

de: José Luis Sicre  
PROFETISMO IN ISRAELE  
Ed. Borle, Rome 1985

---

**I mezzi di trasmissione del messaggio**

***I. La parola***

I capitoli precedenti hanno delineato il rapporto del profeta con Dio e con la società del suo tempo. Dobbiamo ora parlare di un tema importantissimo: in che modo egli trasmette il suo messaggio al popolo. A questo fine si servirà di tre mezzi: la parola parlata, la parola scritta e l'azione simbolica. Questo capitolo si incentrerà sulla parola, cominciando da alcune considerazioni preliminari.

**1. FORZA E DEBOLEZZA DELLA PAROLA PROFETICA**

I libri profetici sono forse i più difficili di tutto l'Antico Testamento. Questo non deve sorprenderci. Per comprendere un messaggio tanto radicato nella realtà del suo tempo è necessario conoscere le circostanze storiche, culturali, politiche e economiche nelle quali tali parole furono pronunciate. D'altra parte, i profeti usano spesso un linguaggio poetico, e tutti noi sappiamo che la poesia è più densa e difficile della prosa.

Per questo motivo, interventi che nella loro epoca dovettero risultare raccapriccianti, quasi blasfemi, appaiono oggi insignificanti a molti lettori. E parole di profondo significato umano e religioso non riescono nemmeno ad essere percepite da molti cristiani. Mi sembra interessante immaginare come suonerebbero questi testi nelle nostre orecchie se gli antichi profeti risuscitassero. Con questa intenzione presento alcuni adattamenti di testi profetici. Possono suscitare malessere o scandalo. Risultare stupidi o utopistici. Ma hanno due vantaggi: ci aiutano a comprendere il loro modo di esprimersi e i motivi per i quali furono perseguitati o considerati degli illusi.

Partiamo da un testo semplice di Amos:

«Andate pure a Betel e peccate!  
A Galgala e peccate ancora di più!  
Offrite ogni mattina i vostri sacrifici  
e ogni tre giorni le vostre decime.  
Offrite anche sacrifici di grazie con lievito  
e proclamate ad alta voce le offerte spontanee  
perché così vi piace di fare, o Israeliti,  
dice il Signore» (Am 4,4-5).

Se leggiamo questo testo durante l'eucarestia o in un atto penitenziale, quasi nessuno si renderà conto del suo contenuto. La maggioranza della gente non sa cosa sia Betel o Galgala, non conosce l'espressione «offrire sacrifici» (ha sentito parlare soltanto di «sacrificarsi», «mortificarsi»), ignora cosa siano i lieviti e le offerte spontanee. In quanto alle decime, forse sapranno che un antico catechismo ordinava di «pagare decime e primizie alla Chiesa di Dio. Amen». Un autentico fallimento. Espressione piena di quella debolezza della parola profetica, debole per essersi incarnata fino alle estreme conseguenze. Però cercheremo di resuscitarla. Più o meno potrebbe suonare in questo modo:

«Andate a Lourdes e peccate,  
in San Pietro peccate intensamente.  
Partecipate alla messa tutti i giorni,  
offrite le vostre candele e le offerte.  
Accendete l'incenso,  
fate ardere i turiboli,  
annunciate novene,  
è ciò che vi piace, cattolici,  
dice il Signore».

Prima di tutto avvertiamo la chiarezza del linguaggio. Non è un mondo – almeno in questo caso – di grandi astrazioni, ma plastico e concreto. Allo stesso tempo, se ne nota immediatamente il carattere breve e conciso. Il profeta, soprattutto all'inizio del secolo VIII, rifugge dalla prolissità. È anche evidente la durezza e l'ironia con cui si esprime. Amos non utilizza un genere profetico, ma l'«istruzione», tipica dei sacerdoti, con la quale essi esortano i fedeli alle pratiche del culto. Ma Amos impiega questo genere per criticare ciò che essi chiedono, mettendo in ridicolo altre raccomandazioni simili. Per questo, più che immaginarcelo mentre con voce tuonante sta pronunciando queste paro-

le, dovremmo ascoltarlo mentre con un tono suadente, sfregandosi soavemente le mani, finge di dare buoni consigli. Non è strano che il sommo sacerdote di Betel, Amasia, finirà con l'allontanarlo.

Vediamo lo stesso Amos in un contesto molto diverso. Si trova adesso a Samaria, la prospera e lussuosa capitale del Regno del Nord, dove una classe altolocata gode di ogni genere di lussi alle spalle dei poveri. Questa volta la sua parola si leverà con veemenza. Ma il tempo è riuscito ad alterarla, rendendola quasi incomprensibile:

«Ascoltate queste parole,  
o vacche di Basan,  
che siete sul monte di Samaria,  
che opprimete i deboli, schiacciate i poveri  
e dite ai vostri mariti: Porta qua, beviamo!  
Il Signore Dio ha giurato per la sua santità:  
Ecco, verranno per voi giorni,  
in cui sarete prese con ami  
e le rimanenti di voi con arpioni da pesca.  
Uscirete per le brecce, una dopo l'altra  
e sarete cacciate oltre l'Ermon,  
oracolo del Signore» (4,1-3).

Il caso non è così grave come quello dell'esempio precedente, ma continuano a sussistere molti lati oscuri. Probabilmente, il semplice inizio, «vacche di Basan», ha già fatto sì che l'ascoltatore odierno trovi il testo incongruente. Traduciamolo nel nostro linguaggio:

«Ascoltate questa parola, dame della Roma-bene,  
voi, che passate l'estate a Cortina o a Saint-Tropez.  
Opprimete i poveri, sfruttate gli operai,  
e vi interessa soltanto darvi alla bella vita.  
Arriverà il giorno che circonderanno voi con i fucili,  
i vostri figli con le baionette,  
e vi caricheranno su carri bestiame  
sulla strada dell'esilio,  
oracolo del Signore».

Il contenuto potrà essere discutibile. A qualcuno potrà dare fastidio, ad altri sembrerà una sciocchezza (sono due reazioni assai tipiche nei confronti dei profeti). Ma il linguaggio risulta diafano. In ogni caso il profeta non si preoccupa soltanto di trasmettere un messaggio intelligibile. Si sforza anche di esprimersi con eleganza.

«Se a volte si cerca l'effetto mediante giochi di parole (cfr. Am 5,4-5) o con espressioni azzeccate, altre volte si fa leva su immagini appariscenti». Amos cercando di esprimere il grande valore della giustizia, e quanto poco stimi le autorità d'Israele, formula questa semplice domanda:

«Corrono forse i cavalli sulle rocce  
e si ara il mare con i buoi?  
Poiché voi cambiate il diritto in veleno  
e il frutto della giustizia in assenzio» (Am 6,12).

Nel nostro linguaggio:

«Va una Rolls Royce tra i campi?  
Si usa una Mercedes per arare?  
Allora voi state ossidando il diritto  
e buttando via la giustizia».

Qualsiasi studioso dell'Antico Testamento conosce la quantità enorme di studi che vengono pubblicati ogni anno – articoli e libri – per chiarire numerosi problemi. In moltissimi casi si tratta di problemi secondari, che si prestano ad interminabili discussioni, benché il significato globale del testo sia chiaro. È ciò che accade a chi legge Mi 6,1-8. La bibliografia su questi pochi versi, specialmente sugli ultimi, è abbondantissima. Quello che dice Michea – in un dialogo fittizio tra Dio, il popolo e il profeta – è, più o meno, qualcosa di semplice come questo:

### **Dio**

«Ascoltate, o monti, il giudizio del Signore,  
prestate attenzione, fondamenta della terra:  
il Signore inizia il processo con il suo popolo,  
intenta lite alla Chiesa.

Popolo mio, che male ti ho fatto?  
In cosa ti ho molestato? Rispondimi.  
Ti ho fatto uscire dal paganesimo,  
ti ho redento dalla schiavitù  
mandando davanti a te mio Figlio.  
Ricordati i miei innumerevoli benefici,  
abbi presente la salvezza di Dio.

### **Il popolo**

Come potremo fare cosa gradita al Signore,  
avvicinarci a Dio Altissimo?  
Ci avvicineremo con processioni,  
incamminandoci in pellegrinaggi?  
Saranno gradite al Signore le nostre candele e gli ex-voto,

le nostre offerte d'oro per il tempio?  
Manderò mio figlio in seminario,  
e mia figlia al noviziato,  
per espriare la mia ingratitudine?

### **Il profeta**

Già conosci, o uomo, ciò che è bene,  
quello che Dio desidera da te:  
semplicemente che pratici la giustizia,  
che agisci con misericordia  
e che ti mostri umile con il tuo Dio».

Questi pochi esempi, che potremmo moltiplicare con facilità, dimostrano la forza e la debolezza della parola profetica. Debole, perché è stata imbrigliata in un linguaggio, una storia, una cultura che non è la nostra. Forte, perché risplende con tutto il suo vigore quando le togliamo di dosso la patina del tempo. È essenziale cercare di percepire questa potenza e bellezza dei testi primitivi. Anche se nei libri profetici troviamo oracoli di scarso livello letterario, formulazioni poco precise e persino noiose, quelli che prevalgono sono testi di straordinaria bellezza poetica. In un periodo come il nostro, dove si critica il consumismo e l'imperialismo delle grandi multinazionali facendo ricorso a molti luoghi comuni, inseriti nei discorsi più volgari, è utile rileggere il magnifico oracolo di Ezechiele contro Tiro, la grande potenza commerciale del suo tempo (Ez 27, tralasciando i vv. 12-24). Si avverte che il profeta non solo ha qualcosa di importante da dire, ma che lotta e si sforza per dirlo al meglio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Chi desiderasse approfondire questo tema deve leggere il lungo lavoro sulla poesia ebraica di L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*, Madrid, 1987, dove si trovano anche altri suoi articoli che analizzano testi profetici da questo punto di vista. Uno studio di enorme interesse è quello realizzato da L. Köhler relativo al Deuterocanone, *Deuterocanone stilistisch untersucht*, Giessen, 1923. Indico inoltre tre opere recenti che riguardano gli aspetti letterari ed in cui si può trovare ulteriore bibliografia: A.J. Bjorndalen, *Untersuchungen zur allegorischen Rede des Propheten Amos und Jesaja*, BZAW 165, Berlino, 1986; D. Borguet, *Des métaphores de Jérémie*, EB NS 9, Parigi, 1987; P. A. Kruger, «Prophets Imagery. On Metaphors and Similes in the Book Hosea», JNSL 14 (1988) pp. 143-151.

## 2. I GENERI LETTERARI<sup>2</sup>

La scoperta, l'analisi e la classificazione dei generi letterari è uno dei principali apporti della scienza biblica del nostro secolo. Non è stato un compito facile, e tuttavia c'è ancora molta strada da fare. La diversità di opinioni su certi generi e la confusione terminologica che a volte esiste possono provocare un sentimento molto diverso dall'entusiasmo iniziale per l'argomento. Sono così importanti i generi letterari per comprendere la Bibbia, e, nel nostro caso, i profeti? Non ne abbiamo esagerato il valore?

