

A. NEHER

" L'ESSENZA del PROFETISMO "

ed. Hoepli 1984

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 fronteggiamento 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 πνεύμα 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*<sup>1</sup>. Gli iniziati della saggezza o del lavoro, come Giuseppe o Bezaleel, traggono le loro

<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup>. La rivelazione profetica è rivelazione di *ruah*: il profeta è un *'ish ha-ruah*, un uomo dello spirito<sup>3</sup>. Talvolta la *ruah* è una grazia permanente e il profeta ne fa un uso regolare e quasi inconscio<sup>4</sup>; talvolta esplose all'improvviso e resta limitata all'esperienza di un istante abbagliante<sup>5</sup>. 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 maestro<sup>6</sup>. 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 cosmici<sup>7</sup>. Poi la *ruah* penetra nel profeta, lo porta via e lo riconduce presso gli esiliati<sup>8</sup>. Più tardi, è ancora la *ruah* che provoca, nel profeta, la stupefacente sensazione di ritrovarsi a Gerusalemme, nel recinto del Tempio<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>.

2. 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* divina<sup>11</sup>. 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*<sup>12</sup>.

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.

<sup>2</sup> Giuseppe (Gn 41, 38); Bezaleel (Es 31, 3 e passim).

<sup>3</sup> Os 9, 7.

<sup>4</sup> 1 Sam 16, 13.

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

<sup>6</sup> Nm 11, 25; 2 Re 2, 9.

<sup>7</sup> Ez 1.

<sup>8</sup> Ez 3, 14.

<sup>9</sup> Ez 11, 1.

<sup>10</sup> Ez 37.

<sup>11</sup> Is 11, 1-2.

<sup>12</sup> 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*<sup>13</sup>, 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 Genesi<sup>14</sup> 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

<sup>13</sup> Is 63, 11; Sal 51, 13.

<sup>14</sup> 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 stessa<sup>15</sup>. 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, pesante<sup>16</sup> e la *ruah* di Dio conosce anch'essa questi alti e bassi, questi slanci e questi pentimenti<sup>17</sup>. 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'ah*, 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'ah* è, spesso esplicitamente, ma sempre implicitamente, derivata da Dio. La *ruah ra'ah* è la *ruah di Dio*, che viene ad alloggiare temporaneamente in un individuo o in una collettività<sup>18</sup>. 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 Sicheimiti, essa fa scoppiare la discordia. Talvolta presenta delle sfumature. Da malvagia che è, per principio, diviene *menzogna*<sup>19</sup> nella bocca dei profeti, *letargia e impurità* nel cuore del popolo<sup>20</sup>.

Quest'ultimo termine è significativo. L'impurità, antitetica della purità<sup>21</sup> 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 corroderlo, c'è

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

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

<sup>17</sup> Gn 6, 3.

<sup>18</sup> Saul (1 Sam 16, 14 e *passim*); i Sicheimiti (Gdc 9, 23).

<sup>19</sup> 1 Re 22, 21-23.

<sup>20</sup> Torpore (Is 29, 10); impurità (Zc 13, 2).

<sup>21</sup> 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-

b) Qualità  
spirituale  
Da Dio  
di M.

spirito  
malvagio

Quasi un  
de il profetismo  
della D 17  
di M.

D 17  
e nota

V 17

nota

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*<sup>22</sup>. 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*<sup>23</sup>. 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'alito (*ruah*) di Dio (sarà) nelle mie narici..., finché non sarò morto...

(Gb 27, 3-5)

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

<sup>23</sup> 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 concezione<sup>24</sup>. 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 »<sup>25</sup>.

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 »<sup>26</sup>. 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! »<sup>27</sup> 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

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> C. TRESMONTANT, *op. cit.*, 108.

<sup>26</sup> *Ivi*, 109.

<sup>27</sup> Nm 11, 29.

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<sup>28</sup> e un essere *patetico*<sup>29</sup>.

