lo *costringe* a conoscere e a partecipare, con la lucidità e il mistero, con il linguaggio e il silenzio, con il movimento e la paralisi. Tutto l'atteggiamento personale di Ezechiele, così inquietante talvolta, quasi morboso, è comandato dalla *mano*.

Ma l'espressione più caratteristica della schiavitù profetica è quella di *maśśa'*. Il termine significa *fiatello*. È sinonimo di *profezia*, ed è

usato in questo senso da numerosi profeti. Una violenta diatriba di Geremia (c. 23) pone in luce il valore del senso originario di *fiatello*. Geremia si erge contro i profeti menzogneri, che profetizzano senza che Dio abbia dato loro questa missione, che rubano le parole che Dio comunica ai profeti autentici, che immaginano e fabbricano visioni e parole. Egli vieta loro, sotto pena di maledizione, di utilizzare in futuro il termine *maśśa'* per designare la profezia. Due concezioni della profezia si oppongono in questa scena. Una, che Geremia considera falsa, e che è tutta aperta alla libertà: basta consultare il proprio cuore, dar libero corso all'immaginazione, plagiare il vicino, cogliere al volo lo spirito o la parola, per enunciare una profezia. L'altra, la sola autentica, fonda la sua autenticità sul fatto che è *maśśa'*, peso imposto dal di fuori, non cercato né auspicato, ma inflitto. È per salvaguardare questo criterio di autenticità che Geremia vieta ai profeti dell'elucubrazione di servirsi di questa parola. Geremia sa che *la Parola comunicata da Dio all'uomo è proprio un maśśa'* (23, 36), ma è snaturare le parole del Dio Vivente applicare questo termine alle profezie forgiate dall'uomo. Può adoperarlo solo il profeta che, come Geremia, sente che la sua profezia è vera, perché è un peso.

Tutti i tentativi per liberarsi di questo peso sono vanificati. C'è, in ogni intervento profetico, qualcosa di determinato. Il criterio scelto da Geremia per distinguere la vera dalla falsa profezia non è l'unico prospettato dalla Bibbia, ma è quello che meglio spiega la psicologia del profeta e anche la sua situazione meta-morale. Accanto al criterio precisato dallo stesso Geremia in un'altra occasione, che distingue tra la profezia di sventura, autentica perché implica un appello al pentimento, e la profezia di felicità, falsa perché sterile dal punto di vista morale⁸⁹; accanto altresì all'opinione del Deuteronomio che vede nella fedeltà alla *torah* il segno della veridicità della profezia⁹⁰; oltre al carattere divino della profezia, attestato dalla sua trascendenza a ogni morale⁹¹, la profezia si attesta vera perché contiene una dialettica della libertà e della necessità. La profezia documenta che la libertà resta un problema⁹².

I profeti hanno fatto la dolorosa esperienza di questo problema. Nulla è più istruttivo dell'analisi degli sforzi tentati dai profeti per conservare la loro libertà, e degli scacchi permanenti che hanno subito.

⁸⁹ Cfr. *supra*, 172.

⁹⁰ Dt 13, 2-6; 18, 20.

⁹¹ Cfr. *supra*, 176.

⁹² Cfr. il nostro *Amos...*, cit., 158.

Sforzi molteplici, di cui uno si manifesta talvolta fin dalla prima chiamata, fin dal primo attentato alla libertà personale del profeta: il rifiuto della vocazione.

La scena più caratteristica è quella del rifiuto di Mosè⁹³.

Egli non accetta la vocazione se non dopo un lungo dialogo, della durata di parecchi giorni. La messa in scena è grandiosa. Davanti al miracolo del rovetto ardente, che lo affascina e di cui vorrebbe penetrare il segreto, si ferma, sconvolto nell'apprendere che ciò che gli si rivela riguarda proprio lui. Con pazienza instancabile, cerca di perorare la sua innocenza. La semplicità del dialogo è pari solo all'ingenuità degli argomenti che Mosè oppone al suo grande interlocutore. Del resto non tenta di dar loro una base; non c'è nessuna vera dialettica, ma una serie di obiezioni, che vengono tutte scartate, l'una dopo l'altra, da una risposta di Dio, senza che questa risposta sia discussa. L'ultima obiezione rivela il dramma di Mosè: *Manda chi vuoi!* Come una preda presa in trappola, vorrebbe fuggire. Non domanda nulla, se non, a titolo gratuito, la sua libertà. La collera di Dio l'obbliga a cedere. Perlomeno ha potuto, preventivamente, parlando a Dio, manifestare il suo desiderio di restare libero.

Stesso dialogo nella vocazione di Geremia⁹⁴. È più breve, ma più drammatico. Gli argomenti di Geremia, parzialmente simili a quelli di Mosè, sono raccolti in un solo grido: Sono un ragazzo, non so parlare, ho paura! Dio lo costringe, non con la sua collera, ma con la sua mano. Abbiamo visto che è il segno della pesantezza. La mano di Dio tocca le labbra di Geremia. Esse sono ormai chiuse al rifiuto, aperte alla profezia.

Esse non sono tuttavia chiuse definitivamente al rifiuto: lo scontro interiore sussiste e riaffiora talvolta in istanti di crisi, nel corso della carriera profetica. Geremia confessa che, talvolta, sente il desiderio di trattenere il suo messaggio, di sottolineare, di conseguenza, la sua libertà rifiutando di lasciarsi convincere a parlare. Particolare commovente: non osa farne la confessione a Dio, in un dialogo, ma solo alla sua anima torturata, in un breve monologo. Riprendiamo, infatti, i versetti 20, 7-9, nei quali Geremia descrive la seduzione e il peso della parola divina:

7: Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno!

⁹³ Es 3 e 4.

⁹⁴ Ger 1.

8: Quando parlo, devo gridare, devo proclamare: « Violenza! Oppressione! ». Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno.

9: Ho un bel dire: « Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome! ». Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo.

Il versetto 7, che rievoca il passato, il primo amplesso, ha una struttura dialogale; il profeta si rivolge a Dio. Ma i versetti seguenti evocano Dio alla terza persona. Per rendere queste confidenze attuali, per confessare la sua volontà passeggera di sfuggire a Dio, Geremia si nasconde. Parla a se stesso, in qualche modo a mezza voce, quasi temendo che Dio sorprenda la sua confessione.

Altri profeti, in circostanze simili, non esitano a ricorrere al dialogo. Dopo aver portato a lungo il fardello della profezia, ritornano da Dio e gli domandano di riprenderselo. A provocare questi ritorni, sono gravi stati di crisi, conseguenti generalmente a gravi insuccessi. Mosè riprende a più riprese il dialogo, come per sottolineare che il suo primo rifiuto era giustificato:

Perché dunque mi hai inviato?
(Es 5, 22)

Cancellami dal tuo libro che hai scritto!
(Es 32, 32)

Perché hai trattato così male il tuo servo? Perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, tanto che tu mi hai messo addosso il carico di tutto questo popolo? L'ho forse concepito io tutto questo popolo? O l'ho forse messo al mondo io perché tu mi dica: Portatelo in grembo, come la balia porta il bambino lattante...

(Nm 11, 11-12)

Certo, in questi versetti vi è qualcosa di più che un rifiuto di profetare. Vedremo presto che essi nascondono una vera rivolta. Denotano nondimeno dei momenti di debolezza nell'attività di Mosè, degli istanti in cui desidererebbe ardentemente ritrovare la sua libertà. Stesso bisogno di lamentarsi con Dio in Elia. Non sappiamo quali furono le circostanze della sua elezione. Ma dopo la scena del Carmelo, quando, braccato da Gezabele, deve partire per salvare la vita, si ferma all'improvviso e, rivolgendosi all'interlocutore divino, gli dice che rinuncia. Elia concentra il suo rifiuto in una parola: *Basta!* (1 Re 19, 4), che esprime tutta la sua stanchezza sotto il peso della profezia.

Talvolta il dialogo è muto. È il caso di Isaia, questo profeta che rivendica la sua vocazione, contrariamente a tutti gli altri, ma che ha dovuto, anche lui, rifiutarla un giorno, poiché Dio lo afferra con tutta la forza della sua mano per obbligarlo a continuare (Is 8, 11). Niente parole, né da una parte né dall'altra, ma un affrontarsi muto, una lotta rapida.

Talvolta ancora il dialogo è unilaterale. Dio parla, ed è il silenzio del profeta a sottolineare il suo rifiuto. Le prime giornate della vocazione di Ezechiele⁹⁵ costituiscono una lunga discussione tra Dio e il profeta. Dio ricorre allo spirito, alla parola, alla mano; ispira, persuade, ordina. Davanti a questi mezzi di seduzione, Ezechiele resta passivo. Bisogna che lo Spirito lo invada totalmente, bisogna che la Parola sia da lui mangiata, bisogna che la Mano si appoggi con forza sul suo collo perché vada finalmente verso gli uomini presso i quali Dio lo manda. Ma, arrivato laggiù, a Tel-Aviv, si mura per sette giorni in un silenzio completo⁹⁶.

Come! Non porta forse nel suo spirito, nel suo corpo, un messaggio preciso, destinato immediatamente agli uomini che lo circondano? Trattenere questo messaggio, non significa forse peccare contro la vocazione, come Dio glielo ricorda, alla fine del settimo giorno⁹⁷? Occorre proprio questo richiamo di Dio perché Ezechiele diventi profeta. Prima, rifiutava. Il suo silenzio ostinato di fronte alla violenza di Dio, il suo silenzio ancora più fiero davanti agli uomini, sono i segni di questo rifiuto. Durante tutte queste prime giornate, Ezechiele cammina nella *tristezza* e nella *eccitazione*⁹⁸. Sono, queste, risposte articolate, puramente emotive, e profondamente negative agli appelli di Dio.

Infine il rifiuto assume una forma estrema. Non è più solo la vocazione che si vuole evitare, ma prima di tutto il dialogo con Dio. Si sa in anticipo l'inutilità del dialogo, e lo si schiva con la *fuga*. Alle prime parole di Dio, Giona prende la fuga. È un profeta che le esperienze precedenti o quelle di altri profeti hanno reso perspicace. Dio gli dice: *Alzati, va' a Ninive*. Giona *si alza e fugge a Tarsis*⁹⁹. La contraddizione perfetta. Ninive è a Est; Tarsis, a ovest. Non si può esprimere meglio la volontà di sfuggire all'intenzione divina. Tarsis del resto non è che

⁹⁵ Ez 1, 2-3.

⁹⁶ Ez 3, 15.

⁹⁷ Ez 3, 16-21.

⁹⁸ Ez 3, 14. Cfr. A. NEHER, *L'Exil.*, cit., 173-184.

