

# 1. INTRODUZIONE

## 1.1. «ESEGESI DEI PROFETI/DEI LIBRI PROFETICI»: AMBIGUITÀ DELLA FORMULAZIONE E DECIFRAZIONE DELLA PROBLEMATICIA

Iniziare un Corso significa offrire le coordinate generali sull'intera materia e soprattutto stimolare la curiosità e la ricerca di chi si avvicina con interesse. Prima di procedere vogliamo focalizzare l'attenzione sulla difficoltà nell'articolazione dell'oggetto di studio.

Che cosa intendiamo per «esegesi», per «libri» e per «profeti/profetiche»? Va ricordato che la scelta in atto nel presentare il mondo biblico nel nostro Istituto è suddivisa in due percorsi: l'uno di carattere introduttivo [nel biennio, nella lettura corsiva/introduzione all'AT, all'interno del quale vi è anche la trattazione sul profetismo, sul profeta, sulla profezia, e sui libri profetici] e l'altro esegetico. Lo strano paradosso che si stabilisce nel duplice percorso è il seguente: mentre ciò che è *introduttivo* dovrebbe limitarsi a fornire quegli elementi utili per «entrare» nel mondo del testo [=condurre dall'esterno all'interno...], e ciò che è *esegetico* dovrebbe di converso operare nella direzione opposta, cioè dall'interno del mondo del testo per far emergere il messaggio e le sue articolazioni [=condurre dall'interno all'esterno...], concretamente, i discorsi di sintesi più impegnativi – punto di approdo di un lungo lavoro analitico sul testo – sono consegnati esattamente all'*introduzione*, divenendo così, per lo studente, *punto di partenza* di un faticoso e puntuale *punto di arrivo* degli studi esegetici. Spesso l'approccio esegetico si limita a ripetere meglio e più diffusamente cose contenute nell'*introduzione* oppure ad operare percorsi parziali di analisi esegetiche carenti di visione d'insieme. In altre parole il rischio in atto nei corsi di esegesi, quando presuppongono un'introduzione, è quello di divenire o una brutta copia dell'introduzione, o un lavoro sterile centrato su alcuni testi scelti, incapace però di cogliere l'insieme.

È possibile ipotizzare un approccio che mantenga la fisionomia dell'analisi e della sintesi, intrecciate ermeneuticamente e non solo giustapposte? Questo è parte del problema che ci prepariamo ad affrontare.

### 1.1.1. Scelte in atto nell'impostazione del Corso di esegesi dei profeti

Da un sondaggio compiuto oralmente e attraverso la visione di altre *Ratio studiorum* è possibile sintetizzare i vari approcci al fenomeno profetico nel seguente modo:

[1] Dove non c'è il duplice binario [introduzione-esegesi] si affrontano dapprima i problemi introduttivi [chi è il profeta, il fenomeno storico del profetismo, forme letterarie o generi letterari profetici] per passare a introdurre i vari libri profetici e quindi analizzare alcuni testi significativi della letteratura profetica.

[2] Dove un'introduzione generale è già stata fatta vi sono almeno tre sensibilità:

\* la prima, tende a richiamare la presentazione globale e i problemi di ogni singolo testo, dedicando un certo spazio all'analisi di alcuni testi emblematici;

\* la seconda, ignora la totalità dei testi profetici e i relativi problemi introduttivi, rimandando a un lavoro personale per concentrarsi direttamente su un libro intero, oppure su più testi privilegiando l'operazione di «scavo esegetico» sul testo stesso. Generalmente, si intende per «far esegesi» esattamente quest'ultima operazione, ma a torto! Essendo invalsa un'idea di scientificità, secondo la quale più il campo di ricerca è ristretto più i risultati sono plausibili, si pensa più solido un approccio su realtà testuali minime, pochi versetti in tutto. Pur essendo lodevole e necessario questo lavoro, non possiamo condividere il pregiudizio di partenza troppo spesso presente negli ambienti accademici e non, ingenerando una situazione di allontanamento dall'oggetto della

ricerca visto come «tremendum» e sempre meno come «fascinans»!

\* la terza, cerca di offrire una sintesi della letteratura profetica attraverso dei percorsi trasversali, rappresentati da quei testi significativi che possono essere tra loro collegati per omologia tematica [per genere letterario, oracoli contro le nazioni, racconti di vocazione...; insistendo sul messaggio dei profeti: critica anticulturale, critica all'idolatria, critica sociale...]

Questi percorsi pur non escludendosi l'uno con l'altro privilegiano vari aspetti che non possono essere ignorati all'interno di un approccio serio al problema:

\* *l'aspetto storico* [il profetismo, biblico ed extra-biblico come fenomeno storico, la personalità del profeta e la sua funzione all'interno della storia di Israele];

\* *l'aspetto letterario* [la presentazione della letteratura profetica, e analisi di testi] al fine di far emergere il messaggio profetico,

\* *il cosiddetto aspetto teologico* [soprattutto l'espressione del giudizio sulle varie manifestazioni della storia personale, di Israele, di Giuda e dei popoli stranieri].

### 1.1.2. Rilettura critica delle varie impostazioni

L'impressione di fondo che si guadagna osservando le varie impostazioni è quella della carenza di una «ratio» organizzatrice dell'intero sistema. Sostanzialmente, il procedimento metodologico in atto è il seguente: *si isola un genere letterario che troviamo all'interno dell'AT [=genere profetico], viene distribuito sull'arco diacronico in rapporto ai vari autori reali del testo [cfr. la suddivisione del libro di Isaia in tre parti in relazione a tre situazioni storiche distinte], infine si tenta di cogliere la posizione del testo nella storia entro la quale è stato generato.*

Questo procedimento cerca così di stabilire – in una linea diacronica – un rapporto tra storia [profetismo, critica alla società, personalità del profeta], letteratura [testo collocato o ri-collocato (ad es. il Deuteo- e Trito-Isaia) nel suo con-testo storico] e teologia [pensiero storicamente posizionato].

Il nostro compito primario ora è quello di andare alla ricerca delle radici di tale impostazione: essa prevede, infatti, una linea diacronica come unica capace di organizzare i testi. La storia delle interpretazioni ci ragguaglierà sulla genesi di tale pregiudizio metodologico. In questi ultimi decenni si sta facendo strada una nuova sensibilità esegetica, che, a ben vedere, ha molti punti di contatto con il modo di pensare il testo biblico presso alcuni Padri della Chiesa e nella tradizione ebraica, ovvero un testo con una sua unitarietà, oltre le parti. Questa visione unitaria ha offerto la possibilità di ripensare ogni tipo di approccio teologico, quindi sintetico al testo. Si impone la necessità di prendere posizione attorno all'operazione canonica che ha delimitato dei testi in un unico testo. Il Canone possiede o non possiede una sua logica? Se sì, questa deve emergere, così da rispettare la natura della testualità del testo biblico stesso nella sua globalità.<sup>1</sup>

La sfida è la seguente: è possibile rintracciare un criterio che possa divenire istruttivo per un approccio ermeneutico globale [su tutto il corpo profetico] e parziale [nelle singole parti] ai testi profetici? Quale strada percorrere? Prima di enucleare come ipotesi una possibile strada osserviamo il seguente prospetto bibliografico utile come esemplificazione della problematica ora enunciata.

## 1.2. BIBLIOGRAFIA IN LINGUA ITALIANA METODOLOGICAMENTE ORGANIZZATA

Rimandiamo oltre per la presentazione del *testo* dei libri profetici nelle varie versioni in cui ci è giunto e i relativi strumenti per lo studio e la ricostruzione dello stesso. Qui ci limitiamo a presentare alcuni strumenti di introduzione e commento alla letteratura profetica disponibili in

---

<sup>1</sup> Cfr. B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (London 1985) 122-144; R. RENDTORFF, *Canon and Theology* (Edinburgh 1994) 57-65; P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. Saggio di lettura

lingua italiana. Testi in lingua straniera saranno indicati in nota a commento della trattazione esposta lungo lo svolgimento del corso.

A questo proposito abbiamo a che fare con prodotti specifici e prodotti che potremmo chiamare «misti». Ovvero alcune opere organizzano insieme tutti gli aspetti sopra presentati, la storia, la letteratura e la teologia. Esempio emblematico è il commentario classico, costituito di una introduzione storica, letteraria e teologica, e la relativa spiegazione ad ogni pericope, un commento, appunto, all'intero testo. Altri strumenti invece, non preoccupandosi di commentare il testo, offrono gli elementi essenziali attorno al fenomeno profetico, nella sua prospettiva storica, letteraria e teologica. Altri ancora si dedicano solo dell'aspetto tematico, rintracciato in un profeta o in più libri profetici.

Approcci meramente letterari ai testi profetici si hanno essenzialmente in prodotti specifici [articoli di riviste] dove si analizzano solo porzioni di testo; recentemente sta emergendo una nuova forma di commentario, incentrato sulla analisi del discorso profetico [analisi retorica] di sapore prevalentemente sincronico.<sup>2</sup>

### **1.2.1. Introduzioni storico-letterario-teologiche al fenomeno profetico**

La prima parte della bibliografia pone in rilievo alcuni tra di dizionari o lessici più significativi; la seconda richiama gli strumenti più generali di introduzione all'AT; infine, la terza si concentra sugli strumenti specifici relativi alla letteratura profetica biblica.

#### **A. APPROCCIO GENERALE MEDIANTE DIZIONARI O LESSICI**

KRÄMER, H. - RENDTORFF, R. - MEYER, R. - FRIEDRICH, G., «προφήτης κτλ», in: G. KITTEL - G. FRIEDRICH (a cura di), *GLNT*, XI, coll. 439-651 [Ampia presentazione del campo semantico della profezia dall'area classica greca e latina, al mondo biblico].

PEISKER, C. H., «Profeta», in: L. COENEN - E. BEYREUTEHR - H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna: EDB 1976 [Voce sintetica e sufficientemente completa per un'introduzione alla figura profetica].

SAVOCA, G., «Profezia», in: RAVASI, G. - ROSSANO, P. - GIRLANDA, A. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano: Paoline 1989<sup>3</sup>, 1232-1247 [Presentazione sommaria dei maggiori capitoli sulla profezia extra-biblica e su quella vetero- e neo-testamentaria].

JEREMIAS, J., «יְרֵמְיָהוּ PROFETA», in: E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. Vol.II, Torino: Marietti 1982, coll. 6-24 [Approccio essenzialmente filologico al fenomeno profetico].

#### **B. INTRODUZIONI GENERALI ALL'AT E STORIA**

VAWTER, B., «Introduzione alla letteratura profetica», in: A. BONORA - R. CAVEDO - F. MAISTRELLO (a cura di), *Grande commentario biblico*, Brescia: Queriniana 1973, art. 12, 289-306 [In modo schematico ed esaustivo affronta i vari punti sul fenomeno del profetismo].

FOHRER, G., *Storia della religione israelitica*, Edizione italiana a cura di Giovanni Odasso, Biblioteca di cultura religiosa 45, Brescia: Paideia 1985 [tit. or.: *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1969] 255-334 [Si tratta di un'opera con interesse storico, interesse all'evoluzione della religiosità israelitica, entro la quale colloca anche i vari influssi ed apporti, e tra questi quello del profetismo al quale dedica ampio spazio].

---

<sup>2</sup> Tra i molteplici contributi si veda in particolare: R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica* (Retorica biblica, Bologna 2008).

- EISSFELDT, O., *Introduzione all'Antico Testamento*. Analisi dei libri dell'Antico Testamento -2. Vol.III, Biblioteca teologica 3, Brescia: Paideia 1982 [tit. or.: *Einleitung in das Alte Testament* 3, Tübingen: J.C.B. Mohr <sup>3</sup>1964] 9-242 [Vasta presentazione letteraria dei vari libri profetici, non affronta il tema del profetismo in termini storici].
- RENTORFF, R., *Introduzione all'Antico Testamento*. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica, Edizione italiana a cura di Daniele Garrone, «Piccola biblioteca teologica» 22, Torino: Claudiana 1990 [tit. or.: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH <sup>3</sup>1988], 153-169 (La Profezia: intelligente e sintetica presentazione del genere letterario profetico); 250-323 (I profeti posteriori: presentazione letteraria dei libri profetici con interesse a scoprire la logica redazionale che ha coordinato gli scritti).
- SMEND, R., *La formazione dell'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa, Letture bibliche 8, Brescia: Paideia 1993 [tit. or.: *Die Entstehung des Alten Testament*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1978, <sup>4</sup>1989] 184-245 [Trattazione letteraria sintetica, ma buona].
- SOGGIN, A. J., *Introduzione all'Antico Testamento*. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino, Biblioteca di cultura religiosa 14, Brescia: Paideia 1979<sup>3</sup>, 297-336 (Profetismo: utile come punto di riferimento per conoscere i vari problemi legati al profetismo, e buona illustrazione bibliografica, anche se aggiornata all'anno di stesura del testo), 337-492 (I libri profetici: ampia presentazione letteraria, ma carenza di originalità).
- ZENGER, E. (a cura di), *Introduzione all'Antico Testamento*, Edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia, Brescia: Queriniana 2005, 631-882 [tit. or.: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH 1995, 2004]. 633-647 [Peculiarità e significato della profezia in Israele: introduzione al fenomeno storico e letterario della profezia], 648-882 [Presentazione ampia di tutti i libri profetici]

### C. INTRODUZIONI SPECIFICHE AL FENOMENO PROFETICO

- ABREGO DE LACY, J. M. - SÁNCHEZ CARO, J. M., *I libri profetici*, Edizione italiana a cura di Antonio Zani, Introduzione allo studio della Bibbia 4, Brescia: Paideia 1996 [tit. or.: *Los libros proféticos*, Estella: Editorial Verbo Divino 1993].
- ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DIAZ, J. L., *I Profeti*, Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi, Commenti biblici, Torino: Borla 1989 [Le parti introduttorie generali e particolari ai libri profetici sono state curate da L. Sicre Díaz: rivela un'ottima competenza nel settore, anche se per questi aspetti rimandiamo al suo ultimo studio, uscito di recente in italiano: cfr. sotto].
- AMSLER, S. - ASURMENDI, J. - AUNEAU, J. - MARTIN - ACHARD, R., *I profeti e i libri profetici*, Edizione italiana a cura di Gianantonio Borgonovo, Piccola Enciclopedia Biblica 4, Roma: Borla 1994 [È un'introduzione specifica ad ogni libro profetico, aggiornata ed impostata secondo una linea storico-genetica].
- BLENKINSOPP, J., *Sapiente, sacerdote, profeta. La leadership religiosa e intellettuale nell'Israele antico*, Studi Biblici 146, Brescia: Paideia 1995 [tit. or.: *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1995] [Studio molto approfondito, funzionale a cogliere il rapporto sistemico delle figure e del messaggio profetico in relazione con altri istituzioni in Israele].
- CAVEDO, R., *Profeti*. Storia e teologia del profetismo nell'Antico Testamento, Universo teologia 32, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1995 [Sintetico studio globale sui problemi storici e letterari dei libri profetici, consigliabile per un rapido esame della problematica].
- GROTTANELLI, C., *Profeti biblici*, Scienze delle religioni, Brescia: Morcelliana 2003 [Presentazione di carattere storico del fenomeno profetico in Israele].

- LOSS, N. M., *Amos e introduzione al Profetismo biblico*, Versione introduzione e note di Nicolò M. Loss, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 29, Milano: Paoline 1979 [Nella prima parte del testo l'autore dedica una sessantina di pagine per illustrare il fenomeno del profetismo biblico in modo intelligente e profondo: consigliabile per una rapida lettura].
- MARCONCINI, B. (a cura di), *Profeti e apocalittici*, Logos 3, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1995 [Di recente pubblicazione, in sostituzione del volume 4° della collana «Il messaggio della salvezza» ELLE DI CI; i redattori si sono preoccupati di fornire uno strumento utile per la scuola, una forma di «manuale esegetico»: l'esperimento -suddiviso nelle sezioni letterarie, esegetiche (con offerta di alcuni saggi) e teologiche- non sembra utile al nostro scopo].
- ROFÉ, A., *Introduzione alla letteratura profetica*, Edizione italiana a cura di Antonino Minissale, Studi biblici 111, Brescia: Paideia 1995 [tit. or.: *Mbw' lsrwt hnbw'h (Introduction to the Prophetic Literature)*, Jerusalem: Academon Publishing House 1992] [Libro interessante -più completo in traduzione italiana che non nell'originale ebraico moderno- per l'approccio non tanto ai singoli libri profetici o alla problematica storica del profetismo, quanto per l'interesse dimostrato per la letteratura profetica globalmente intesa. Traspare la sensibilità ebraica nel fare esegesi].
- ROFÉ, A., *Storie di profeti*. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 8, Brescia: Paideia 1991 [Ha come oggetto le narrazioni attorno alle figure profetiche rintracciabili sostanzialmente nei libri dei Re e in parte nel libro di Geremia. Utile per cogliere la riflessione dell'esegesi scientifica di sensibilità ebraica].
- SAVOCA, G., *I profeti d'Israele: voce del Dio vivente*, La Bibbia nella storia 3, Bologna: EDB 1985 [Saggio sintetico sul profetismo biblico essenzialmente interessato al livello storico e storico-comparativo].
- SICRE, J. L., *Profetismo in Israele*. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio, Roma: Borla 1995 [tit. or.: *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Estella: Editorial Verbo Divino 1992] [L'autore ha risistemato buona parte del materiale già elaborato nell'altro volume in collaborazione con L. Alonso Schökel aggiungendovi gli aspetti mancanti. È apprezzabile lo sforzo di originalità nell'impostare l'ampiezza della materia].
- SPREAFICO, A., *I Profeti*, Lettura pastorale della Bibbia 27, Bologna: EDB 1993 [Nell'insieme originale e sintetico, utile per alcuni saggi esegetici, attentamente presentati].
- TESTA, E. - MARCONCINI, B. (a cura di), *Il messaggio della salvezza*. Profetismo, profeti e apocalittica, Sotto la direzione di D. Franco Festorazzi, Corso completo di studi biblici 4, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1990<sup>5</sup> [È una buona presentazione dei libri dei profeti scrittori secondo la linea storico-genetica, includendovi anche l'apocalittica].
- VON RAD, G., *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II, Biblioteca teologica 7, Brescia: Paideia 1974 [Si tratta del secondo volume della sua fondamentale teologia dell'AT. Diviso in tre parti, fa precedere alla seconda parte -quella dedicata ai profeti scrittori- la trattazione di alcuni problemi preliminari, quali le premesse della profezia classica, e la fisionomia del profeta, dedicando ampio spazio alla riflessione sulla temporalità che ha segnato un punto di riferimento importante nella storia dell'esegesi; infine nella terza parte dedica la sua attenzione ad alcuni problemi di ordine generale, le visioni lunghe entro il testo biblico considerato nella sua completezza, AT e NT. Testo utile da leggersi, si tratta di un classico, anche se non robusto sul piano metodologico].