La risposta deve tenere conto di due aspetti: quello formale e quello del contenuto, che ne è intimamente relazionata. Cercherò di spiegarlo con un esempio preso da un altro ambito. Qualsiasi persona con un gusto musicale medio trae piacere dall'ascolto della Terza Sinfonia di Beethoven,

<sup>2</sup> Un catalogo di generi profetici, elaborato partendo dagli studi di Eisfeldt, Sellin-Fohrer e Kaiser, viene presentato da S. Breton in Alonso/Sicre, *Profeti*, I, pp. 80-82. Altri studi di: S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid, 1968, specialmente le pp. 79-96; J. Schreiner, «Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento», nell'opera a cura dello stesso autore *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcellona, 1974 pp. 253-298 e soprattutto le pp. 273-286. Nessuno di questi studi è esaustivo nell'esame e nello sviluppo della tematica. Si veda anche: A. González, «Liturgias proféticas. Observaciones metodológicas en torno a un género literario», *EstBíbl* 18 (1959) pp. 253-283. L'articolo di M. García Cordero, «Géneros literarios en los profetas», *EstBíbl* 13 (1954) pp. 220ss, pubblicato più tardi con lo stesso titolo, in *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, Barcellona, 1957, pp. 169-190, non è di molto interesse data la prospettiva del nostro lavoro. Una copiosa bibliografia e un esame dettagliato delle diverse tematiche lo troviamo in L. Ramlot, «Prophétisme», *DBS* VIII, pp. 943-969. Una visione d'insieme sulle ricerche è contenuta in G. Fohrer, «Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», *ThRu* 28 (1962) pp. 326-331. Si veda anche: J.H. Hayes, «The History of the Form-critical Study of Prophecy», *SBL Seminar Papers*, 1973, 1, pp. 60-99. W.E. March, «Prophecy», in J.H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1974, pp. 141-177; G.M. Tucker, «Prophetic Speech», *Interpr* 32 (1978) pp. 31-45; R.R. Wilson, «Form Critical Investigation of the Prophetic Literature: the Present Situation», *SBL Seminar Papers* 1973, 1, pp. 100-127; Lo studio più importante, benché anch'esso non esaurisca tutto il tema, è quello di C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Monaco, 1971, incentrato soprattutto negli oracoli di condanna. L'autore ha poi completato lo studio dei generi nel più recente lavoro *Prophetische Heilsworte im AT*, FRLANT 145, Gottinga, 1987.

*l'Eroica*. Può darsi che sappia che la dedicò a Napoleone, che più avanti strappò la dedica, che fu scritta all'inizio del XIX secolo. Che sia l'Opera 55 lo lascia indifferente, e ancora meno si interessa alla tonalità in cui è composta (mi bemolle maggiore). Tuttavia, chi ha maggiori conoscenze musicali avverte fin dall'inizio che le due battute iniziali dell'orchestra sostituiscono genialmente l'introduzione classica, più estesa (come nella Settima Sinfonia), sa che il primo movimento utilizza la forma «sonata», consistente nella contrapposizione di due temi - maschile e femminile -, che Beethoven sviluppa in forma ammirevole. Studiando un po' di più, impara che il primo tema si ispira a quello dell'ouverture dell'opera di Mozart *Bastiano e Bastiana*, ma trasportandolo da una tonalità divertente (sol maggiore) ad una tonalità più grandiosa (mi bemolle maggiore). Sono aspetti formali del linguaggio musicale, ma influenzano direttamente il contenuto dell'opera. La durata stessa della sinfonia (quasi il doppio di quelle di Mozart e Haydn, o delle prime due dello stesso Beethoven), fanno capire che ci si trova davanti ad un mondo nuovo. Con *l'Eroica* comincia una nuova tappa della storia della musica.

Questo esempio vuole dimostrare che si può godere e comprendere una creazione artistica nella misura in cui essa viene studiata. Lo stesso può dirsi per altri ambiti, come la pittura o l'architettura. Ed è qui che intervengono i generi letterari. Sebbene il loro studio può provocare un'impressione di freddezza, di semplice ricerca di strutture ed elementi, di ansia per trovare un ipotetico e a volte forzato contesto nel quale nasce il genere (*Sitz im Leben*), grazie a questi lavori possiamo godere in misura maggiore dei testi profetici e comprenderli nel loro giusto significato.

Questo non esclude che il tema sia tremendamente arido, e che la presentazione provochi nel lettore il contrario di ciò che vorrebbe: la noia. Per questo, lo affronterò in maniera molto semplice, come introduzione ad un mondo generalmente sconosciuto. Parlerò in primo luogo della varietà dei generi impiegati dai profeti. In seguito, di due generi tipici (oracoli di condanna contro individui e contro le collettività). Infine, dei generi che, pur non essendo strettamente profetici, hanno comunque una grande importanza per i profeti. L'esposizione che offro non ha la pretesa di essere esaustiva.

## 2.1 Varietà di generi nei profeti

Molti potrebbero pensare che i profeti comunicano i loro messaggi mediante un discorso o un sermone, i generi più abituali tra gli oratori sacri del nostro tempo. A volte fanno ricorso ad essi, ma generalmente impiegano una grande varietà di forme letterarie, prese dagli ambiti più diversi. Di seguito indicherò alcuni esempi, affinché il lettore si faccia un'idea della ricchezza e vitalità della predicazione profetica.

### a) Generi provenienti dalla saggezza tribale e familiare

Fin dall'antichità, la famiglia, il clan, la tribù, hanno fatto ricorso agli strumenti più diversi per inculcare un comportamento retto, per far riflettere sulla realtà che circonda bambini ed adulti: esortazioni, domande, parabole, allegorie, enigmi, benedizioni e maledizioni, confronti. Di tutto ciò troviamo degli esempi nei profeti.

Quando Natan va a denunciare al re Davide il suo adulterio con Betsabea e l'assassinio di Uria, non affronta il problema direttamente, comincia con una *parabola* (2Sam 12,1-7). Quando Ezechiele accusa il re di Giuda perché, dopo aver promesso fedeltà al re di Babilonia, ha violato il giuramento e ha cercato l'aiuto dell'Egitto, lo fa mediante un'allegoria (Ez 17,1-9). All'ambito sapienziale appartengono anche la *benedizione* e la *maledizione* che troviamo in Ger 17,5-8. Un altro genere frequente tra i sapienti, la *comparazione*, compare in Ger 17,11. La *domanda* è un modo per far riflettere ed imprimere nella mente una conclusione inevitabile; Amos la impiega in 3,3-6.

### b) Generi provenienti dal culto

Possiamo classificare in questa sezione gli inni, le orazioni, le istruzioni, le esortazioni e, forse, gli oracoli di salvezza. In Amos troviamo un fatto curioso; sparsi in tutto il libro, troviamo versi che sembrano frammenti di un inno al potere di Dio (4,13; 5,8-9; 9,5-6). È possibile che non sia stato composto da Amos, ma solo ripreso da lui e distribuito in momenti-chiave, per mettere in rilievo l'onnipotenza di

vina. In Isaia incontriamo un *inno* di prima mano, composto dal profeta o dal compilatore del libro (Is 12).

L'*istruzione* è un genere tipico del culto. È impiegato dal sacerdote quando risponde a qualcuno dei problemi concreti che gli vengono posti dai fedeli. Anche i profeti fanno ricorso a questo genere, anche se può accadere – come nel caso di Amos – che ciò avvenga con intenzioni diverse, con un intento ironico (Am 4,4-5).

L'*esortazione*, che invita il popolo alla conversione, può risalire agli antichi profeti culturali, acquisendo nei profeti classici un contenuto nuovo<sup>3</sup>.

Come esempio di *orazione* citerò quella di Geremia quando compra il campo del cugino Canamel. In momenti difficili, mentre Gerusalemme è assediata dall'esercito babilonese, il profeta comprende che questo acquisto assurdo, il peggiore investimento economico, è volontà di Dio. Lo realizza e, dopo aver firmato il contratto, prega il Signore chiedendogli la spiegazione del mistero (Ger 32,16-25). La risposta di Dio si trova più avanti (32,43).

Maggiormente discutibile sembra l'appartenenza dell'*oracolo di salvezza* all'ambito del culto. Forse il suo contesto primitivo va individuato nella guerra, quando un sacerdote o un profeta annunciava la vittoria in nome di Dio e animava l'esercito a non aver paura. Questo genere è molto utilizzato dal Deuterisaia, sul quale torneremo nel terzo punto.

### c) Generi provenienti dal contesto giuridico

A volte i profeti utilizzano il discorso accusatorio, la requisitoria, la casistica, o alcuni elementi di questi generi, per inserirli in un contesto più ampio. Per esempio, Ez 22,1-6 contiene le accuse tipiche del pubblico ministero durante un processo.

In questo contesto giuridico si situa anche l'enumerazione di una serie di comportamenti giusti, che finiscono con la dichiarazione di innocenza di colui che vive in accordo con

<sup>3</sup> Questa è la tesi di K.A. Tängberg, *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditions-geschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*, FRLANT 145, Göttinga, 1987.

essi (Ez 18,5-9). E questo spirito giuridico, così accentuato in Ezechiele, è quello che lo porta a formulare una serie di casistiche (Ez 18,10-17).

Tra i generi provenienti dall'ambito giuridico, quello che ha maggiormente interessato i commentatori è la requisitoria profetica (*rib*). Si veda il punto terzo per ulteriori dettagli.

#### d) Generi provenienti dalla vita quotidiana

Includo in questa categoria una serie di canti che nascono nelle situazioni più diverse della vita: amore, lavoro, morte... Il famoso «canto della vigna» di Isaia viene presentato dal profeta come un *cantico d'amore* (Is 5,1-7). Ezechiele dà un esempio di *canto del lavoro domestico*, realizzato da una donna di casa, che gli servirà per applicarlo al futuro di Gerusalemme (Ez 24,3-5.9-10). In un'altra occasione si tratta di un *canto alla spada* (Ez 21,13-21).

Tra i diversi tipi di canto che nascono in momenti diversi della vita, quello più importante e frequente è l'*elegia*, intonata per la morte di una persona amata, che i profeti utilizzavano per mostrare la tragica situazione del popolo nel presente o nel futuro. La più antica e concisa la troviamo in Amos (5,2-3). Elementi elegiaci ed allegorici vengono uniti in un altro testo di Ezechiele per descrivere la situazione degli ultimi re giudei (Ez 19,1-9).

In stretta relazione con l'elegia sono i *guai*. «*Guai! Guai!*» era una delle grida intonate dalle prefiche mentre accompagnavano il corteo funebre. I profeti fanno ricorso a tale genere per indicare che determinate persone – generalmente gruppi – si trovavano sulla soglia della morte a causa dei loro peccati (Is 5,7-10; Is 5,20; Ab 2,7-8). Si veda il punto tre per maggiori dettagli.

### 3. GENERI STRETTAMENTE PROFETICI

Nessuno dei generi precedenti è tipico dei profeti. Vengono impiegati per dare varietà ed espressività al loro linguaggio. Ciò che è specifico di essi è l'oracolo di condanna diretto a un individuo o a una collettività. Vale la pena studiarli in modo più dettagliato.

### 3.1 Oracolo di condanna contro un individuo

Seguendo Westermann, cominceremo dalle tradizioni di Elia, dove troviamo degli esempi significativi. Quando il re Acab si è impadronito della vigna di Nabot, dopo il suo assassinio, il profeta gli va incontro per interpellarlo:

«Hai assassinato e ora usurpi? Per questo dice il Signore: Nel punto ove lambirono il sangue di Nabot, i cani lambiranno anche il tuo sangue» (1Re 21,17ss).

Il profeta comincia facendo una domanda che suppone allo stesso tempo un'accusa di omicidio e di furto. Senza aspettare una risposta, utilizza la cosiddetta «formula del messaggero»<sup>4</sup> («così dice il Signore»), che gli serve ad introdurre l'annuncio del castigo: un annuncio di morte, con le stesse conseguenze che aveva avuto il peccato («lambiranno il tuo sangue»).