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 maestoso<sup>28</sup>. 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, Zaccaria<sup>29</sup>. Si precipita su Sansone, su Saul, su Davide<sup>30</sup>; *piomba* su Ezechiele<sup>31</sup>. Esterna all'uomo, la *ruah* gli è anche superiore. La sovranità della *ruah* è attestata dalla preposizione (*al*) che introduce il complemento dei verbi *šalah* (*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

<sup>28</sup> 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 1932.

<sup>29</sup> Gdc 6, 34; 1 Cr 12, 19; 2 Cr 24, 20.

<sup>30</sup> Gdc 14, 6, 19; 15, 14; 1 Sam 10, 6, 10; 16, 14; 18, 10.

<sup>31</sup> 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 esplosevano 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

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 Heschel<sup>32</sup>. 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*<sup>33</sup> 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*<sup>34</sup> sembra analoga a quella di altri profeti, e quelli in cui il *nabi*<sup>35</sup> 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

<sup>32</sup> 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 1970] e *The Prophets*, New York 1962 [tr. it. di A. Dal Bianco, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981].

Dio<sup>33</sup> 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*<sup>34</sup>. 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 Balaam<sup>35</sup>. 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-

<sup>33</sup> A. J. HESCHEL, *Man is not alone*, cit., 125 s.

<sup>34</sup> Nm 23, 4. 16.

Il *pathos*  
di Dio!

Dio in  
stato H.

42  
relazione  
in rapporto  
al profeta  
biblico

Il *caso*  
di Dio

de, gli oppone il silenzio<sup>35</sup>. 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 scala<sup>36</sup>. 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 culturali<sup>37</sup>. 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.

<sup>35</sup> Ger 42, 6-7. Cfr. 1 Sam 28, 6.

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

<sup>37</sup> 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 simpatia<sup>38</sup>. 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*<sup>39</sup>. 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*<sup>40</sup>. Gli uomini avranno allora, tutti, quest'esperienza della simpatia che fu un tempo riservata ai profeti. Ho mostrato altrove<sup>41</sup> 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 Israele<sup>42</sup>. 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

<sup>38</sup> A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 169.

<sup>39</sup> 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 (*patbos*) 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).

<sup>40</sup> Is 11, 1-9.

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

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, 197 s.

Differenza  
Mista e  
vero

Denominazione  
simpatia

Esperienza  
a due  
Particolarmente  
dalla vera e  
falsa profezia

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 <sup>43</sup>, 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 <sup>44</sup>. 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)

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, 173 e 255.

<sup>44</sup> 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 <sup>45</sup>. Osea riprende il tema della lotta di Giacobbe con l'angelo; tra questi, secondo la Genesi <sup>46</sup>, 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 <sup>47</sup>. 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 <sup>48</sup>. Infine, Geremia, applicando alla sua personale esperienza un'immagine che Osea adopera una volta ancora a proposito di Israele <sup>49</sup>, 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*.

<sup>45</sup> Os 12, 5.

<sup>46</sup> Gn 32, 28-31.

<sup>47</sup> Dt 5, 4; 34, 10.

<sup>48</sup> Gn 32, 25.

<sup>49</sup> Os 2, 16; cfr. *infra*, 178.

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 Mowinkel<sup>50</sup>, 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'shugga'im*<sup>51</sup>, 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*,

<sup>50</sup> P. VOLZ, *op. cit.*; S. MOWINKEL, *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.

<sup>51</sup> 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*<sup>52</sup> per equipararlo al *nabi*, *profeta*, e opporlo proprio al *m'shugga'*, *pazzo*. Michea si proclama pieno di forza, di *ruah* di Dio, di giustizia e di potenza<sup>53</sup>: 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* mortale<sup>54</sup>. 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*<sup>55</sup>; il secondo l'equipara, nell'ispirazione profetica, alla *menzogna*<sup>56</sup>. 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 visto<sup>57</sup>, 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 detto<sup>58</sup>, Geremia sente pateticamente la conoscenza profetica come una seduzione, uno stupro. Pochi profeti hanno avuto, come Geremia, la sensazione acuta

<sup>52</sup> Os 9, 7.