### 1.2.2. Commentari parziali e globali ai libri profetici

Distingueremo in due sezioni la presentazione dei maggiori commentari: anzitutto quelli recenti che metteranno in luce le varie metodologie esegetiche di approccio al testo profetico, in seguito alcuni esempi di commentario tratti dalla letteratura patristica facendo procedere a questi testi la

citazione dello strumento fondamentale di ricerca esegetica sui Padri, la *Biblia patristica*.

Sostanzialmente tra i commentari recenti possiamo rilevare una scarsa varietà metodologica distinta in *quattro direzioni* fondamentali:

[1] quella storico-critica è la maggioritaria;

[2] in secondo luogo l'approccio di stilistica letteraria, secondo l'originale impostazione di L. Alonso Schökel;

[3] in terzo luogo, l'approccio di carattere sincronico della analisi retorica di R. Meynet e P. Bovati che rappresenta uno dei pochi tentativi innovativi della letteratura esegetica sui profeti;

[4] infine l'approccio più attento ai valori "spirituali", entro un'ermeneutica della contemporaneità finalizzata a rendere eloquente il testo profetico in relazione a temi e sensibilità odierne.

Accanto a queste linee interpretative vanno ricordati alcuni recenti prodotti di carattere filologico finalizzati ad offrire al lettore in traduzione italiana il testo profetico dall'ebraico del TM, dal greco dalla LXX e dall'aramaico del Targum.

#### A. TESTO EBRAICO, GRECO E LATINO

ELLINGER, K. - RUDOLF, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel, Editio funditus renovata adjuvantibus H. Bardtke, W. Baumgartner, P.A.H. de Boer, O. Eißfeldt, J. Fichtner, G. Gerleman, J. Hempel, F. Horst, A. Jepsen, F. Maass, R. Meyer, G. Quell, Th. H. Robinson, D.W. Thomas cooperantibus H.P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H.P. Rüger Masoram elaboravit G.E. Weil. Editio quarta emendata opera H.P. Rüger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990<sup>4</sup>.

WEIL, G. E. (ed.), *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a*, Biblia Hebraica Stuttgartensia. Pars altera: Masora Magna, Romae: Pontificium Istitutum Biblicum 1971.

GELSTON, A., *The Twelve Minor Prophets*, Biblia Hebraica. Quinta editio cum apparatu critico novis elaborato 13, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011.

RAHLFS, A., *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979.

ZIEGLER, J. (ed.), *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum. Vol. XIII: Duodecim prophetae, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.

GRYSON, R. (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Adjuvantibus B. Fischer, I. Gribomont (+), H.F.D. Sparrks, W.Thiele recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber (+) editionem quartam emendam cum sociis B. Fischer, H.I. Frede, H.F.D. Sparks, W. Thiele preparavit Roger Gryson, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1969, 1994<sup>4</sup>.

CONCILIO VATICANO II (a cura di), *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli II promulgata, Città del Vaticano: Vaticana 1986.

REGGI, R. (a cura di), *Profeti*. Traduzione interlineare in italiano, Bibbia - Traduzione interlineare italiana, Bologna: EDB 2011.

#### B. COMMENTARÌ MODERNI

ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DIAZ, J. L., *I Profeti*, Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi, Commenti biblici, Torino: Borla 1989 [Rappresenta il commentario più originale su tutto l'intero corpo profetico; la parte del commento è stata curata da L. Alonso Schökel. Come commentario globale è il più consigliabile].

BONORA, A. - CAVEDO, R. - MAISTRELLO, F. (a cura di), *Grande commentario biblico*, Brescia: Queriniana 1973, 316-571 [Strumento utile per una visione sintetica sulle varie pericopi del testo biblico].

VIRGULIN, S., *Isaia*, Versione introduzione e note di Stefano Virgulin, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 24, Milano: Paoline 1977<sup>3</sup> [Collana coerente nell'impostazione, utile e maneggevole commentario].

- MARCONCINI, B., *Il libro di Isaia (1-39)*, Guide spirituali all'Antico Testamento, Roma: Città Nuova 1993 [L'autore dopo avere presentato le coordinate introduttorie si sofferma sui brani più importanti del proto-Isaia]
- MARCONCINI, B., *Il libro di Isaia (40-66)*, Guide spirituali all'Antico Testamento, Roma: Città Nuova 1996 [L'autore dopo avere presentato le coordinate introduttorie si sofferma sui brani più importanti del deutero e trito-Isaia]
- MONTAGNINI, F., *Isaia 1-39. L'occhio del profeta sugli eventi della storia*, Leggere oggi la bibbia (LoB) 1.18, Brescia: Queriniana 1990 [L'autore utilizza la linea tematica nel presentare il proto-Isaia].
- BONORA, A., *Isaia 40-66. Israele: servo di Dio, popolo liberato*, Leggere oggi la Bibbia (LoB) 1.19, Brescia: Queriniana 1988 [Nella sua brevità e semplicità appare come un ottimo strumento per comprendere le coordinate teologiche del Deutero-Isaia].
- WESTERMANN, C., *Isaia. (capp.40-66)*, Traduzione italiana di Enzo Gatti. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Antico Testamento 19, Brescia: Paideia 1978 [tit. or.: *Das Buch Jesaia (Kapite 40-66)*, Übersetzt und erklärt von Calus Westermann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>2</sup>1970] [Si tratta del più ampio commentario in italiano sul Deutero- e Trito-Isaia, di carattere storico-critico].
- GRELOT, P., *I canti del Servo del Signore*, Studi biblici, Bologna: EDB 1983 [Utile strumento per conoscere le varianti testuali tra i testimoni ebraico, greco, aramaico e la storia delle interpretazioni].
- FISCHER, G., *Il libro di Geremia*, Guide spirituali all'Antico Testamento, Roma: Città Nuova 1995 [Presentazione del pensiero del profeta a partire dall'analisi dei passi più significativi, traduzione dai manoscritti originali tedeschi].
- LOMBARDI, L., *Geremia. Baruc*, Versione introduzione e note di L. Lombardi, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 25, Roma: Paoline 1979.
- WEISER, A., *Geremia (capp. 1-25,14)*, Traduzione italiana di Aristide Nannini. Edizione italiana a cura di Giovanni Odasso, Antico Testamento 20, Brescia: Paideia 1987 [tit. or.: *Das Buch Jeremia (Kapitel 1-25,14)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952, <sup>8</sup>1981] [Ampio commentario di carattere storico-critico].
- WEISER, A., *Geremia (capp. 25,15-52,34)*, Traduzione italiana di Aristide Nannini. Edizione italiana a cura di Giovanni Odasso, Antico Testamento 21, Brescia: Paideia 1987 [tit. or.: *Das Buch Jeremia (Kapitel 25,15-52,34)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1955, <sup>7</sup>1982].
- CORTESE, E., *Ezechiele*, Versione introduzione e note di Enzo Cortese, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 27, Milano: Paoline 1981<sup>3</sup>.
- MONARI, L., *Ezechiele*, Leggere oggi la bibbia (LoB), Brescia: Queriniana 1989 [Commentari brevi attenti a far emergere gli aspetti più vivi nella spiritualità contemporanea].
- SAVOCA, G., *Il libro di Ezechiele*, Guide spirituali all'Antico Testamento, Roma: Città Nuova 1991.
- CARBONE, S. P. - RIZZI, G., *Il libro di Osea*, Lettura ebraica, greca e aramaica 1, Bologna: EDB 1992 [Puntuale e prezioso lavoro di traduzione ed annotazione di confronto tra le tre versioni del testo]
- FANULLI, A., *Osea - Michea*, Leggere oggi la bibbia (LoB), Brescia: Queriniana 1984.
- BERNINI, G., *Osea, Michea, Nahum, Abacuc*, Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 30, Milano: Paoline 1970.

SIMIAN - YOFRE, H., *Il deserto degli dèi*. Teologia e storia nel libro di Osea, Bologna: EDB 1994 [tit. or.: *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Córdoba-Madrid: Ediciones El Almendro 1992] [Interessante opera, frutto di anni di insegnamento presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma; puntuale analisi del testo e buona attenzione al messaggio dello stesso; si tratta di uno dei pochi sforzi di esegesi globale su un testo intero].

BONORA, A., *Amos*. Il profeta della giustizia, Leggere oggi la bibbia (LoB) 1.24, Brescia: Queriniana 1983<sup>3</sup>.

BOVATI, P. - MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos*, Retorica biblica 2, Roma: EDR 1995 [Di recente pubblicazione, si pone come opera innovativa nel campo dell'esegesi dei profeti, da molti decenni concepita solo in un'impostazione di carattere storico-critico; la proposta metodologica si configura nel campo della analisi retorica studiata e perfezionata da R. Meynet stesso].

CARBONE, S. P. - RIZZI, G., *Il libro di Amos*, Lettura ebraica, greca e aramaica 2, Bologna: EDB 1993 [Puntuale e prezioso lavoro di traduzione ed annotazione di confronto tra le tre versioni del testo].

LOSS, N. M., *Amos e introduzione al Profetismo biblico*, Versione introduzione e note di Nicolò M. Loss, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 29, Milano: Paoline 1979.

CRAGHAN, J., *Ester - Giuditta - Tobia - Giona*, Leggere oggi la Bibbia (LoB) 1.11, Brescia: Queriniana 1995 [tit. or.: *Ether, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier and Minnesota, U.S.A.: The Order of St. Benedict, Inc. The Liturgical Press 1990].

BONORA, A., *Nahum - Sofonia - Abacuc - Lamentazioni*, Leggere oggi la bibbia (LoB), Brescia: Queriniana 1989.

BERNINI, G., *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona*, Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 31, Milano: Paoline 1976<sup>2</sup>.

BERNINI, G., *Ageo, Zaccaria e Malachia*, Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 32, Milano: Paoline 1985<sup>3</sup>.

### C. COMMENTARÍ PATRISTICI

AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 1.* Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1986.

AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 2.* Le troisième siècle (Origène excepté), Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1986.

AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 3.* Origène, Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1991.

AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 4.* Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanè de Salamine, Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1987.

AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 5.*



Besile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1991.

ORIGENE, *Omèlie su Ezechiele*, Traduzione, introduzione e note a cura di Normando Antoniono, Collana di testi patristici 67, Roma: Città Nuova 1987.

GREGORIO MAGNO, *Omèlie su Ezechiele*. Libro primo, Traduzione, introduzione e note a cura di Emilio Gandolfo, Collana di testi patristici 17, Roma: Città Nuova 1979.

GREGORIO MAGNO, *Omèlie su Ezechiele*. Libro secondo, Traduzione, introduzione e note a cura di Emilio Gandolfo, Collana di testi patristici 18, Roma: Città Nuova 1980.

GIROLAMO, *Commento al libro di Giona*, Traduzione, introduzione e note a cura di Nicoletta Pavia, Collana di testi patristici 96, Roma: Città Nuova 1992.

CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commenti ai Profeti minori*. Zaccaria e Malachia, Traduzione, introduzione e note a cura di Antonio Cataldo, Collana di testi patristici 60, Roma: Città Nuova 1986.

### **1.2.3. Studi classici sul profetismo in ambiente cristiano ed ebraico**

Queste opere sono preziosissime per osservare il mondo profetico entro una prospettiva sintetica, spesso carente negli studi esegetici.

BUBER, M., *La fede dei Profeti*, Radici, Torino: Marietti 1983 [Si tratta di un classico della letteratura ebraica sui profeti; famoso per la riflessione dell'autore sull'entità della "fede"].

HESCHEL, A., *Il messaggio dei profeti*, Roma: Borla 1981.

GUNKEL, H., *I profeti*, A cura di Fausto Parente, Biblioteca Sansoni, Firenze: Sansoni 1967 [L'opera di H. Gunkel è divenuta nella storia dell'interpretazione un chiaro punto di riferimento, ma citiamo il testo in particolare per l'introduzione del traduttore e curatore, Franco Parente: si tratta di un'ottima storia dell'interpretazione del profetismo, purtroppo aggiornata solo alla fine degli anni '50].

NEHER, A., *L'essenza del profetismo*, Presentazione di Renzo Fabris, Radici 4, Casale Monferrato: Marietti 1984 [tit. or.: *L'essence du prophétisme*, Calmann - Lévy 1072, 1983] [Testo consigliato per la lettura personale: è una delle poche opere capaci di cogliere il pensiero proprio del testo biblico e in particolare dei profeti. Opera certamente originale divenuta in ambiente ebraico e cristiano punto di riferimento decisivo].

### **1.2.4. Tematiche trasversali**

Tra le tematiche che il messaggio profetico ha prodotto ne segnaliamo alcune studiate in monografie. Per uno sguardo sintetica alla proposta globale del pensiero profetico rimandiamo alle sintesi sopra esposte.

BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, Analecta Biblica 110, Rome: Biblical Institute Press 1986.

CARENA, O., *Il resto d'Israele*. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire di testi profetici sul tema del resto, Supplementi alla Rivista biblica 13, Bologna: EDB 1985 [Attento all'idea del resto relazionata con l'ambiente circostante per meglio comprendere il significato nella predicazione dei profeti].

MASSON, M., *Elia l'appello del silenzio*, Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna: EDB 1993 [tit. or.: *Élie*

*ou l'appel du silence*, Paris: Les Éditions du Cerf 1992] [Testo decisamente originale sul rapporto che gli autori biblici avrebbero costruito tra Mosé e l'anti-Mosé, cioè Elia e la funzione di quest'ultimo in relazione al primo].

SPREAFICO, A., *Esodo: memoria e promessa*. Interpretazioni profetiche, Bologna: EDB 1985 [Tesi di dottorato presso il Pontificio Istituto Biblico, fondamentale punto di riferimento per comprendere il tema dell'Esodo nelle tradizioni profetiche con particolare attenzione alle formulazioni linguistiche e stilistiche].

### **1.3. TENTATIVO DI SUPERAMENTO DELL'IMPASSE METODOLOGICA: OVVERO L'IMPOSTAZIONE DEL CORSO**

Il corso non adotterà alcun manuale specifico come referente diretto per gli argomenti presentati pur incoraggiando ad acquistarne alcuni tra quelli segnalati. Utilizzeremo fotocopie di testi utili all'oggetto della ricerca e degli appunti del corso che guideranno lo studente nel duplice percorso [personale e scolastico] che dovrà compiere. Il motivo di tale scelta è finalizzato a concentrare l'attenzione sulla globalità del testo biblico. Il *particolare*, infatti, appare più eloquente e significativo se è sentito e compreso in un contesto più ampio. Si tratta di tenere in perfetta simbiosi la sintesi con l'analisi, il versetto con il libro, il libro con l'insieme della letteratura profetica, la letteratura profetica nell'insieme dell'AT e questo in relazione al NT. Per raggiungere tale obiettivo sono stati quindi pensati due cammini tra loro convergenti, l'uno, condotto personalmente dallo studente, l'altro proposto in classe.

[1] **SEZIONE PRIMA: Il cammino dello studente:** una *lectio continua* e completa dei libri profetici secondo i seguenti spunti che verranno chiariti lungo il corso:

\* iniziare dalla lettura del profeta *Isaia* e pensarlo come sintesi globale della predicazione profetica dalla crisi del regno del Nord al ritorno dalla deportazione con la ricostruzione del Tempio in Gerusalemme;

\* quindi *Geremia* come profeta del passaggio nella crisi del regno del sud, prima e dopo la deportazione [aggiungere anche la lettura di *Baruc*, il cui senso andrà precisato lungo il corso]; tralasciare *Lamentazioni*;

\* *Ezechiele* – in unità con *Geremia* – come testimone diretto dell'esperienza della deportazione di Babilonia; tralasciare *Daniele*;

\* infine, leggere i cosiddetti «*dodici profeti minori*» come se fossero un solo libro, in parallelo con la proposta profetica del libro di *Isaia*. Le indicazioni su questa *macrolettura* verranno fornite lungo gli approfondimenti del Corso.