2. In un'altra occasione, il re Acazia, malato, manda a consultare un dio pagano. Elia interviene di nuovo:

«Non c'è forse un Dio in Israele, perché andiate a interrogare Baal-Zebub, dio di Ekron? Pertanto così dice il Signore: Dal letto in cui sei salito, non scenderai, ma di certo morirai» (2Re 1,3-4).

3. Di nuovo il profeta inizia con una domanda che implica un'accusa. Segue la formula del messaggero e l'annuncio del castigo (condanna a morte).

Questa formula così succinta la troviamo anche in Amos, quando si scontra con il sommo sacerdote di Betel Amasia:

«Ora ascolta la parola del Signore: Tu dici: Non profetizzare contro Israele, né predicare contro la casa di Isacco. Ebbene, così dice il Signore: Tua moglie si prostituirà nella città, i tuoi figli e le tue figlie cadranno di spada, la tua terra sarà spartita con la corda, tu morirai in terra immonda» (Am 7,16-17).

In questo caso il profeta non comincia con una domanda

<sup>4</sup> Nell'antichità, quando un ambasciatore era inviato dal re ad un altro sovrano, cominciava il suo messaggio con queste parole: «Così dice il mio Signore, il re N.N.». Questa formula è quella che utilizzano i profeti per indicare che non parlano a nome proprio, ma che sono inviati da Dio.

ma con un'affermazione, citando le parole dell'interessato. È un cambiamento semplice, che rivela la libertà del profeta rispetto allo schema prestabilito. Dopo la formula del messaggero, troviamo il castigo. Apparentemente non è in relazione alla colpa. Conoscendo quanto è stato detto da Amos, sappiamo che lo è. Amos ha annunciato l'invasione del paese e la deportazione. Amasia gli proibisce di annunciare quella calamità. Il profeta mantiene il suo messaggio, indicando le conseguenze che avrà per la famiglia del sacerdote e per lo stesso Amasia.

#### a) *Struttura e caratteristiche*

Prendendo spunto dall'esempio di Amos sopra citato, Westermann scopre la seguente struttura:

- invito ad ascoltare
- accusa
- formula del messaggero
- annuncio del castigo.

I due esempi di Elia sono molto simili. Questa formula sarebbe caratteristica della fase iniziale della profezia, in età monarchica. A partire da Geremia, già non la troviamo più, salvo in rare eccezioni. Nei tre testi la parola di Dio presenta le medesime caratteristiche:

- Si riferisce ad una trasgressione contro la quale nessuno si è levato; non attacca la corruzione in generale, ma peccati concreti.

- Nel messaggio possono essere distinte due parti: l'accusa e l'annuncio del castigo. Entrambe sono inseparabili, ma l'autentica parola di Dio è rappresentata dall'annuncio.

- L'accusa si basa su di un fatto facilmente constatabile e che tutti possono conoscere (assassinio di Nabot, ecc.); per formularla non è necessaria la rivelazione divina.

Ci troviamo in un ambito di giudizio, con una colpa, un giudice e una sentenza. La *colpa denunciata* consiste in una violazione del diritto divino. Il *giudice* è sempre lo stesso Dio, custode del diritto, che può agire persino contro il re, suo vassallo. La *sentenza* è nei tre casi la pena di morte. Ma il messaggero (Elia o Amos) non ha potere esecutivo e l'effetto della sentenza rimane sospeso; avrà luogo in seguito, si suppone in un lasso di tempo relativamente breve.

#### b) *Elementi dell'oracolo*

*Introduzione.* Varia in funzione del racconto e del narratore, non ha elementi costanti. Può mancare, come nei due esempi tratti dal libro dei Re.

*Accusa.* Presenta tre modalità: interrogativa, affermativa e causale. La forma interrogativa (ad esempio, «Hai assassinato e ora usurpi?») si trova molto spesso nei profeti e anche al di fuori di essi. Quella affermativa si limita a constatare un fatto; viene formulata in seconda persona singolare, senza introduzione (per esempio, «Tu dici: Non profetizzare»); sembra che questa sia la modalità più antica, conforme alle proibizioni del diritto apodittico: non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, ecc. Nel terzo tipo, l'accusa è vincolata all'annuncio del castigo mediante una premessa causale («Poiché hai rifiutato la parola del Signore...», «per non avere ascoltato la voce del Signore...»); sembra trattarsi di una formula tarda, perché l'accusa è più generale, concettuale, teologica.

*Annuncio del castigo.* Viene introdotto con formule diverse: «per questo, così dice il Signore», «così dice il Signore», «per questo», «ecco». La modalità più antica consisteva probabilmente in un solo elemento che parlava del castigo («il tuo regno non sussisterà»). Più avanti nasce la formula composta da due elementi che, insieme al castigo, parla dell'azione di Dio (per esempio, «Ecco, ti mando via dal paese; quest'anno tu morirai»: Ger 28,16). A volte sussiste una chiara corrispondenza tra il delitto e la pena, tra l'accusa e l'annuncio del castigo: «Perché hai rigettato la parola del Signore, Egli ti ha rigettato come re» (1Sam 15,23); si veda anche nel passo 2Sam 12,7-11 la corrispondenza tra «colpire di spada» e «morire di spada», «prendere la moglie» e «perdere le mogli».

Da quanto esaminato, non possiamo dire che il profeta, condannando un individuo, si attenga sempre a questo medesimo schema, senza potere modificarlo. A volte fa ricorso a delle metafore per sviluppare l'annuncio del castigo, come fa Isaia nel suo oracolo contro il maggiordomo del palazzo, Sebna (Is 22,15-18). Altre volte contrappone l'atteggiamento del condannato con quello di altri personaggi, come fa Geremia nel suo oracolo contro Ioiakim, che obbliga a ricordarsi dell'atteggiamento di suo padre Giosia (Ger 22,13-19). Lo sviluppo più ampio lo abbiamo nell'ora-

colo del profeta anonimo contro il sacerdote Eli (1Sam 2,27-34), in cui troviamo uniti elementi molto diversi: benefici di Dio alla famiglia di Eli (27-28), accusa in forma interrogativa (29), annuncio generico del castigo con giustificazione teologica (30), castigo specifico con aspetti diversi (31-34). Ci troviamo davanti ad una creazione letteraria.

### c) Esempi

Sono molte le persone che vengono condannate nei libri profetici, e con esse possiamo formare il seguente elenco <sup>5</sup>:

- Re di Giuda: Ezechia (Is 39,5-7); Sallum (Ger 22,10-12); Ioiakim (Ger 22,13-19 e 36,29-30); Ieconia/Ioiachin (Ger 22,24-30); Sedecia (Ger 37,17).

- Re stranieri: Sennacherib (Is 37,22-30).

- Personaggi importanti: Amasia (Am 7,10); Sebna (Is 22,15-18[19]); Pascur (Ger 20,1-6).

- Falsi profeti: Anania (Ger 28,15-16); Acab e Sedecia (Ger 29,21-23); Semaia (Ger 29,24-32).

Invito il lettore a scegliere qualcuno di questi esempi. Cerchi quale peccato si denuncia, quale castigo si annuncia, e quali sono le modifiche che il profeta introduce rispetto allo schema classico. Imparerà molto di più di quanto imparerebbe se leggesse svariati articoli sull'argomento.

### 3.2 Oracolo di condanna contro una collettività

L'oracolo di condanna individuale è breve, diretto, si pronuncia in presenza dell'interessato che ascolta la sentenza. L'oracolo di condanna contro una collettività si dirige a tutto il popolo, a un gruppo, o alle nazioni straniere, e sembra essere uno sviluppo del precedente, con un orizzonte più ampio. Cominciamo da uno degli esempi più antichi, tratto dal libro di Amos:

<sup>5</sup> Westermann presenta una lista completa degli oracoli di condanna contro un individuo. Divide i testi in due grandi gruppi: libri storici e libri profetici. Indico quelli che corrispondono a questi ultimi: Am 7,14-17; Is 22,15-25; 37,22-30; 38,1; 39,3-7; Ger 20,1-6; 22,10-30; 28,12-16; 29,21-23,24-32; 36,29-30; 37,17; Ez 17,11-21. Non tutti gli esempi che cita mi sembrano convincenti.

«Così dice il Signore:

“Per tre misfatti di Gaza  
e per quattro non revocherò il mio decreto,  
perché hanno deportato popolazioni intere  
per consegnarle a Edom;  
appiccherò il fuoco alle mura di Gaza  
e divorerò i suoi palazzi  
estirperò da Asdod chi siede sul trono  
e da Ascalona chi vi tiene lo scettro;  
rivolgerò la mano contro Ekron  
e così perirà il resto dei Filistei”,  
dice il Signore» (Am 1,68).

Gaza, Asdod, Ascalona ed Ekron sono quattro delle cinque città principali dei filistei (manca Gat), che si arricchivano con il commercio degli schiavi, vendendoli ad Edom per farli lavorare nelle sue miniere. La cosa importante è rilevare gli elementi di questo genere e la sua struttura.

### a) Elementi e struttura

1. Comincia con la *formula del messaggero*: «Così dice il Signore». In questo modo rimane chiaro fin dall'inizio che chi parla non è il profeta, ma Dio.
2. Più avanti troviamo un'*accusa generica*, che si riferisce ad una pluralità di mancanze («per tre misfatti e per quattro»)
3. e un'*accusa specifica* («perché hanno deportato popolazioni intere per consegnarle a Edom»).
4. Segue l'*annuncio del castigo*. Si avverta che alcuni verbi esprimono l'azione di Dio («appiccherò fuoco», «estirperò», «rivolgerò la mano») e altri la conseguenza di tale azione («divorerò i suoi palazzi», «perirà il resto dei Filistei»). L'oracolo si conclude con la formula «dice il Signore», che rafforza l'idea iniziale: tutto quanto si è detto non è parola umana, capriccio del profeta, bensì parola di Dio.

### b) Modifiche della struttura <sup>6</sup> *cf. lettera al 11/1/82*

La creatività del profeta lo induce ad introdurre dei cam-

<sup>6</sup> Rispetto agli oracoli contro paesi stranieri, l'argomento è stato esaminato da Y. Hoffman, «From Oracle to Prophecy: The Growth, Crystallization and Disintegration of a Biblical Gattung», JNSL 10 (1982) pp. 75-81.

biamenti in questa struttura di base, invertendo, eliminando o ampliando. Non è raro che *inverte* l'ordine degli elementi, mettendo l'annuncio del castigo prima dell'accusa, o le conseguenze prima dell'intervento di Dio (cfr. Am 9,8-10). Altre volte *elimina* qualche elemento, e presenta soltanto l'accusa (Am 5,1-2; 6,7-10; Ger 2,10-25), o l'annuncio del castigo (Os 8,16-18; Ger 13,12-14; Is 7,18-20.21-22). Infine, il profeta, a volte, *amplia* lo schema primitivo, al punto da risultare quasi irricognoscibile in Geremia e in Ezechiele. Guardiamo alcune forme di ampliamento:

- *Ampliamento dell'accusa*. Generalmente ha lo scopo di mettere in rilievo la gravità del peccato. A questo fine si utilizzano diversi metodi: a) ricordare i benefici di Dio (Am 2,9-11; Is 5,4), o i peccati del popolo (Os 10,1-2) e la cattiva accettazione dei castighi precedenti (Am 4,6-11); b) un'altra forma di contrasto è quella di invocare le calamità passate e i nemici inviati contro Israele affinché gli fosse di avviso, ma ai quali non era stata prestata attenzione (Ger 2,30; 4,5-31).