<sup>53</sup> Mic 3, 8.

<sup>54</sup> Is 28, 6; 11, 2; 29, 10; 32, 15; 31, 3.

<sup>55</sup> Am 4, 13.

<sup>56</sup> Ger 5, 13. Cfr. Mic 2, 11.

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, 86.

<sup>58</sup> 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 trascendente 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 letteralità; 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.

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 *male*<sup>59</sup>. 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*<sup>60</sup>.

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.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> 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 mistero<sup>61</sup>.

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 uomo*<sup>62</sup>: 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

<sup>61</sup> Cfr. A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 107.

<sup>62</sup> 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 Geremia<sup>63</sup>.

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 *fiatello*, troppo pesante per loro, di cui devono scaricarsi; oppure, è un fuoco che cova nel loro petto: non possono, a lungo andare, trattenerlo<sup>64</sup>.

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 comandamenti<sup>65</sup>; le *parole* di re Salomone, sono la sua condotta<sup>66</sup>. 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,

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

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, 254 s.

<sup>65</sup> Es 20, 1; Dt 5, 19.

<sup>66</sup> 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; crea<sup>67</sup>. 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*<sup>68</sup>! 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 detto<sup>69</sup>, 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 storia<sup>70</sup>. Le *parole* dei giorni, sono la cronaca<sup>71</sup>. 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*.

<sup>67</sup> Is 55, 10-11.

<sup>68</sup> Gn 1, 2-3.

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

<sup>70</sup> 1 Re 11, 41.

<sup>71</sup> Cfr. *infra*, 110.

I  
LA PROFEZIA NELLA STORIA

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 profeti<sup>1</sup>. 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'*<sup>2</sup>) 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,

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

<sup>2</sup> 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 Ezechiele<sup>3</sup>. 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 antichi<sup>4</sup>. Nel capitolo 14 della Genesi, Abramo ha i tratti di un *guerriero ispirato*. Rassomiglia agli *sbofetim*, ai giudici, che lo spirito di Dio spinge alla battaglia<sup>5</sup>. 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

<sup>3</sup> Ger 42, 1-6; Ez 20, 1.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Cfr. *infra*, 153 s.

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 profeti<sup>6</sup>, 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'eh 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 certezza<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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 dolore<sup>8</sup>.

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).<sup>9</sup> 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.

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, 248.

## I PRIMI PROFETI / PROFETI RISTE ABRAM

Debora - *la lotta / con il nemico*

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 *sbofet*, 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).

Ma uno almeno dei Giudici è anche un *nazir*: Sansone porta i segni esterni della vocazione nazirea: 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 accentratato 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 Weber\*. 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

\* 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 maggiormente<sup>10</sup>. 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 Sansone<sup>11</sup>. Elia affronta i profeti di Baal in un corpo a corpo<sup>12</sup>. 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)

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 1 Sam 4.

<sup>12</sup> 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 stradicare 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 salvarvi. Oracolo del Signore...

(Ger 1, 18-19)

È lecito supporre che se il carisma della giudicatura 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 Debora<sup>13</sup>. 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

<sup>13</sup> Riassunto recente da A. LOUS, *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-Israele<sup>14</sup>. 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 profeti<sup>15</sup>.

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'alleanza<sup>16</sup>. 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-

<sup>14</sup> 1 Re 18, 31.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, 168.

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, 190.

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 Edom<sup>17</sup>. 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 lui<sup>18</sup> 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

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

<sup>17</sup> Gdc 5, 4-5.

<sup>18</sup> 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 sistematizzato 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 culto<sup>19</sup>.