[2] **SEZIONE SECONDA: Il cammino scolastico:** in sintesi il Corso sarà suddiviso in *due parti* preparate da un capitolo previo di carattere metodologico:

\* Il capitolo metodologico è finalizzato ad offrire i criteri fondativi per un'impostazione corretta del procedimento esegetico globale sul fenomeno profetico.

\* La prima parte prenderà le mosse dal mondo del «contesto canonico» [ebraico, della LXX e della Vulgata] per raggiungere il testo/testi profetici ed armonizzare gli approcci storici e letterari; il passaggio sarà *dal macro-testo* [con questa categoria intendiamo, sia la globalità della composizione canonica rispetto al corpo profetico oppure l'insieme del corpo profetico rispetto al singolo libro] *al micro-testo* [con questa categoria intendiamo, la funzione del libro profetico rispetto al corpo profetico oppure quest'ultimo rispetto alla composizione canonica globale]; l'attenzione cadrà sostanzialmente sul funzionamento dei criteri ermeneutici dell'esegesi biblica in contesto canonico.

\* La seconda parte, infine, offrirà un percorso condotto a ritroso: ovvero partiremo da testi o libri particolari e tenteremo di raccordarli – nel momento della ricognizione del messaggio finale – con il tutto [la letteratura profetica, e la relazione con il NT]: il passaggio sarà *dal micro-testo al macro-testo*. Questa parte vuole mostrare il momento applicativo sul «particolare» per la quale abbozzeremo solo il percorso, lasciando al lettore spianata la strada per intraprendere tentativi condotti alla luce degli elementi ermeneutici e metodologici sviluppati nella prima parte.

## 2. ALLA RADICE DEL PROBLEMA: UNA RIFLESSIONE METODOLOGICA

Riprendiamo il ragionamento: siamo partiti da una sottile *aporia* che abbiamo smascherato nell'impostazione degli studi biblici sul profetismo osservando la struttura attuale dei corsi istituzionali dell'area biblica, struttura in tensione dialettica tra «Introduzione» ed «Esegesi». Tale dialettica rimandava ad un'altra, che, a ben vedere, è collocata a monte di questa, in quanto questa rappresenta la traduzione concreta dei presupposti dell'altra; quest'ultima si configura nel rapporto problematico tra «storia» e «letteratura», o per meglio dire tra due «rationes», quella storica e quella letteraria. Infatti, il procedimento che si è imposto negli studi biblici – come vedremo a partire dalla genesi del metodo storico e della storia delle tradizioni e delle forme – è quello che vuol porre in relazione letteratura e storia ricomprendendo la prima nella seconda in chiave genetica, quindi diacronica.

Abbiamo, in sintesi, il seguente procedimento: dal testo dei profeti, consegnato a noi entro una logica precisa [quella letteraria nella composizione canonica] si passa a scomporre e ricomporre, entro una logica diacronica, i libri o alcune sezioni degli stessi collocandoli così in rapporto alle situazioni ed eventi storici dell'autore reale del testo. Pensiamo, ad es. al già citato libro del profeta Isaia oppure al libro dei «Dodici profeti» a noi giunti come unità, quindi portatori di «ratio propria»: questi vengono scomposti e collocati in rapporto ad una nuova referenza, quella della storia di Israele e di Giuda, sottratti così dalla loro referenza primaria, quella canonica, e possiamo dire, letteraria! Non si vuol sostenere che tale passaggio sia indebito, si vuole solo far emergere la dimenticanza in atto del «primum» entro un processo metodologicamente corretto. Questo ci porta inevitabilmente a ridiscutere – come faremo più avanti – il concetto di letteratura, e nella fattispecie, di letteratura biblica canonica ed accanto a questo, il concetto di storia e storicità a partire dalla stessa letteratura biblica. Il «tempo» percepito nell'esperienza cronologica e diacronica dell'uomo non è lo stesso «tempo» configurato entro un testo letterario; soprattutto la narrazione ha la facoltà di ridisegnare la «temporalità».<sup>3</sup>

La riflessione che ci accingiamo a proporre è tesa a risolvere detta aporia, tra logica della storia e logica del testo biblico. Per fare questo dovremo anzitutto ripercorrere la storia delle interpretazioni del fenomeno profetico, la cosiddetta «storia degli effetti», osservata entro una ricezione «canonica» ed «a-canonica», ovvero la riflessione dell'Ebraismo, dell'Islamismo e del Cristianesimo, da un parte [approccio «canonico»] e dei risultati della metodologia storico-critica, dall'altra [approccio «a-canonico»]. Questo itinerario ci condurrà a percepire gli spostamenti di

---

<sup>3</sup> Per queste riflessioni appare sempre molto pregnante l'ampia e profonda riflessione P. Ricoeur, soprattutto nel terzo vol. della sua trilogia: P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. Volume terzo. Il tempo raccontato (Di fronte e attraverso 217, Milano 1988).

prospettive al fine di attrezzarci nel momento interpretativo e ricostruttivo dell'impianto. Dovremo, pertanto, al termine dell'analisi sintetizzare i procedimenti ermeneutici posti in essere dalle varie impostazioni, quindi andare alla ricerca di una criteriologia fondamentale capace di porre le basi per la costruzione dell'edificio teorico. In sintesi, questa sezione metodologica approderà al risultato secondo il quale le tensioni interpretative [che conosciamo attraverso la «storia degli effetti»] hanno la loro genesi sostanzialmente nei due distinti progetti «canonici» ebraico e greco [LXX]. Lì risiede da principio la ragione dell'aporia! Da questo punto prenderanno l'avvio le due grandi parti del corso, l'una interessata a *far giocare* queste due logiche canoniche [appartenenti all'ebraismo, e alle confessioni protestanti, da una parte e al cattolicesimo, dall'altra] in relazione al testo profetico [sul *macro-testo*], l'altra finalizzata a *far giocare* il testo profetico in relazione alla «logica canonica cattolica» [dipendente dal canone della LXX].

Per questo motivo prima di procedere nella descrizione della storia delle interpretazioni è utile dare uno sguardo particolareggiato all'impostazione dei libri nelle tre sistemazioni, due «canoniche» nelle rispettive tradizioni [quella ebraica e quella cattolica], l'altra derivante dalla successione testimoniata attraverso i grandi codici manoscritti [quella greca della LXX]: cfr. le schede: «Confronto fra i Canoni dell'AT» e «Prospetto sintetico della letteratura dell'AT».

## **2.1. SGUARDO SINOTTICO, STORICO-FENOMENOLOGICO, SULLE DIVERSE DISPOSIZIONI CANONICHE**

In questo sguardo sintetico ci limiteremo a cogliere il fenomeno della differenza nell'impostazione nella successione dei libri lungo la lista canonica, più avanti affronteremo il passaggio del momento fenomenologico verso quello ermeneutico per comprendere i possibili significati emergenti dalle distinte impostazioni.

### **2.1.1. Definizione delle liste canoniche: procedimento di ricerca**

Le modalità per definire la successione delle liste canoniche originarie sono essenzialmente *due*: *la prima* procede per attestazioni esterne, – contenute in testi canonici o extra-canonici – che si preoccupano di offrire una divisione, particolareggiata oppure generale [queste testimonianze sono relative solo al Canone cosiddetto ebraico], *la seconda* è attenta invece alle attestazioni dei codici manoscritti completi più antichi, si procede cioè osservando la successione in atto lungo la stesura del testo nel codice.

Evidentemente le attestazioni esterne sul canone sono più antiche, dal momento che le datazioni dei manoscritti relativi alla versione ebraica, greca e latina sono le seguenti:

\* per la parte ebraica del testo massoretico [=TM], – unica tradizione testuale completa dell'intera lista canonica – solo attestazioni a partire dall'XI sec. d.C. (1009 d.C.) con il *Codex Leningradensis* [L], utilizzato come testo base anzitutto dalla B[iblia]H[ebraica]K[itte], dalla B[iblia]H[ebraica]S[tuttgartensia] e della *Editio Quinta* B[iblia]H[ebraica]Q[uinta] in pubblicazione in questi anni.<sup>4</sup> Il Codice di Aleppo, non completo, lo precede di almeno un secolo;<sup>5</sup> per quel che

---

<sup>4</sup> Per la documentazione e immagini facsimili si veda: [http://www.bibliaebraica.com/the\\_texts/bhq.htm](http://www.bibliaebraica.com/the_texts/bhq.htm); <http://rosetta.reltech.org/TC/vol07/Weis2002.html> Allo stato attuale sono stati pubblicati sei fascicoli: First fascicle: General Introduction and Megilloth; Second fascicle: Ezra and Nehemiah; Third fascicle: Deuteronomy; Fourth fascicle: Proverbs; Fifth fascicle: The Twelve Minor Prophets; 6th delivery: Judges - Fascicle 7.

<sup>5</sup> Per un'illustrazione delle ampie problematiche relative al testo ebraico e al criterio di canonizzazione cfr. soprattutto le introduzioni a: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth,

concerne il testo dei Profeti, possediamo il Codice dei Profeti del Cairo, opera di Moses b. Asher di Tiberiade, datato 895/6, contenente i profeti anteriori e i profeti posteriori (da Giosuè a Malachia).<sup>6</sup>

\* per la parte greca abbiamo i primi grandi codici a partire dalla fine del IV sec. d.C.: il *Codex Sinaiticus* [S oppure Ⲛ] e il *Codex Vaticanus* [B]; del V sec. il *Codex Alexandrinus* [A];<sup>7</sup>

\* per la parte latina della *Vulgata*, forma di testo latino generalmente diffusa nella Chiesa romana a partire dal VII sec., abbiamo come primo manoscritto completo della Bibbia il *Codex Amiatinus* [A], dell'inizio dell'VIII sec.<sup>8</sup>

[Le tre liste canoniche, come sono riportate in questi manoscritti, sono sinotticamente visibili nella scheda: «Confronto tra i Canonici dell'AT»]

### 2.1.1.1. Testimonianze sulla struttura della lista dei libri all'interno della Bibbia

#### 2.1.1.1.1. Testimonianze provenienti dal testo dell'AT

Sostanzialmente dobbiamo affidarci alla testimonianza di Gesù Ben Sirach nei capitoli dedicati all'elogio dei Padri e al nipote, traduttore, che antepose un prologo per la versione dall'ebraico al greco. In quest'ultimo ritroviamo una partizione dei testi che da due sezioni [Tôrâ e Profeti] passa a tre [Tôrâ, Profeti e altri scritti]:

«La seconda parte [dei libri canonici], i "profeti", dev'essere stata conclusa verso il 200 a.C. per quanto riguarda il numero dei libri che vi appartengono. Verso il 190 a.C. Gesù ben Sira nella sua "Lode dei padri" menziona i dodici profeti dopo Isaia, Geremia ed Ezechiele (48,22-49,12), provando così che era a conoscenza anche di essi come di un libro unico. Ciò concorda con il fatto che *Dan.*, sorto verso il 164, non trovò un posto fisso in questa parte del canone, ma dovette accontentarsi di un posto nella terza parte e che la raccolta di scritture sacre della comunità di Qumran coincide con quella menzionata nella "Lode dei padri", e non include *Dan.*, a giudicare almeno dal fatto che per questo libro vennero utilizzati rotoli di formato più piccolo e di materiale meno pregiato (papiro invece di pelle). Ciò riceve un'ulteriore conferma dal fatto che il nipote di Ben Sira, il quale scrisse intorno al 117 a.C. e che tradusse l'opera del nonno in greco, nel prologo a questa traduzione riferendosi a suo nonno afferma che questi prima di

---

Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst +, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur; *Orbis Biblicus et Orientalis* 50/1, Fribourg/Suisse - Göttingen 1982); IDEM, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 3. Ézéchiél, Daniel et les 12 Prophètes (Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst +, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur +, James A. Sanders, coéditeur; *Orbis Biblicus et Orientalis* 50/3, Fribourg/Suisse - Göttingen 1992); e anche: R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (Grand Rapids, Michigan 1985).

<sup>6</sup> Cfr. D. S. LOEWINGER, *Codex Cairo of the Bible from the Karaite Synagoge at Abbasiya, Summary of the Introduction*, Jerusalem: Makor Publishing Ltd 1971.; ID. (ed.), *Codex Cairo of the Bible From the Karaite Synagoge at Abbasiya. The Earliest Extant Hebrew Manuscript Written in 895 by Moshe Ben Asher. Vol. I: Gen-2Ki*, A limited Facsimile edition of 160 copies. Introduction by Prof. D. S. Lowinger Head of the Manuscripts Institute. The Hebrew University, Jerusalem, Jerusalem: Makor Publishing Ltd. 1971. ID. (ed.), *Codex Cairo of the Bible From the Karaite Synagoge at Abbasiya. The Earliest Extant Hebrew Manuscript Written in 895 by Moshe Ben Asher. Vol. II: Is-Ml*, A limited Facsimile edition of 160 copies. Introduction by Prof. D. S. Lowinger Head of the Manuscripts Institute. The Hebrew University, Jerusalem, Jerusalem: Makor Publishing Ltd. 1971.

<sup>7</sup> Per la presentazione dei codici cfr.: K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (Premessa del Card. Carlo M. Martini. Traduzione di Sebastiano Timpanaro; Strumenti 2, Torino 1987) 120-121.

<sup>8</sup> Per la presentazione dei codici cfr.: K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (Premessa del Card. Carlo M. Martini. Traduzione di Sebastiano Timpanaro; Strumenti 2, Torino 1987) 211-214.

comporre il suo libro si dedicò allo studio “della legge e dei profeti e degli altri libri che sono arrivati a noi dai padri”. E il nipote si scusa per eventuali deviazioni nella sua traduzione dal testo originale, sostenendo che anche nel caso della legge e dei profeti e degli altri libri esiste una certa differenza tra l’originale e la traduzione. Anche qui non possiamo dire che a quel tempo, vale a dire verso il 200 a.C., l’estensione e il testo dei libri annoverati tra gli scritti profetici fossero definitivamente fissati. Ma, a parte *Dan.*, da allora nessun libro riuscì a diventare parte del canone, e *Dan.* non poté mantenere il suo posto tra i profeti, ma trovò la propria collocazione definitiva tra gli “scritti”. Il nome di “profeti” (*n<sup>e</sup>bi’im*) per questa parte del canone fu dovuto al fatto che i singoli scritti di essa provengono dai profeti. La distinzione tra profeti “anteriori” (*ri’sônim*) e “posteriori” (*aharonim*) è attestata solo a partire dal sec. VIII d.C. circa. Non è certo se qui “anteriore” e “posteriore” siano intesi in senso cronologico – nel senso che gli autori di *Ios.-Reg.* sono considerati più antichi di *Is.*, *Ier.*, *Ezech.*, e dei dodici profeti minori – o se si riferiscano alla successione dei libri nel canone».<sup>9</sup>

#### **2.1.1.1.2. Testimonianze provenienti dal testo del NT**

Nel NT è molto attestata l’espressione sintetica: «La Legge e i Profeti/Mosé e i Profeti» come formulazione sintetica della scrittura santa, ma vi è un passo in cui ricorre la struttura tripartita, Lc 24,44: «Bisogna che si compiano le cose scritte su di me nella *Legge di Mosé*, nei *Profeti* e nei *Salmi*», richiamando in questa terza sezione il testo dei Salmi.

#### **2.1.1.2. Testimonianze extra-bibliche**

##### **2.1.1.2.1. Filone alessandrino, De vita contemplativa 25**

Il seguente testo aiuta a chiarire quello di Lc 24,44:

«Filone parlando dei Terapeuti dice che essi portavano con sé nelle loro celle soltanto “leggi e parole profetizzate dai profeti e salmi e gli altri scritti per mezzo dei quali la conoscenza e la pietà aumentano e diventano perfette” [...]. Nel brano lucano Gesù risorto dice ai suoi discepoli che deve essere compiuto tutto ciò che è stato scritto su di lui “nella legge di Mosé, nei profeti e nei salmi”. In tal modo, in ambedue i passi si presuppone chiaramente il canone con le sue tre parti; soltanto che la terza parte, definita da Filone come i “salmi e gli altri scritti” e da Luca come “i salmi” (in riferimento agli scritti più importanti di essa), per quanto riguarda il suo contenuto non è precisata con maggior esattezza».<sup>10</sup>

##### **2.1.1.2.2. Giuseppe Flavio, Contra Apionem, 1,8**

«Una testimonianza significativa sugli inizi della concezione tradizionale [=Il canone è visto come un’opera che risale direttamente a un intervento di Dio, alla sua ispirazione, e nella sua formazione i compilatori o autori umani dei diversi libri sono considerati strumenti puramente meccanici] è il brano dello scritto di Giuseppe Flavio, *Contra Apionem* (1,8) del 95 d.C. [...]. Nel suo sforzo nel mostrare che la tradizione storica degli Ebrei contenuta nell’Antico Testamento è particolarmente attendibile, Giuseppe sottolinea che gli Ebrei non possiedono un gran numero di libri che si contraddicono l’un l’altro, ma ventidue libri che sono del tutto attendibili e che hanno conservato la loro forma originaria senza subire aggiunte o mutilazioni. Cinque di essi – il Pentateuco – furono scritti da Mosè. I tredici successivi [Giosué, Giudici + Rut, Samuele, Re, Isaia, Geremia + Lamentazioni, Ezechiele, i dodici profeti minori, Giobbe, Daniele, Ester, Esdra+Neemia e Cronache], che coprono il periodo che va dalla morte di Mosé fino ad Artaserse “che fu re dei Persiani dopo Serse” (Artaserse I, 465-424), furono composti dai profeti sulla scia di Mosè, e gli ultimi quattro [Salmi, Proverbi, Cantico dei cantici, Qoelet -> Davide+

<sup>9</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all’Antico Testamento. Il Canone e il Testo. Vol.IV* (Biblioteca teologica 4, Brescia 1984) 19-20.