- *Ampliamento dell'annuncio del castigo*. Al posto dell'intervento di Dio, o ampliandolo, si descrive la venuta dei nemici. Questo tema non appartiene originariamente, né necessariamente all'annuncio; non si trova mai in Amos, Osea, e Michea, soltanto in Isaia (5,26-30) e in Geremia (4,5-29; 6,1-8).

#### c) Esempi

I libri profetici contengono numerosi esempi di oracoli diretti contro la collettività. A scopo pedagogico, consiglio di analizzare i sette esempi contenuti in Am 1 - 2. La struttura è molto simile a quella già analizzata dell'oracolo contro i filistei e si presta a percepire alcune modificazioni curiose, specialmente alla fine, contro Israele<sup>7</sup>.

Si possono poi studiare gli oracoli di Ez 25 contro gli ammoniti, Moab, Edom e i filistei. Sono brevi e facili.

Per ultimo, conviene leggere qualcuno dei più lunghi, dove lo sviluppo di certi elementi acquista grandi proporzioni. Ad esempio l'oracolo contro Tiro di Ez 26.

<sup>7</sup> Cfr. J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, pp. 89-93.

#### 4. ALTRI GENERI DI IMPORTANZA SPECIALE

Ritorno ora ad alcuni generi già menzionati nel punto primo. Non sono di tipo strettamente profetico, ma furono ampiamente impiegati dai profeti ed è interessante conoscerli più da vicino.

##### 4.1 I «Guai!»<sup>8</sup>

Secondo il parere di Westermann, questo tipo di oracoli sarebbe la variante principale e più frequente degli oracoli di condanna. Il «guai» introduce un'accusa, seguita dall'annuncio del castigo. Vediamone un esempio:

«Guai a voi, che aggiungete casa a casa  
e unite campo a campo,  
finché non vi sia più spazio,  
e così restate soli ad abitare nel paese.  
Ho udito con le orecchie il Signore degli eserciti:  
"Certo, molti palazzi diventeranno una desolazione,  
grandi e belli saranno senza abitanti".  
Poiché dieci iugeri di vigna produrranno solo un *bat*  
e un *comer* di seme produrrà un'efa» (Is 5,8-10).

Come aspetti interessanti possiamo indicare:

- Non vengono mai rivolti contro il popolo e solo raramente contro dei settori concreti (sacerdoti, profeti, ecc.).
- Nella maggior parte dei casi manca la formula del messaggero, e a volte il passaggio tra accusa e annuncio del castigo.
- Nei «guai» di Is 5,8ss, Am 5 e Ab 2, l'annuncio è costituito da un solo elemento; non descrive l'intervento di Dio in prima persona, si limita a parlare della tragedia futura.
- Alcuni «guai» appaiono mancanti dell'annuncio (Is 5,20.21) o danno l'impressione che sia stato aggiunto più tardi (Mi 2,1-3). (Non va però dimenticato che nel termi-

<sup>8</sup> Un'analisi di tutti i testi, dell'uso e dell'evoluzione della formula si trova in J. Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, Parigi, 1977, II, pp. 603-652. Si veda anche E. Gerstenberger, «The Woe-Oracles of the Prophets», JBL 81 (1962) pp. 249-263; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125, Berlino, 1972; E. Otto, «Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakkuk», ZAW 89 (1977) pp. 73-107.

ne stesso di «guai» vi è già implicitamente l'annuncio del castigo, la morte).

– Ad eccezione di 1Re 13,30, l'espressione «guai» (ebr. *hōy*) compare soltanto nei libri profetici.

– Troviamo venticinque «guai» contro Israele e undici contro popoli stranieri.

– Generalmente compaiono in serie: sette in Is 5,8-23 (+10,1-4); sei (o sette) in Is 28 - 31; cinque in Ab 2,7-19. Altre volte le serie sono di due o di tre.

#### 4.2 La requisitoria profetica (*rib*)<sup>9</sup>

È stato tra i generi maggiormente studiati, come si può vedere dalla bibliografia. Harvey, nel suo studio del 1967, esamina come requisitoria completa, oltre a quella del Dt 32,1-25, i seguenti testi: Is 1,2-3.10-20; Mi 6,1-8; Ger 2,4-13.29, ai quali aggiunge poi il Sal 50. E trae le seguenti conclusioni:

– I testi permettono di constatare l'esistenza di una forma stabile, con cinque elementi o motivi, in un ordine che ammette poche modifiche.

– I cinque elementi sono:

1) *Preliminari del processo*: il cielo e la terra sono chiamati come testimoni cosmici del patto, richiamo degli accusati affinché prestino attenzione, dichiarazione d'innocenza del giudice e accusa contro gli inquisiti.

2) *Interrogatorio* diretto dal giudice-accusatore agli accusati; non si aspetta una risposta.

3) *Requisitoria*, generalmente fatta in termini storici, ricordando i benefici e le infedeltà. Spesso include un'accu-

<sup>9</sup> In ordine cronologico: E. Würthwein, «Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede», ZTK 49 (1952) pp. 1-16; F. Hesse, «Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?», ZAW 65 (1953) pp. 45-53; B. Gemser, «The RIB- or Controversy Pattern in Hebrew Mentality», SVT III (1955) pp. 120-137; H.B. Huffmon, «The Covenant Lawsuit in the Prophets», JBL 78 (1959) pp. 285-295; J. Harvey, «Le RIB-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance», Bib 43 (1962) pp. 172-196; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsrede*, BZAW 85, Berlino, 1963; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Montreal, 1967; K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)*, JSOT Sup. Serie 9, Sheffield, 1978.

sa contro gli dei stranieri; a volte respinge le compensazioni culturali.

4) *Dichiarazione ufficiale di colpevolezza* dell'accusato.

5) *Condanna*, espressa in forma di minaccia e non di sentenza. Questo elemento è presente in tre casi: (Dt 32, Ger, Sal 50b) e costituisce il *rib* assoluto (tipo A). Esiste un'altra modalità (tipo B), o *rib* mitigato, in cui incontriamo un decreto positivo, che esplicita i nuovi atteggiamenti che esige il querelante dell'accusato (Is, Mi, Sal 50a).

– La formula del messaggero appare a volte nell'introduzione in prosa.

– Le variazioni che rileviamo all'interno di alcuni elementi sembrano escludere che uno di questi *rib* sia la fonte degli altri.

– Domina sempre lo stile «io-tu». Le sezioni in cui viene usata la terza persona appartiene a generi diversi.

Tra le requisitorie incomplete indica: Is 42,18-25; 48,12-16a; 57,3-13; 58,1-14; 66,1-4; Ger 6,16-21; Mal 1,6 - 2,9. Alcuni autori individuano la «requisitoria profetica» anche in altri testi<sup>10</sup>.

#### 4.3 L'oracolo di salvezza

L'argomento è stato studiato specialmente da Begrich<sup>11</sup> ed è stato poi trattato anche da Westermann<sup>12</sup>. Quest'ultimo indica la differenza tra «oracolo di salvezza» e «annuncio di salvezza», cosa di cui Begrich non ha tenuto conto. Ci limiteremo all'oracolo di salvezza.

La sua struttura è la seguente: allocuzione – promessa di salvezza – motivazione – conseguenze.

«Ma tu, Israele mio servo,  
tu Giacobbe che ho scelto,  
discendente di Abramo mio amico,

<sup>10</sup> Per esempio nei capitoli 3 - 4 di Amos; cfr. M.O'R. Boyle, «The Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: III 1-IV 13», VT 21 (1971) pp. 338-362. Sulla sua opinione si veda: J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, p. 120, nota 109.

<sup>11</sup> J. Begrich, «Das priesterliche Heilsorakel», ZAW 46 (1934) pp. 81-92.

<sup>12</sup> C. Westermann, «Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas», in *Forschung am Alten Testament*, pp. 92-170, specialmente pp. 117ss; Id. *Prophetische Heilsworte im AT*, FRLANT 145, Gottinga, 1987.

sei tu che io ho preso dall'estremità della terra  
e ho chiamato dalle regioni più lontane  
e ti ho detto: "Mio servo tu sei  
ti ho scelto, non ti ho rigettato".  
Non temere, perché io sono con te;  
non smarrirti, perché io sono il tuo Dio.  
Ti rendo forte e anche ti vengo in aiuto  
e ti sostengo con la destra vittoriosa.  
Ecco, saranno svergognati e confusi  
quanti s'infuriavano contro di te;  
saranno ridotti a nulla e periranno  
gli uomini che si opponevano a te» (Is 41,8-13).

L'*allocuzione* (nel caso del Deuteroisaia) è diretta sempre a Giacobbe/Israele in forma diretta: «Ma tu, Israele mio servo / tu Giacobbe, che ho scelto». È un elemento molto flessibile, a cui si aggiunge talora una serie di apposizioni: «Sei tu che io ho preso dall'estremità della terra / e ho chiamato dalle regioni più lontane», che sono in genere relazionate alla storia della salvezza.

La *promessa di salvezza* viene formulata soprattutto mediante le parole «non temere», che costituiscono il nucleo dell'oracolo. Queste parole non solo esortano a superare la paura, ma ne rappresentano allo stesso tempo il suo superamento.

La *motivazione* spiega il perché non bisogna temere. È costituita da due parti: l'intervento di Dio e le sue conseguenze. «Io sono con te», «io sono il tuo Dio», «ti rendo forte, ti vengo in aiuto, ti sostengo», sono tutti elementi che aiutano a superare la paura. Infine si espongono le *conseguenze* che l'intervento divino determinerà per i nemici e per il popolo: «Ecco, saranno svergognati e confusi quanti s'infuriano contro di te, saranno ridotti a nulla e periranno ... Cercherai ma non troverai coloro che litigavano con te».

## 5. AVVERTENZA FINALE

Non si deve pensare che, avendo letto questo capitolo, si sia in grado di comprendere tutti i generi profetici. Si potranno incontrare molti passaggi la cui catalogazione è ardua. E strutture che sfuggono tra le dita. Se può servire da consolazione, si tenga presente che Westermann – che ha passato molti anni studiando questa tematica – nel suo ul-

timo lavoro riconosce che c'è ancora moltissimo da imparare e da studiare. Ma queste pagine possono suscitare interesse per il linguaggio dei profeti e aiutare a leggere i loro testi in un modo nuovo, distinguendo l'essenziale dall'accessorio, sapendo valorizzare gli aspetti letterari e la creatività di cui essi sono espressione.

## I mezzi di trasmissione del messaggio

### II. Le azioni simboliche

«In quel tempo Geroboamo, uscito da Gerusalemme, incontrò per strada il profeta Achia di Silo, che indossava un mantello nuovo; erano loro due soli, in campagna. Achia afferrò il mantello nuovo che indossava e lo lacerò in dodici pezzi. Quindi disse a Geroboamo: "Prendine dieci pezzi, poiché dice il Signore, Dio d'Israele: ecco lacererò il regno dalla mano di Salomone e ne darò a te dieci tribù"» (1Re 11,29-31).

Perché mai rovinare un mantello nuovo? O squartare una coppia di buoi (1Sam 11,6-7), tirare delle frecce dalla finestra (2Re 13,14-19), mettersi un giogo al collo (Ger 27,1-3.12), disegnare una città in una tavoletta (Ez 4,1-3)? Per una mentalità pratica, le azioni simboliche appaiono come un'assurda perdita di tempo, di energie e di denaro. Si sarebbe potuto comunicare il medesimo messaggio senza necessità di tutto quello spreco.

Tuttavia, non è così. Le parole sarebbero le stesse. La forza espressiva, la capacità di attirare l'attenzione di chi ascolta è assai maggiore nell'azione simbolica. Si visualizza qualcosa che le parole possono soltanto enunciare freddamente. «Si mettono davanti agli occhi».