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

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, 60 s.

paese. La religione dei *ba'alim* era agraria nella sua essenza e nei suoi riti. Abbiamo già detto<sup>20</sup> che la presenza del *ba'al* in un determinato luogo garantiva i diritti del proprietario sulla sua terra. Il culto della coppia *ba'al-asberah* 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'areš*<sup>21</sup>. 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 Transgiordania<sup>22</sup>. Ora minacciano di passare il Giordano, esattamente come aveva fatto Israele qualche

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, 60 s.

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

<sup>22</sup> 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 riprovaione 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, rinunciassero 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 dei 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 antibaaleica di un Elia, di un Ieu, le patetiche invettive di Amos, di Osea, di Geremia<sup>23</sup>, 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 accettata<sup>24</sup>. 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-

<sup>23</sup> Sul « nomadismo » del messaggio profetico, cfr. *supra*, 125 s.

<sup>24</sup> A. Lons, *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 Dio<sup>25</sup>. 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 re 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 clause di un'alleanza da lui conclusa con i popoli che aveva creato e di cui dirigeva i destini nella storia<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. *infra*, 230 s.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, 219.

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 *torab*, aveva un carattere eminentemente sociale. Assumendo queste funzioni di arbitro del diritto della *torab*, 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 *torab*. Il testo segnala come ausiliari della sua attività i leviti e i sacerdoti. Ritoveremo 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.

Funzione  
della giustizia  
che era  
monarchica

Tipologia  
de...  
della

Samuele  
Saul  
Davide

Il nabismo → storia della monarchia...  
giudicatura

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* fedele<sup>27</sup>. Il primo re, Saul viene investito e trasformato dallo spirito; diventa un altro<sup>28</sup>, e questa trasmutazione si accompagna a certe esperienze profetiche: È dunque anche Saul tra i profeti<sup>29</sup>? Anche il secondo re, Davide, è un ispirato: su di lui si posa lo spirito del Signore<sup>30</sup>. Sullo sfondo, una quantità di

<sup>27</sup> 1 Sam 3, 20.

<sup>28</sup> 1 Sam 10, 6. 9.

<sup>29</sup> 1 Sam 10, 12; 19, 24.

<sup>30</sup> 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 Israele<sup>31</sup>. 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 re<sup>32</sup>. 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 profeti<sup>33</sup>.

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

<sup>31</sup> 1 Sam 1-15.

<sup>32</sup> 1 Sam 16, 13. 14.

<sup>33</sup> 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.

Samuele  
Nazir  
Lotta

Carisma  
politico  
Dio è il sole re  
di Israele

Confraternite  
profetiche

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 collettiva<sup>34</sup>. L'entusiasmo provoca un delirio che si accompagna a gesti frenetici, all'abbandono dei vestiti, alla prostrazione<sup>35</sup>. La danza, il canto, la musica alimenta un'atmosfera di esaltazione che il carisma della giudicatura aveva ignorato<sup>36</sup>.

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 greco<sup>37</sup>. 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 ipotesi<sup>38</sup>. 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

<sup>34</sup> 2 Re 2, 9; 1 Sam 10, 10-16; 19, 22-24.

<sup>35</sup> 1 Sam 19, 22-24.

<sup>36</sup> 1 Sam 10, 10-16; 2 Re 3, 15.

<sup>37</sup> Riassunto della questione in A. JEPSEN, *Nabi*, München 1934.

<sup>38</sup> *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'importazione<sup>39</sup>. 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 cresmologi. 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 cresmologi. 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 costatare 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*<sup>40</sup>. Analogamente, nel IX secolo, le confraternite

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> Il contesto di 1 Sam 10, 12 insinua questo significato.

? In...  
o...  
1917

sec XI - 1000

sec X?

Culto di Silo

Esistenti  
di culto

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

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 rituali <sup>41</sup>. I cortei ispirati ai quali Saul si unisce gravitano attorno a un alto luogo <sup>42</sup>. L'episodio più caratteristico della carriera di Elia è l'edificazione, o la restaurazione, di un altare e l'offerta sacrificale sul monte Carmelo <sup>43</sup>. 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 Israele <sup>44</sup>. 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

<sup>41</sup> 1 Sam 9, 12; 16, 2.