⁹⁹ Gio 1, 2-3. Cfr. A. NEHER, *ivi*, 166-172.

un pretesto. Ciò che Giona cerca, è la lontananza, o meglio l'allontanamento. Ernst Simon¹⁰⁰ ha perfettamente mostrato che in questo allontanamento c'è una progressione notevole. Giona fugge dapprima su una nave che prende il mare; poi scende nella sentina; quindi s'immerge nel sonno, quando tutti attorno a lui si agitano e pregano; alla fine aspira ad essere gettato nelle onde tempestose dell'oceano. Alla vita incatenata da Dio, preferisce la morte negli elementi scatenati della natura libera.

Il *rifiuto* non è che un primo tentativo di liberarsi del fardello profetico. Ma ne esiste un altro, più decisivo: la *rivolta*.

Nel rifiuto si manifesta un dubbio che, tuttavia, riguarda soltanto la persona stessa del profeta. Mosè sa che Dio può scegliere un uomo per realizzare il disegno preciso di liberare Israele. Crede che Dio si sia sbagliato chiamando proprio lui. Ha l'impressione di non essere preparato al compito che gli si vuole imporre. È quanto intende significare anche il grido di Geremia: *Non sono che un ragazzo!* E quello di Elia: *Non sono migliore dei miei padri!* Sentimento morale di una debolezza personale che la Bibbia chiama *modestia*, *'anawab*¹⁰¹. Talvolta, il rifiuto è motivato dalla *paura*, l'apprensione ossessiva degli ostacoli e degli insuccessi che minacciano l'eletto. Quando Dio ha detto all'eletto: *Non temere nulla, io sarò con te*, risponde a questa angoscia che, tuttavia, ricompare nella carriera profetica secondo le circostanze. C'è anche, alla base del rifiuto, accanto al desiderio fondamentale di restare libero, la nostalgia di non appartenere che a se stesso, di operare nel proprio tempo e non nel tempo dell'assoluto. Il racconto biblico attribuisce questa nostalgia a Giacobbe, patriarca energico, che pone le sue forze al servizio del Dio incontrato a Bet-El, ma che, poco prima di dover affrontare Esaù, accusa un momento di debolezza. Vuole fuggire. Fa passare il torrente Jabbok alle mogli, ai figli, e sta per seguirli, quando l'angelo lo ferma e l'obbliga a combattere. Controvoglia, da Giacobbe che era, diviene Israele, il lottatore di Dio¹⁰². Gli vien rifiutato di rimanere nel suo tempo personale; bisogna che penetri nel tempo di Dio. Ma quale che sia la natura dei motivi del rifiuto, essi riguardano uniformemente il profeta stesso. La *rivolta* nasce quando l'interrogazione non concerne più l'eletto, ma Dio.

¹⁰⁰ E. SIMON, *Brücken*, Heidelberg 1965, 437 s.

¹⁰¹ La *'anawab* è esplicitamente menzionata come qualità dominante del carattere di Mosè (Nm 12, 3).

¹⁰² Gn 32, 23-31. Cfr. R. e A. NEHER, *Transcendance et Immanence*, Lyon 1946, 16, ripreso in *L'Existence juive...*, cit., 11 s.

È l'impressione penosa di una specie di impreparazione di Dio a realizzare la sua volontà, una sconfitta dell'uomo davanti all'assurdità o al fallimento delle intenzioni divine. Il profeta si chiede *perché?* La domanda si collega alla causa e allo scopo dell'azione divina; esige la rivelazione di un significato là dove la realtà non ne fornisce. Non è l'elezione che viene rifiutata, ma il suo paradosso. L'elezione è vana, tutta la sua sofferenza è gratuita, poiché, in fin dei conti, si conclude con un fallimento:

Perché hai maltrattato, questo popolo?
Perché dunque mi hai inviato?

(Es 5, 22)

Sì, perché Mosè è stato scelto? Il suo primo passo presso il Faraone aggrava la situazione degli ebrei invece di alleviarla. Fino ad allora, erano stati maltrattati; adesso sono minacciati nella loro vita. Perché più tardi Mosè doveva restare profeta di un popolo la cui dura cervice rifiutava di piegarsi? Aveva promesso loro di condurli in Canaan: moriranno tutti nel deserto. Che fallimento della promessa, che impresa assurda! *Basta!* (1 Re 19, 4). Il grido di Elia è conseguente alla scena del Carmelo. Da anni, Acab e Gezabele inseguono e perseguitano i servi del Signore. Tanti uomini sono già morti nella lotta, tanti profeti sono caduti sotto la spada. Elia solo è sfuggito. Solo, ha affrontato, sulla cima del Carmelo, 850 profeti del Baal e della Ashera. Il Signore ha realizzato il miracolo; gli 850 idoli sono periti, massacrati. Ma il sangue degli innocenti, il sangue dei colpevoli, il miracolo strepitoso, nulla è sufficiente per convincere Gezabele. Bisogna ancora e malgrado tutto che Elia muoia: *Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché gli Israeliti 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* (1 Re 19, 10)! Che ci vuole ancora perché Dio ottenga la vittoria? Perché questa tragedia che fa soffrire tanti esseri, se colei che ne è la causa rimane insensibile?

La rivolta di Geremia è complessa. Avendo sofferto più di altri, arso e martellato dalla parola divina, secondo le sue espressioni (23, 29), le domande che pone sono più numerose e penetranti. Esse concernono innanzitutto, come per Mosè e per Elia, la sproporzione tra i mezzi usati da Dio e i risultati raggiunti, lo scandalo, per così dire, della messa in scena divina. Il riscatto del campo di Canamel è una di queste scene, allestita da Dio. È capitale nella profezia di Geremia,

l'abbiamo detto ¹⁰³. Essa gli ha consentito di andare spiritualmente al di là della catastrofe. Ma Geremia sente tutto quel che c'è di artificioso e di dolorosamente ironico nella disposizione della scena. Gli attori hanno ricevuto da Dio un ruolo preciso e limitato, e ciascuno recita il numero di parole necessarie per la riuscita del breve intermezzo, ed esegue i pochi gesti indispensabili. Canamel deve dire: *Acquista il mio campo*; Geremia: *Accetto*; lo scriba deve redigere l'atto; i testimoni, sigillarlo. Anche lo scenario è fornito da Dio: il cortile di una prigione, in una città assediata ed affamata. Infine, anche Dio dà la lezione di questa favola mimata: *sperate!* Benché tutto in essi e intorno ad essi gridi la disperazione, gli attori accetteranno la lezione. Ma Geremia, prima che sia conosciuta, prima di inscrivere la sua storia nel cuore del suo pensiero vibrante, ha un magnifico soprassalto. Esegue meticolosamente il suo ruolo, ma poi si erge davanti a Dio in una lunga preghiera, vera sfida lanciata al Signore perché spieghi l'inesplicabile, perché cessi di giocare col destino degli uomini, perché sia, finalmente serio:

Ah, Signore Dio, tu hai fatto il cielo e la terra con grande potenza e con braccio forte; nulla ti è impossibile. Tu usi misericordia con mille e fai subire la pena dell'iniquità dei padri ai loro figli dopo di essi, Dio grande e forte, che ti chiami Signore degli eserciti. Tu sei grande nei pensieri e potente nelle opere, tu, i cui occhi sono aperti su tutte le vie degli uomini, per dare a ciascuno secondo la sua condotta e il merito delle sue azioni. Tu hai operato segni e miracoli nel paese di Egitto e fino ad oggi in Israele e fra tutti gli uomini e ti sei fatto un nome come appare oggi. Tu hai fatto uscire dall'Egitto il tuo popolo Israele con segni e con miracoli, con mano forte e con braccio possente e incutendo grande spavento. Hai dato loro questo paese, che avevi giurato ai loro padri di dare loro, terra in cui scorre latte e miele. Essi vennero e ne presero possesso, ma non ascoltarono la tua voce, non camminarono secondo la tua legge, non fecero quanto avevi comandato loro di fare; perciò tu hai mandato su di loro tutte queste sciagure. Ecco, le opere di assedio hanno raggiunto la città per occuparla; la città sarà data in mano dei Caldei che l'assediano con la spada, la fame e la peste. Ciò che tu avevi detto avviene; ecco, tu lo vedi. E tu, Signore Dio, mi dici: *Comprati il campo con denaro e chiama i testimoni mentre la città sarà messa in mano ai Caldei.*

(Ger 32, 16-25)

¹⁰³ Ger 32. Cfr. *supra*, 190. Cfr. A. NEHER, *Jérémie*, cit., 208 s.

Ma questo appello alla serietà di Dio è talvolta, lo si avverte, disperato. Geremia pone altrove la domanda di Giobbe. Contesta Dio in due versi concisi:

Tu sei troppo giusto, Signore, perché io possa discutere con te; ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla giustizia. Perché le cose degli empî prosperano? Perché tutti i traditori sono tranquilli? Tu li hai piantati ed essi hanno messo radici, crescono e producono frutto...

(Ger 12, 1-2)

Nella scena di Canamel Dio rispondeva alla preghiera di Geremia. Ma qui, come Giobbe, come il salmista, Geremia non ottiene risposta. Sembra rimproverare a Dio di dimenticare le conseguenze dei suoi atti: pianta gli empî; perché stupirsi, allora, che mettano radici, crescano e producano frutto? O bisognava strapparli a tempo, o non metterli in terra. Per caso, accanto alle ironie di Dio ci sarebbero anche delle sbadatagini?

Infine, nel parossismo del dolore, Geremia si chiede se Dio non l'abbia ingannato, se tutta questa esperienza profetica abbia un senso, se egli non sia il trastullo di un penoso miraggio:

Spinto dalla tua mano sedevo solitario, perché mi avevi riempito di sdegno. Perché il mio dolore è senza fine e la mia piaga incurabile non vuol guarire? Saresti diventato per me un torrente infido; dalle acque incostanti?

(Ger 15, 17-18)

Giobbe temeva di essere il bersaglio di Dio; Geremia di esserne il trastullo.

È un'apprensione di questo genere che spinge Giona alla fuga. È disgustato dei pentimenti di Dio:

Signore, non era forse questo che dicevo quando ero nel mio paese? Perciò mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e clemente, longanime, di grande amore e che ti lasci impietosire riguardo al male minacciato.

(Gio 4, 2)

I pentimenti di Dio illustrano l'inutilità della vocazione profetica. Sono esempi del capriccio dell'economia divina del mondo. Ogni sforzo umano è vano. Dio si serve dell'uomo come di uno strumento, di un giocattolo, senza rivelargli il segreto della sua intenzione, senza neanche dirgli se ne esista una.

La rivolta scatena, nell'animo dei profeti, un terribile smarrimento, un'autentica nausea. Proprio quelli che tra i profeti hanno chiesto il

perché hanno desiderato avidamente la morte. Hanno provato la nostalgia di sbarazzarsi del pesante appello metafisico che li trascinava con sé senza condurli verso nulla, senza farli uscire dall'indecifrabile.

Cancellami dal tuo libro che hai scritto...

Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi; io non veda più la mia sventura!

(Mosè: Es 32, 32; Nm 11, 15)

Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri...