È forse per questo motivo che i profeti a volte fecero ricorso a questo tipo di azioni, anche se abbiamo l'impressione che fossero abbastanza condizionati dal gusto dell'epoca. Tra i profeti del secolo VIII è difficile trovarle; al contrario, sono frequenti in Geremia ed Ezechiele, profeti vissuti entrambi a cavallo tra il VII e il VI secolo. Questo dimostra che l'importanza delle azioni simboliche è relativa: rivestono un ruolo secondario nel modo di esprimersi dei profeti.

D'altro canto, abbiamo già ricordato alcune azioni di questo tipo, parlando dell'esperienza di Dio nel profeta. Dicevamo allora che alcune non avevano la funzione di aiutare a trasmettere il messaggio, ma piuttosto quella di captare i sentimenti di Dio o di penetrare i suoi disegni. Ci troviamo quindi in un mondo complesso, di cui conviene avere un'idea più chiara<sup>1</sup>.

#### 1. GLI ESEMPI PIÙ FAMOSI

Vista la grande diversità che esiste tra le azioni simboliche, le ricorderemo così come appaiono nei profeti. In alcuni di loro non ve ne sono affatto. Ad esempio nel secolo VIII, né Amos, né Michea le utilizzano. Mentre le troviamo in Isaia e in Osea.

##### 1.1 Isaia

Tre testi vengono spesso interpretati come azioni simboliche: quando porta suo figlio Seariasub all'incontro con il re Acaz (Is 7,3), il nome simbolico che impone al suo secondo figlio (8,1-4), e quando cammina senza scarpe e nudo per tre anni (Is 20). Sono cose molto diverse come appare immediatamente. Cominceremo dall'azione più evidente: l'ultima.

<sup>1</sup> Una visione d'insieme della problematica in: L. Ramlot, «Prophétisme», DBS VIII, specialmente 971ss. Indico in ordine cronologico alcuni degli studi più importanti. A. van der Born realizzò due attenti studi sull'argomento, *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten* (1935) e *Profetie metterdaard. Een studie over de symbolische handelingen der Profeten* (1947). Di notevole influenza fu il lavoro di G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*, Zurigo, 1968<sup>2</sup>. Recentemente è tornato sull'argomento S. Amsler, «Les prophètes et la communication par les actes», in *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Fs. Cl. Westermann, 1980, pp. 194-201 e in seguito in un volumetto di un centinaio di pagine *Les actes des prophètes*, Essais bibliques 9, Ginevra, 1985. L'ultimo lavoro è quello di W.D. Stacey, *Prophetic Drama in The Old Testament*, 1990. Si veda anche R. Criado, «¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?», *EstBib* 7 (1948) pp. 167-217; Th.W. Overholt, «Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power», *JSOT* 23 (1982) pp. 3-31; L. Suárez, «La realidad objetiva de las acciones simbólicas-proféticas», *Ilustración del Clero* 36 (1943) pp. 53-58 e 132-136.

a) *Isaia cammina scalzo e nudo* (Is 20)

Verso l'anno 713 i filistei, specialmente gli abitanti della città di Asdod, stavano progettando di ribellarsi contro il re dell'Assiria, Sargon II. Sembrerebbe una follia che un popolo così piccolo cercasse di ribellarsi. Ma essi erano convinti che sarebbero stati appoggiati da una grande potenza, l'Egitto. È vero che l'Egitto allora era dominato dall'Etiopia (Cus). Ma faceva lo stesso. Il faraone Sabaka avrebbe posto tutte le sue truppe, etiopi ed egizie, al servizio dei cospiratori contro l'Assiria. La tentazione per gli abitanti di Giuda è evidente, anch'essi infatti apparivano interessati a non pagare più tributi agli assiri. Comunque la decisione avrebbe potuto essere funesta: gli etiopi e gli egizi sono così forti come asseriscono?

In queste circostanze tutto comincia con un ordine di Dio al profeta: «Va', sciogliti il sacco dai fianchi e togliti i sandali dai piedi!», cosa che egli fa immediatamente: «Così egli fece, andando spoglio e scalzo» (20,2). Immaginatoci la scena. Isaia è un personaggio noto a Gerusalemme. Si comporta da profeta da venticinque anni. Accettato o respinto, resta comunque un uomo importante, e non ha più l'età per fare azioni stravaganti. All'improvviso, compare in pubblico mezzo nudo e scalzo. La gente avrebbe potuto pensare che era diventato pazzo, o magari si sarebbe domandata che cosa volesse significare con un atteggiamento del genere. Tra risatine e beffe – pochi lo prendono sul serio il primo giorno – la gente cerca spiegazioni possibili. Il profeta tace. Ma continua a comparire in pubblico in quel modo. Mese dopo mese, per uno o due anni. Finché dalla costa non giunge una notizia: Sargon II ha inviato un generale contro Asdod e l'ha conquistata. Allora ha luogo la cosa più importante per comprendere un'azione simbolica: l'interpretazione. «Come il mio servo Isaia è andato spoglio e scalzo per tre anni, come segno e simbolo per l'Egitto e per l'Etiopia, così il re di Assiria condurrà i prigionieri d'Egitto e i deportati dell'Etiopia. Giovani e vecchi, spogli e scalzi». Gli abitanti della costa, che confidavano in loro per ribellarsi, si sentiranno totalmente abbandonati.

C'è qualcosa nel c. 20 di Isaia che lascia insoddisfatti. L'azione è raccontata in modo confuso, saltando avanti e indietro. D'altro lato sembra strano che Isaia compia un'azione simbolica per così lungo tempo senza spiegarla fino all'ul-

timo momento. La cosa più logica, sarebbe che, fin dal primo momento, avvertisse il popolo: «Così come io cammino scalzo e spoglio, allo stesso modo andranno gli etiopi e gli egizi scalzi e spogli verso l'esilio. Non confidate in essi». Ma ora non ci interessa perderci nelle mancanze del racconto, ma piuttosto individuare tre aspetti che considero essenziali in quest'azione simbolica: il comando divino, il compimento e l'interpretazione. D'altro canto, si deve avvertire che il compimento è qualcosa di pubblico e che esiste una relazione stretta tra l'azione del profeta e ciò che sarebbe accaduto agli egiziani. Per questo Isaia diviene un «segno e presagio contro l'Egitto e l'Etiopia».

b) *Un nome simbolico*

Molto diverso è ciò che viene raccontato in Is 8,1-4. Ci troviamo sempre in un contesto bellico, ma vent'anni prima (734).

I siriani e gli efraimiti hanno stretto alleanza contro Giuda. Il re e il popolo sono intimoriti. Isaia cerca di infondere loro speranza e fede nella salvezza di Dio. In questo contesto, Dio gli ordina: «Prenditi una grande tavoletta e scrivici con caratteri ordinari: bottino pronto, saccheggio prossimo». Di nuovo, ad un ordine segue il suo compimento, dicendo in maniera esplicita che ciò viene fatto davanti a due testimoni qualificati: Uria e Zaccaria, figlio di Iebarachia. Non è un atto come il precedente, compiuto tra le stradine di Gerusalemme. Sembra un atto intimo, ma con la solennità che viene conferita dai testimoni. Isaia prende la tavoletta, scrive le strane parole. Cosa significano? Di quale saccheggio si sta parlando? Di quale bottino? Secondo il racconto, nemmeno il profeta lo sa. Si limita ad eseguire un ordine di Dio. In quei giorni, ha rapporti con sua moglie che rimane incinta. Passano nove mesi. Partorisce. E il mistero si svela. «Il Signore mi disse: Chiamalo "Bottino pronto, Saccheggio prossimo", poiché prima che il bambino sappia dire babbo e mamma, le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate davanti al re di Assiria» (8,4). Adesso tutto risulta chiaro. Le capitali dei due paesi alleati contro Giuda saranno consegnate agli assiri come saccheggio e bottino. Non bisogna avere paura.

Si tratta di un'azione simbolica? Ci sono gli elementi tipici che abbiamo individuato precedentemente: ordine divino, compimento ed interpretazione. Ma, in questo caso, la forza simbolica non risiede nell'azione in quanto tale (prendere una tavoletta, scrivere), bensì nelle parole che si scrivono. Più che di un'azione simbolica, dovremmo parlare in questo caso di azioni intorno ad un nome simbolico. Per questo, malgrado le tante cose che si trovano in questo contesto, esiste un chiaro predominio dell'elemento intellettuale su quello visivo. Elemento intellettuale che si incentra nella fede nei piani di Dio, e che ammettono il suo compimento per tappe: dal momento che si scrive il nome passano per lo meno nove mesi fino a quando se ne comprende il senso, ma bisognerà aspettare ancora («prima che il bambino sappia dire babbo e mamma») perché tutto si realizzi.

Dall'altro lato, e in linea con quanto detto precedentemente, nonostante il carattere pubblico conferito dai testimoni nella prima scena, sembra che si tratti di una vicenda intima del profeta, una certezza che Dio gli comunica e che si riflette nel nome del suo secondo figlio.

### c) *La compagnia del bambino*

Concludiamo con il primo testo citato (7,3). Siamo all'inizio della guerra siro-efraimita. Nell'eventualità di un possibile assedio, il re Acaz controlla le scorte d'acqua di Gerusalemme. Di nuovo Isaia riceve un ordine: «Va incontro ad Acaz, tu e tuo figlio Seariasùb... Tu gli dirai (...)». Si tratta di un'azione fuori dall'usuale. Non è logico che il profeta vada a parlare al re in compagnia del figlio di cinque o sei anni. Ed il fatto che Dio stesso ordini la presenza del bambino rafforza il carattere simbolico del gesto. Anche se in questo caso non viene raccontato il compimento dell'azione, è sottinteso che il profeta esegua l'ordine. Quello che è grave è che in questo caso non abbiamo l'interpretazione. Il lettore deve dedurla da solo. E il procedimento è complesso. Bisogna partire da un nome simbolico, imposto dal profeta a suo figlio alcuni anni prima: «Seariasùb», «Un resto ritornerà». Nome ambiguo, almeno per noi, che può essere interpretato in senso militare (un resto tornerà dalla guerra) o in senso religioso (un resto si

convertirà a Dio)<sup>2</sup>. E, all'interno del senso militare, può prevalere l'aspetto di minaccia o di speranza. Un pessimista<sup>4</sup> sottolineerebbe la minaccia: «tornerà solo un resto»<sup>3</sup>. Un ottimista la speranza: «malgrado la catastrofe, un resto tornerà». Quale dei due sensi ebbe presente Isaia quando impose il nome a suo figlio? Non lo sappiamo con certezza. Forse volle restare nell'ambiguità.

Il problema diventa più serio quando immaginiamo la scena dell'incontro con Acaz. Il re conosce il nome del bambino? E, in caso affermativo, se lo ricorda? Sa come deve essere messo in relazione con le circostanze presenti? Non possiamo rispondere a queste domande con molto ottimismo. Per questo, dal modo in cui ci è stato trasmesso il racconto, la presenza del bambino e l'espressa menzione del suo nome *hanno senso soltanto per Isaia*. Non si tratta di un'azione simbolica in senso stretto, bensì di un'azione che rafforza un'esperienza avuta anni prima e che continua ad essere valida nelle circostanze attuali.

Pertanto in Isaia troviamo soltanto un'azione simbolica indiscutibile, che utilizza come mezzo per trasmettere il suo messaggio (Is 20). Negli altri due casi, Dio ordina al profeta di compiere qualcosa che ha relazione con la sua esperienza personale e con la sua conoscenza dei piani di Dio, ma che non si riferisce direttamente alla proclamazione del messaggio. D'altra parte, abbiamo avvertito qualcosa che sarà molto importante per Osea: l'imposizione di nomi simbolici ai figli.