<sup>42</sup> 1 Sam 10, 5.

<sup>43</sup> 1 Re 18, 30.

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

delimitazione  
Silo

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.

A) II  
Sacerdoti  
Silo

A) II  
Sacerdoti  
Silo

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.

Silo  
Santuario mosaico

Ora, se i testi sono assai discreti sul ruolo effettivo svolto da Silo e dai suoi sacerdoti sotto la giurisdizione, 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 Silo <sup>45</sup> 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 Saul <sup>46</sup>. Quando i superstiti sono reintegrati nelle loro funzioni sotto David, il loro è soltanto un ramo rivale che fino allora non si era affermato <sup>47</sup>. Infine, sotto Salomone, gli ultimi rappresentanti del ramo di Silo saranno definitivamente allontanati dal sacerdozio <sup>48</sup>. La monarchia nascente ha dunque causato, nello stesso tempo, la caduta di Silo e la destituzione dei suoi sacerdoti.

Distruzione  
del santuario  
e dispersione  
dei sacerdoti

2) III  
Sacerdoti  
Silo

Cominciamento

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

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> 1 Sam 22, *in loco* *del santuario di Nob*

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

<sup>48</sup> 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 Samuele<sup>49</sup>. 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 Paralipomeni<sup>50</sup> 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

<sup>49</sup> M. BUBER, *op. cit.*, 90 s.

<sup>50</sup> 1 Cr 25, 1. *1 Re 11, 26.*

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 persecuzioni<sup>51</sup>. Sopravvivono grazie allo straordinario prestigio di Elia, lui stesso *nabi'* culturale, come dimostra la scena del Carmelo<sup>52</sup>, 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 Giuda<sup>53</sup>. 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

<sup>51</sup> 1 Re 22 e *passim* negli ultimi capitoli di 1 Re.

<sup>52</sup> 1 Re 18.

<sup>53</sup> 2 Cr 21, 12.

profeta per ricordare la fraternità profonda dei due regni<sup>34</sup>. 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*<sup>35</sup>. 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 Izre'el, 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 Gerusalemme<sup>36</sup>.

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

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

<sup>34</sup> Semeia (1 Re 12, 22-24); Azaria figlio di Obed (2 Cr 15).

<sup>35</sup> 2 Re 2, 24; 5, 3.

<sup>36</sup> 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 modifichino, 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.

Ci si può domandare<sup>77</sup> 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

<sup>77</sup> 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 stessi<sup>78</sup>. 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 politici<sup>79</sup>. 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-

<sup>78</sup> Cfr. *infra*, 183.

<sup>79</sup> Cfr. *infra*, 191.

*Ces. Inna.*  
 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 compensarlo 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, volata della riforma? 760-750 a.C. (Geremia?)*

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

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.

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 male<sup>60</sup>. 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)

<sup>60</sup> 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! 'alay! <sup>61</sup>) 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

<sup>61</sup> Il Talmud babilonese (*Haghiga* 4b) 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, *Jérémie*, Paris 1960, 169.

Amos mette appa-  
re la scelta  
morale e politica  
del profeta

Dio!

Orlatura della  
funzione 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.

9) Osea

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 avanti<sup>62</sup>. 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

<sup>62</sup> 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 *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 Omridi<sup>63</sup>. 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**<sup>64</sup> 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.

<sup>63</sup> Cfr. 2 Re 9 s.

<sup>64</sup> Os 2, 2.

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 stele, senza 'efod e senza t'rafim. Poi torneranno i figli di Israele e cercheranno il Signore loro Dio, e Davide toro 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'-Ruhamab*: 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*

Non storia  
Simboli del  
ritorno  
3:7  
Il tra p...  
↓  
→  
←

(1, 9). Questa formula ardita di una non-divinità, che il Deuteronomio riserva agli idoli<sup>65</sup>, 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'-Ruhamab*: *Ruhamab*. 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.