(Elia: 1 Re 19, 4)

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

(Ger 20, 14-18)

Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: «È stato concepito un uomo!»... Si oscurino le stelle del suo crepuscolo, sperì la luce e non venga; non veda schiudersi le palpebre dell'aurora, poiché non mi ha chiuso il varco del grembo materno, e non ha nascosto l'affanno agli occhi miei! E perché non sono morto fin dal seno di mia madre e non spirai appena uscito dal grembo?... Perché... non sono stato come aborto nascosto o come i bimbi che non hanno visto la luce?

(Gb 3, 3. 9-11. 16)

Ora dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere...

Meglio per me morire che vivere...

A buon diritto ne sono sdegnato al punto da invocare la morte!...

(Gio 4, 3. 8-9)

Parole penose, che esprimono la stanchezza e il disgusto davanti a un mistero di cui questi uomini erano i confidenti senza poterlo comprendere.

Il cammino nella notte

Né il rifiuto, né la rivolta liberano i profeti. Più aspirano a respingere la vocazione, più questa li possiede. La collera di Dio costringe Mosè ad accettare la sua missione. La tempesta e il mostro riconducono Giona, con la forza alla sua profezia. A Elia vengono dati nuovi mezzi per assolvere nuovi compiti. Isaia ed Ezechiele cedono all'influsso della mano di Dio. Geremia resta prigioniero della parola divina. Non esiste esempio di profeta che sia sfuggito a Dio. Amos analizza il rigore di questa necessità e ne dà una definizione logica¹⁰⁴: come il leone e la preda, come l'uccello e la trappola, come la tromba e la guerra, Dio e il profeta sono legati tra loro. Se il leone rugge, ci si spaventa; quando Dio parla, si deve profetare. Si sono incontrati in due: Dio e il profeta; da quel momento procedono di pari passo.

Il cammino comune, sentito dapprima come una necessità, travolge ben presto col suo solo slancio. Il profeta non si rifiuta più: accetta di nuovo con una fiera rassegnazione, suscettibile di condurlo fino al *martirio*. Tempo fa, un esegeta ha creduto di aver scoperto nel libro di Osea, un'allusione al martirio di Mosè, che sarebbe morto nel deserto, vittima di un'insurrezione¹⁰⁵. L'esegesi in questione non è sostenibile; essa tuttavia non è priva di significato se ci si attiene alla psicologia di Mosè. La tradizione ebraica vuole che Hur, il sostituto di Mosè, sia stato ucciso in occasione della vicenda del vitello d'oro¹⁰⁶. Vuole che Isaia sia perito martire sotto il regno di Manasse¹⁰⁷. I profeti contemporanei di Elia periscono sotto la spada di Gezabele. Hanani e Michea marciscono in prigione. Uria è giustiziato da Ioiakim. Geremia è, a diverse riprese, minacciato di morte¹⁰⁸. Ma la morte, desiderata da tanti profeti, non giunge per liberarli. Né Mosè, né Elia, né Giobbe, né Geremia, né Giona muoiono quando la morte sarebbe per loro una liberazione. Taluni di essi trovano la morte sotto forma di martirio. Perfino nella morte servono Dio e i suoi disegni segreti: sono prigionieri. La loro morte non è una liberazione, ma l'ultimo incidente della loro schiavitù.

¹⁰⁴ Am 3, 3-8.

¹⁰⁵ E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die isr.-jüd. Religionsgeschichte*, 1922. Le tesi di Sellin sono state riprese da S. FREUD, *Moïse et le monothéisme*, tr. francese di Berman, Paris 1948; tr. it.: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino 1977.

¹⁰⁶ Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 7a. *Midrash Shemot Rabba* 41, 7.

¹⁰⁷ Cfr. *supra*, 226.

¹⁰⁸ Cfr. *supra*, *ibidem*.

Intraducibile in termini umani, l'assoluto rifiuta di spiegarsi. Si realizza. A quanto pare il profeta è l'organo non di Dio che si rivela, ma del Dio che si sta nascondendo. Il movimento di Dio verso il mondo, al punto cui ci conduce la nostra analisi, non è un approccio, ma una ritirata. Dio prende il profeta e lo conduce su questa strada segreta che allontana. La profezia emana dall'assoluto, ma da un assoluto che si fa sempre più opaco mano a mano che si manifesta. È un cammino con Dio, ma verso la notte dell'inesplicabile.

Talvolta, tuttavia, la luce sorge, abbagliante. Dio si spiega. Si giustifica e giustifica il profeta. Questa testimonianza di Dio, la Bibbia la chiama *miracolo*. Rari furono gli istanti di miracolo nella vita dei profeti, ma essi talvolta li conobbero. Vi furono momenti in cui, conducendo i processi di Dio nel mondo, i profeti furono sostituiti da Dio. Dio entrava nel mondo, faceva risplendere lo *sedeq*, la giustizia e l'innocenza, le sue e quelle del suo profeta.

Talvolta ancora, la luce appare poco a poco. Il non spiegato di ieri si svela oggi, domani. È il caso in particolare delle profezie di sventura che, per due secoli, scandalizzarono e irritarono. La catastrofe infine si realizzò. Tutte le profezie furono giustificate.

Ma resta, all'interno stesso del miracolo o della conferma, una tenebra, un'arezza. Uno dei miracoli più straordinari, quello del Carmelo per Elia, non riuscì a convincere colei che avrebbe dovuto esserne scossa, Gezabele. Ed è il giorno dopo il miracolo che Elia tocca il fondo della sua conturbante inquietudine. Dio ha testimoniato invano. Quanto alla conferma, essa non cancella le ferite cocenti che hanno colpito il profeta nell'attesa. Mosè muore sul confine della Terra Promessa, senza vedere di persona la realizzazione della Parola per la quale era vissuto. Uria è giustiziato prima che siano confermate le profezie per le quali viene messo a morte. Ezechiele assiste alla conferma, ma senza la sua sposa, che Dio gli ha tolta in segno di sofferenza¹⁰⁹.

Infine, ci sono quelli che non hanno conosciuto né miracolo, né conferma. Saul trascina la sua malattia sino alla fine ed entra nella tomba con tutta l'arezza del mistero del suo destino. Perlomeno sa che in una circostanza ha disobbedito all'assoluto. Ma Geremia? Nessuno più di lui è stato servitore dell'assoluto. E tuttavia, nessuno fu più abbandonato. Nei momenti tragici della sua esistenza, Dio rifiuta la sua testimonianza e lo abbandona alla persecuzione. Quanto alla con-

¹⁰⁹ Ez 24, 15-27.

ferma delle sue profezie funeste, essa sarebbe completa, ed egli avrebbe avuto la penosa soddisfazione di esserne testimonia, se un ultimo incidente della sua esistenza non lo avesse condotto in Egitto. Suo malgrado, il gruppo di ebrei sconvolti dall'assassinio di Godolia lo conduce in Egitto¹¹⁰. E lì, Geremia è ancora profeta. Le sue ultime profezie¹¹¹ si rivolgono a quegli ebrei ai quali la catastrofe non ha insegnato nulla, che sono idolatri e bestemmiano Dio. Geremia annuncia loro la sventura, come aveva fatto per 40 anni a Gerusalemme. Ma la conferma di questo nuovo annuncio, non la vedrà. Muore con la sua sete. Geremia è il profeta che avanza con Dio, nella notte, nel silenzio, nella solitudine, su di una strada stretta, ai piedi di muri giganteschi, privi di lucernari, di porte e di uscite.

IL SIGNIFICATO

La visione significata

Ma, nella notte opaca, Geremia *vede*. E la sua *visione* è buona:

Mi fu rivolta questa parola del Signore: « Che cosa vedi, Geremia? ». Risposi: « Vedo un ramo di mandorlo ». Il signore soggiunse: « Hai visto bene, poiché io vigilo sulla mia parola per realizzarla ».

(Ger 1, 11-12)

Geremia non ha visto che un ramo di mandorlo, ma per il fatto di averlo visto, ne ha penetrato il *significato*. Attraverso il riflesso, raggiunge la luce. La visione profetica svela l'essenza delle cose. Venti volte Geremia ha visto il mandorlo fiorire nella sua regione natale; venti volte è stato l'annuncio della primavera. Oggi, il tempo si apre in un turbine di fioritura che diventa d'improvviso fretta, un precipitare dell'albero verso la foglia, della foglia verso il fiore, del fiore verso il frutto, la fretta di Dio che fa maturare la sua parola. Il mandorlo, il termine che lo indica, l'elemento di cui è fatto, il posto che occupa, il momento in cui appare, la crescita che l'anima, tutto ciò che *designa* l'oggetto alla comprensione umana: linguaggio, materia, spazio, tempo, vita, tutto ciò *significa*, tutto è *segno*. La visione normale è *designazione*. La visione profetica è *significato*. Dalla nomenclatura secondo l'ottica umana, dal catalogo delle cose, sorgono inopinatamente dei valori.

¹¹⁰ Ger 43, 5-6.

¹¹¹ Ger 43, 8-13 e 44.

Venti volte Geremia ha visto, nei campi di Anatot, il contadino attizzare la caldaia per bruciarvi la paglia. Oggi, la caldaia desta stupore, perché la sua bocca bollente guarda verso il nord. L'orientamento della caldaia cessa di essere banale. Lo spazio assume un significato: fremere già della sventura che i Caldei faranno sorgere dal nord:

« Che cosa vedi? ». Risposi: « Vedo una caldaia sul fuoco inclinata verso settentrione ». Il signore mi disse: « Dal settentrione si rovescerà la sventura su tutti gli abitanti del paese... ».

(Ger 1, 13)

Decine di volte, Geremia passerà accanto al vasaio che lavora al tornio il suo vaso nelle vie di Gerusalemme. Umile artigiano, attento al suo lavoro, dalle dita talvolta impazienti, e che fa in pezzi l'argilla quando è ribelle al suo gesto. Improvvisamente, Geremia vede. Il dito del vasaio si trasforma, assume proporzioni inaudite: è il dito stesso di Dio – e il suo gesto d'impazienza, è l'impazienza di Dio – e l'argilla, è Israele, è l'umanità, entrambi ribelli, e Dio li fa in pezzi e li getta nei rifiuti (18, 1-12).

La visione profetica ha certo per fondamento la concezione eroica del concreto. Claude Tresmontant insiste, con ragione, sul *significato* del sensibile nell'universo biblico. Il sensibile comporta, per sua natura, un significato che non è necessario gli venga aggiunto in più dal di fuori. « Il significato del sensibile, scrive Tresmontant¹¹² si spiega col fatto che è stato creato con una parola; è lui stesso un linguaggio, la manifestazione sostanziale di una parola creatrice... Gli elementi sensibili significano. Tutta la creazione è come un registro in cui gli elementi sono parole sussistenti. Gli scrittori biblici... suonano su questa tastiera simbolica con una coerenza sorprendente. Utilizzano, si direbbe, la stessa tastiera elementare, gli stessi registri, la stessa chiave, e le variazioni vengono eseguite secondo un codice, un contrappunto che conserva all'elemento significante il suo significato originale ». Da qui un significato permanente del simbolismo degli elementi nella Bibbia, una possibilità d'esprimere con il *mashal*, la *parabola*, il significato immanente delle cose.