## 1.2 Osea

I commentatori individuano le azioni simboliche di questo

<sup>2</sup> In Is 10,20-21, sia che si tratti di Isaia che di un discepolo, si interpreta il nome di Seariasùb nel modo seguente: «In quel giorno il resto di Israele e i superstiti della casa di Giacobbe non si appoggeranno più su chi li ha percossi (l'Assiria), ma si appoggeranno sul Signore, sul Santo di Israele, con lealtà. Tornerà il resto, il resto di Giacobbe, al Dio forte». È evidente la connotazione di conversione religiosa.

<sup>3</sup> Per esempio in Is 10,22-23: «Poiché anche se il tuo popolo, o Israele, fosse come la sabbia del mare, solo un suo resto ritornerà (Seariasùb); è decretato uno sterminio che farà traboccare giustizia, poiché un decreto di rovina eseguirà il Signore, Dio degli eserciti, su tutta la regione».

profeta nei capitoli uno e tre, in relazione col suo matrimonio<sup>4</sup>.

a) *Matrimonio e figli* (Os 1)

Come per Isaia, tutto comincia con un ordine di Dio: «Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore». Osea prende in moglie Gomer e ha da lei tre figli, a cui mette dei nomi simbolici: Izreel («perché tra poco vendicherò il sangue di Izreel sulla casa di Ieu»), «Non amata» («perché non amerò più la casa di Israele e non ne avrò più compassione») e «Non mio popolo» («perché voi non siete il mio popolo e io non esisto per voi»). Abbiamo un insieme di quattro azioni: prendere in moglie una prostituta<sup>5</sup> e la triplice imposizione di nomi simbolici. Sono atti separati da un largo spazio di tempo, almeno quattro anni. Tuttavia, l'intenzione del narratore è che vengano letti come un'unità, come un avanzare incontenibile del malessere di Dio. Quello che comincia come semplice critica alla dinastia di Ieu (Izreel), si trasforma in minaccia per tutto il popolo (Non amata) e si conclude con la rottura dell'alleanza (Non mio popolo). Dall'altro lato, il popolo è in rotta con Dio fin dal primo momento, come viene mostrato con l'ordine di sposarsi con una prostituta, «poiché il paese non fa che prostituirsi, allontanandosi dal Signore».

Come per i due casi di Isaia, non si tratta qui di azioni simboliche che aiutino il profeta a trasmettere il suo messaggio al popolo, bensì di azioni mediante le quali va scoprendo e accettando ciò che Dio vuole manifestargli. L'importante nel comando iniziale è che Osea abbia l'esperienza di venire tradito dalla moglie che ama; in questo modo potrà comprendere ciò che ha provato Dio, tradito da Israele. Questo matrimonio sarà essenziale per la sua teologia e per il suo messaggio, ma non è un'azione simbolica di carattere esterno, percepibile e valutabile dai suoi contem-

<sup>4</sup> Per le diverse interpretazioni del matrimonio di Osea, si veda quanto dico trattando questo profeta.

<sup>5</sup> Per altri si tratta di una prostituta cultuale. In questo contesto considero la questione irrilevante.

poranei. Soltanto nel caso che Gomer fosse una prostituta arcinota e malvista – e non una rispettata prostituta cultuale –, avrebbe provocato un certo sconcerto e interesse tra la gente il fatto che Osea si sposasse con essa. Ma, anche in quel caso, non si sarebbero disturbati a chiedergli perché prendeva Gomer. E niente ci dice che il profeta andasse a spiegarlo ai quattro venti. Anche i nomi simbolici dei bambini vanno intesi come esperienza personale: una progressiva scoperta di quello che Dio farà con Israele. Una questione diversa è se questa esperienza personale si possa trasformare più avanti in racconto letterario che aiuti a trasmettere il messaggio. Indubbiamente il c.1 di Osea è un punto chiave della sua teologia. Ma non come azione simbolica, bensì come esposizione drammatica della sua esperienza.

b) *Accoglienza della sposa adultera* (Os 3)

Dissimile invece è il caso del c. 3. La situazione che si presuppone è la seguente: Gomer, innamorata di un altro, ha abbandonato Osea, commettendo adulterio. La legge giustificherebbe la condanna a morte. L'ordine che il profeta riceve da Dio è molto diverso: «Va', ama una donna che è amata da un altro ed è adultera; come il Signore ama gli Israeliti ed essi si rivolgono ad altri dei e amano le schiacciate d'uva» (3,1).

In questo caso, può trattarsi di un'azione simbolica di carattere pubblico. Il gesto di Osea esprimerebbe, meglio di mille parole, ciò che ha esposto il poema di 2,4ss: l'unica soluzione al problema del matrimonio tra Osea e Gomer (tra Dio e Israele) non consiste in un'astuzia, né nello spirito di vendetta, bensì nell'amore e nel perdono. Tuttavia, il testo non suggerisce questo carattere pubblico all'azione. Al contrario si collega con una nuova azione di carattere molto intimo tra la moglie e Osea: Gomer trascorrerà molti anni senza fornicare, e senza giacere con uomo alcuno per simboleggiare che gli israeliti vivranno molti anni senza le persone e le cose che li entusiasmano: senza re e senza principi, senza sacrifici e senza stele, senza immagini né amuleti.

Prescindendo dal valore storico di quanto narrato, il suo messaggio risulta chiaro al lettore di Osea, non altrettanto ai suoi contemporanei. Dal punto di vista che adesso ci

interessa, si rafforza quello che già avevamo avvertito in Isaia, che ci sono due tipi di azioni simboliche: quelle che hanno carattere pubblico (al massimo potremmo includere tra queste il secondo matrimonio, 3,1-2) e quelle che provocano nel profeta un'esperienza dei piani e – cosa più importante in questo caso – dei sentimenti di Dio. Queste azioni private si trasformano più tardi nel tema centrale del messaggio, ma non dobbiamo considerarle come un ricordo di qualcosa che si è realizzato pubblicamente.

### 1.3 Geremia

Gli ultimi anni del VII secolo e i primi del VI porteranno in auge le azioni simboliche, grazie alla predilezione che per esse hanno Geremia ed Ezechiele. Al contrario sono completamente assenti in profeti dell'epoca (Naum, Abacuc, Sofonia).

#### a) *La cintura di lino* (13,1-11)

Seguendo l'ordine del libro, la prima cosa che troviamo in Geremia è un'azione realizzata in tre momenti (13,1-11). Il primo inizia con un ordine del Signore: «Va' a comprarti una cintura di lino e mettila ai fianchi senza immergerla nell'acqua». Geremia la compra e la indossa. Il secondo si apre con l'ordine di dirigersi verso il fiume Eufrate e nascondere lì la cintura. Geremia lo fa. Passano molti giorni e abbiamo il terzo momento: il profeta deve tornare verso l'Eufrate; raccoglie la cintura, e si rende conto che l'umidità del fiume l'ha rovinata e resa inservibile. Allora giunge la spiegazione: «In questo modo ridurrò in marciume la grande gloria di Giuda e di Gerusalemme (...) Diventerà come questa cintura, che non è più buona a nulla». C'è qualcosa che rimane privo di spiegazione: per quale motivo ha scelto una cintura? Perché prima di nascondersela vicino al fiume, il profeta ha dovuto indossarla? È l'ultimo dato che viene spiegato: «Come questa cintura aderisce ai fianchi di un uomo, così io volli che aderisse a me tutta la casa d'Israele e tutta la casa di Giuda – parola del Signore – perché fossero mio popolo, mia fama, mia lode e mia gloria, ma non mi ascoltarono» (v. 11). Comunque, resta qualcosa senza spiegazioni, anche se di facile comprensione: il

profeta deve dirigersi verso l'Eufrate perché è lì che saranno deportati i giudei, è lì che il popolo si corromperà e non servirà più a nulla come la cintura. Vediamo che l'azione simbolica, oltre ad essere complessa nelle sue tre fasi, gioca con simboli diversi: quello della cintura (Giuda), quello del fiume (Babilonia) e quello del corrompersi della materia (la corruzione del popolo nell'esilio). Contro l'ipotesi della storicità di tale azione (o azioni) si è spesso addotto che il profeta avrebbe dovuto fare due viaggi di andata e ritorno fino all'Eufrate (circa quattromila chilometri!). Tale argomento è più che sufficiente. Gioca anche contro l'ipotesi della storicità l'uso e l'abuso di un simbolismo tanto barocco. Riassumendo, ci troviamo davanti ad un terzo tipo di azioni: quelle che esistono solo come creazioni letterarie del profeta, senza base nella realtà, però assai adatte a trasmettere in forma plastica e visibile un messaggio.

#### b) *Non sposarsi, non piangere, non rallegrarsi* (16,1-9)

Abbiamo qui una catena di tre proibizioni che, curiosamente, i commentatori considerano a volte tre azioni simboliche. Questa interpretazione ricorda la quadratura del cerchio. Il «non fare» si trasforma in «azione» simbolica. Tuttavia, c'è qualcosa di vero in questo. Talvolta il non far nulla richiama più l'attenzione che il fare molte cose. Non sposarsi, in un contesto del tutto estraneo al celibato, appare sconcertante. Così come appare sconcertante, persino offensivo, non andare a fare le condoglianze per un defunto o non partecipare ad un banchetto di un amico. E queste tre cose sono quelle che Dio ordina a Geremia: «Non prendere moglie, non aver figli né figlie in questo luogo», «Non entrare in una casa dove si fa un banchetto funebre, e non piangere con loro né commiserarli», «Non entrare nemmeno in una casa dove si banchetta per sederti a mangiare e a bere con loro». E ogni ordine viene accompagnato da una spiegazione, con una sfumatura peculiare che rende esplicita la tragedia futura di Giuda. Non c'è motivo di dubitare che Geremia si sia mantenuto celibe, che non sia andato a fare le condoglianze né abbia partecipato a banchetti. Egli stesso in altre occasioni confessa di essere un solitario. Tuttavia, più che di azioni simboliche dovremmo parlare in questo caso di atteggiamenti simbolici o della vita del profeta come simbolo.

c) *La brocca di terracotta*

Con i versi 19,1-2a.10-11 entriamo in un'autentica azione simbolica davanti a un pubblico: «Va' a comprarti una brocca di terracotta; prendi alcuni anziani del popolo e alcuni sacerdoti con te ed esci nella valle di Ben-Hinnon, che è all'ingresso della Porta dei cocci. (...) Tu poi, spezzerai la brocca sotto gli occhi degli uomini che saranno venuti con te e riferirai loro: Così dice il Signore degli eserciti: Spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta, che non si può più accomodare». In questo caso l'azione aggiunge soltanto forza espressiva a quello che dice il profeta. Di per sé, avrebbe potuto pronunciare lo stesso oracolo senza accompagnarlo da alcun gesto: «Così dice il Signore degli eserciti: Spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta». Però l'effetto nell'uditorio sarebbe stato minore. Cercare qui vestigia di una mentalità magica, come se la rottura del vaso realizzasse la disgrazia di Giuda e di Gerusalemme, non ha senso.