Isaia

Non a caso il problema del profetismo politico nella Bibbia è quasi sempre studiato a proposito d'Isaia<sup>66</sup>. 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

<sup>65</sup> Dt 32, 21.

<sup>66</sup> 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.

Il re era il  
personale  
del re  
che non poteva  
non accettare  
volontà in  
politica

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 nuova<sup>67</sup>. 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 vicariato<sup>68</sup>.

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 richiama 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 miracolo<sup>69</sup>. 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

<sup>67</sup> M. BUBER, *Das Königtum Gottes*, 1956'. Cfr. *infra*, 228 s.

<sup>68</sup> Cfr. *supra*, 75 s.

<sup>69</sup> 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 parola<sup>70</sup>. 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'Emmanuele<sup>71</sup>. 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 »<sup>72</sup>. 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* (*È vicino il saccheggio imminente la depredazione*); l'altro è *ridivenuto-figlio* (*Un resto ritornerà*)<sup>73</sup>. Nessuno dei due è figlio nel senso stretto della parola. *Māber-shalal-hash-baz* non lo è già

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, 50.

<sup>71</sup> Mt 1, 23.

<sup>72</sup> Talmud babilonese, *Sanhedrin*, 99 a.

<sup>73</sup> 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'shuvah*, in Isaia, si distingue dalla *t'shuvah* 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 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 salvezza<sup>74</sup>.

#### 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 celibe<sup>75</sup>. Ezechiele perde la moglie; il testo non precisa se essa gli abbia dato dei figli<sup>76</sup>. Per essi, il destino non concerne l'avvenire. Li ha minacciati nella loro stessa persona. Entrambi hanno assistito

<sup>74</sup> Is 6, 13.<sup>75</sup> Ger 18, 1.<sup>76</sup> 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 moriranno 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 ardità; 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 moriranno. 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.

Visioni  
politiche

nia. Ma li 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 Davide<sup>77</sup>. 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.

Ezechiele  
e Geremia  
comunità  
politiche

GEREMIA:  
Dio nel tempo

Isaia ed  
Ezechiele

Isaia ed Ezechiele  
miracolo

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, testimone 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-

<sup>77</sup> 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

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 intravisto. 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 ammuccia, 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*<sup>78</sup>, 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<sup>79</sup>. 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.

<sup>78</sup> Ger 27, 6; 43, 10.

<sup>79</sup> Ger 31, 32. Per l'insieme della vocazione profetica di Geremia cfr. A. NEHER, *Jérémie*, cit.

EZECHIELE

la vocazione  
allo SPAZIO

Geremia

Ezechiele

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 Ezechiele<sup>80</sup>, sebbene non sia stato mai effettivamente realizzato, ha costituito, in permanenza, un sistema completo di riferimenti per il nuovo Stato religioso di Israele.

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 superstita. Mentre la catastrofe del 586 sembra aver spezzato la molla di Geremia, cui più nessuno, tra il popolo presta attenzione, né a Gerusalemme, presso Ghedalia, 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 inoperosa<sup>81</sup>. 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

<sup>80</sup> Capitoli 40-48 del suo libro. Per i problemi sollevati dall'esperienza profetica di Ezechiele, cfr. A. NEHER, *L'Exil.*, cit., 171-184.

<sup>81</sup> 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 profetaAlc. T. d. m. m.  
di T. m. m. m.nono diva  
v. m. m. m. m.

T. m. m. m. m.

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.

### 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 *concepimento*<sup>82</sup>. 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 testimoniaio di Dio? Ciò che si sa, è che il Messia è servo. Dio

<sup>82</sup> 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.

Aggeo/Zaccaria  
Malachia

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 (Mt 3, 22-24)<sup>83</sup>.

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*<sup>84</sup>.

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.

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, 112.

<sup>84</sup> Tema affrontato in germe nella Bibbia dal libro di Daniele.