Ma la visione dei profeti non è propriamente un *mashal*. Non è un racconto costruito con elementi il cui significato è ovvio, è una comprensione del significato. Se si volesse conservare la metafora musicale, si potrebbe dire che, sulla tastiera elementare, il *mashal* suona, la

¹¹² Cfr. C. TRESTMONTANT, *op. cit.*, 56, 58.

visione decifra. La cifra svelata può essere differente dal significato noto; l'essenziale, è che sia *giusta*. La visione include dunque una variabilità dei significati, ed è per ciò che è sorprendente. La nota emessa non è quella che ci si attende; è diversa, talvolta contraria a quella che ha risuonato così spesso quando si premeva su quel preciso tasto della tastiera. Vi sono delle alterazioni e dei paradossi nella visione; la concordanza delle cose vi si rivela discordante. Ma la grande portata della visione, è di attestare che alterazione, paradossi, discordanze, sono *giusti*. La visione fa esplodere le cose e mostra, nello stesso istante, l'unità della cosa in questa esplosione; essa è la forza armonizzatrice del disordine che provoca; guarisce con la ferita, è luce con il segreto.

È per questo che la visione presenta innanzitutto una tappa difficile, penosa: quella della decifrazione. Poi una tappa di luce e di gioia: quella del giudizio. Il dialogo di Dio con Geremia, con Amos, con Zaccaria, illustra questo cammino della visione. Occorre in primo luogo che il profeta scopra la nuova relazione delle cose fra loro: mandorlo-rapidità, dito del vasaio-dito di Dio. Sono significati che le cose non portano in sé da sempre, ma che vi sono stati appena messi. Significati insospettabili: una bocca di caldaia volta verso il nord prende il suo significato dall'orientamento. È l'oggetto al « suo » posto, *bic*, che è il vero segno. In un altro posto, la caldaia avrebbe ancora un significato, ma non quello che ha attualmente. Analogamente Amos vede Dio nell'atto di creare delle cavallette. Non sono le cavallette ad essere significanti, ma il fatto che esse siano create in quel momento¹¹³, la loro presenza istantanea, *nunc*.

La visione scopre l'*bic* e il *nunc* dell'elemento. Davanti alla difficoltà, i profeti esitano. I dialoghi relativi alle visioni non sono esercizi pratici di veggenza. Dio aiuta il profeta a decifrare: *Che vedi?* Spesso, il profeta resta chiuso alla comprensione. *Che cosa significano, signor mio*, domanda Zaccaria¹¹⁴. Ezechiele comprende solo molto tardi che le *creature* che aveva visto sulle rive del fiume Chebar, in Babilonia, erano i Cherubini del Tempio di Gerusalemme¹¹⁵.

La fase della decifrazione si conclude con quella del giudizio. *Hai visto bene*¹¹⁶! In fin dei conti, la visione è sempre *buona*. *Tob* è nello

¹¹³ Am 7, 1. Valore attuale del participio *yoser*.

¹¹⁴ Zc 4, 4.

¹¹⁵ Ez 10, 20.

¹¹⁶ Ger 1, 12.

stesso tempo l'esattezza e il bene. Dio, creando, aveva anche lui una *visione* del mondo. E questa visione era *tov*: *Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era tob m'od*¹¹⁷. Il mondo con tutte le sue discordanze, le sue contraddizioni, le sue separazioni, le sue molteplicità, offriva una visione giusta e buona. La visione profetica racchiude questo aspetto ottimistico. Spezzando le dimensioni abituali del mondo, confondendo la nomenclatura normale, la visione restituisce la giustizia e la bontà del mondo. Con essa, il profeta detiene una giustificazione della sua vocazione, un *pegno* del suo accordo con la verità di Dio, un *segno*. Questa visione significata, la Bibbia la chiama *'ôt* o *mofet*.

Non bisogna confondere il *miracolo* ed il *segno*, per quanto lo stesso termine *'ôt* li designi talvolta entrambi. Con il miracolo, l'assoluto penetra nel mondo e si giustifica rivelandosi. Il segno non è che un'allusione dell'assoluto, ma un'allusione certa. Una situazione miracolosa comprende l'assoluto; una situazione significata lo coglie: non dice niente sull'assoluto, se non, con certezza luminosa, che è vicino e reale. Abbiamo detto che i profeti hanno conosciuto il miracolo, ma raramente: taluni non lo conobbero mai¹¹⁸. Il segno, invece, è stato concesso a tutti i profeti nella visione. L'apprensione dell'assoluto, il sentimento incrollabile della prossimità del Dio lontano, della presenza del Dio nascosto, della verità del paradosso, dell'armonia delle contraddizioni, tutto ciò caratterizza la profezia e le è essenziale. Ma la *visione* viene dal di fuori. Il suo segno è esterno al profeta che lo contempla senza viverlo. Un aspetto nuovo, e più essenziale ancora, della profezia, emerge quando il segno si manifesta attraverso la vita stessa del profeta, quando il profeta, nella sua personalità, nella sua esistenza, diviene lui stesso un *'ôt*, quando la profezia *vissuta* è lei stessa il *pegno* dell'assoluto.

Isaia ed Ezechiele adoperano i termini *'ôt* o *mofet* per designare se stessi. Sanno di avere un significato, che la loro vocazione non è gratuita, e lo dicono¹¹⁹. Altri profeti fanno l'esperienza del significato, anche se il termine *'ôt* non compare nei loro riguardi. Il collo di Geremia, curvo sotto il giogo, è un segno. La nudità di Isaia è un segno. La paralisi ed il silenzio di Ezechiele sono segni. La mutilazione del profeta anonimo di cui parla il Libro dei Re è un segno¹²⁰.

¹¹⁷ Gn 1, 31.

¹¹⁸ Cfr. *supra*, 265.

¹¹⁹ Is 8, 18. Ez 24, 24. 27.

¹²⁰ 1 Re 20, 35-43.

Il sostentamento fornito a Elia, in piena carestia, da esseri estremamente miserabili, la vedova ed il corvo, è un segno¹²¹. L'ombra accodata, poi rifiutata, a Giona, è un segno¹²².

Con questo significato interiore del profeta, lo scandalo profetico passa dal piano della psicologia a quello della metafisica. La sofferenza del profeta cessa di essere un accidente della sua persona; è inerente al destino dell'uomo alleato di Dio. L'alterazione, la pesantezza, la libertà frantumata, il martirio, non sono esperienze che assalgono l'individuo profetico, lo sorprendono e lo estromettono dal destino comune a tutti gli uomini. Sono le situazioni con le quali diviene veramente uomo, liberandosi dalle illusioni della libertà, dell'autonomia, dell'eternità umane, significando la realtà dura, ma anche lo splendore esaltante della schiavitù umana.

L'uomo è *diverso* da quanto egli stesso sente. Il suo *bic* e il suo *nunc* non sono i limiti estremi della sua esistenza. Attinge se stesso cercando si altrove. Il profeta è l'uomo che si scopre a se stesso nell'alterità. Questa lo fa soffrire? Che importa, poiché lo mette in possesso di tutto ciò che ignorava in se stesso e, impoverendolo e ferendolo in ciò che era, lo arricchisce e lo instaura in ciò che non era mai stato e che avrebbe dovuto essere sempre.

L'uomo non è libero di sottrarsi a Dio. L'appello dell'assoluto trionfa sempre. La strada dell'uomo è cerchiata da Dio. Che illusione immaginarsi liberi, perché la strada è lunga, perché il paesaggio è vasto, perché Dio si nasconde nell'invisibile o nella lontananza. La convinzione dell'onnipresenza di Dio dà alla pesantezza profetica un significato eminentemente positivo. Descrivendo il destino umano, Amos lo paragona a quello di un uomo

che fugge davanti al leone e s'imbatte in un orso; entra in casa, appoggia la mano sul muro, e un serpente lo morde...

(Am 5, 19)

L'uomo è consegnato a Dio:

Anche se penetrano nello *sb'ol*, di là li strapperà la mia mano; se salgono al cielo, di là li tirerò giù; se si nascondono in vetta al Carmelo, di là li scoverò e li prenderò; se si occultano al mio sguardo in fondo al mare, là comanderò al serpente di morderli...

(Am 9, 2-3)

¹²¹ 1 Re 17, 6. 9.

¹²² Gio 4, 6-8.

Il profeta è l'uomo che si sa circondato da Dio, che non conosce, né nel suo spazio, né nel suo tempo, un luogo o un momento che siano vuoti di Dio. Che sia afferrato dallo spavento o dalla gioia — che importa! Ad agire in questo destino non sono dei sentimenti, ma delle realtà. La pesantezza dei profeti significa la pienezza con Dio.

Il martirio è anch'esso una realtà. È l'ostinazione dell'uomo a volersi diverso, a volersi con Dio. Nulla, nel martirio, è rivelato del mistero dell'aldilà; la morte non vi è spiegata. È invece l'al-di-qua, è la storia umana che da un capo all'altro, è spiegata. Il martirio è la negazione dell'assurdo. Tutto ha un significato in forza della testimonianza ultima di un uomo che accetta il significato fino in fondo. Tutto si orienta rispetto a questa testimonianza. La tradizione ebraica ha chiamato *santificazione di Dio* il martirio, di cui i profeti hanno dato, nella storia, il primo esempio¹²³.

La preghiera profetica

Geremia vede e Geremia *prega*. Al colmo della sofferenza, quando mette in causa la serietà di Dio, nella scena del riscatto, prega¹²⁴. È il momento in cui egli e i suoi partners si sentono spogliati di ogni libertà e di ogni iniziativa, in cui sostengono dei ruoli che Dio ha affidato loro e che per essi non hanno né sapore né senso. Qui profezia e preghiera si oppongono in modo singolare. La prima appare del tutto meccanica, quasi rituale. Se non fosse per il fatto primordiale dell'ispirazione, della vocazione dalla quale gli attori sono condotti ad essa, loro malgrado convocati da Dio, resterebbe una liturgia mimata, le cui diverse fasi sono eseguite con cuore servile e freddo. Ma nella preghiera, Geremia pone il calore del suo animo irritato. In essa non dice ciò che deve, ma ciò che vuole. La preghiera è la spontaneità di fronte all'obbligo della profezia.

Ora, non esiste altra preghiera profetica di questa. Dappertutto dove scopriamo una preghiera sulle labbra di un profeta, essa presenta questo carattere di assoluta libertà. Non è né lode, né riconoscenza, poiché la lode o la riconoscenza sono fondate sui sentimenti positivi della maestà di Dio o della sua bontà. Ma la preghiera dei profeti scorga dall'uomo e dalla sua angoscia davanti a ciò che non è spiegato.