<sup>10</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all’Antico Testamento. Il Canone e il Testo. Vol.IV...*, 22.

Salomone] contengono canti liturgici e regole di vita. “E da Artaserse fino al nostro tempo – prosegue il brano – tutto è stato steso per iscritto, anche se a questi scritti non è attribuita la stessa credibilità degli scritti precedenti, poiché non ci fu più una attendibile successione di profeti”. Qui Mosè è ritenuto l’autore più antico di una parte del canone, e come limite più basso per il completamento di esso è chiaramente fissato il periodo di Artaserse I». <sup>11</sup>

#### **2.1.1.2.3. La Baraitha, bab. Baba’ batra’, 14b-15a**

«Con ciò [=da Mosè ad Artaserse] concorda l’affermazione nella Baraitha [cioè “(l’insegnamento) che si trova all’esterno” e indica la tradizione non assunta nella Mishnà ufficiale, ma che deriva dallo stesso periodo, vale a dire fino al 200 d.C.] bab. *Baba’ batra’* 14b-15a, secondo cui Mosè scrisse il Pentateuco e Giobbe, Giosuè scrisse *Ios. e Deut.* 34,5-12, Samuele scrisse *Sam., Iud e Ruth*, David scrisse i Salmi. Geremia scrisse *Ier., Reg. e Lam.*, Ezechia e i suoi collaboratori scrissero *Is., Prov., Cant. e Eccl.*, gli uomini della grande sinagoga scrissero *Ezech.*, il libro dei dodici profeti, *Dan., Ester*, e infine Esdra scrisse *Esdr.-Nehem.* e le genealogie di *Chron.* Anche qui il canone non contiene alcun libro composto prima di Mosè o dopo Artaserse». <sup>12</sup>

#### **2.1.1.2.4. Il quarto libro di Esdra, 4Esdra 14,18-48**

In accordo con la testimonianza della Baraitha, «Esdra figura come l’autore degli ultimi libri del canone, ma per il resto non è attribuita a lui alcuna importanza particolare in ordine alla sua formazione. Ma il tratto più caratteristico della concezione tradizionale è che essa fa risalire il canone nella sua completezza a Esdra. La testimonianza più antica di questa concezione è un racconto pressapoco contemporaneo al brano di Giuseppe Flavio, che si trova alla fine di 4 Esdra (14,18-48); in esso Esdra è descritto nell’atto di sperimentare le sue visioni nell’anno trentesimo dopo la caduta di Gerusalemme, vale a dire nel 557 a.C. Mentre si sta lamentando perché la legge è stata bruciata ed ora nessuno può più conoscere le gesta di Dio e i suoi progetti per il futuro, egli riceve l’incarico di preparare molte tavolette per scrivere [N.B.: la prima traduzione araba ha “pergamene”], e di procurarsi dei collaboratori; e quindi, dotato da Dio di una conoscenza miracolosa, in quaranta giorni detta ai suoi amanuensi 94 libri [attestato dalle versioni siriana, etiopica, araba 1 e armena, mentre la versione latina è corrotta]. Egli pubblica quindi i primi 24 [attestato dalle versioni siriana e araba 1, mentre la versione latina omette], mentre trattiene per sé gli altri 70, destinati esclusivamente ai saggi. Mentre questi ultimi si riferiscono alle apocalissi, i 24 coincidono con i nostri canonici. Secondo questo racconto dunque la creazione del canone, o meglio la sua ri-creazione, risale a Esdra.

Questa concezione dell’origine del canone, più o meno modificata, rimase normativa per la chiesa primitiva e medievale. Essa resistette persino alla critica dell’umanesimo e della Riforma, poiché, pur dovendo mutare la sua coloritura di leggenda e mistero in termini di ragione e dottrina, tuttavia mantenne il suo punto centrale, vale a dire la derivazione da Esdra del canone completo». <sup>13</sup>

## **2.1.2. Le disposizioni canoniche: una rilettura sinottica**

### **2.1.2.1. I punti fermi**

Facendo un bilancio dei risultati ottenuti dal sondaggio effettuato, possiamo richiamare alcuni punti fermi:

[1] La sostanziale certezza di una tripartizione del canone in base alle testimonianze del Siracide, di Luca, di Filone alessandrino, della Baraitha, di Giuseppe Flavio e di 4 Esdra;

---

<sup>11</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all’Antico Testamento*. Il Canone e il Testo. Vol.IV..., 15-16.

<sup>12</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all’Antico Testamento*. Il Canone e il Testo. Vol.IV..., 16.

<sup>13</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all’Antico Testamento*. Il Canone e il Testo. Vol.IV..., 16-17.

[2] La successione della tripartizione, Tôrâ, Profeti e altri scritti;

[3] L'identificazione della serie di libri da Giosuè a Malachia col nome di «profeti» [«anteriori e posteriori» è del Giudaismo successivo];

[4] La chiusura del canone a motivo della chiusura dell'attività profetica:

«Verso il sec. III o II il carisma profetico s'esaurisce del tutto, come mostrano *IMach.* 4,46 e altri passi, e cede il passo all'erudizione apocalittica, nella quale gli scritti dei profeti precedenti diventano semplicemente la regola normativa per predizioni o addirittura per calcoli sul futuro (*Dan.* 9,2). Così si realizzano le condizioni necessarie per la formazione di una raccolta di scritti profetici aventi validità canonica».<sup>14</sup>

[5] Mentre siamo a conoscenza della divisione generale in tre parti non conosciamo la suddivisione interna ad ogni sezione. 4 Esdra e Giuseppe Flavio, che rappresentano i due riferimenti più analitici, non ci hanno lasciato la successione interna dei libri, pertanto la conoscenza di quest'ultima dovrà dipendere dalle testimonianze manoscritte più antiche. Così approdiamo alla definizione di un canone che nella sua struttura di fondo è stato progettato dalla tradizione giudaica.

#### 2.1.2.2. Il confronto

[1] Diversità di divisione delle parti: il canone ebraico [=H.] è tripartito, unendo in un sol corpo, nel mezzo, quello che nel canone greco [=LXX] e latino [=Vg.] è in due punti distinti [libri storici e libri profetici]. Avremmo una struttura tripartita o quadripartita, a seconda che si consideri o non si consideri il Pentateuco come realtà autonoma [Pentateuco; Libri storici; Libri sapienziali; Libri profetici].

[2] Diversità sul numero dei libri: H. conta 39 libri, oppure 24 o 22; LXX conta 52 libri e Vg. 45 o 46 [non varia il contenuto poiché Geremia e Lamentazioni sono considerati due o un libro]. Vg. è eccedente rispetto a H. di 7 libri [Tobia, Giuditta, Baruch, Sapienza, Siracide, 1 e 2 Maccabei] e carente rispetto a LXX di 4 libri [1 Esdra [=3 Esdra]; 3 e 4 Macc.; Salmi di Salomone]. Vi sono inoltre alcune aggiunte greche ai libri di Ester e Daniele; per il libro di Geremia si registra un testo ebraico [H.] più ampio di 1/8 rispetto a quello greco [LXX]. La versione della Vg. segue tutto ciò che è nel testo ebraico [Girolamo tradusse dall'ebraico solo l'AT] aggiungendo i sette libri deuterocanonici, le sezioni greche di Ester e Daniele, con dubbi di canonicità sui due libri dei Maccabei [per questo sono collocati al termine del canone].

[3] La versione Vg. è una *crasi* tra LXX e H.: dalla LXX mutua gli elementi strutturali ed i 7 libri e le aggiunte a Ester e Daniele [ad eccezione di alcuni vv. al cap. 4, non accolti nella Vg.], da H. il testo ebraico come testo di partenza per la versione latina<sup>15</sup> [la *veritas hebraica*, come dice san Gerolamo], dall'altra. Approfondiremo, nel momento ermeneutico le conseguenze di questa strana natura del canone cattolico, debitore alla tradizione ebraica e alla tradizione greca.

[4] Per quanto riguarda il corpo profetico in senso stretto osserviamo i seguenti aspetti:

\* anzitutto la collocazione di LXX e Vg. di alcuni libri nel corpo profetico assenti in H. Si tratta di *Lamentazioni*, *Baruch* [nella LXX abbiamo i primi 5 capp., il 6° è divenuto un altro libro, *l'Epistola di Geremia*] e *Daniele* [nella Vg. sono 14 capp., nella LXX 12 capp., il 13° è *Susanna* e il 14° *Bel e il drago*, quindi tre libri nella LXX e uno in Vg.]. Di questi tre ritroviamo *Dan* e *Lam* inserite in H. nella terza sezione «Scritti/Agiografi», mentre *Bar* non appartiene a H. Pertanto *Bar* viene collocato al seguito di Geremia a motivo della presentazione stessa del personaggio

<sup>14</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento*. Il Canone e il Testo. Vol.IV..., 13.

<sup>15</sup> Ricordiamo che al tempo di Gerolamo esistevano già diverse versioni latine dell'AT, tradotte dal testo greco della LXX, la cosiddetta *Vetus Latina*.



all'interno del libro di Geremia, come suo segretario [Cfr. Ger 36]. *Lam* probabilmente era collocato al seguito di Geremia nella divisione proposta da Giuseppe Flavio in 22 libri [cfr. «Confronto tra i Canoni dell'AT»], quindi avremmo una tradizione che potrebbe avvalorare la scelta della LXX e della Vg. che aggiungono un versetto al testo trasformandolo in «Lamentazioni di Geremia»: sulla scorta anche di 2Cr 35,25, il «lamento su Giosia»:<sup>16</sup>

«Dopo che Israele fu condotto in schiavitù e Gerusalemme fu resa deserta, il profeta Geremia sedette piangendo; profetizzò questo lamento e disse...» [Ger 1,1a di LXX e Vg.]

Questo dato ha determinato lo spostamento di *Lam* dalla sezione degli «Scritti/Agiografi» a quella dei «Profeti». Diverso è il caso di *Dan*: nessun indizio interno ed esterno porta a collocare *Dan* tra i libri profetici. Il motivo che si adduce per spiegare come mai H. lo ponga nella terza sezione è quello della tarda composizione di *Dan* [verso il 164 a.C.: cfr. Eissfeldt sopra] quando ormai il corpo profetico era stato chiuso, quindi collocato entro gli «Scritti/Agiografi». A ben vedere sono le visioni narrate nella seconda parte del libro [a partire dal Dan 7] che hanno condizionato la collocazione nella sezione profetica ed in particolare i riferimenti alla «profezia» e al profeta Geremia nel cap. 9 [Dan 9,2.6.10.24]. In questo senso si è tenuta unita la problematica «apocalittica» al corpo profetico a motivo della presenza di *Dan*. Fondamentalmente la figura di Daniele non è quella di un «profeta», ma di un «saggio»<sup>17</sup> e vari elementi portano a collocarla in un'altra area di comprensione tematica.

\* in H. il corpo profetico è diviso in quattro libri: *Is*, *Ger*, *Ez* e il libro dei 12 profeti, mentre in LXX precedono i cosiddetti profeti minori e seguono *Is*, *Ger*, *Bar*, *Lam*, *Epist. Ger*, *Ez*, *Susanna*, *Dan*, *Bel e il Drago*, e nella Vg. ritroviamo la successione di H. con l'aggiunta di *Dan* e *Lam*, senza una coscienza del rapporto instaurato in H. tra i primi tre libri [*Is*, *Ger*, *Ez*] e il quarto [12 profeti minori].

\* in LXX e Vg. la sezione sui profeti scrittori diviene «genere letterario profetico», distinto da quello storico e da quello sapienziale. H. mantiene una linea storica come chiave di lettura globale [approfondiremo questi elementi nelle conseguenze che avranno in un profilo ermeneutico].

## 2.2. IL FENOMENO PROFETICO: STORIA DELLE INTERPRETAZIONI

Nostro scopo è quello di rintracciare, lungo la storia delle interpretazioni del fenomeno profetico [intendiamo con questa espressione sia la prospettiva storica relativa al profetismo, sia quella letteraria], la genesi dell'attuale impostazione negli studi e nei corsi relativi a quest'oggetto. Ed accanto a questo cogliere in sintesi le possibilità di rileggere in modo a volte radicalmente

---

<sup>16</sup> N.B.: il decreto «Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum», IV sess. 8-IV-1546 del Concilio di Trento, non cita nell'elenco il testo di *Lam* a motivo del fatto che lo si riteneva integrato nel libro di *Ger*. Qui si apre un problema di definizione del testo canonico: il Concilio di Trento definisce il testo della Vg. come «textus auctoritate plenus» accogliendo la validità dell'*incipit* di *Lam* che attribuisce la paternità del testo a Geremia e vincola il testo alla sezione profetica.

<sup>17</sup> Dalla ricerca fatta sulle concordanze risulta che la radice «σοφ-» per indicare il campo semantico della «sapienza» ricorre in tutto 13x [14x se si considera l'aggiunta solo greca del cap. 4°] in *Dan* [1,4.17.20; 2,14.18.20.21.23.24 (2x). 30.48; 4,18; 4,37c] e la versione di Teodoziona di *Dan* ne conta 8x [1,4.17.20; 2,20.21.23.30; 5,14], 12x in tutto il resto della sezione profetica. Il termine «profeta/profezia» è sempre usato nel cap. 9 in relazione ad un'altra realtà alla quale il popolo deve guardare, per conservarsi nella fedeltà, ma non come autodesignazione [9,2.6.10.24]. Utile per una revisione delle concezioni tradizionali sulla profezia in relazione all'«apocalittica» e sulla comprensione stessa di Daniele come «apocalittico» è il capitolo: «Daniele e il Libro dei Sogni. L'apocalittica tra genere letterario e tradizione ideologica» in: G. BOCCACCINI, *Il medio Giudaismo*. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v. (Prefazione di Francesco Adorno; Radici 14, Torino 1993) 87-121.

diverso la stessa realtà. Giungeremo così a ipotizzare un nuovo punto di partenza per il nostro discorso.

Percorreremo quattro piste, tre aventi come referente un testo «canonico» entro la tradizione giudaica, islamica e cristiana, infine un approccio «a-canonico», interessato ad ampliare il campo della ricerca accordando il testo profetico al contesto storico e letterario antico, a partire dal XVII sec. con la nascita della «scienza biblica». Escludiamo per ora le interpretazioni che del profetismo vengono date già all'interno dei libri biblici, in particolare nel rapporto tra AT e NT, limitandoci solo ad alcuni accenni essenziali. Ci concentreremo in particolare sulle interpretazioni prodotte a partire da quelle coeve alla genesi del testo neotestamentario per giungere fino al nostro secolo. Non è facile trovare una bibliografia relativa al nostro interesse, e soprattutto aggiornata, quindi ci limitiamo ad alcuni studi.<sup>18</sup>

## 2.2.1. Approccio «teologico-canonico» al fenomeno profetico

### 2.2.1.1. L'interpretazione giudaica<sup>19</sup>

Per interpretazione giudaica intendiamo quella linea di tendenza che si è configurata in seno al giudaismo dopo la distruzione del tempio nell'anno 70 d.C., a partire, cioè, dalla nascita del cosiddetto «giudaismo rabbinico».

In partenza occorre anzitutto enucleare due concezioni di diversa matrice, entrambe giudaiche che hanno preparato la riflessione non solo del giudaismo ma poi anche dell'Islam attorno alla figura del profeta. Si tratta dell'approccio al problema da parte dei testi ritrovati nelle grotte del sito di Khirbeth Qumran e della letteratura giudeo-ellenista, in particolare Filone alessandrino e Giuseppe Flavio.

#### 2.2.1.1.1. La concezione dell'essenismo nel gruppo di Qumran

[Cfr. FP, 19\*\* - 21\*: «Profeti come i paladini della rigenerazione di Israele, nella categoria della 'nuova alleanza'»]

#### 2.2.1.1.2. Le concezioni del giudaismo ellenistico

\* *Filone alessandrino* [I sec. a.C. - I sec. d.C.]: cfr. FP, 34\*\* - 36\*: «Incontro tra tradizione giudaica e pensiero greco: le speculazioni su una gnoseologia profetica, all'origine della lettura razionalistica e psicologizzante del fenomeno profetico»<sup>20</sup>

#### 2.2.1.1.3. Il giudaismo rabbinico [dal II sec. d.C.]

Cfr. FP, 15-19\*: «La profezia al servizio della Tôrà affiancata alle tradizioni orali.

---

<sup>18</sup> In particolare seguiremo le fotocopie dell'introduzione di Fausto Parente in H. GUNKEL, *I profeti* (A cura di Fausto Parente; Biblioteca Sansoni, Firenze 1967) [abbr. =FP]; accanto a questo risulta utile il prospetto sinottico della storia dell'Ebraismo, Islamismo e Cristianesimo fotocopiato da: A. TH. KHOURY, *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*. Ebraismo Cristianesimo Islam (Casale Monferrato (AL) 1991) 658-675; H. - J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi* (Collana di studi religiosi, Bologna 1975); L. RAMLOT, «Prophétisme», in: *DBS VIII*, coll. 811-1222 e É COTHENET, «Prophétisme dans le Nouveau Testament», in: *DBS VIII*, coll. 1222-1337.