II

IL PENSIERO PROFETICO

|              |       |       |
|--------------|-------|-------|
| Universale   | Dio   | Sposa |
|              | Sposo | Sposa |
| Particolare: | Dio   | Sposa |
|              | Sposo | Sposa |

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 *kallab*, *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 Signore<sup>1</sup>. Isaia (62, 5) annuncia pure che Dio proverà per Israele *la gioia di uno sposo per la sua sposa*. E ritroviamo il termine *kallab* 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

<sup>1</sup> *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*)<sup>2</sup>. La catastrofe passionale è posta in rilievo con i termini seguenti: la prostituzione (v. 7), la seduzione (v. 16), la violenza (v. 16)<sup>3</sup>, il pentimento (v. 9).

<sup>2</sup> 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 Marxi gewidmet*, 166).

<sup>3</sup> 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 Ez 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: *Predesti 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*<sup>4</sup>.

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 futuri<sup>5</sup>.

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

<sup>4</sup> Is 61, 10; Ger 31, 2; Os 2, 17.

<sup>5</sup> 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?)<sup>6</sup>, 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.

Il coniugio  
le b'rit  
2011/017

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 *storia*.

2011/017

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, 191 e *infra*, 220 s.

<sup>7</sup> 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*<sup>8</sup>. 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.

Storia  
Passato

Primo incontro  
coniugale:  
Deserto

Le tappe principali

La nascita  
la gioventù  
la verginità  
il fidanzamento

La grande  
esperienza della  
storia dell'  
Israele

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 *fece* 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

<sup>8</sup> 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).

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 ribelle<sup>9</sup>. Ritroviamo qui il simbolismo delle *generazioni* di cui abbiamo detto prima<sup>10</sup> 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)<sup>11</sup>, sia di una prova seguita da contrizione e da ritorno<sup>12</sup>. 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 possibile<sup>13</sup>. 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

<sup>9</sup> Ger 31, 19.

<sup>10</sup> Cfr. *supra*, 111.

<sup>11</sup> Is 47, 8-9; 49, 20-21.

<sup>12</sup> Is 49, 20-21; 54, 1.

<sup>13</sup> 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 violenza<sup>14</sup>. 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'Uomo<sup>15</sup>. 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 santificazione<sup>16</sup>. 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*<sup>17</sup>: ora, la fedeltà è il

<sup>14</sup> Cfr. *supra*, 174 s.

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, 133.

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, 129.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, 123. Cfr. M. NÉDONCELLE, *De la fidélité*, Paris 1953, 130.

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 storia<sup>18</sup>, 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, 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 città<sup>19</sup>, gli altri pensatori greci l'applicano all'insieme del mondo, al cosmo come all'uomo. Esso deriva dalla concezione stessa che si faceva del tempo. La *Fisica* di Aristotele fornisce una significativa giustap-

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, 66.

<sup>19</sup> *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 »<sup>20</sup>.

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 Tresmontant<sup>21</sup>, 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 irrimediabilmente, 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

<sup>20</sup> *Fisica*, IV 222 b.

<sup>21</sup> C. TRESMONTANT, *op. cit.*, 35.

Fisica - a  
dalla al. Hebraica

Tempo greco:  
sterilità

Tempo ebraico:  
genera

Descritto nel  
generazioni

Platone:  
legge della  
degradazione

Aristotele

degradazione  
e di dispersione

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 tempo<sup>22</sup>. 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 eterno<sup>23</sup>.

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

<sup>22</sup> Cfr. G. PIDOUX, *La notion biblique du temps*, « Revue de Théologie et de Philosophie », t. 2, serie III (1952), 120.

<sup>23</sup> 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 ritrovano<sup>24</sup>. Ma bastano, senza dubbio, 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.

### 3) 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 fusione<sup>25</sup>. 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

<sup>24</sup> *Non temere, perché non dovrai 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).*

<sup>25</sup> 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 mistici<sup>26</sup>. 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»<sup>27</sup>. 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-

<sup>26</sup> I «progressi» di Teresa d'Avila, l'«ascensione» di san Giovanni della Croce, le «tappe» dei pietisti.