¹²³ Cfr. sul significato ebraico della *santificazione*, *supra*, 127 s.

¹²⁴ Cfr. *supra*, 261.

Essa non si basa su un'affermazione, ma su una domanda. È spesso designata col termine di *t'fillah* che è lontano dall'orazione e vicina alla discussione¹²⁵. La preghiera profetica è creata dall'uomo. Non ripete ciò che ha sentito o visto. Introduce nel mondo una parola nuova. La preghiera dei profeti è il *dabar* dell'uomo accanto al *dabar* di Dio.

È infatti solo nel faccia a faccia che la preghiera sorge: quando il profeta sente di essere in comunicazione con Dio, pur restando separato da lui; quando intuisce, per il significato della visione, per la conoscenza della *ruah*, di essere di fronte ad un partner, ma di un partner che non si dà interamente, che tiene in serbo un resto del suo mistero. È attorno a questo resto che si struttura la preghiera. Quando esso è riassorbito, quando Dio è visto in tutta la sua chiarezza, il profeta non ha più preghiera. Ricorre allora al silenzio. L'esempio è fornito da Giobbe. Di fronte all'inesplicabile, Giobbe prega. La sua dialettica è una preghiera instancabile, nutrita da una domanda assillante e irrisolta, che lo attanaglia nella carne e nell'anima. Ma quando l'interlocutore divino finalmente appare e si giustifica, Giobbe tace: *mette la mano sulla bocca* (Gb 40, 4). La preghiera profetica è la domanda posta dall'uomo a Dio. Essa svanisce quando Dio risponde. Ha senso soltanto davanti al silenzio di Dio o (nell'assoluto è la stessa cosa) davanti a una domanda di Dio. Quando Dio non è l'Essere che, rivelandosi, risponde a tutte le domande, risolve tutti i problemi e, definendo se stesso, definisce il mondo intero in un integrale *spiegato*, ma quando, rivelandosi, Dio *implica* il mondo nel suo inconoscibile, come se, per conoscersi, gli mancasse di conoscere il mondo, allora sorge la preghiera del profeta. Essa è la parola dell'uomo di cui Dio ha bisogno.

L'economia biblica della *Parola* è costruita sulla preghiera profetica. Vi è, nella Bibbia, un faccia a faccia di Dio e dell'uomo che abbiamo chiamato dialogo, ma di cui bisogna ben sentire che non è semplicemente trasmissione della Parola, ma dialogo autentico, in cui la Parola dell'uno è attesa altrettanto intensamente della Parola dell'altro. Il significato sorprendente della preghiera profetica è che la Parola di Dio non è né egoistica, né gelosa. Essa cerca la Parola umana. Il monologo divino vuol essere interrotto. Isaia lo comprende immediatamente quando risponde alla domanda che Dio pone a se stesso¹²⁶.

¹²⁵ *T'fillah* da *pill*, giudicare.

¹²⁶ Is 6, 8. Cfr. *supra*, 254.

Ezechiele mette più tempo a capire che chi, di fronte a lui, *parlava a se stesso*, domandava di avere un dialogo con il profeta¹²⁷. In talune delle sue pagine, la Bibbia espone ingenuamente il desiderio di Dio di essere sentito, e di vedere, in qualche modo, la sua angoscia condivisa. *Nasconderò ad Abramo ciò che sto per fare?... Dio non fa nulla senza rivelare il suo segreto ai suoi servi i profeti!* Abbiamo indicato¹²⁸ ciò che vi è di eminentemente profetico in questa concezione che fa del profeta lo strumento dell'assoluto. Dio tuttavia non cerca un organo, ma un partner. Il dialogo tra Dio ed Abramo fa comprendere a Dio la sua propria giustizia, di cui egli stesso non conosceva tutto il contenuto. Abramo ha parlato a lungo, e la sua Parola ha permesso infatti di chiarire la nozione di giustizia. Ma la chiarezza della giustizia non è ancora completa: Abramo, ad un certo momento, ha smesso di parlare. Ha sospeso il dialogo.

E un resto di mistero adombra la giustizia. La delucidazione sarebbe andata oltre, se Abramo non avesse smesso di parlare. Il dialogo tra Dio e i profeti riprende, con numerose varianti, questo sforzo di chiarificazione. Non si tratta più soltanto di giustizia, ma di tutto ciò che, nella storia del mondo, solleva domande, di tutto ciò che, nella storia del mondo, pone un problema. Dio si rivela, ma che cos'è questo suo invio di *spirito* e di *parola* se non il segno di un desiderio? *Dove sei?* Domanda ingenua, posta da Dio ad Adamo¹²⁹, non perché questi si è perduto, ma perché Dio lo ha perduto. Dio non trova più quell'Adamo la cui Parola gli era indispensabile. Il peccato non spezza l'uomo, ma spezza il « Trono »¹³⁰.

Analogamente, davanti a questa rottura, l'uomo domanda: *Dov'è il Signore*¹³¹? Geremia rimprovera ai sacerdoti di non porre questa domanda, di accontentarsi di una pace cosmica illusoria, mentre la pace deve essere ricostruita sulle rovine del mondo. Geremia prega, perché sente che Dio non è totalmente nella profezia che gli invia, che la stessa profezia non è un fine a sé, ma un cammino tra le rovine, un appello nella lacerazione. La preghiera di Geremia non è nata dalla

¹²⁷ Ez 2, 2: *middabber 'elay*.

¹²⁸ Cfr. *supra*, 148.

¹²⁹ Gn 3, 9.

¹³⁰ Ad essere raggiunto dal male è il « Trono », sede del Divino. Finché il male esiste, incarnato in Amalek, il « Trono » è diviso (*Midrash Tanchuma* su Dt 25, 19). Per l'insieme di questa concezione teologica ebraica cfr. A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969; A. NEHER, *Le Puits de l'Exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague* (1512-1609), Paris 1966, 193 s.

¹³¹ Ger 2, 6.

presenza di Dio, ma dalla sua lontananza¹³². Ed è questa preghiera che ha ricondotto Dio. Come la preghiera di Abramo ha chiarito la giustizia, la preghiera di Geremia ha chiarito la presenza di Dio. Ma come la preghiera di Abramo, bloccandosi, ha lasciato nel mistero qualcosa della giustizia, così la preghiera di Geremia, interrompendosi, ha affidato al mistero un resto della presenza di Dio. Il dialogo individuale è necessariamente limitato. Della domanda posta da Dio, il profeta non può sentire che un frammento. Ma ne comprende, con intuizione certa, la portata integrale, perché la sua esistenza è integrata a quella del popolo biblico. La preghiera profetica tende verso il suo pieno significato nella misura in cui non è più Parola di un uomo, ma Parola di Israele.

Il cammino nella luce

Il grande tentativo profetico di comprendere Dio con la *ruah*, di realizzarlo con il *dabar*, si chiude in ogni esperienza individuale, con un parziale fallimento. In nessun profeta la profezia attinge la perfezione e la preghiera profetica non elucida che un frammento della domanda posta da Dio all'uomo. Presto o tardi, quando ancora il profeta vive o nell'istante della sua morte, la notte riprende il sopravvento sulla chiarezza provvisoria, lo Spirito svanisce, la Parola si fa silenzio.

Questo silenzio ha forse acquisito, ad un certo momento della storia, una portata assoluta? La Parola ha taciuto con l'ultimo profeta e la chiusura canonica della profezia biblica illustra forse questa incompletezza? La stirpe profetica si spegne forse senza che nulla di essenziale sia stato sconvolto nelle relazioni di Dio e del mondo? Gli uomini post-biblici si pongono uniformemente questa domanda, ma le risposte che le danno li dividono profondamente.

Nessuno contesta che le profezie bibliche abbiano avuto l'apprensione di un superamento luminoso, e che tale avvenire del loro messaggio l'abbiano chiamato Israele. Numerosi sono i testi nei quali è attestata la credenza dei profeti in un'esistenza profetica di Israele. Esistenza alterata, poiché Israele è santo, votato a Dio, messo a parte, diverso e singolare, pronto ad assumere la sua alterità come il riscatto ineluttabile della sua elezione:

Israele è cosa sacra al Signore...

(Ger 2, 3)

¹³² Cfr. *supra*, 191.

Ecco un popolo che dimora solo e tra le nazioni non si annovera...
(Nm 23, 9)

Esistenza asservita e scandalosa, poiché l'elezione afferra Israele come sorprende il profeta, con un progetto segretamente determinato che lo inchioda alla sua vocazione:

Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fino dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome..., dicendomi: « Mio servo tu sei, Israele, sul quale manifesterò la mia gloria ».

(Is 49, 1-3)

Esistenza significata, poiché né l'alterazione, né la schiavitù distinguono e schiacciano Israele senza esaltarlo, senza trasfigurarli come segno, il segno, per eccellenza, della storia divina nel mondo. Israele è l'asse del mondo, ne è il nervo, il centro, il cuore. Capitoli come il XXV di Geremia o il LIII d'Isaia¹³³ mostrano che questi termini recenti¹³⁴ possono essere usati senza timore di snaturare il pensiero profetico. Si potrebbe dire, riprendendo una nozione che la nostra analisi dell'esperienza profetica ci ha fornito, che, per i profeti, Israele è la visione del mondo. Quando lo Spirito soffia su Israele, l'universo intero si erge in un soprassalto patetico e sperimenta il passaggio di Dio. Quando Israele è fissato da Dio, in collera o in amore, la massa perde il suo anonimato, la nebbia si dirada, tutti accorrono, ognuno con la propria fisionomia, il proprio colore, la propria geografia, il proprio destino.

Non c'è da stupirsi, allora, che, trasformando in intuizione assoluta la conoscenza provvisoria alla quale partecipavano, i profeti abbiano affermato l'eternità della visione di Israele. Israele è iscritto nel mondo come una legge, come la legge dei cieli e degli astri e della terra (Is 30, 26; Ger 31, 34-36).

Nessuno tra gli uomini post-biblici contesta la presenza di questa visione nella Bibbia, ma ognuno l'interpreta in maniera differente. Per alcuni, ai quali la storia divina interessa senza che da essa si sentano chiamati in causa, la profezia biblica è una fase nella storia spirituale

¹³³ Che il *Servo sofferente* sia la figura di un Popolo o quella di un Uomo, resta il fatto che il suo nome è *Israele* (Is 49, 3).