<sup>19</sup> Utile strumento per seguire le vicende della storia ebraica dall'inizio al nostro tempo: M. GILBERT, *Atlante di storia ebraica* (Cartografi: Arthue Banks, Terry Bicknell e Tim Aspden; Firenze 1993).

<sup>20</sup> Utile per cogliere il funzionamento dell'esegesi filoniana: FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia* (A cura di Roberto Radice con la collaborazione di Giovanni Reale, Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Presentazione di Giovanni Reale; I classici del pensiero. Sezione I: Filosofia classica e tardo-antica, Milano 1994).

Accanto a questi aspetti che sottolineano la finalità degli scritti profetici alla Tôrâ vanno aggiunte le riflessioni attorno alle concezioni rabbiniche sulla cosiddetta «Tôrâ orale»:

«[1] Talmud di Babilonia, *Shabbat 30b-31a*.

I nostri Maestri hanno insegnato: un uomo dovrebbe sempre essere umile e dolce come Hillel, e non dovrebbe mai essere intransigente e impaziente come Shammai...

Avvenne che un pagano si presentò da Shammai e gli domandò: Quante Torot avete? Gli rispose: Due: la Torah scritta e la Torah orale. Egli disse: Per quanto riguarda la Torah scritta, ti credo; ma quanto alla Torah orale, non ti credo. Fa' di me un proselito, a condizione di non insegnarmi che la Torah scritta. Ma Shammai si infuriò contro di lui e lo cacciò via con ira.

Il pagano si presentò allora da Hillel, e questi fece di lui un proselito. Il primo giorno Hillel gli insegnò: Alef, bet, ghimel, dalet. L'indomani glielo presentò nell'ordine inverso. Il pagano gli disse: Ma ieri tu non mi hai detto questo! Hillel allora gli disse: Non hai dunque fiducia in me? Fammi fiducia anche per quanto concerne la Torah orale.

Avvenne di nuovo che un pagano si presentò da Shammai e gli disse: Fa' di me un proselito, a condizione di insegnarmi tutta la Torah mentre sto in piedi su una gamba sola. Shammai lo cacciò via con un bastone da geometra che teneva in mano. Si presentò davanti a Hillel, e questi fece di lui un proselito. Hillel gli disse: Ciò che è odioso a te, non è tuo prossimo: questa è tutta la Torah, e il resto non è che un commentario; va' e studia.

... Qualche tempo dopo, questi pagani divenuti proseliti si incontrarono in uno stesso luogo e dissero: L'impaziente intransigenza di Shammai ha voluto cacciarci dal mondo, ma l'umile pazienza di Hillel ci ha avvicinati e ci ha condotti sotto le ali della Presenza Divina (*Shekinah*).

[2] *Sifre Deuteronomio*, su *Dt 33.10*:

“Essi insegnano i tuoi giudizi a Giacobbe, le tue *Torot* (plurale di Torah) a Israele” (Dt 33.10). Questo insegna che due Torah sono state date a Israele, una scritta e una orale. Agnitos il governatore domandò a Rabban Gamaliel: Quante Torah sono state date a Israele? Egli rispose: Due, una scritta e una orale».<sup>21</sup>

Tutta la tradizione rabbinica trova la propria collocazione in una relazione diretta con la «Tôrâ scritta», riconoscendosi come «Tôrâ orale». Il corpo profetico, anche nella liturgia sinagogale, venne compreso come testo di commento al testo di Mosé, stabilendo una gerarchia nell'importanza dei testi sacri scritti. Differentemente dalla tradizione cristiana si può distinguere, nella tradizione giudaica, tra testi canonici e testi ispirati: sono *ispirati* solo i testi sacri scritti, gerarchicamente disposti [*Tôrâ, Nêbi'im, Ketûwim=Tanak*], *canonici* tutti i testi ispirati e la *Tôrâ orale*.

#### 2.2.1.1.4. *L'ebraismo medievale*

[1] AREA BABILONESE

\* Lo scisma caraita [metà dell'VIII sec.]: cfr. FP, 37: «Polemica contro il giudaismo rabbinico, ritorno ai soli profeti per interpretare la Tôrâ»

«[In Mesopotamia] tra il 762-767 Anan ben David, deluso per non essere stato eletto esilarca, dà origine praticamente all'unico scisma che si abbia nella storia ebraica: i Karaiti. Si ha il rifiuto della Torah orale a favore della sola Torah scritta, che sola deve essere considerata, letta (dal verbo *karàh*, leggere, deriva il nome del movimento)».<sup>22</sup>

<sup>21</sup> A. C. AVRIL - P. LENHARDT, *La lettura ebraica della scrittura*. Con antologia di testi rabbinici (Spiritualità ebraica, Comunità di Bose. Magnano (VC) 21989) 17-18.

<sup>22</sup> S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità* (Casale Monferrato (AL) 1987) 33.

\* Isacco Israeli [850-950 circa]: cfr. FP, 36\*-37\*\*»: «Ripresa della linea psicologizzante, da Filone, attraverso l'Islam all'ebraismo».

\* Sa'adiah Ga'on [882-942]:<sup>23</sup> cfr. FP, 37\*\*\*-38\*\*\*: «Perfetta umanità dei profeti. Loro compito è far conoscere le leggi tradizionali e interpretare quelle razionali».

[2] AREA SPAGNOLA

\* Abraham Ibn 'Ezra' [1092-1167]:<sup>24</sup> cfr. FP, 38\*\*\*-39\*: «Funzione didattica della profezia».

\* Yehudah ha-Lewi [1086-1141]:<sup>25</sup> cfr. FP, 39\*\*-40\*\*»: «La profezia è un dono solo per Israele e funzionale alla Legge».

\* Abraham Ibn Da'ud [1110-1180 circa]:<sup>26</sup> cfr. FP, 40\*\*-41\*: «Intepretazione psicologista».

\* L'atteggiamento razionalistico di Moseh ben Maimun - Maimonide [1135-1204]:<sup>27</sup> cfr. FP,

---

<sup>23</sup> «Nato in Egitto, viene a 36 anni invitato a presiedere l'accademia di Sura. Già esperto nel mondo della filosofia araba egli intende anche fronteggiare gli attacchi razionalisti mossi all'ebraismo da parte della cultura greca assorbita dal mondo arabo, già vastamente affermatosi con l'Islam. [...] Convinto del valore e della perennità dell'ebraismo, ritiene che non debba essere adattato all'esigenza dell'epoca, ma solo essere interpretato in termini moderni. Nella sua grande opera *Emunòth ve-deòth* (Credenza e opinioni) dimostra non darsi dissidio fra fede e scienza, fra religione e ragione, fornisce una base metafisica all'ebraismo tradizionale e getta le basi della filosofia ebraica. Un'opera di vastissimo influsso, anche nella diaspora, e che si legge anche oggi. Lo stesso farà con il commento al libro *Sèfer Jezirah* (Il libro della Creazione), portando ovunque quella impostazione di chiarezza, di ordine sistematico e metodo scientifico che, tramite gli Arabi, aveva mutuato dalla cultura classica. [...] Le opere sono scritte per lo più in arabo, ma ne ha pure in ebraico. Il karaismo viene praticamente bloccato e indebolito da Saadiah. Residui però si contano anche oggi, tra i salvatisi dalla "soluzione nazista" (20.000 vivrebbero in Israele)»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 34.

<sup>24</sup> «Forse parente del poeta Moshè ibn Ezra, poeta anch'egli ma non di grande valore, spirito inquieto che girò a lungo l'Europa approfondendo la sua molteplice cultura, estesa fino alla matematica e all'astrologia, in Italia (Venezia, Roma 1140), Provenza e Inghilterra. Razionalista e mistico ad un tempo, da qualcuno è considerato il padre del metodo critico applicato alla Bibbia. Seguendo l'Itzaki, medico e pensatore razionalista del secolo precedente, formulò i suoi dubbi su Mosé quale autore del Genesi, per primo distinse il Deutero-Isaia da Isaia»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 50-51.

<sup>25</sup> «Più che difendere l'ebraismo dagli attacchi del razionalismo, si propone di dimostrare la superiorità dell'ebraismo rispetto all'islamismo e al cristianesimo. E' l'argomento del suo poema *Kuzari*, scritto originariamente in arabo, sottotitolo: "Libro di argomenti e dimostrazioni in soccorso della fede disprezzata". E' il primo a distinguere tra filosofia ("il Dio di Aristotele") e religione ("il Dio di Abramo"). Nella religione ebraica non c'è solo un'esperienza individuale di Dio, ma una illuminazione, una rivelazione sperimentata da una intera nazione. L'elezione di Israele è vista nel processo selettivo che opera nella natura. Individui particolarmente dotati hanno pure una speciale facoltà divina, la profezia (posseduta, in potenza, da tutti gli ebrei). Essa si esprime meglio in "ambienti" a lei consoni, quasi sacramentali: la Torah e la Terra Santa. C'è sintesi di nazionalismo e di universalismo però anche in Judah ha-Levi, per la funzione del popolo eletto, che "pagherebbe" ciò con le sue sventure e la sua sofferenza. E' indubbiamente il poeta più grande dai tempi della Bibbia. All'orizzonte culturale si fa sempre più pesante l'attacco filosofico razionalista rappresentato dall'aristotelismo. La materia, non creata da Dio, era eterna: non c'era posto per un intervento divino nella storia, meno ancora per i miracoli»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 48.

<sup>26</sup> «A riaffermare la dottrina religiosa ebraica sorge Abraham ibn Daud che, intorno al 1180, scrive *Emunah Ramah* (La fede esaltata), primo tentativo ebraico di conciliare l'aristotelismo con l'ebraismo. Non ci sarebbe opposizione tra religione e filosofia. Anche la materia era creata da Dio, dirà, usando l'argomento già di Avicenna e Alfarabi: se tutto il mondo è solo "possibile", si esige un Assoluto "necessario", causa e condizione di tutto il resto»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 48-49.

<sup>27</sup> «L'epoca d'oro è al suo colmo con Moshè ben Maimon, Maimonide "Rambam" (1138-1204). Nato a Cordova,

41\*-43\*\*»: «Profezia come emanazione di Dio».

\* Lewi ben Gerson [1288-1344]: cfr. FP, 43\*\*-44\*\*»: «In opposizione a Maimonide. Profezia ed astrologia».

\* L'atteggiamento antirazionalistico [in opposizione a Maimonide] di Aronne ben Eliyah [1300-1369], Hasdai ben Abraham Crescas [1340-1410]:<sup>28</sup> cfr. FP, 44\*\*»: «Profeta come uomo scelto da Dio».

\* La sintesi tra le due tendenze, quella razionalistica e anti-razionalistica: Josef Albo [1380-1444]:<sup>29</sup> cfr. FP, 44\*\*\*-45: «Profezia come dono sovranaturale».

\* Tendenza mistico-cabbalistica: Moseh ben Nahman [1194-1270]:<sup>30</sup> cfr. FP, 46: «*Sefirot* e

---

ancora fanciullo deve fuggire per l'invasione dei fanatici Almohadi. Si trasferisce al Cairo (medico di corte) e là scrive la famosa *Moreh ha-Navukhim* (La guida dei perplessi) che getta le basi di tutto lo sviluppo successivo della filosofia ebraica e resta esempio di fede raziocinante. Considera Aristotele, dopo i Profeti, il massimo rappresentante delle facoltà intellettuali umane; cerca nella sua filosofia l'interpretazione razionale della fede e della tradizione religiosa e ebraica. Usa spesso l'allegoria per adattare il testo biblico all'insegnamento aristotelico. Razionalista, afferma però i limiti costituzionali della ragione umana, per cui c'è bisogno della rivelazione, della fede. La ragione è guida finché non tocca quanto è vitale e assoluto nell'insegnamento biblico. [...] Sono suoi i 13 articoli del credo ebraico: proposta personale che non tutti condivideranno, ma che si diffuse molto, ed entrò nel libro delle preghiere quotidiane. [...] Non si può omettere però che, per essersi allontanato dalla concezione di Dio espressa dalla Bibbia, per aver eliminato tante ingenuità credenze dell'aggadah, soprattutto per aver persino abrogato certe leggi "per riportare le moltitudini alla religione" (*Mamerin* II,4), Maimonide fu tacciato di eresia da parte dei rabbini»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 49.

<sup>28</sup> «Hasdai Crescas (1340-1410) [...] personalità di grande livello, nel suo libro *Or Adonai* (La luce del Signore) attaccò a fondo l'aristotelismo soprattutto perché avrebbe prestato forti argomenti al cristianesimo che si presentava allora come un grande pericolo per l'ebraismo, vedendolo più come una filosofia che come una religione (gli stessi filosofi ebrei avevano presentato al Torah come avente lo scopo di piantare dei veri concetti negli spiriti: l'ebraismo non sarebbe perciò stato soprattutto una religione). Al primato del pensiero, alla concoscenza di impronta aristotelica, Crescas opporrà il primato del sentimento, dell'azione e dell'amore. Stranamente Crescas ammette la dottrina del peccato originale, opponendo Abramo ad Adamo. Il sacrificio di Isacco avrebbe meritato l'elezione di Israele. [...] Delle sue idee e della sua polemica contro l'aristotelismo approfittarono poi Pico della Mirandola (1463-1494), Giordano Bruno (1548-1600) e Spinoza stesso»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 50.

<sup>29</sup> Discepolo di Hasdai Crescas in polemica col cristianesimo: «Secondo Epstein, al suo [della filosofia ebraica] declino presso l'opinione ebraica, avrebbe contribuito anche il fatto che al sorgere delle penose esperienze che gli ebrei ebbero nel secolo XV in Spagna, mentre la gente semplice seppe soffrire e perseverare salda nella fede, i filosofi, di fronte al pericolo della morte, cedettero per primi, disertando in buon numero con le conversioni. Screditata così la filosofia, le energie intellettuali tornarono a orientarsi verso il *Talmud* e opere affini, e verso la *Kabalà*»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 50.

<sup>30</sup> «Un altro famoso erudito ebreo sarà il Nachmanide (Moses ben Nachman, *Ramban* (1194-1270) noto dovunque per le sue opere talmudiche nella halakhàh. E' però anche cabbalista, esegeta biblico e poeta e vive della professione di medico. Nella grande polemica che scoppia fra i rabbini di Montpellier e Maimonide, cerca di trovare un compromesso fra le due parti, anche se non è certo entusiasta dei "filosofi". Sarà protagonista di una famosa disputa, tenutasi a Barcellona e protrattasi per qualche anno fra il 1263-1265, che interessò anche il Papa Clemente IV, e lo oppose ad un ebreo fattosi cristiano, Pablo Cristiani. Pare che la disputa, svoltasi sotto la direzione dei Francescani e dei Domenicani, lo vedesse inizialmente vincitore. Comunque le cose si misero in modo tale che egli preferì lasciare la Spagna e trasferirsi ad Aciri in Palestina dove svolse un'importante opera di rivitalizzazione delle sparse presenze ebraiche e morì»: S. M. KATUNARICH, *Breve storia dell'Ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità...*, 51. Cfr. anche i seguenti studi: G. SCHOLEM, *La Cabala* (Traduzione di Roberta Rambelli; Orizzonti dello spirito 33, Roma 1982); IDEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (Introduzione di Giulio Busi; Einaudi Tascabili. Saggi 141, Torino 1993); IDEM, *Alchimia e kabbalah* (Traduzione di Marina Sartorio; Saggi 800, Torino 1995).

*merkabah: Tôrà e Profeti*».

## 2.2.1.2. L'interpretazione Islamica

### 2.2.1.2.1. Concezione originaria coranica

Cfr. FP, 28\*\*-31\*\*»: «*Rasul* (inviato) e *Nabi* [profeta]: chi porta la rivelazione e chi richiama alla fedeltà».

### 2.2.1.2.2. Concezione dell'Islamismo medievale: la posizione si'ita e al-Farabi [870 ca.-950]

Cfr. FP, 31\*\*\*-34\*: «La speculazione sui gradi della conoscenza profetica: processo di psicologizzazione».

## 2.2.1.3. L'interpretazione cristiana

### 2.2.1.3.1. Al sorgere del cristianesimo

\* La testimonianza del NT come rilettura del fenomeno profetico: cfr. FP, 21\*-23\*\*»: «*Gesù* in relazione a Giovanni battista in un'ottica profetica. *Paolo* ed il rapporto con la Legge e i Profeti».

\* L'interpretazione del cristianesimo antico: cfr. FP, 23\*\*\*-25\*: «Profezia come annuncio cosciente del Cristo venturo, in polemica con *Marcione* e *Montano*».

\* Gruppi settari giudeo-cristiani: cfr. FP, 25\*\*-27\*\*\*»: «Profeta come incarnazione della divinità».

\* Manicheismo: cfr. FP, 27\*\*\*-28\*\*\*»: «A ogni popolo il suo profeta: sincretismo religioso».

### 2.2.1.3.2. La grande patristica<sup>31</sup>

\* La prova profetica di Origene [185-254 circa]: cfr. FP, 46\*\*\*-47\*\*\*»: «Diversità di senso tra lettera e allegoria negli scritti profetici».