d) *Il giogo (27,1-3.12b)*

In questa medesima linea si inserisce il famoso episodio del giogo. Nell'anno 594 a.C., tutti i popoli della regione pagano da tempo il tributo a Nabucodonosor, re di Babilonia e desiderano liberarsi di tale peso. A Gerusalemme ha luogo una conferenza internazionale per organizzare una ribellione. Il profeta deve mettere in chiaro che tale decisione è nefasta. L'unica soluzione è quella di sottomettersi al giogo di Babilonia. Può comunicarlo a parole. Per ordine di Dio lo esprime in una forma più drammatica. «Mi dice il Signore: "Procurati capestri e un giogo e mettili sul tuo collo. Quindi manda un messaggio al re di Edom, al re di Moab, al re degli Ammoniti, al re di Tiro e al re di Sidone per mezzo dei loro messaggeri venuti a Gerusalemme da Sedecia, (...) Piegare il collo al re di Babilonia, siate soggetti a lui e al suo popolo e conserverete la vita"». Questa volta l'azione si scontra con la reazione di altri profeti. «Allora il profeta Anania strappò il giogo dal collo del profeta Geremia e lo ruppe; Anania riferì a tutto il popolo: Dice il Signore: "A questo modo io romperò il giogo di Nabucodonosor re di Babilonia, entro due anni, sul collo

di tutte le nazioni"» (28,10-11). Ma l'ultima parola è di Dio, che conferma il messaggio iniziale (28,13-14). L'importante è che sia Geremia che Anania usino gesti espressivi per comunicare il loro messaggio. Sarebbe impossibile trasmettere in una forma più plastica l'idea della soggezione a Babilonia o della fine di quel dominio.

e) *L'acquisto del campo (32,7-15)*

Meno drammatica, ma non meno espressiva, è l'azione relativa all'acquisto del campo. Il contesto storico è fondamentale per comprenderla. Ci troviamo nell'anno 587, durante l'assedio finale di Gerusalemme da parte dei babilonesi. Geremia sa che tutto è perduto. In quelle circostanze si presenta suo cugino Cananem per chiedergli di comprare un campo ad Anatot, che si trova dall'altro lato delle linee nemiche. Un affare peggiore sarebbe impossibile. Ma il profeta comprende che è Dio colui che gli parla attraverso il cugino. E in forma solenne, alla presenza di testimoni, con duplice contratto, sigillato e aperto, effettua l'acquisto. I presenti possono interpretarlo come un gesto di responsabilità e giustizia nei confronti del patrimonio familiare, o come una pazzia. Si tratta di qualcosa di più profondo, che richiede delle spiegazioni. Per questo dice a Baruc: «Prendi i contratti di compra, quello sigillato e quello aperto, e mettili in un vaso di terra, perché si conservino a lungo. Poiché dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele: Ancora si compreranno case, campi e vigne in questo paese»<sup>6</sup>. In questo caso la maggiore forza espressiva si ottiene mettendo a rischio qualcosa di personale, che dimostra la propria fede in ciò che si proclama<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> O, come insiste, con maggiori dettagli alla fine del capitolo: «E compreranno campi in questo paese, di cui voi dite: È una desolazione, senza uomini e senza bestiame, lasciato in mano ai Caldei. Essi si compreranno campi con denaro, 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 della Sefela e nelle città del mezzogiorno, perché cambierò la loro sorte. Oracolo del Signore» (32,43-44).

<sup>7</sup> Seguo l'interpretazione più comune che considera questa azione un gesto di speranza. Contro tale interpretazione si è recentemente pronunciato G. Wanke, «Jeremias Ackerkauf: Heil im Gericht?», in *Prophet und*

f) *Le pietre di Tafni* (43,8-13)

Complicata e poco verosimile risulta l'azione simbolica che il profeta deve realizzare a Tafni, quando, fuggiasco, si ritrova in Egitto. I giudei sono giunti fin lì per sfuggire a Nabucodonosor. Lo hanno fatto contro l'ordine che Dio aveva dato loro, attraverso Geremia. Ma in Egitto si sentono sicuri. Allora il profeta riceve questo ordine: «Prendi in mano grandi pietre e sotterrale nella mota nel quadrato dei mattoni all'ingresso della casa del faraone in Tafni, sotto gli occhi dei Giudei. Quindi dirai loro: Dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Ecco io manderò a prendere Nabucodonosor re di Babilonia, mio servo; egli porrà il trono su queste pietre che hai sotterrate e stenderà il baldacchino sopra di esse. Verrà infatti e colpirà il paese d'Egitto...» (43,8-13). È ricercata la relazione tra le pietre e il luogo dove Nabucodonosor collocherà il suo trono. Inoltre è difficile immaginare che la guardia egizia avrebbe permesso a Geremia di sotterrare delle grandi pietre davanti al palazzo del faraone. Non credo che si tratti di un'azione reale, ma piuttosto di un prodotto letterario per annunciare – in maniera più o meno felice – una sventura futura.

#### 1.4 Ezechiele<sup>8</sup>

Ezechiele condivide con Geremia il gusto per le azioni simboliche. Già all'inizio della sua predicazione ne troviamo tutta una serie nei capitoli 4 e 5. Leggendoli così come si

*Prophetenbuch*, BZAW 185, Berlino, 1989, pp. 265-276. A suo parere i versi 8\* e 15 sono ampliamenti posteriori. Nel testo originale il profeta rinuncia a usufruire del campo comprato, e simbolizza questa rinuncia mettendo il documento in un vaso sigillato. L'azione non simbolizza «salvezza», bensì «castigo», come quella del giogo. Più tardi i compilatori ne cambiarono il senso e l'interpretarono come un gesto di speranza per il futuro. Utilizzando lo stesso stile che Wanke adotta in altri articoli, gli chiederei se un uomo che deposita cinquanta milioni in una banca a reddito fisso stia a simboleggiare una disgrazia (perché non può usare quel denaro) o qualcosa di allegro (aumenterà il suo capitale). Forse risponderebbe che il confronto non è valido. In ogni caso, ci troviamo di fronte ad un'azione simbolica, ed è questo che ci interessa.

<sup>8</sup> Oltre alla bibliografia iniziale, cfr. D. Buzy, «Les symboles prophétiques d'Ezechiel», RB 29 (1920) pp. 203-228 e 353-358; 30 (1921) pp. 45-54 e

presentano, l'immagine che otteniamo è molto confusa. Basta soffermarsi su alcuni degli ordini che il profeta riceve da Dio: «prendi una tavoletta d'argilla», «prendi una teglia di ferro», «mettiti poi a giacere sul fianco sinistro», «giacerai sul fianco destro», «prendi grano», «mangerai questo cibo in forma di una schiacciata d'orzo, che cuocerai sopra escrementi umani», «prendi una spada affilata». Tuttavia seguendo l'analisi di Zimmerli si ottiene una serie assai chiara e coerente.

#### a) *Assedio, fame e morte nella città*

Il racconto inizia con l'ordine di prendere una tavoletta e disegnarvi una città. Poi si dispone intorno ad essa l'assedio, con torri, terrapieni e truppe (4,1-3). La seconda azione si lega molto bene con la prima: una città assediata è ben presto vittima della fame. Per esprimerlo il profeta deve prepararsi un pasto modesto e mangiare razionando il suo cibo, a un'ora fissa, e bere razionando l'acqua, a un'ora determinata (4,9-11). Rimane l'ultima scena. Una città assediata e affamata deve soccombere per forza. La terza azione simbolica obbliga il profeta a radersi i capelli e la barba e a dividerli in tre porzioni. Un terzo dovrà bruciarlo, un terzo lo taglierà con la spada e un terzo lo disperderà al vento (5,1-2).

Arriva il momento dell'interpretazione. Immaginatoci la scena. Ezechiele si trova tra i deportati sulle rive del canale Chebar. Si trovano lì da quattro o cinque anni, aspettando di tornare in patria, e bramando il castigo per Babilonia. Ezechiele ha preso una tavoletta e comincia a disegnare una città che è assediata, affamata e che soccombe. A quale città penseranno i presenti? A Babilonia. Desiderano che l'azione di Ezechiele simbolizzi e realizzi la caduta della capitale nemica. Ma, alla fine, il profeta svela il mistero. «Questo dice il Signore Dio: Questa è Gerusalemme<sup>9</sup>. Io l'avevo collocata in mezzo alle genti e circon-

161-194; B. Lang, «Street Theater, Raising the Dead and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy», in J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book*, BETL 74, Lovanio, 1986, pp. 297-316.

<sup>9</sup> Nel testo attuale di Ezechiele, l'elemento di sorpresa è stato soppresso da un redattore che, facendo il furbo, ha aggiunto il nome di Gerusa-

data di paesi stranieri. Essa si è ribellata con empietà alla mie leggi più delle genti e ai miei statuti più dei paesi che la circondano» (5,5-6).

La storicità di queste azioni simboliche pone dei seri problemi. Non la prima, che è facile da immaginare, ma la seconda e la terza, che presuppongono un lasso di tempo più grande (per esprimere la fame) e un gesto stravagante (radersi i capelli e la barba). Prescindendo da ciò che possa esservi di reale e di letterario, queste azioni si orientano nella direzione di quelle che servono per trasmettere e visualizzare il messaggio.

b) *Il cammino dell'esilio* (12,1-16)

Il c. 12 presenta altre azioni simboliche in relazione al medesimo tema. In questo caso si tratta del cammino dell'esilio. Il comando divino ordina al profeta: «Fa' il tuo bagaglio da deportato e, di giorno, davanti ai loro occhi. (...) Prepara di giorno il tuo bagaglio, come il bagaglio d'un esiliato, davanti ai loro occhi; uscirai però al tramonto, davanti a loro, come partirebbe un esiliato. (...) Mettiti alla loro presenza il bagaglio sulle spalle ed esci nell'oscurità: ti coprirai la faccia in modo da non vedere il paese, perché io ho fatto di te un simbolo per gli israeliti» (12,1-6). Il profeta esegue l'ordine (v. 7), e il mattino seguente gli viene rivolta questa parola del Signore: «Figlio dell'uomo, non t'ha chiesto il popolo d'Israele, quella genia di ribelli, che cosa stai facendo? Rispondi loro: (...) Io sono un simbolo per voi; infatti quello che ho fatto a te, sarà fatto a loro, saranno deportati e andranno in schiavitù» (12,8-11). L'idea che il profeta, mediante l'azione simbolica, si trasformi in un segnale per il popolo l'abbiamo già trovata in Isaia. Ma qui vi è un dettaglio nuovo ed interessante. Si suppone che il popolo abbia chiesto o abbia dovuto chiedere una spiegazione di quello che ha fatto il profeta. In questo modo, l'azione simbolica suscita la curiosità e crea uno stato ricettivo adatto alla comprensione del messaggio. La verità non è qualcosa che cade repentinamente su di loro, bensì qualcosa che richiede il loro sforzo per essere compresa.

lemme nel v. 4,1. Il mistero su quale sia la città non viene svelato fino al v. 5,5.

c) *Mangiare con paura* (12,1<sup>a</sup>-19)

Simile all'azione simbolica della fame è quest'altra: «Figlio dell'uomo, mangia il pane con paura e bevi l'acqua con trepidazione e con angoscia. Al popolo del paese dirai: Così dice il Signore Dio agli abitanti di Gerusalemme, al paese d'Israele: Mangeranno il pane nell'angoscia e berranno la loro acqua nella desolazione, perché la loro terra sarà spogliata della sua abbondanza per l'empietà di tutti i suoi abitanti. Le città popolate saranno distrutte e la campagna ridotta a un deserto: saprete che io sono il Signore». Indubbiamente questa azione risulta più letteraria e difficile da comprendere della precedente. Chi vedesse Ezechiele che mangia e beve con trepidazione difficilmente potrebbe presumere il senso che poi si propone. Forse si dà per scontato una domanda da parte del popolo che suscita la spiegazione.