¹³⁴ È nel Medioevo che il filosofo ebraico Juda Hallévi, descrivendo la situazione di Israele in funzione di Is 53, usa l'immagine del *cuore* (*Kuzari* II, 36), e che nel XX secolo Jacob Gordin la traspone in quella di *nervo*, di *asse* o di *centro* (*Encyclopedia Judaica*, art. *Juda Hallévi*).

dell'umanità, fase di cui riconoscono la densità, ma che stimano essere definitivamente conclusa; per costoro, la visione profetica di Israele non è che un sogno fra i sogni irrealizzati del passato umano. Per altri, che la storia divina scuote nel più profondo del loro essere, cristiani, musulmani, la profezia biblica è una storia antica, certo, ma che una rivelazione nuova, di cui essa è la prefigurazione o la prefazione, attualizza; la vocazione profetica di Israele si realizza in questa nuova rivelazione, incarnandosi nel Profeta ultimo e supremo, nel suo Spirito e nel suo Corpo. Altri infine, gli ebrei, sperimentano la profezia biblica come una domanda che la storia divina continua ancora oggi a porre loro; scorgono nella profezia biblica una confidenza che li concerne immediatamente e continuamente, perché non hanno mai cessato di essere Israele. A loro avviso, la catena delle loro generazioni è il luogo della promessa di Isaia:

Quanto a me, ecco la mia alleanza con essi, dice il Signore: il mio Spirito che è sopra di te e le Parole che ti ho messo in bocca non si allontaneranno dalla tua bocca né dalla bocca della tua discendenza né dalla bocca dei discendenti dei discendenti, dice il Signore, ora e sempre.

(59, 21)

Essi hanno la convinzione che lo Spirito e la Parola, che la *ruah* e il *dabar* non sono scomparsi coi profeti, ma che si prolungano, in una trasmissione continua, attraverso la storia del popolo di Israele. Storia che i profeti non hanno potuto afferrare nella sua interezza, che non hanno potuto sondare nella sua globalità, ma che il suo stesso carattere segreto rende per essi irrevocabile. È ad essa che hanno affidato il completamento della loro vocazione incompiuta.

Israele, nella convinzione ebraica, non è né un mito, né un Dio, ma il popolo fedele al tempo biblico. Questo popolo sul quale i profeti già facevano gravare tutto il peso della *b'rit*, dell'alleanza, e attorno alla storia del quale annodavano la storia di tutti, anche la loro. Al di là della divergenza delle esegesi, c'è infatti, nella Bibbia, la comunione univoca dei profeti e del loro popolo. L'abbiamo vista manifestarsi nell'accettazione da parte dei profeti delle dimensioni del tempo biblico; realizzarsi nella loro elaborazione di un pensiero che abbraccia l'intero quadro del pensiero ebraico; diversificarsi in esperienze psicologiche ciascuna delle quali era legata ai problemi dell'uomo biblico. La scopriamo altresì nel cuore della forma più espressiva di questo orientamento, di questo pensiero, di queste esperienze: nel simbolismo del-

l'amore coniugale di Dio e di Israele. Questo simbolismo non è stato solo pensato dai profeti, è stato da essi vissuto.

L'unione felice di Isaia e di sua moglie, il complemento d'amore che trovano nei loro figli, è segno dell'amore fecondo fra Dio e Israele (Is 8, 18). L'unione sventurata di Osea, l'indegnità della sposa che sceglie, la nascita dei bastardi: segni del decadimento dell'amore (Os 1). Il celibato di Geremia: segno di rottura dell'amore (Ger 16, 2). La morte della moglie di Ezechiele: segno della persistenza dell'amore nella sofferenza e nella lontananza (Ez 24, 15-27). Il *pegno* più essenziale che i profeti abbiano ottenuto, è di essere essi stessi i segni dell'amore coniugale di Dio e di Israele. La storia di Israele è così, realmente, l'asse della loro storia, e non si può, senza ferire i profeti nei segreti delle loro persone, separare la loro vocazione da quella di Israele. Forse il senso *luminoso* della profezia, quello che illumina la sua essenza al di là dei limiti canonici della Bibbia, risiede in questa intimità esistenziale tra la vita personale dei profeti e il destino del popolo di Israele.

INDICE DEI PASSI BIBLICI

<i>Genesi</i>		18, 1	146	49, 1	112
1	14, 111	18, 17	148	49, 5-7	135
1, 1-2	75	18, 19	146	<i>Esodo</i>	
1, 2-3	95	19	222	2, 12	149
1, 28	110	19, 19	210	3	248, 256
1, 31	269	20, 7	145, 147	3, 4	146
2	111	20, 13	210	3, 10	247
2, 4	111	22	122, 252	4	256
2, 16	114	22, 1	146	4, 18-26	248
2, 23	197	22, 2	146	4, 22	222
3, 9	273	22, 11	146	5, 22	257, 260
5, 1	111	25	222	6, 4	137
6, 3	76, 79	25, 12	111	8, 20	140
6, 4	113	25, 19	111	17	149
6, 9	111	28, 4	137	19	98
9	98	28, 12	208	19, 3-6	98
9, 1-7	114	29, 34	135	19, 6	127,
11, 1-9	117	32, 23-31	259		221s.
11, 10ss.	111	32, 25	87	20	98
11, 27ss.	111	32, 28-31	87	20, 1	94
11, 31	30	34	135	20, 2	131
12, 1	146, 149,	34, 3	78, 198	22, 15	198
	247	36	222	23, 16	102
12, 7	146	36, 1	111	24	149
14	147	36, 7	137	24, 1-11	98
14, 20	147	37, 2	111	24, 7	98
15	146	40, 14	211	29	149
15, 6	149	41, 38	74	31, 3	74
15, 6-18	98	44, 30	78	32, 10	150
17	98	45, 27	76	32, 26-29	141
17, 1	146	47, 9	137	32, 32	257, 263
17, 8	137	47, 27	137	33, 11	93
18	148	47, 29	210	34, 22	102

<i>Levitico</i>		26, 5	145	14, 6	80
19, 1	128	31, 9	141	14, 19	80
19, 18	133	31, 29	112	15, 14	80
23, 43	120	32, 7	110s.	17, 7-13	219
25	131	32, 21	181		
25, 23	123	33, 8	216	<i>1 Samuele</i>	
25, 41	97	33, 8-11	140	1	152
		34, 9	73	1, 15	76
<i>Numeri</i>		34, 10	87	1, 28	249
6	152			1-15	163
8, 16	140	<i>Giosué</i>		2, 12ss.	234
8, 23-26	136	2, 11	76	3, 1-5	249
11, 11-12	257	2, 12	210	3, 6	146
11, 15	263	2, 14	210	3, 11s.	234
11, 25	74	5, 1	76	3, 20	162
11, 26-29	12	9, 27	140	4	126, 153
11, 29	79, 127			8, 7	231
12, 3	259	<i>Giudici</i>		9	147
18, 2	135	1, 24	211	9, 12	166
18, 4	135	3, 10	73	9ss.	244
18, 20	138	4, 4	151	10, 5	166
22, 23-24	13	4, 17	137	10, 6	80, 162
23, 4	83	5, 2	153	10, 6-10	73
23, 9	275	5, 3	154	10, 9	162
23, 16	83	5, 4-5	156	10, 10	80
24, 14	112	5, 5	154	10, 10-16	164
31	149	5, 8	153	10, 12	162, 165,
		5, 9	153		244
<i>Deuteronomio</i>		5, 11	154	11, 7	244
2	222	5, 20-21	156	12, 12	231
4, 30	112	5, 23	153	13, 9	245
5, 4	87	6, 8-10	159	14, 18	245
5, 19	94	6, 25-32	157	14, 24	153
6, 5	133s.	6, 34	73, 80	15	245
10, 12	134	7, 18	156	15, 21	245
11, 1	134	7, 13-14	159	15, 22	245
11, 10-21	123	8	160	16, 2	166
13, 2-6	255	8, 22-23	160	16, 13	73s., 162
13, 22	134	8, 22-35	160	16, 13-14	163
14, 1	97	8, 35	211	16, 14	73, 76,
14, 27	219	9	160		80
14, 27-29	139	9, 7-20	160	18, 1	78
14, 29	219	9, 23	76	18, 10	80
16, 3	120	11, 3	151	19, 22-24	164
18, 6	219	11, 27	161	19, 24	162
18, 6-8	136	11, 29	73	20, 8	210
18, 20	255	13	152	20, 14-15	210
23, 18-19	122	13, 25	73s.	21, 6	153

22	167	3, 15	164	32, 15	89
28, 6	84	3, 27	61	39	172
28, 9	245	5, 3	170	40, 2	198
		9, 1s.	227	40, 3	194
<i>2 Samuele</i>		9, 11	88	42, 5	195
2, 5	211	9s.	179	43, 10-11	195
9, 1	210	22, 3	229	43, 12	223
9, 3	210	22, 14	13	43, 15	195
9, 7	210	22, 14-20	172	47, 1	199
10, 2	210	23, 7	103	47, 8-9	199, 202
16, 17	210	25, 22	229	49, 1-3	275
20, 25	167			49, 3	275
23, 2	73	<i>Isaia</i>		49, 6	221
		1	238	49, 20-21	199, 202
<i>1 Re</i>		1, 16-17	175	50, 1	199, 202
2, 26-27	167	1, 19-20	175	52, 12	194
10, 5	76	2, 2	112	53	275
11, 29-39	227	5	197	54, 1	195, 199,
11, 41	94s.	5, 7	197		202
12, 22-24	170	6	238	54, 4	199
12, 32-33	101	6, 3	195	54, 4-8	207
14, 1-4	147	6, 5	249	54, 6	76, 199
16, 1-7	163	6, 8	254, 272	54, 9	114
17, 6	270	6, 13	184s.	55, 10-11	95, 104,
17, 9	270	7, 3	183		123
18	153, 169,	7, 10-17	182	57, 4	199
	225	8, 1	183	57, 21	242
18, 13	225	8, 3	183	59, 21	276
18, 21	174	8, 4	184	61, 10	199
18, 28	165	8, 11	254, 258	62, 4	104
18, 30	166	8, 16-18	185	62, 4-5	123
18, 31	155, 169	8, 18	252, 269,	62, 5	197
19, 4	257, 260,		277	63, 11	75
	263	9, 7	90	63, 16	97
19, 10	260	10-11	184	66	240
19, 16	227	11, 1	184, 232	66, 8	195
19, 19-21	246	11, 1-2	74	<i>Geremia</i>	
20, 31	211	11, 1-9	85	1, 5	152s.,
20, 35-43	269	11, 2	89		221, 249
22,	165, 169,	20	252	1, 6	249
	225	22, 13-14	173	1, 10	154
22, 21	198	23, 12	199	1, 11	146
22, 21-23	76	26, 18	208	1, 11-12	266
		28, 6	89	1, 11-13	92
<i>2 Re</i>		29, 10	76, 89	1, 12	268
2, 9	74, 164	30, 26	275	1, 13	267
2, 24	170	31, 3	79, 89	1, 18	228, 251
				1, 18-19	154