«Per i profeti la perdita dei grandi commentari non ci permette di apprezzare adeguatamente la complessità dell'interpretazione origeniana, di cui ci dobbiamo fare un'idea sulla base delle superstiti omelie e di dati ricavati da altri testi di Origene e anche di altri autori di Origene tributari. L'impressione che si ricava dal complesso dei dati a nostra disposizione è che anche in questo ambito Origene abbia sviluppato le linee interpretative che gli sappiamo predilette: interpretazione cristologica e spiritualizzante. Per il primo punto, egli ha visto il riferimento a Cristo ben al di là dei testi profetici in senso stretto, estendendolo anche ai passi di carattere storico. P.es., l'uomo conteso da

---

<sup>31</sup> Per la presentazione più globale dell'esegesi dei Padri rimandiamo alle seguenti opere di riferimento: P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Saggi 326, Bologna 1987); H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. Parte prima, volume primo* (Scrittura ed Eucaristia 17, Cinisello Balsamo (Milano) - Milano 1986); IDEM, *Esegesi medievale. Parte prima, volume secondo* (Scrittura ed Eucaristia 18, Cinisello Balsamo (Milano) - Milano 1988); IDEM, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura* (La Parola di Dio 2, Cinisello Balsamo (Milano) 1972); IDEM, *Storia e Spirito* (Scrittura ed Eucaristia 16, Cinisello Balsamo (Milano) - Milano 1985); B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Vol. I: I Padri greci e orientali* (Edizione italiana a cura di Elio Peretto; Cultura cristiana antica, Torino 1983); IDEM, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Vol. II: I primi grandi esegeti latini* (Edizione italiana a cura di G. Maschio; Cultura cristiana antica, Torino 1984); IDEM, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Vol. III: S. Agostino* (Edizione italiana a cura di Vittorino Grossi; Cultura cristiana antica, Torino 1986); M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23, Roma 1985).

sette donne di *Is.* 4,1 è Cristo incarnato su cui discendono i sette doni dello Spirito santo (*Ho.Is.* 3,1); il re di Siria e il re d'Israele che si coalizzano a danno di Gerusalemme (*Is.* 7,1 e *passim*) simboleggiano la sapienza profana e l'eresia che operano congiuntamente a danno della chiesa; le predizioni relative all'Egitto di *Is.* 19 sono riferite alla diffusione del cristianesimo in quella regione. Quanto all'interpretazione spiritualizzante e individuale, basterà ricordare *Ho.Ier.* 9,1 in cui *Ier.* 11,1 "La parola ch'è venuta da parte del Signore a Geremia" simboleggia la venuta del Logos in ognuno di noi; e *Ho. Ier.* 7,3 dove gli dei stranieri di *Ier.* 5,19 sono le ricchezze che noi amiamo e ammiriamo». <sup>32</sup>

\* La prova profetica di Eusebio di Cesarea [265-340]: cfr. FP, 47\*\*\*-48\*: «L'AT ha valore universale perché teso verso il NT».

«In un passo introduttivo del *Commento a Isaia* (3,1 sgg.) Eusebio afferma che il massaggio profetico a volte è presentato in modo da poter essere interpretato anche solo alla lettera, senza allegorizzazione, mentre altre volte è espresso in forma simbolica; e subito dopo chiarisce che in uno stesso contesto per lo più si trovano intrecciati insieme concetti espressi sia alla lettera sia per allegoria. Ribadendo in altro passo (90, 12 sgg.) lo stesso concetto Eusebio esemplifica: in *Is.* 11,1 la *rabdos* e l'*anthos*, che spunteranno dalla radice di Jesse va inteso in senso letterale. Ricordiamo la norma di Origene secondo cui il senso spirituale, cioè per lo più allegorico, della Scrittura si aggiunge quasi per ogni passo al senso letterale, con sovrapposizione pressoché sistematica di due livelli d'interpretazione. Invece qui Eusebio distingue profezie da intendere solo alla lettera e altre da intendere solo allegoricamente in modo da escludere proprio la sovrapposizione di livelli. Se aggiungiamo che, secondo Girolamo [PL 24,154.179], Eusebio avrebbe dichiarato di voler interpretare *Isaia* storicamente, è facile concludere che con quelle dichiarazioni il nostro autore ha inteso prendere anche programmaticamente le distanze dai moduli concorrenti dell'interpretazione di tipo origeniano. Ma Girolamo osserva anche che di fatto Eusebio ha largamente usato dell'allegoria, e del resto la presenza di Origene si avverte continua nella pagina eusebiana, a cominciare dalla terminologia e dal senso di disprezzo con cui più volte è caratterizzato il senso letterale; di fatto l'allegoria è tutt'altro che assente, a sottolineare la difficoltà di passare dalla teoria alla pratica per chi era stato da sempre aduso a pensare *more Alexandrino*, ed a caratterizzare un tipo d'esegesi che sta a mezzo fra il condizionamento esercitato dagli scritti del maestro e l'esigenza di evitare le punte radicali della sua tecnica esegetica, ma che nel fondo resta alessandrina. L'essersi affrancato dall'esigenza di interpretare in senso cristologico tutto il testo di *Isaia* fa sì che Eusebio possa dedicare spazio all'interpretazione letterale dei fatti storici dell'epoca del profeta, spesso illustrandone i particolari col ricorso ad altri libri del VT. [...] Ma nonostante quest'interesse ai fatti del tempo di *Isaia*, l'interpretazione di Eusebio resta fondamentalmente cristologica. Egli, certamente sulla traccia di Origene, dilata di molto gli originari spunti messianici contenuti nel testo profetico trasferendo alle guerre dei giudei contro i romani testi attinenti invece alle invasioni di assiri e babilonesi. Per fondare metodologicamente questo procedimento egli osserva che quando *Isaia* vuole alludere a babilonesi e assiri o li indica nominativamente o li designa come popoli provenienti dal nord (35,5 sgg.). In tal modo, negli altri casi può trasferire alle guerre contro i romani il riferimento a questi popoli, e ovviamente il senso di tali guerre è visto nella punizione che i giudei hanno meritato per aver rifiutato e ucciso Cristo». <sup>33</sup>

\* Gregorio Magno [540-604]:<sup>34</sup> cfr. FP, 48\*\*: «Linea progressiva del profetismo da Abramo agli apostoli».

<sup>32</sup> M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23, Roma 1985) 90-91.

<sup>33</sup> M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica..., 116-118.

<sup>34</sup> Cfr. in particolare le riflessioni di P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni (Saggi 326, Bologna 1987).

### 2.2.1.3.3. *Il Medioevo ed Umanesimo*

\* Alessandro di Hales [1170-1245]: cfr. FP, 48\*\*\*-49\*\*: «I tre gradi di conoscenza e la profezia».

\* Bonaventura da Bagnoregio [1221-1274]: cfr. FP, 49\*\*\*-50\*: «Estraneità della volontà nella illuminazione profetica».

\* Tommaso d'Aquino [1224-1274]: cfr. FP, 50\*\*: «Profezia come conoscenza al di sopra della ragione umana».

\* Rapporto tra profezia e astrologia in Ruggero Bacone [1210-1295 circa]: cfr. FP, 50\*\*\*-51: «Profeti esperti in astri per leggere la rivelazione di Dio».

\* Polemica anti-astrologica di Matteo di Acquasparta [1240-1302 circa]: cfr. FP, 52\*: «Previsioni per mezzo del Verbo (=profeti non soggetti ad errore) e per mezzo di costellazioni celesti (=astronomi soggetti ad errore)».

\* Nuova apologia dell'astrologia di Pierre d'Ailly [1350-1420 circa]: cfr. FP, 52\*\*: «Concomitanza tra teologia e astrologia».

\* Infondatezza della scienza astrologica secondo Giovanni Pico della Mirandola [1463-1494]: cfr. FP, 52\*\*\*-53\*\*: «Separazione netta tra profezia e movimento degli astri in cielo».

\* Polemica ebraica contro la lettura cristiana della profezia secondo la testimonianza apologetica di Marsilio Ficino [1433-1499]: cfr. FP, 53\*\*\*-55\*\*: «Rifiuto da parte ebraica dell'interpretazione allegorica della profezia».

\* Rilettura cristiana dei testi cabalistici ebraici: Giovanni Reuchlin [1455-1522] e Egidio Antonini/Egidio da Viterbo [1465-1532]: cfr. FP, 55\*\*-57\*\*: «L'esoterismo della gematria nell'interpretazione profetica».

\* Polemica anti-cabalistica di Giovanni Calvino [1509-1564]: cfr. FP, 57\*\*-58\*: «La prova filologica contro i procedimenti fantasiosi dei cabbalisti».

### 2.2.1.3.4. *Riforma protestante ed epoca moderna*

\* Martin Lutero [1483-1546]: cfr. FP, 58\*\*: «Plausibilità dell'interpretazione ebraica e cristiana della profezia in gradi diversi».

\* Fausto Socini [1539-1604]: cfr. FP, 58\*\*\*-60\*\*: «Legittimità dell'interpretazione ebraica e sua incompletezza».

\* Il confronto interreligioso nell'opera di Jean Bodin [1529-1596]: cfr. FP, 60\*\*-61\*\*\*: «La critica filologica all'allegorizzazione cristiana della profezia».

\* Ugo Grozio [1583-1645]: cfr. FP, 61\*\*\*-62\*: «Finalizzazione della profezia al NT con una sua autonomia di senso cfr. Lutero».

## 2.2.2. **Approccio «a-canonico» al fenomeno profetico**



## 2.2.2.1. **Profezia, profetismo, profeti in relazione alla storia**

### 2.2.2.1.1. **Inizio della critica storica**

Un nuovo modo di sentire si impone soprattutto per opera del pensatore ebraico Baruch Spinoza che riportò la critica teologica entro il quadro della Natura, escludendo la legittimità di ogni approccio di carattere teologico al testo biblico, guardando con particolare predilezione i contributi di carattere filologico. Accanto a questa linea radicale continua a persistere l'altra che proveniva dalla concezione «canonico-teologica» di ambiente protestante, secondo la quale i due significati potevano convivere entro la «lettera» dei testi profetici, il primo di tipo storico, il secondo aperto all'annuncio di Cristo. Solo con l'Illuminismo avremo il prevalere della prima linea, sulla seconda, come tendenza di carattere razionalistico.

#### [1] LA LINEA RAZIONALISTICA «A-CANONICA»

\* La critica razionalista alla tradizione cristiana ed ebraica di Baruch Spinoza [1632-1677]: cfr. FP, 62\*\*66\*: «Spogliamento dei pregiudizi teologici nello studio della Scrittura»

«I principi di una ermeneutica storico-letteraria sono per la prima volta formulati da Spinoza. Resta da segnalare che questi fondamenti storico-letterari dell'ermeneutica sono assimilati ai principi dell'interpretazione della natura e che interviene, come criterio operativo consapevolmente determinante, una differenziazione razionale. Secondo le norme di Spinoza, si deve infatti ricercare con cura in ogni testo “quisquam fuerit, qua occasione, quo tempore, cui et denique qua lingua scripserit”. Ovviamente in tali indagini è richiesta un'esatta conoscenza della lingua e ancor più della storia della lingua: solo con una storia della lingua e delle sue particolari espressioni è possibile giungere a una storia della letteratura. Il “sensus literalis” è, così, indissolubilmente legato alle vicende della storia della lingua e della letteratura”».<sup>35</sup>

\* Richard Simon [1638-1712]: cfr. FP, 66\*\*67\*\*\*: «Collocare l'AT entro una prospettiva di testi profani coevi»

#### [2] LA LINEA STORICO-TEOLOGICA DEL «DOPPIO SIGNIFICATO»

\* Campegius Vitringa [1659-1722]: cfr. FP, 67\*\*\*69\*: «Senso letterale e senso mistico del testo biblico»

\* Anthony Collins [1676-1729]: cfr. FP, 69: «Validità delle profezie veterotestamentarie ed uso dell'allegoria»

### 2.2.2.1.2. **La critica storica illuminista**

\* Voltaire [François Marie Arouet] [1694-1778]: cfr. FP, 69\*\*: «Allegoria come attività inventiva del commentatore profetico»

\* H.S. Reimarus [1694-1768]: cfr. FP, 69\*\*\*71\*: «In nessun passo si trova una profezia relativa a Gesù»

### 2.2.2.1.3. **La critica storica romantica**

\* J.G. Herder [1744-1803]: cfr. FP, 71\*\*75\*\*\*: «Bibbia come momento poetico del popolo d'Israele, profeta come poeta ispirato. Profetismo come oggetto di storia»

\* Wilhelm Gesenius [1786-1842]: cfr. FP, 75\*\*\*77\*: «Profetismo come fattore di storia religiosa e politica di Israele. Compenetrazione della religione in tutte le altre manifestazioni della civiltà»

---

<sup>35</sup> H. - J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi* (Collana di studi religiosi, Bologna 1975) 107.

\* *Heinrich Georg August Ewald* [1803-1875]: cfr. FP, 77\*-78\*: «Profezia come manifestazione più alta della religione»

\* *Bernhard Duhm* [1847-1928]: cfr. FP, 78\*\*-80\*\*: «Da una fase religiosa di tipo magico-animistico ad una fase etica (giustizia) attraverso l'apporto della profezia»

\* *Abraham Kuenen* [1828-1891]: cfr. FP, 80\*\*82\*: «Centralità etica della profezia per comprendere il senso dell'universalismo religioso»

#### **2.2.2.2. L'emergere della tensione tra la prospettiva storica e letteraria: concentrazione sul personaggio profetico e sulla forma dell'espressione**

\* La tensione interna al testo biblico tra progetto storico del testo [la progressione dalla Legge ai Profeti, da Mosé ai profeti] e collocazione storica dei testi [discussione sull'antiorità dei Profeti rispetto alla Legge sacerdotale]: cfr. FP, 81\*-82\*.

##### **2.2.2.2.1. L'ipotesi documentaria e le sue conseguenze: la letteratura nella storia all'interno del rapporto con le istituzioni culturali, legali e politiche di Israele**

\* La polarizzazione sulla Genesi: *Jean Astruc* [1684-1766], *J. G. Eichhorn* [1752-1827] e *K.D. Ilgen* [1763-1834]: cfr. FP, 82\*-83\*\*\*: «Documenti anteriori al testo finito della Genesi, con racconti sulla storia delle origini»

\* L'«ipotesi dei frammenti» di *J.D. Michaelis* [1717-1791] e *J.S. Vater* [1771-1826]: cfr. FP, 83\*\*\*-84\*\*: «Dallo studio sulla Genesi allo studio sul Pentateuco»

\* L'«ipotesi dei completamenti» di *M.W.L. De Wette* [1780-1849] e *Heinrich Georg August Ewald* [1803-1875]: cfr. FP, 84\*\*-85\*\*: «Composizione del Pentateuco e sviluppo della religione ebraica»

\* Il ribaltamento della prospettiva nel rapporto tra Legge e Profeti secondo *J.F.L. George* [1811-1873] e *Eduard Reuss* [1804-1891]: cfr. FP, 85\*\*-86\*: «Evoluzione della religiosità in tre grandi tappe e collocazione degli scritti entro tali tappe: prospettiva storico-genetica»

\* La riflessione storico-critica nell'ipotesi documentaria di *Julius Wellhausen* [1844-1918] e la sua scuola, *Bernhard Stade* [1848-1906]: cfr. FP, 86\*\*-88\*: «Legge come istituzionalizzazione del giudaismo, profezia come fattore di sviluppo della religiosità ebraica»

\* *Franz Delitzsch* [1813-1890]: cfr. FP, 88\*-89\*\*\*: «La “legge dell'accorciamento prospettico”»

##### **2.2.2.2.2. L'apporto della “Religionsgeschichtliche Schule” e delle scienze umane: la storia mediante la letteratura**

\* *W. Wundt* [1832-1920]: cfr. FP, 90-91\*\*: «Fenomeno estatico analizzato come esperienza del profeta e non come espediente letterario»

\* *Gustav Hölscher* [1877-1955]: cfr. FP, 91\*\*-92\*\*: «Importazione da altre culture del profetismo estatico dopo l'insediamento in Cana'an»

##### **2.2.2.2.3. La genesi della categoria di “genere letterario”: la scuola morfologica**

\* *Hermann Gunkel* [1862-1932]: cfr. FP, 92\*\*-95: «Lo studio della forma dell'espressione come apice dello sviluppo dello studio sul profetismo -> cfr. le quattro prospettive dei quattro studi di *H. Gunkel* in FP, 95»

#### **2.2.2.3. Relazione genetica con l'ambiente culturale: la “Scuola scandinava”**

### 2.2.2.3.1. *Ripresa della problematica storica nel rapporto tra profetismo e critica culturale*<sup>36</sup>

\* Sigmund Mowinkel [1884-]: cfr. FP, 97-98\*\*»: «Profeti e sacerdoti avevano specifiche funzioni culturali, quindi la polemica anticulturale era interna al sistema secondo una diversa concezione del culto»

«Cominciamo col domandarci: da dove proviene Mowinkel? Chi sono i suoi maestri? Si dovrebbe quindi accennare a tre tipi di rapporto:

1) Mowinkel appartiene a quell'ala della scuola storico-religiosa che si interessa soprattutto dei fenomeni del folklore, del mito e del culto. La metodologia storica passa in secondo piano rispetto alla fenomenologia generale.

2) Gli scandinavi Grönbech e Pedersen determinano le ricerche di Mowinkel con le loro indagini sulle espressioni elementari e primitive della vita degli uomini e sulle forme umane comunitarie.