<sup>27</sup> *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 scala<sup>28</sup>. 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 sforzo<sup>29</sup>. 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-

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

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 *hasid*.

#### IL HESED, L'AMORE

1. Il *hesed* è innanzitutto un legame giuridico o morale tra uomini associati<sup>30</sup>. 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 testimoniarle 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 Hanun, 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 (Ioiaha ha agito con *hesed* nei confronti del giovane re davidico Ioas, 2 Cr 24, 22. Per contro, i figli di Israele non hanno

<sup>30</sup> Cfr. N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße 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 *hen* e di *ahabab*. 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 incomprendibile. 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 compiacio. 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 »<sup>31</sup>. 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

<sup>31</sup> *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*).

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 ipotesi<sup>32</sup>.

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

<sup>32</sup> 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. GULKOWITZSCH, *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. GULKOWITZSCH, *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. Escano 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-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 raccoglierle, testimonianze spontanee e concrete, non smussate da schemi letterari.

Ciò che i testi rivelano in primo luogo, è l'affinità intima tra i *ḥasidim*, da una parte, e i leviti ed i profeti dall'altra. Con gli *'anavim*, gli *'ebionim* e gli *y're'im*<sup>33</sup>, i *ḥasidim* 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 *ḥasidim*, 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 *ḥasid* di Dio ed il capo della confraternita dei leviti. Il salmo 89, 20, evocando i profeti che fondarono il regno di David, li chiama *ḥasidim*. Così, a un certo momento della storia biblica, la tradizione collegava l'investitura levitica e l'elezione della dinastia di David alla nozione di *ḥasid*; era un *ḥasid*-profeta che passava per aver fondato l'ordine dei leviti; erano dei *ḥasidim*-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 *ḥasidim*, 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 parnesi. Come i leviti e i profeti, i *ḥasidim* 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 Dio<sup>34</sup>. 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 *ḥasidim*.

È possibile determinare il contenuto dell'etica dei *ḥasidim*. 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

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, 139.

<sup>34</sup> 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 *ḥasidim*, 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 *ḥasidim*, 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 confessione<sup>35</sup>. 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 fanno 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 purezza<sup>36</sup>. 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 *ḥasidim* 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 *ḥasidim* vien fatta preferibilmente di notte<sup>37</sup>. I *ḥasidim* 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 *ḥasidim*. 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-

<sup>35</sup> Sal 4, 3; 22, 7; 32; 37, 8; 69, 11-12.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, 177.

<sup>37</sup> Sal 4, 5, 9; 16, 7; 22, 3; 30, 7; 42, 9.

ro allo stesso modo, nell'epoca preesilica<sup>38</sup>. 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 visioni<sup>39</sup>. 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 costituitisi, 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-

<sup>38</sup> *Mishnah Tamid*, I.

<sup>39</sup> 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 intera<sup>40</sup>. 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'Esilio<sup>41</sup>. I restanti non sono, per i profeti, semplici superstiti, ma quelli che si sanno differenti dalla massa, disponibili per altri compiti, eletti

<sup>40</sup> Sal 4, 3, 4, 7; 12, 1, 9; 25, 16, 19.

<sup>41</sup> 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*<sup>42</sup>. 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 religiosa<sup>43</sup>. E 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*<sup>44</sup>.

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,

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, 97 s.

<sup>43</sup> Cfr. E. BENAMORZEG, *Israël et l'humanité*, tr. francese di A. Pallière, Paris 1911.

<sup>44</sup> Giona, Naum, Obadiah.

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 opere<sup>45</sup>. 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 coniugalità<sup>46</sup>. 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.

<sup>45</sup> 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).

<sup>46</sup> 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 Israele<sup>47</sup>.

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.

<sup>47</sup> Cfr. *infra*, 275.