2, 2	197s.,	23, 23	191	42, 1-6	147
	201, 212,	23, 29	90, 260	42, 6-7	84
	230, 251	23, 36	255	43, 5-6	266
2, 3	223, 274	25	275	43, 8-13	266
2, 6	273	26	189	43, 10	191
2, 8	236	26, 6	167	44	266
2, 20	199	26, 14-15	189	44, 15s.	192
3, 1	199	26, 16	229	46, 11	199
3, 1-3	230	26, 18	185	51, 5	199
3, 8	199, 202	26, 20	13	51, 50	191
3, 9	199	26, 20-23	226		
3, 10	202	26, 23	229	<i>Ezechiele</i>	
4, 29	187	26, 24	226	1	74, 240
5, 13	89	27, 2	253	1, 1	249
7	235	27, 6	191	1, 1-3	249
7, 4	235	28	173, 187,	1, 2-3	258
7, 12-15	167		228	2, 2	273
7, 31	61	28, 9	242	2, 3	229
7, 31-32	103	28, 10	253	2, 7-8	229
9, 23	213	29	188	3	193
11, 21	228	29, 25	229	3, 1-3	91
11, 21-23	250	29, 26	88	3, 7	229
12, 1-2	262	31, 2	191, 199,	3, 7-9	229
13, 1	185		212	3, 14	74, 258
13, 27	199	31, 3	251	3, 15	258
15, 1	147	31, 4	199	3, 16-21	258
15, 10	228,	31, 8-9	189	4	187
	250s.	31, 15	251	4, 12-15	252
15, 16	91	31, 15-16	189	8	235
15, 17-18	262	31, 19	202	10, 18	187, 240
16, 1	251	31, 20	251	10, 20	268
16, 2	154, 277	31, 21	199	11, 1	74
18, 1-12	267	31, 25	189, 218	11, 5	80
18, 13	199	31, 32	191	13, 10	242
19, 5	61	31, 34-36	275	13, 16	242
20	90, 228	32	190, 261	14, 9	198
20, 7	87, 198,	32, 15	190	14, 14	114
	254	32, 16-25	261	14, 20	114
20, 7-8	228	32 28-29	190	16	198s.,
20, 7-9	256s.	32, 35	61, 103		230
20, 9	254	32, 37-38	190	16, 1-9	230
20, 10	198	32, 44	190	16, 4	198
20, 14	250	33	240	16, 7	198
20, 14-18	263	33, 15	232	16, 8	197s.
20, 15	251	35	125	16, 15-35	198
21, 8-9	173, 175,	38, 6	229	16, 20	199
	187	38, 7	229	16, 38	199
23	255	38, 26	229	16, 40	198
23, 20	112	40, 5	229	20, 1	147

20, 13	201	2, 24-25	179	7, 8	92, 146
20, 15	201	3	180, 199,	7, 10-17	226
20, 18	201	3, 4-5	180	7, 12	227
20, 33	194, 231	3, 5	112, 178	7, 13	234
23	199	4, 6-8	236	7, 14	151, 170
23, 3	201	4, 15	199	7, 14-15	248
23, 4	199	5, 7	199	7, 15	247
23, 8-9	201	6, 1-2	180	8, 2	92
23, 21	201	6, 6	212	9, 2-3	270
23, 45	199	9, 1	199	9, 11	175
24	240	9, 7	74, 88s.		
24, 15s.	185	9, 15	200	<i>Giona</i>	
24, 15-27	240, 265,	11, 1	97, 230	1, 2-3	258
	277	12, 5	87	4, 2	262
24, 24	269	12, 7	212	4, 3	263
24, 27	269	13, 14	180, 206	4, 6-8	270
31, 11	199	14, 1	178	4, 8-9	263
33	193, 240	14, 4	230		
33, 32-33	229	<i>Gioele</i>		<i>Michea</i>	
37	74s.	3, 1-2	74	2, 11	89
37, 10	193			3, 5	227, 236
37, 11	192	<i>Amos</i>		3, 8	89
37, 24	232	1, 9	161	3, 11	227, 236
37, 25	232	1-2	222	3, 12	185
40-48	192	2, 6	236	4, 1	112
43, 4	240	2, 7	216	5, 6	185
43, 18	193, 239	2, 7-8	236	6, 7	61, 103
46, 2s.	232	2, 10	151	6, 8	213
		2, 11	151	<i>Sofonia</i>	
<i>Osea</i>		3, 1	151	2, 4	199
1	277	3, 2	212	<i>Zaccaria</i>	
1, 1ss.	252s.	3, 3-8	86, 264	4, 2	92
1, 4-5	179	3, 7	148, 242	4, 4	268
1, 9	181	3, 8	176	13, 2	76
1-3	230	4	177	<i>Malachia</i>	
1-4	199	4, 1-5	235	2, 10	200
2, 2	179	4, 12	201	3, 22-24	196
2, 3	181	4, 13	89	3, 23-24	14
2, 4	197, 199	5, 2	174, 199	3, 24	112
2, 5	198	5, 4	174	<i>Salmi</i>	
2, 7	198	5, 10	242	4, 3	217, 219
2, 9	198	5, 13	242	4, 4	219
2, 16	87, 187	5, 15	177s.	4, 5	217
	198	5, 19	270	4, 7	219
2, 17	198s.	5, 27	174	4, 9	217
	201	6, 10	174	12, 1	219
2, 18	198	7, 1	268		
2, 21	198, 212				
2, 22	198, 212				

12, 9	219	104, 29-30	78	<i>Ester</i>	
16, 7	217	126	192	2, 9	211
22, 3	217	128	215	2, 17	211
22, 7	217	134	218	<i>Esdra</i>	
25, 16	219	149	215	5, 1s.	238
25, 19	219	<i>Proverbi</i>			
29	121	11, 14	242	<i>1 Cronache</i>	
30, 7	217	<i>Giobbe</i>		12, 19	74, 80
32	217	3, 3	263	25, 1	168
32, 8	216	3, 9-11	263	<i>2 Cronache</i>	
37, 8	217	3, 16	263	15	170
42, 9	217	27, 3-5	78	16, 10	226
50, 1-6	220	33, 15	218	21, 12	169
50, 7	216	34, 14-15	78	24, 17-22	226
51, 13	75	40, 4	272	24, 20	13, 80
51, 19	76	<i>Rut</i>		24, 22	210
69, 11-12	217	3, 10	210	26, 16-20	122
78, 60	167	<i>Lamentazioni</i>		<i>Matteo</i>	
89, 20	216, 218	1, 1	230	1, 23	183
95	121				
99	121				
104	79				

INDICE TEMATICO

Abacuc 13	Chiamata 28, 146
Abramo 12 s., 15, 30, 145-149, 247, 252 s., 273	Conoscenza 84-87, 146, 200, 203 s., 246
Achia 13, 147, 163, 168, 171, 232	Contratto 30
Aggeo 13, 196, 238	Creazione 13 s., 100 s., 105-112
Agrario (v. Riti)	Cresmologhi 38-40, 45 s., 165 s.
Alleanza 18, 96-100, 107 s., 114, 118, 125, 127, 139 s., 155, 174, 180-182, 191 s., 211 s., 220 s., 237 s., 276	Cristiano, cristianesimo 48-50, 68 s., 83 s., 183, 276
Alterazione 243-254, 270, 274 s.	Cristico, cristismo 44-46, 50 s., 183 (v. Messianismo)
Amore 133 s., 203, 239 (v. Simbolismo coniugale)	Dabar (v. Parola)
Amos 13, 15, 39, 86, 88 s., 151, 163, 170, 174-178, 182 s., 226-228, 234 s., 247 s., 268, 270	Daniele 13, 50, 196
Anania 173	Davide 13, 16, 24 s., 162, 166, 168, 182, 232
Apocalisse 34, 50, 196	Debora 151 s., 156
Aram, Arameo 33, 43, 222	Deserto 102, 119 ss.
Assoluto 9, 176 s., 191, 245, 251-254, 265, 268 s.	Dialogo 9 s., 99 s., 133 s., 147 s., 268, 272 (v. Spirito, Parola)
Assurdo 190 s.	Diluvio 53, 101, 113-115
Avvento (del Faraone) 58 s.	
	Egitto 21-25, 43-45, 47, 53 s., 58-60, 64
Baal 60-63, 123 s., 156-160	Eldad 12
Babele (torre di) 54, 64, 115-118	Elezione 30, 146, 246 s. (v. Carisma, Spirito, Parola)
Balaam 13, 83	Elia 13, 37, 147, 155, 163, 166, 169-171, 176, 181, 224, 236 s., 247, 257, 259 s., 263-265, 270
B ^o rit (v. Alleanza)	Eliseo 13, 147, 163, 166, 170 s., 181, 246 s.
	Emmanuele 182 s.
Canaan 60-63, 93, 102-105, 137 s. (v. Baal, Nomadismo, Riti)	Escatologia: in Egitto 24, 44 s.
Canonico 14-17, 194	— in Iran 33 s.
Carisma 150-155, 160	— in Israele 33 s., 45 s., 50
Cassandra 37 s.	Esistenza 17 s., 139 s., 224-227

- Esodo 102, 119, 131-133, 140 s.
 Etica 113 s., 122 s., 126-134, 138 s., 175, 177 s., 212, 216-218
 Ezechia 25, 172, 182 s., 236, 242
 Ezechiele 13, 49, 74 s., 91, 185-188, 192-194, 229 s., 232, 237, 240, 249 s., 252, 254, 258, 268, 272, 277
- Faccia a faccia 109, 147 s., 272
 Fariseismo 233-235
 Fedeltà 123 s., 203 s.
 Fenicia 30-33, 56, 93, 138, 164-166
 Frigia 31, 164
- Gad 13, 181
 Gedeone 156-161, 163
 Genesi 75, 105-112 (v. Creazione)
 Geremia 13, 37, 49, 86, 89-91, 153-155, 172 s., 175 s., 185-192, 226, 228 s., 232, 235-237, 240, 242, 248-257, 259-268, 271, 273-275, 277
 Giacobbe 87, 208, 241, 261
 Giobbe 242, 262, 272
 Gioele 13
 Giona 13, 221, 258 s., 262 s., 270
 Giudici, giurisdizione 13, 16, 147, 150-162
 Giustizia 47 s., 130-133, 161 s.
 Gnosi 49 s., 68 s.
 Grecia 34-40, 46, 65-67, 69, 81, 115, 204-208
- Hammurabi 47
 Hanani 225 s., 264
 Hesed, ḥasid, chassidismo 204, 210-219
 Hokmah (v. Sapienza)
 Hulda 13, 172, 175
- Ieu 160, 163, 170 s., 178 s., 234
 India 66 s.
 Intercessione 147
 Ipuwer 22-25, 44
 Iran 33 s., 69
 Irrazionale 45 s., 90
 Isacco 12
 Isaia 13, 25, 172 s., 175, 181-185, 194 s., 226, 240, 242, 249 s., 252, 254, 258, 264, 272, 275 s.
- Ispirazione (v. Spirito)
 Israele 274-277
 Israelocentrismo 173 s.
- Legge 97-99, 114, 119, 127, 140 s., 234, 237 s. (v. Torah)
 Levitismo 134-141
 Libertà 254-256, 270
 Logos (v. Parola)
 Lotta 152-157
- Magia 11 s., 21, 41 s., 82-84, 92 s.
 Malachia 13-15, 112, 196, 207, 238
 Mantica 25 s., 35-39
 Mari 26-31, 43
 Martirio 264-266, 270 s.
 Medad 12
 Mesha 33
 Mesopotamia 25-30, 41-43, 53 s., 106 s.
 Messia 182-184, 195 s., 232
 Messianismo 24 s., 34 s., 45, 114-117, 188, 196
 Michea (figlio di Imla) 13, 224-226, 264
 Michea (profeta minore) 13 s., 86, 185, 214
 Miracolo 265, 269
 Mistero 10, 49 s., 68 s.
 Mistica 10-12, 48-50, 83-85, 207-210
 Mito 99-105, 123
 Mosè 12 s., 16, 98, 134 s., 149 s., 216, 247 s., 256 s., 260, 263 s.
- Nabi' 11 s., 145-147, 159
 Nabismo 162-170
 Natan 13, 25, 181 s.
 Natura 52-55, 109 s., 130
 Naum 13, 221
 Nausea 262 s.
 Nazionalismo 155 s.
 Nazir 151-154, 163
 Nefer-Rohou 21-25, 44
 Noè, noachismo 113-115, 118, 219-223
 Nomadismo 119, 125-127, 137 s., 148-150, 158-160
 Notte 217 s.
 Notte oscura 69, 83 s.
 Nuovo Anno: in Mesopotamia 55-59, 119
 — in Israele 100-103, 118-122
 Nuovo testamento 17, 183 (v. Cristiani)