3) Mowinkel subisce l'influenza della problematica di Gunkel riguardo alla storia delle forme.

Il desiderio di scoprire il "Sitz im Leben" che sta dietro ogni letteratura porta a nuove indagini e a nuove domande. [...]

Nel terzo volume dei suoi *Psalmenstudien*, parlando del tema *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* (1923), Mowinkel fa una osservazione che è stata spesso espressa da Gunkel: nella poesia dei *Salmi* si danno elementi profetici. Questi elementi profetici sono stati finora compresi come "prestiti stilistici" e come "finzioni poetiche": Mowinkel oppone a questa concezione corrente una tesi del tutto nuova. Egli scrive: "Alla forma profetica di alcuni *Salmi* corrisponde una realtà culturale. In certi casi le parole profetiche, quelle cioè che in una data situazione si presentavano come la risposta data da Dio a una preghiera per bocca di un uomo, dotato di carisma profetico agli occhi propri e dei suoi contemporanei, forse stabilmente addetto al servizio liturgico, hanno avuto un preciso posto nel culto e la maggior parte, se non la totalità, dei *Salmi* profetici sono veri *Salmi* culturali e devono essere spiegati a partire dall'uso del culto".

Queste concise indicazioni esigono uno sviluppo; partiamo quindi dall'ultima affermazione di Mowinkel in cui egli esprime la teoria secondo la quale parti del Salterio che finora sono state classificate come "prestiti stilistici" presupporrebbero invece un'autentica situazione culturale. Si deve quindi tener presente che in determinate situazioni culturali compaiono alcuni personaggi in veste ufficialmente profetica e che questi profeti o "sacerdoti profeti", secondo l'espressione talvolta usata da Mowinkel, devono riferire le parole di Dio nel quadro del culto festivo.

Secondo Mowinkel, sarà quindi compito del futuro giungere a una nuova determinazione del rapporto tra culto e profezia. Si deve in ogni modo cogliere nel suo significato l'anello istituzionale di congiunzione tra Dio e la comunità di culto.

La definizione più precisa del "profeta culturale" è la seguente: "Quando parlo di un 'profeta', intendo uno che, per incarico tanto della società quanto della divinità, comunica, su richiesta, la necessaria informazione sulle cose religiose, attingendola direttamente alla fonte divina perché dotato di un potere non comune, uno che nelle cose divine sa rispondere, sia perché è ispirato e può ricevere rivelazioni sia perché ha a sua disposizione mezzi che gli permettono di cogliere la volontà e le disposizioni di Dio e di trasmetterle alla comunità come risposta a una domanda o a una sua preghiera".<sup>37</sup>

\* Ripresa e completamento dell'ipotesi culturale: Gerhard von Rad, Aubrey R. Johnson, Alfred Haldar e Ivan Engnell: cfr. FP, 98\*\*-100\*: «Rapporti con i santuari e continuità storica del fenomeno profetico tra profeti e profeti scrittori. Problematica della redazione dei libri profetici».

<sup>36</sup> Cfr. per una ampia presentazione della problematica relativa al rapporto del profetismo con il culto: L. RAMLOT, «Prophétisme», in: *DBS VIII*, coll. 1121-1166.

<sup>37</sup> H. - J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi* (Collana di studi religiosi, Bologna 1975) 617-619.

#### 2.2.2.3.2. *Ripresa della problematica letteraria: la redazione dei libri profetici*

\* Tre fasi della redazione degli scritti profetici: *H. Robinson*: cfr. FP, 100\*\* - 101\*: «L'ipotesi documentaria applicata agli scritti profetici».

\* *Redazione postesilica di tutti i libri profetici: H.S. Nyberg e H. Birkeland*: cfr. FP, 101\* - 104\*\*: «Dalla collocazione culturale del profeta allo sviluppo della letteratura profetica. La situazione vitale cultica come criterio ermeneutico di comprensione della predicazione profetica».

#### 2.2.2.3.3. *Obiezioni alla scuola scandinava*

\* *R. Hentschke*: cfr. FP, 104\*\*\* - 106\*: «Polemica contro una concezione magica del culto, quindi estraneità dagli ambienti di culto da parte del profetismo».

\* *H. H. Rowley*: cfr. FP, 106: «Antico profetismo culturale che viene meno nelle figure dei grandi profeti».

### 2.2.3. Una rilettura trasversale entro le problematiche metodologiche emerse lungo il percorso storico: riflessioni e proposte

Poiché è difficile rintracciare un lavoro di sintesi analogo a questo di F. Parente che permetta di concludere la parabola storica delle interpretazioni del fenomeno profetico giungendo fino ai nostri giorni, ci fermiamo così alla metà del nostro secolo.

Verso la fine degli anni '50 la storia dell'interpretazione, comunque, registra un grosso passo avanti, uno spartiacque tra un «prima» e un «dopo»: si tratta dell'opera di teologia biblica di *Gerhard von Rad* [1901-1971]. Anzitutto un'opera bipartita [Teologia dell'AT: voll. 2: «Teologia delle tradizioni storiche di Israele» (1<sup>a</sup> ed. 1957)<sup>38</sup> / «Teologia delle tradizioni profetiche di Israele» (1<sup>a</sup> ed. 1960)<sup>39</sup>], impostata sull'idea guida della «Teologia delle tradizioni» e, in secondo luogo, prima di terminare la sua vita, con l'aggiunta di un terzo volume dedicato al mondo sapienziale [«La sapienza in Israele» (1<sup>a</sup> ed. 1970)<sup>40</sup>], non appartenente al progetto iniziale ma inteso come completamento dello stesso.

Il percorso che ora percorreremo tenterà anzitutto di illustrare il metodo e la progressione dei risultati relativi al profetismo entro il secondo volume della «Teologia dell'AT» di G. von Rad; in secondo luogo constateremo il grande valore di sintesi innovativa delle varie istanze emerse lungo il percorso interpretativo del fenomeno profetico all'interno della sua proposta; infine porremo delle osservazioni critiche alla luce della storia dell'indagine e della proposta di G. von Rad.

#### 2.2.3.1. La prospettiva della «teologia delle tradizioni» [=storico-teologica]: *Gerhard von Rad*

Dedichiamo più attenzione all'opera di G. von Rad<sup>41</sup> a motivo del grande influsso che ha

---

<sup>38</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele. Vol.I (Biblioteca teologica, Brescia 1972).

<sup>39</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II (Biblioteca teologica 7, Brescia 1974).

<sup>40</sup> G. VON RAD, *La sapienza in Israele* (Presentazione e revisione a cura di Nicola Negretti; Torino 1975).

<sup>41</sup> Cfr. in particolare il secondo saggio di R. RENDTORFF, «Le tradizioni veterotestamentarie come tema fondamentale di tutta l'opera di Gerhard von Rad», in: WOLFF H. W. - RENDTORFF R. - PANNENBERG W., *Profilo teologico di Gerhard von Rad* (Editoriale e traduzione dal tedesco di Antonio Bonora; Giornale di Teologia 75, Brescia 1974) 39-59: «Recentemente è stato pubblicato uno studio dal titolo: "Teologia dell'AT: prima e dopo Gerhard von Rad" [W.H. SCHMIDT, «Theologie des Alten Testaments' vor und nach Gerhard von Rad», in: *Verkündigung und Forschung, EvThBeit* 17 (1972) 1-25]. In realtà l'opera di von Rad sull'Antico Testamento costituisce una cesura che giustifica tale titolo. Le ragioni di ciò stanno certamente in buona parte nella grande forza di irradiazione della sua

esercitato e continua ad esercitare nella formulazione di una teologia biblica con particolare interesse al fenomeno profetico. Questa presentazione ha anche lo scopo di introdurre -dopo lo sguardo diacronico sulla storia delle interpretazioni- la problematica della relazione delle dinamiche testuali bibliche nella loro completezza [=AT e NT].

Cfr. RAD, G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II, Biblioteca teologica 7, Brescia: Paideia 1974 [tit. or.: *Theologie des Alten Testament. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag <sup>4</sup>1965]: cfr. fotocopie: «Dalla prefazione alle prime tre edizioni» [pagg. 9-13], «Capitolo primo. Introduzione» [pagg. 19-21] e l'«Indice» dell'opera [pagg. 543-545].

Nell'Introduzione l'autore sinteticamente presenta il progetto del secondo volume con queste parole:

«Occorre chiedersi, insomma, in quale ambito teologico si siano esercitate la specialissima indipendenza dei profeti e l'autorità religiosa assoluta che essi si attribuivano. Per rispondere a queste domande affatto elementari, come abbiamo detto, è indispensabile aver presenti i messaggi dei profeti nella loro successione storica. Anche una breve preistoria del movimento profetico può servire a intendere e a cogliere più esattamente il fenomeno».<sup>42</sup>

L'interesse della ricerca è l'individuazione dell'*ambito teologico* specifico della predicazione profetica; la tensione è sulla storia entro la quale si sono formate le tradizioni teologiche, quelle specifiche del profetismo. Per rispondere a questo interrogativo è necessario assumere le coordinate diacroniche al fine di collocare nel tempo lo sviluppo dei messaggi profetici. La scelta è di studiare il messaggio dei profeti entro una disposizione cronologica, smembrando le parti di uno stesso libro qualora appartengano ad una diversa epoca. Comprendiamo già da ora la prospettiva storica entro la quale l'autore collocherà la successiva esposizione delle tradizioni profetiche.

L'opera è divisa in tre parti [cfr. le fotocopie dell'indice]: la *prima* è finalizzata ad offrire le coordinate essenziali per cogliere il messaggio teologico dei profeti; la *seconda* a presentare il contenuto di tale messaggio, la *terza*, infine, a correlare le riflessioni svolte nel primo e secondo volume dell'opera. Ora cerchiamo di individuare la struttura portante dell'intera opera che si regge sulle suddette tre parti.

La «Teologia dell'AT» cerca di evidenziare non tanto una storia della religione Israelitica, quanto le varie risposte storiche che Israele diede entro certe tradizioni<sup>43</sup> alla rivelazione di

---

personalità e nella sua inconfondibile originalità come esegeta. Ma è stato soprattutto decisivo il fondamentale nuovo orientamento metodologico introdotto da Gerhard von Rad nello studio scientifico dell'Antico Testamento e, in particolare, nella teologia dell'Antico Testamento. Di conseguenza, è particolarmente significativo che von Rad abbia condotto la teologia dell'Antico Testamento a un cosciente abbandono della forma tradizionale in cui era concepita per connettersi strettamente con il resto degli studi veterotestamentari. Egli non cercò di elaborare la teologia dell'Antico Testamento secondo un sistema teologico mutuato dal di fuori, com'era consuetudine prima di lui» [pag. 41].

<sup>42</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II (Biblioteca teologica 7, Brescia 1974) 21.

<sup>43</sup> «La parola 'tradizioni' svolge una funzione determinante. La grande importanza e l'ampio significato, che von Rad ha attribuito a questo termine e al concetto espressovi, difficilmente avrebbero potuto essere messi in rilievo in modo più incisivo di quanto abbia fatto mettendo come sottotitolo dei due volumi della sua *Teologia dell'Antico Testamento*: "La teologia delle tradizioni storiche di Israele" e "La teologia delle tradizioni profetiche di Israele". Von Rad dunque ha sviluppato una 'teologia delle tradizioni': R. RENDTORFF, «Le tradizioni veterotestamentarie come tema fondamentale di tutta l'opera di Gerhard von Rad», in: WOLFF H. W. - RENDTORFF R. - PANNENBERG W., *Profilo*

YHWH. Risulta così chiaro che l'interesse del secondo volume sia sulle tradizioni profetiche, ovvero, la posizione ed il messaggio dei profeti colti di fronte alla «parola di YHWH».

[1] La prima parte è finalizzata a preparare le condizioni per far emergere il messaggio teologico dei profeti:

\* Dopo avere evidenziato la propria linea interpretativa in modo molto breve nell'introduzione e nella prefazione alle prime tre edizioni, l'autore offre uno sguardo storico sul fenomeno del profetismo a partire dalle sue origini [cfr. Cap. II] e uno sguardo storico-letterario [cfr. Cap. III] teso a mostrare il passaggio dalle tradizioni orali a quelle scritte [passaggio inscritto nel fenomeno profetico tra profeti non-scrittori e profeti scrittori].

\* In secondo luogo l'attenzione cade sulla figura del profeta colta entro la propria vocazione [la profezia preclassica è riletta in riferimento all'ambito culturale], una funzione che ritrova in Dio la fonte primaria [cfr. Cap. IV]; questo aspetto fa porre il problema della fisionomia e della statura decisionale del profeta, attorno al valore della libertà di scelta, operando una rilettura delle considerazioni che generalmente erano affidate all'approccio psicologista, nell'interiorità del profeta [cfr. Cap. V].

\* Ciò che è determinante come condizione previa per far emergere il messaggio teologico è la coscienza che il profeta ha di una parola che provenga da Dio, della quale si fa portatore [cfr. Cap. VI]:

«Dobbiamo ora occuparci dell'elemento che è al centro di tutta l'esperienza e di tutta l'attività profetica, ossia della 'parola di Jahvé'. Questa parola di Jahvé costituisce il presupposto e il contenuto del messaggio dei profeti, anzi è il fondamento della loro stessa esistenza, eppure solo raramente essi l'hanno fatta oggetto della loro riflessione teologica. Il rapporto dei profeti con la parola era talmente personale e diretto, ossia così esclusivamente fissato sui momenti e sui contenuti particolari, che quasi mai essi poterono rappresentarsi oggettivamente questa parola di Jahvé come un fenomeno di natura singolarissima. Solo in casi eccezionali i profeti ci ragguagliano, ma non direttamente, sull'essenza di questa parola di Jahvé; in moltissimi casi l'esegeta può risalire alla nozione che i profeti ne avevano soltanto per via più o meno indiretta, ossia ricavandola dal loro messaggio. Per noi oggi ricostruire criticamente quella nozione è tanto più necessario in quanto non possiamo presumere di ritrovare senz'altro nei profeti il modo nostro di intendere la 'parola di Dio' e in generale la funzione della parola».<sup>44</sup>

\* L'ultimo passo atto a creare lo sfondo per la comprensione del messaggio è la ricerca dell'autocoscienza storica dei profeti, entro una visione del tempo e della storia lontana dalla nostra: egli distingue la visione ebraica del tempo da quella greca e dalla nostra qualificando la categoria di «tempo pieno»:

«Ora se Israele ignorava la concezione del tempo quale a priori assoluto e lineare si può anche dire che esso non era in grado di astrarre il tempo dai singoli avvenimenti. Israele non sapeva immaginarsi un tempo senza un evento determinato; conosceva cioè soltanto un 'tempo pieno'. Per indicare il nostro concetto occidentale di 'tempo' l'ebraico non possiede alcun vocabolo. Se si prescinde da 'ólam che designa il remoto passato o futuro, il termine più cospicuo attinente alla sfera del tempo è 'et che significa però 'tempo' nel senso di *punctum temporis*, di momento, periodo o lasso di tempo».<sup>45</sup>

La fondazione di tale esperienza del tempo è rivolta anzitutto al passato storico, nell'esperienza del memoriale, esperienza fondativa, eziologica [cfr. le tradizioni patriarcali, dell'esodo...: primo

---

teologico di Gerhard von Rad..., 43.

<sup>44</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 104.

<sup>45</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 125.

volume]; la novità della realtà del profetismo consiste nell'aver prodotto una nuova concezione della storia come «escatologia»:

«L'elemento caratteristico del messaggio profetico è la sua urgenza immediata, la sua attesa di un rivolgimento storico imminente. [...] Se dunque, come abbiamo accennato dianzi, nulla ci permette di attribuire ai profeti tale concezione del tempo (il tempo cioè inteso come una successione lineare che metta capo, in un futuro probabilmente assai lontano, a una manifestazione di Dio) allora potremo bene riconoscere agli eventi che essi predicano un carattere 'definitivo' quand'anche, secondo le nostre categorie di penserosi tratti pur sempre di fatti compresi nell'ambito 'storico'. D'altro canto l'idea di un rivolgimento definitivo non è sufficiente di per sé ad esaurire la portata dell'annuncio profetico; bisogna mettere in conto anche quella che si chiama la concezione dualistica della storia, l'idea cioè dei due eoni separati da una frattura prima della quale sta l'azione distruttrice di Jahvé e oltre la quale si colloca la nuova realtà che Jahvé chiama ad essere».<sup>46</sup>

L'essenza del messaggio escatologico consiste nel ricercare la fondazione della salvezza non più sul passato ma sul futuro:

«Secondo questa interpretazione che andiamo svolgendo si deve parlare di un messaggio escatologico sempre quando i profeti negano ciò che sino allora costituiva il fondamento della salvezza. Ma questo comporta anche una precisa delimitazione del concetto. Esso non dovrebbe in alcun modo applicarsi a tutti quei testi nei quali Israele parla con sensi di pietà religiosa del suo futuro e del futuro delle sue istituzioni sacrali. Quando invece i profeti dislocano di colpo il fondamento della salvezza di Israele dalla tradizione passata a un intervento futuro di Jahvé, soltanto allora l'annuncio profetico diventa escatologico. Questa nuova maniera di intendere l'escatologia si distacca dalla vecchia interpretazione in quanto non presuppone un complesso di idee escatologiche preesistente. L'elemento escatologico torna in certo modo a semplificarsi; esso si riduce al fatto (di cui certo non si può sminuire la portata rivoluzionaria) che i profeti percepivano e annunciavano un nuovo incontro storico fra Jahvé e Israele che rendeva sempre meno efficace e valida l'antica tradizione di salvezza in quanto ormai la vita e la morte di Israele sarebbero dipese dall'avvenire».<sup>47</sup>

Questo capitolo conclusivo della prima parte [cfr. Cap. VII], metodologicamente parlando ha la funzione di fondare l'apertura della seconda parte del volume sulla terza; a partire da questo nuovo modo di intendere la storia tesa al suo compimento futuro come momento soteriologico è possibile impostare l'apertura dell'AT sul NT, compito appunto della terza parte.