d) *Piangere e contorcersi* (21,11-12)

Di fatto questa domanda da parte del popolo la troviamo nell'azione seguente, molto simile nel contenuto a quella precedente: «Tu, figlio dell'uomo, piangi: piangi davanti a loro con il cuore infranto e pieno d'amarrezza. Quando ti domanderanno: Perché piangi? risponderai: Perché è giunta la notizia che il cuore verrà meno, le mani s'indeboliranno, lo spirito sarà costernato, le ginocchia vacilleranno». L'azione simbolica vuole suscitare la curiosità dei presenti affinché si dispongano ad ascoltare il messaggio.

e) *Le due strade* (21,23-28)

Molto famosa ed espressiva appare l'azione delle due strade. Il profeta deve simbolizzare che il re di Babilonia si trova al crocicchio di due strade. Una conduce a Rabbà degli Ammoniti (l'attuale capitale della Giordania), l'altra a Gerusalemme. Verso dove dovrà dirigersi l'esercito? Quale città sarà vittima della spedizione? Il racconto introduce un elemento di «suspence» quando il re si ferma al bivio e consulta le sorti: agita le frecce, interroga gli dèi domestici, osserva il fegato. Le persone in attesa della risposta di Ezechiele sperano si tratti di Rabbà. Il vaticinio dice: «A Gerusalemme!». Chi ritiene che si tratti di un'azione sim-

bolica reale deve interpretare il racconto come una specie di schema per una serie di azioni che portano via parecchio tempo: agitare le frecce, interrogare gli dèi domestici, osservare il fegato. È difficile pronunciarsi sul carattere reale o letterario dell'azione.

f) *Non dolersi* (24,15-24)

L'azione simbolica più tragica è quella realizzata da Ezechiele per la morte di sua moglie. «Figlio dell'uomo, ecco, io ti tolgo all'improvviso colei che è la delizia dei tuoi occhi: ma tu non fare il lamento, non piangere, non versare una lacrima. Sospira in silenzio e non fare il lutto dei morti: avvolgiti il capo con il turbante, mettiti i sandali ai piedi, non ti velare fino alla bocca, non mangiare il pane del lutto». (...) La sera mia moglie morì. La mattina dopo feci come mi era stato comandato». Il comportamento di Ezechiele è talmente sconcertante, talmente contrario alle norme abituali di condotta, che ben presto sorge la domanda della gente: «Non vuoi spiegarci cosa significa quello che fai?». E la risposta fornisce la spiegazione: il popolo perderà il tempo, «delizia dei vostri occhi e amore delle vostre anime», perderà i suoi figli e le sue figlie, e non potranno nemmeno dolersene. «Ezechiele sarà per voi un segno, (...) voi farete in tutto come ha fatto lui».

g) *I due legni* (37,15-19)

Anche nel suo messaggio di salvezza Ezechiele utilizza un'azione simbolica per esprimere l'unione futura dei due regni, separati dopo la morte di Salomone. «Figlio dell'uomo, prendi un legno e scrivici sopra: Giuda (...), poi prendi un altro legno e scrivici sopra: Giuseppe (...), e accostali l'uno all'altro in modo da fare un legno solo, che formino una cosa sola nella tua mano. Quando i figli del tuo popolo ti diranno: Ci vuoi spiegare che significa questo per te?, tu dirai loro: Dice il Signore Dio: Ecco, io prendo il legno di Giuseppe (...) e lo metto sul legno di Giuda per farne un legno solo; diventeranno una cosa sola in mano mia» (37,16-19). È uno dei casi più facili da realizzare e da spiegare.

## 1.5 Zaccaria

L'ultimo esempio di azione simbolica la troviamo nel libro di Zaccaria (6,9-15). Il testo è colmo di enigmi. Non sappiamo se si tratta di fare una o due corone; e, se si tratta di una, non sappiamo se era destinata al sommo sacerdote Giosuè (come dice il testo attuale), o al governatore Zorobabele, come ritengono alcuni commentatori. In ogni caso il simbolismo consiste nell'incoronazione del personaggio.

## 1.6 Bilancio finale: tre tipi di azioni

L'analisi precedente ci porta a pensare che esistono tre tipi base di azioni simboliche: quelle che preparano il profeta alla comprensione del messaggio che deve trasmettere, quelle che cercano di rendere questo messaggio più espressivo, provocando in molti casi la domanda dei presenti, e quelle che appaiono come mero frutto di creazioni letterarie. In senso stretto dovremmo escludere le ultime. Però è più importante distinguere le prime due, cosa che non si fa abitualmente. Come ho già indicato, quelle che preparano il profeta a *comprendere* il messaggio tendono a trasformarsi in seguito in creazioni letterarie e servono per *trasmettere* la parola di Dio. Ma è utile tenere presente queste sfumature.

## 2. QUESTIONI CONTROVERSE

### 2.1 Azioni reali o finzione letteraria?

All'inizio del secolo Tobac scriveva: «Reale o fittizia che sia l'azione simbolica, il risultato – sotto il profilo dell'insegnamento – è sostanzialmente lo stesso, e non si perde molto quando non si riesce a determinarne con esattezza il carattere»<sup>10</sup>. Anche Van den Born sottolinea che, al fine essenziale dell'azione – simboleggiare ciò che Dio o il popolo ha fatto o farà –, non è assolutamente necessario che essa si verifichi realmente. Tuttavia Ramlot ritiene che sia

<sup>10</sup> *Les Prophètes d'Israël*, I, p. 334.

molto probabile che esse venissero effettivamente compiute; lo persuade in questo senso la mentalità vigente, che conosciamo dalla letteratura (formule di incantesimo sumerico-accadiche, formule egizie per i defunti) e l'archeologia (statuette di esecrazione, tavolette egizie, ecc.).

Anche Fohrer ha studiato il tema dettagliatamente<sup>11</sup> ed è abbastanza d'accordo nel riconoscere come reali le azioni di Is 20 (il profeta nudo e scalzo), Ez 12,1-11 (il bagaglio da deportato), Ez 24,15-24 (non piangere per la morte della sposa). Considera anche reale il doppio matrimonio di Osea, benché questo punto sia molto controverso per gli studiosi<sup>12</sup>. La storicità di Is 8,1-4 raramente è stata messa in dubbio, così come quella di Is 7,3: entrambi i fatti sono strettamente legati alla predicazione del profeta e con una situazione storica ben determinata. Fohrer considera storiche anche le azioni di Geremia, compresa quella di 13,1-11, che presuppone due lunghi viaggi fino al fiume Eufrate<sup>13</sup>. Dopo aver indicato che non esistono motivi sufficienti per dubitare della veridicità storica di tali racconti, cita a favore di quest'interpretazione i seguenti argomenti:

- Il racconto; benché manchi in più della metà dei casi, questo non prova che si tratta di invenzioni. Il comando divino è così serio da presupporre che sarà eseguito dal profeta. Non è necessario raccontare il suo compimento.

- Il fatto che i presenti esigano da Ezechiele una spiegazione delle sue azioni dimostra che queste sono reali.

- I racconti offrono dei particolari della vita quotidiana: il nome della prima moglie di Osea è un nome proprio che non possiamo interpretare in senso allegorico; il terzo bambino viene concepito dopo che è stato svezzato il secondo;

<sup>11</sup> *Op. cit.* pp. 74-85.

<sup>12</sup> Rudolph, per esempio, non crede che Osea sia sposato con una prostituta. Il c.1 è il risultato dell'attività letteraria dei suoi discepoli che non compresero ciò che realmente accadde (vedi il suo commento a Osea in KAT XIII/1, dove espone tutte le interpretazioni che sono state avanzate sul matrimonio).

<sup>13</sup> Nel suo commentario a Geremia (HAT 12), Rudolph nega che il profeta abbia davvero compiuto queste azioni simboliche. Secoli dopo, per percorrere questi mille chilometri, Esdra impiegò tre mesi (Esd 7,9). Geremia avrebbe dovuto percorrere quattromila chilometri (due viaggi di andata e ritorno). Sembra troppo. Altri ritengono che non si tratti di un'azione simbolica, ma di una visione. Sembra più logico pensare che si tratti di una finzione letteraria.

il prezzo che viene pagato per la donna corrisponde ai costumi di allora; le indicazioni locali di Is 7,1ss sono molto concrete; la stessa cosa avviene per Geremia.

- L'azione simbolica deve essere un segno per il popolo (Is 20,3; Ez 4,3), e questo esige che siano realizzate.

- Molte azioni si realizzano in circostanze storiche concrete e assai importanti.

«Riassumendo, bisogna accettare come più probabile il fatto che le azioni dei profeti furono eseguite realmente»<sup>14</sup>. Sono fondamentalmente d'accordo con Fohrer, ma ho già indicato che ve ne sono alcune che sono mera creazione letteraria. In altri casi, permangono seri dubbi sulla loro realizzazione.

## 2.2 Compiute coscientemente o incoscientemente?

All'inizio del secolo, autori come Holscher e Schmidt pensavano che i profeti compissero le azioni simboliche in «stato di estasi». In posizione più moderata, altri sostengono che Isaia e Geremia avrebbero realizzato tali azioni in uno stato d'animo normale, mentre per Ezechiele ipotizzano una situazione estatica o patologica. Fohrer dimostra più cautela e presuppone piena coscienza per l'esecuzione dell'azione simbolica<sup>15</sup>; sono quelli che sostengono l'ipotesi dell'estasi che devono dimostrare il contrario. Il tema è in relazione con quanto abbiamo già detto sull'estasi, a proposito delle visioni e dell'ascolto di voci. Nessuno dei testi analizzati ci inducono a pensare ad uno stato «estatico».

## 2.3 Azione simbolica e magia<sup>16</sup>

Per alcuni studiosi, come Van den Born, le azioni simboliche dei profeti sono le ultime vestigia di pratiche magiche. Fohrer lo nega recisamente per i seguenti motivi<sup>17</sup>:

<sup>14</sup> Fohrer, *op. cit.*, p. 85.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 85-88.

<sup>16</sup> Questo tema è stato studiato attentamente da R. Criado nell'articolo citato all'inizio.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 94-104.

– L'origine dell'azione simbolica è un ordine di Dio e non il desiderio del profeta o la volontà di altri uomini. È raro che manchi questo comando.

– L'interpretazione che dà il profeta mostra che l'azione simbolica non assomiglia all'azione magica, che opera per forza propria. Generalmente l'azione magica manca di interpretazione.

– La garanzia divina dell'esecuzione la differenzia ancora di più dalla magia, dove non si è mai sicuri del risultato. Nell'azione simbolica, l'elemento magico viene dominato, perché è il potere di Dio quello che opera sulla realtà umana.

– I profeti non desideravano le calamità simboleggiate; tra i maghi accade il contrario.

– La magia procede generalmente con un rituale complicato, di cui non troviamo tracce nei profeti.

– L'azione magica cerca di modificare il corso del destino. La simbolica, al contrario, di rivelare i piani di Dio; non cerca di modificarli, ma di far sì che l'uomo si sottometta ad essi.

In effetti nessuno dei testi porta a pensare ad un atto magico. Possiamo fare nostre le parole di Ramlot: «Tra la magia e il profetismo biblico esiste tutto l'abisso che separa la volontà o il desiderio dell'uomo dalla volontà di Dio, spesso incondizionata. La religione biblica costituisce probabilmente il confronto più decisivo con la magia conosciuta dall'antichità. Rappresenta la ferma opposizione alle ricette umane per allontanarsi dalla grazia divina, portatrice e creatrice di un mondo nuovo»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ramlot, *op. cit.*, p. 973.