- Obadia 13, 221
 Omridi 169 s.
 Osea 13, 40, 87-89, 178-181, 183 s., 193 s., 206, 214, 252 s., 277
 Ottimismo 172 s.
- Paradosso 178 s., 248-250
 Parola 9, 87-95, 108-110, 147 s., 195 s., 237 s., 253-255, 271-274, 276
 Particolarismo 222 s.
 Pasqua 102, 119 s.
 Pathos, patetico 80-84
 Pesantezza 94, 253-263, 270 s.
 Pessimismo 171-174
 Pneuma (v. Spirito)
 Politica 181 s.
 Possessione 28, 88
 Preghiera 217 s., 271-274
 Profeta, Profezia, Profetismo
 Definizioni 9 s., 36
 Profetismo non biblico 21-51
 Primi profeti biblici 12 s., 145-162 e *passim*
 Profeti scrittori biblici 170-194 e *passim*
 Profetismo escatologico 23-26, 34, 43-45, 50 s.
 — rivendicativo 25, 38-40, 45-48, 242 s.
 — istituzionale 26, 41
 — popolare 38-40, 165 s.
 — mistico 48-50
 — culturale 31-33, 147, 166, 169
 Profezia di pace 172-174, 242, 273
 Profezia falsa 85 s., 172 s., 255
 Prometeo 115, 117 s.
 Purezza 129, 243-245, 249 s.
- Ras-Shamra 32 s., 60, 103, 135, 165
 Re, Regalità 24 s., 160-163, 182, 229-232
 Regno di Dio 120-122, 181 s., 193-195, 230-232
 Redenzione 132
 Rekabiti 139
 Religione 84
 Resto 183-185, 194, 218-220
 Rifiuto 255-259
 Riforma religiosa 172, 175-177, 236 s.
- Riti 130, 237-240
 — agrari 59-64, 102 s., 121-124 (v. Nuovo Anno, Avvento del Faraone, Pasqua, Tabernacoli, Canaan)
 Ritorno 178 s., 184 s., 206 s.
 Rivolta 117 s., 258-263
 Ruah (v. Spirito)
- Sacerdozio 166-168, 233-241
 Salomone 13, 16, 166-168
 Samuele 13, 147, 151, 153, 162-168, 237, 248-250
 Sansone 152 s., 163
 Santità, santificazione 127-130, 203, 238-240, 249, 271
 Sapienza 47 s., 241-243
 Saul 13, 162 s., 166 s., 244-247, 252, 265
 Scandalo 176, 224-230, 270, 275
 Scelta 174, 176
 Scontro 10, 150 (v. Scandalo)
 Šedeq (v. Giustizia)
 Seduzione 87, 178
 Segno, significazione 266-271
 Semiti 17, 97, 99
 Settanta 36
 Sibilla 35, 38
 Silenzio di Dio 83 s.
 Sinai 98
 Sofferenza 149 s., 243-266
 Sofonia 13
 Spazio 64 s., 191 s., 239 s.
 Spirito 73-87, 108-111, 182, 195 s., 200, 253-255, 272-274, 276
 Storia 10 s., 21, 99, 200-203, 276 s.
 — Tempi storici 65 s., 93-95, 106, 204-210
 — Terminologia storica 110-112
 — Non-storia 180-182
- Tabernacoli 120
 Talmud e letteratura talmudica 11, 105, 107, 114, 177, 183, 218, 226, 233, 264, 273
 Tempi 9, 65 s., 191, 224, 239-241
 — rituale e culturale 52-64, 106
 — ciclico 64-67, 196, 204-207
 — mistico 67-69, 207-210
 — storico (v. Storia)
 — dell'alleanza (v. Alleanza)

- Tempio di Gerusalemme 13, 191, 237-241
 Teocentrismo 174, 178, 183, 191, 194 s.
 Tiresia 36 s.
 Torah 127-134, 140 s., 162, 236, 255
 Torre di Babele (v. Babele)
- Universalismo 161, 220-223
 Uria 13, 226, 232, 264 s.
- Violenza 117, 178 s., 194
 Visione 91 s., 146, 218, 266-270, 275 s.
 Vivente (Dio) 80-83
 Vocazione (v. Spirito, Parola)
- Zaccaria 13, 196, 207, 268
 Zaccaria (figlio di Yoyada) 226, 228, 237
 Ziggurat (v. Babele, torre di)
 Zoroastro 34

INDICE DEGLI AUTORI

- Agostino XIII
 Amado Lévy-Valensi, E. 6
 Apuleio 31
 Aristotele 66, 204 s.
- Benamozeg, E. XV, 221
 Bergson, H. 4, 48
 Bloch, E. 4
 Bouché-Leclercq 38, 46
 Buber 4, 11, 16, 166, 168, 181 s., 232
- Cassuto 16
 Caterina da Genova 207
 Causse, A. 40, 139
 Cicerone 127
 Cohen, H. 11
 Contenau, G. 26
- Darmesteter, J. 4, 11, 243
 Dhorme, E. 135
 Dumézil, G. 55
 Dussaud, R. 102 s.
- Eerdmans, B. D. 214
 Eliade, M. 55, 63
 Eliodoro 31
 Elliger, K. 172
 Engnell, I. 32, 100, 166
 Erman, A. 21, 25, 32, 47
 Erodoto XI
 Eschilo 37
 Esiodo 39, 46 s.
- Fabris, R. XIV
 Fascher, E. 36
 Filone 11
 Flavio Giuseppe 11
 Frankfort, H. 42-45, 54, 56, 58, 60, 232
 Freud, S. 264
- Gernet-Boulanger 40
 Giovanni della Croce 49, 69, 208
 Glueck, N. 210
 Gordin, J. 275
 Gressmann, H. 24
 Grether, O. 92
 Guitton, J. 66
 Gulkowitsch, L. 214
 Gunkel, H. XIII
- Haldar, A. 16, 32 s., 100, 102, 135, 166
 Hegel, G. W. F. 149
 Hercenberg, D. 6
 Heschel, H. J. X, 4-6, 11, 82-85, 93, 199, 273
 Hölscher, G. 135
 Hoonacker, A. van 198
 Hubert, H. - Mauss, M. 55
 Humbert, P. 198
 Hyppolite, J. 3, 149
- Ireneo XIII
- Jacob, E. 6, 16, 85
 Jastrow, M. 135

- Jean, Ch. F. 22
 Jepsen, A. 164
 Johnson, A. R. 166
 Juda Hallévi 4, 11, 85, 275
- Kaufmann, Y. 16
 Kierkegaard, S. 252
 Kittel, R. 16
 Köhler, K. 39
 Koigen, D. 113
 Küchler, F. 181
- Lagrange, M.-J. 119
 Leuba, J.-M. 84
 Lévi Moreno, J. 5
 Lévy, B.-H. 4 s.
 Lidzbarski, M. 33
 Lods, A. 22, 30, 32, 95, 154, 160
 Löwith, K. XII
 Luciano 31
- Maimonide, M. 11, 76
 Masson-Oursel, P. 44
 Maybaum 136
 Meinhold, J. 219
 Merchadour, A. 6
 Meyer, E. 39
 Möhlenbrink, K. 134
 Montefiore, C. G. XIV
 Mowinckel, S. 88, 100
 Mussner, F. XVI
- Nédoncelle, M. 203
 Neher, A. XI s., 10, 85, 97 s., 115, 126 s.,
 149, 176 s., 191 s., 232, 235, 242, 244,
 254 s., 258 s., 261, 273
 Nilsson, M. P. 38, 40
 Noth, M. 188
 Nowack, W. 198
 Nyberg, H. S. 34
- Otto, R. 80
- Parente, F. XIII
 Parrot, A. 26, 115
 Pedersen, J. 97, 100
 Péguy, C. XIV, 4
 Pidoux, G. 206
 Platone 66 s., 204
 Powis Smith, J. M. 96
 Procksch, O. 78
- Rad, G. von 16
 Renan, E. 4
 Riccardo di San Vittore 209
 Ricoeur, P. 17
 Rohde, E. 38
 Rosenzweig, F. 11, 131, 219
 Roth, L. 108
 Rowley, H. H. 16, 88, 97 s.
 Ruysbroek, G. 49
- Scholem, G. G. 214
 Sellin, E. 264
 Simon, E. 259
 Simon, M. 25
 Sofocle 36
 Staerk, W. 181
- Taulero 69
 Teresa d'Avila 208
 Tresmontant, C. XIII-XV, 79, 205, 267
 Troeltsch, E. 172
- Vaux, R. de 219
 Vetter, F. 69
 Volz, P. 79, 88
- Weber, M. 4, 38, 140, 152 s.
 Weinrich, F. 172
 Wellhausen, J. 4, 15 s., 134, 233
 Wilke, F. 172
- Yerushalmi, Y. H. XI

“Radici”

Collana diretta da Lea Sestieri

Libri pubblicati:

1. *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*
 Raccolta di documenti a cura di L. Sestieri e G. Cereti

2. M. Buber,
Mosè

Introduzione di P.C. Bori

3. C. Thoma,
Teologia cristiana dell'ebraismo

Introduzione di D. Flusser

4. A. Neher,
L'essenza del profetismo
 Presentazione di R. Fabris

In preparazione:

5. M. Buber,
La fede dei profeti