[2] La seconda parte attenta alla ricostruzione del messaggio profetico utilizza come criterio quello della collocazione della figura del profeta entro una successione storica. L'arco del movimento cronologico della storia sarà quello che determinerà il messaggio profetico, partendo dai profeti dell'VIII sec. a.C. [cfr. Capp. I-II: Amos e Osea; Isaia e Michea], soffermandosi sull'età di Geremia [cfr. Cap. IV], la figura di Ezechiele [cfr. Cap. V] ed il Deuteroisaia [cfr. Cap. VI], fino ai profeti in età persiana [cfr. Cap. VIII: Tritoisaia, Aggeo, Zaccaria, Malachia, Giona] con due bilanci teoretici sullo sviluppo delle idee [cfr. Cap. III: Gli elementi nuovi nella profezia dell'VIII secolo; Cap. VII: Aspetti nuovi del profetismo dell'epoca persiana]. Il Cap. IX su Daniele e l'Apocalittica è divenuto famoso a motivo del fatto che ivi l'autore ha voluto mostrare lo sganciamento dell'Apocalittica dalla Profezia, a motivo del diverso pensiero storico e teologico sotteso ai due filoni per agganciarlo al filone sapienziale.

---

<sup>46</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 142.

<sup>47</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 145-146.

[3] La terza parte affronta la sfida del ripensamento di una teologia biblica che sappia superare i confini tra le due scritture [AT e NT]. Non si tratta di una parte sganciata dal tutto ma esattamente della parte che dà senso al tutto, come viene detto nella prefazione alle prime tre edizioni:

«Se mi è permesso, vorrei pregare chi legge di non considerare separatamente gli ultimi quattro capitoli di questo libro. Essi dipendono in tutto e per tutto dalla validità della parte che li precede e in particolare di quanto è ivi affermato riguardo alla storia della tradizione ed alle nuove interpretazioni che in essa continuamente si ripetono. Non può darsi oggi una interpretazione complessiva dell'Antico Testamento che non debba costantemente verificare la propria validità rapportandosi ad un'esegesi particolare che le corrisponda esattamente, altrimenti si fanno soltanto delle chiacchiere vane».<sup>48</sup>

\* Anzitutto non viene accolto il procedimento metodologico di rilettura dell'AT a partire dal NT, anche se si riconosce la legittimità, in quanto iscritto negli stessi testi neotestamentari; piuttosto si intraprende «la via che porta in avanti dall'Antico al Nuovo Testamento», cioè «L'attualizzazione dell'AT nel NT» [cfr. Cap. I];

Così G. von Rad inizia l'esposizione del primo capitolo della terza parte offrendo la chiave interpretativa secondo la logica della «attesa e del compimento»:

«Gli scritti dell'antico Israele, trattino della storia con Dio trascorsa o futura, sono stati letti da Gesù Cristo e, in ogni caso, dai suoi apostoli e dalla sua giovane comunità come libro profetico che si riferiva a lui, il salvatore d'Israele e del mondo. Com'era possibile questo dal momento che l'Antico Testamento non nomina in alcun passo questo Gesù Cristo né mostra di conoscerlo così come ci appare dai vangeli e dalle lettere apostoliche? Certo non si può leggere l'Antico Testamento se non come il libro animato da un'attesa sempre più intensa. Il più antico sostrato di quest'immane accumularsi di attese era dato dalla promessa della terra fatta ai patriarchi precedenti a Mosè. Ma stranamente non c'era adempimento storico che fosse capace di colmare e soddisfare quest'attesa. L'adempimento storico della promessa -la conquista sotto la guida di Giosuè- è stato raccontato e anche documentato in tutti i particolari, ma a nessuno è venuto in mente di considerarlo una realizzazione difinitiva della promessa divina. [...]

Data la disorientante confusione di posizioni e la contraddittoria molteplicità di definizione date del rapporto tra i Due Testamenti, gioverà richiamare in anticipo che nei successivi paragrafi la discussione sarà affrontata sotto un unico punto di vista, quello della storia della tradizione che finora ci ha guidati nel tentativo di seguire lo sviluppo delle tradizioni interne all'Antico Testamento. I paragrafi seguenti null'altro si prefiggono se non di portare un passo avanti l'analisi del processo che ci è noto fino a questo punto, cercando di comprendere come l'accoglimento dell'Antico Testamento sia un fatto già preparato nel e dall'Antico, le cui 'leggi' si ripropongono in certa misura in quest'ultima reinterpretazione. E' superfluo sottolineare che non ci saranno di mezzo arcani artifici ermeneutici, quasi ce ne fosse bisogno per intendere il rapporto tra la giovane comunità cristiana e l'Antico Testamento. E' questa una via che è stata sovente imboccata e che ha le sue buone ragioni di metodo. Troppo spesso, però, ha condotto a istituire confronti eccessivamente rigidi, che non rendevano giustizia alla gran varietà di sfumature ermeneutiche che il rapporto tra i due testamenti presenta. Quanto a noi, tenteremo di indicare almeno sotto uno dei suoi aspetti caratteristici *la via che porta in avanti dall'Antico al Nuovo Testamento* [il corsivo è nostro]. Ci occuperemo in via provvisoria del lato formale del processo, cominciando dapprima ad analizzare brevemente alcuni processi relativi all'Antico».<sup>49</sup>

\* Dopo avere colto la tensione dall'AT al NT l'autore si ferma su alcuni grossi cardini di confronto, su concezioni di fondo [cfr. Cap. II]. Avendo affermato: «Il luogo in cui Dio rivela il

---

<sup>48</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 12.

<sup>49</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 385.387-388.



suo mistero personale è la storia» [pag. 407] deve ridefinire il quadro del confronto entro due binari fondamentali: quella della concezione veterotestamentaria del mondo [pagg. 408-418], quindi quello dell'uomo e della sua morte [pagg. 418-422]. Questi due quadri vanno posti in relazione con la posizione di Gesù Cristo cogliendone la continuità e la novità [pagg. 422-429].

\* Libro di storia l'AT, libro di «storia della salvezza», in quanto già il racconto di creazione è un racconto salvifico. Von Rad mette a fuoco in questo capitolo [cfr. Cap. III] l'interpretazione cristiana dell'AT e la sua plausibilità, collocata entro una chiave «tipologica»:

«Tornando ora, per concludere, all'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento che è il tema principale del nostro discorso, diremo che non si dovrà ravvisare il dato essenziale nel fatto che un gran numero di concetti teologici dell'Antico Testamento ritornano nel Nuovo, seppure non di rado con un'impronta spiccatamente nuova. Nel rapporto di analogia tra i due Testamenti l'essenziale non attiene primariamente alla sfera dei concetti religiosi bensì alla storia della salvezza giacché con Gesù Cristo ritorna (e in proporzioni ben maggiori!) quella compenetrazione fra parola divina e i fatti storici che ci è ben nota dall'Antico Testamento. [...] In tal senso l'evento salvifico del Nuovo Testamento considerato semplicemente alla stregua di una successione storica appare come il prolungamento e la conclusione della storia di Dio attestata nell'Antico Testamento».<sup>50</sup>

\* L'ultimo sguardo è incrociato, ovvero, dopo aver mostrato come esiste una tensione iscritta entro l'AT aperto e diretto al NT, in questo capitolo conclusivo [cfr. Cap. IV] si vuole tentare il connubio tra il primo movimento [dall'AT al NT: documentato a partire dall'AT] e il secondo [dal NT all'AT: documentato a partire dal NT]:

«La maniera in cui il Nuovo Testamento reinterpreta l'Antico intendendolo cioè come un libro rivolto profeticamente a Cristo, è un dato di fatto che secondo l'impostazione sinora consueta della scienza veterotestamentaria resta più o meno estraneo all'ambito specifico di una teologia dell'Antico Testamento. Si può però continuare con un'impostazione di tal fatta? La domanda si impone giacché dal canto suo la teologia neotestamentaria col passare del tempo trova sempre meno ragioni per assumere un atteggiamento particolare verso il problema dei rapporti fra il Nuovo Testamento e l'Antico. Il risultato è che abbiamo due teologie fra loro indipendenti, la veterotestamentaria e la neotestamentaria che non tengon conto l'una dell'altra. Dal convincimento che i due Testamenti siano ambiti separati e autonomi di ricerca scientifica è derivata una situazione che (è superfluo il dirlo) non soddisfa punto giacché in certo modo trascura un fenomeno di tale importanza quale l'evidente connessione dei due testamenti fra loro. L'importante problema teologico di questa connessione è relegato oggi, più o meno, come in un limbo fra la teologia dell'Antico e quella del Nuovo Testamento. [...] Eppure la scienza biblica deve affrontare tale problematica almeno per due motivi: anzitutto perché, come abbiamo creduto di poter dimostrare, l'Antico Testamento, adeguatamente interpretato, rimanda di per sé a una realtà che lo trascende e pone in maniera perentoria il problema dell'adempimento delle sempre maggiori promesse divine, in una parola il problema del proprio compimento; in secondo luogo perché il Nuovo Testamento si rifà in molteplici guise all'Antico Testamento e anche questo aspetto richiede dal teologo uno studio chiarificatore. Bisogna dire che in tale materia dopo l'avvento nella scienza del pensiero storico-critico siamo ancora ai primi passi. Oggi però si avvertono taluni segni, almeno periferici, di una dissoluzione del concetto di 'teologia veterotestamentaria' in quanto risulta chiaro che una teologia dell'Antico Testamento effettivamente e coerentemente conclusa in sé stessa non può darsi o meglio può darsi solo se prescinde dalla nota più caratteristica e importante dell'Antico Testamento, dal rimando cioè all'evento neotestamentario del Cristo».<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 461-462.

<sup>51</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 468-469.

Alla autocoscienza veterotestamentaria della ‘Legge’ e sulla ‘Legge’ G. von Rad mette a confronto la posizione neotestamentaria, vedendo anche in questo raffronto una continuità tra le due realtà testuali.

\* La conclusione, aggiunta a partire dalla quarta edizione dell’opera, «Sguardo retrospettivo e prospettive» vuole delineare un compito futuro, in continuità con il presente sforzo nel configurare una «Teologia biblica» capace di proporsi entro le coordinate tracciate in questa terza parte del suo studio.

### **2.2.3.2. L’opera teologico-biblica di G. von Rad come sintesi delle varie istanze interpretative sul fenomeno profetico**

Presentata l’opera teologica di G. von Rad resta ora l’intento di collocarla e collegarla alla ricostruzione sopra esposta della storia degli effetti del fenomeno profetico.

La stesura del primo volume aveva suscitato un amplissimo interesse all’interno della ricerca scientifica; i rilievi critici mossi, rivolti a G. von Rad focalizzavano l’attenzione sul progetto stesso di una ipotetica «Teologia biblica dell’AT» sostenuto dall’opera stessa. Il secondo volume della sua Teologia dell’AT vuole, da una parte, concludere il progetto bipartito, e dall’altra, essere una risposta alle critiche a lui mosse al primo volume. Nel mondo accademico resta ancora oggi più conosciuto il primo volume, quello sulle tradizioni storiche, a motivo del ripensamento nella categoria di «tradizioni», delle linee storico-critiche che eran andate profilandosi nel campo dell’esegesi biblica dalla fine del secolo scorso fino alla metà del nostro secolo:

«Il presente volume conclude l’opera intrapresa alcuni anni or sono. Esso risponderà, almeno lo spero, ai molti interrogativi riguardanti il mio *modus procedendi* teologico che i lettori del primo volume si sono posti senza ricevere una risposta immediata». <sup>52</sup>

La posizione metodologica dell’autore nel configurare la sua proposta di teologia biblica dell’AT è collocata tra due estremi, alla ricerca di una «terza via»:

«Lo schema seguito in quest’opera va inteso in riferimento ad una ben precisa aporia davanti alla quale si è finora venuta a trovare immancabilmente la teologia dell’Antico Testamento. Chi consideri i risultati già raggiunti in questo campo ed i problemi che restano ancora da risolvere si rende facilmente conto che i modi di intendere una teologia dell’Antico Testamento oscillano, grosso modo, tra due estremi: l’estremo della prospettiva storico-culturale e l’estremo dell’impostazione storico-salvifica». <sup>53</sup>

Entrambi gli estremi prendono le mosse da pregiudizi ermeneutici mutuati dall’esterno: il *primo* dalla concezione secondo la quale il messaggio teologico proviene dal contesto storico e culturale entro il quale si è generato, il *secondo* dalla convinzione che vi sia un progetto salvifico realizzato nella storia, progetto raccontato entro le pagine bibliche, ma compreso a partire da una concezione ancora troppo dogmatica, tipica della «Teologia della storia della salvezza». <sup>54</sup> In altre parole, i due estremi possono essere analogamente rappresentati dai due approcci fondamentali attraverso i quali abbiamo ricostruito la storia delle interpretazioni, quello, cioè, di carattere «teologico-canonico», più attento a salvaguardare la visione unitaria del testo biblico entro una concezione canonica, e quello di carattere «a-canonico», contrario ad ogni ingerenza teologica nel metodo di ricerca. G. von Rad tenta così di tracciare una «terza via», ed il luogo dove cerca di

---

<sup>52</sup> G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*. Vol.II..., 9.

<sup>53</sup> G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*. Vol.II..., 9.

<sup>54</sup> Per una presentazione sintetica ma intelligente di questi problemi, e della storia di questa linea interpretativa cfr.: L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*. L’opera di Gesù nel suo significato teologico. Vol.I (A cura di Jürgen Roloff. Introduzione di Giuseppe Segalla; Brescia 1982) 53-59.

concretizzare questa «terza via» è esattamente il secondo volume, anche se non esplicitamente affermato.

La «terza via» è quella media tra i due estremi, capace di acquisire l'apporto positivo dell'uno e dell'altro e in grado di articolare il discorso nel superamento dell'*impasse* metodologica tra i due estremi.

La tensione tra le due metodologie è così ben espressa nelle parole della «Prefazione alle prime tre edizioni»:

«La distinzione -anch'essa di necessità semplificata- è ben chiara: se io considero l'Antico Testamento 'geneticamente' ossia come un processo organico di sviluppo spirituale e religioso, posso ben vedere in esso un tutto ben definito che ha un inizio, un'acme, una conclusione. Ma se io vedo in esso soprattutto l'incessante moto della *historia salutis* che si svolge attorno ai due poli della promessa e del compimento, allora risulta evidente come le attese veterotestamentarie si appuntino su un orizzonte più vasto, allora l'Antico Testamento non appare più come un tutto in sé concluso, ma come un processo aperto e la questione del suo rapporto con il Nuovo Testamento diventa la questione per eccellenza».<sup>55</sup>

In questa impostazione viene preservato il criterio della ricerca storico-critica, da una parte, e della riflessione teologica dall'altra, non permettendo al primo di rinchiudersi entro le trame di un circolo vizioso, fine a se stesso, e al secondo di sovrapporre schemi preconfezionati utili per «far funzionare» la proposta biblica:

«L'interpretazione teologica dei testi dell'Antico Testamento si instaura però solo dopo che l'esegeta esperto di critica letteraria e di storia ha svolto in qualche modo il suo compito onde si hanno due momenti del lavoro interpretativo, uno storico-critico e uno 'teologico'. L'interpretazione teologica che intende cogliere nel testo una parola di Dio agisce fin dal primo inizio del processo di comprensione. Con mere formule e parole d'ordine di generico sapore biblico e teologico oggi meno che mai si può concludere qualcosa».<sup>56</sup>

Da quest'ultima affermazione comprendiamo la posizione metodologica di G. von Rad, secondo la quale la precomprensione di partenza del lavoro è di tipo «teologico», il lavoro viene condotto entro metodologie di carattere «storico-critico», per ricondurre il tutto entro un disegno di ricomprensione «teologica». Il presupposto di partenza suona nel riconoscere che il testo biblico veicola una «parola di Dio»: ciò pone G. von Rad lontano dalle linee razionalistiche e storicistiche intente a trattare il testo biblico come qualsiasi altro testo.

In questo senso in G. von Rad prevale il presupposto «teologico» nel pensare il testo biblico: non si tratta però di una categoria teologica estrinseca bensì intrinseca allo sviluppo delle tradizioni bibliche, ovvero la realtà della «parola di Dio», colta nel suo procedere in avanti e nella sua trasmissione entro tradizioni diverse. Il movimento non è tanto prestabilito dall'esterno, quanto scoperto all'interno delle pagine bibliche, entro la dinamica presentata dalla tensione inaugurata dalla «attesa/promessa» e «compimento».

In sintesi la tesi dell'autore tende a mostrare una dinamica inscritta nella scrittura che porta l'AT verso il NT, tale dinamica si è realizzata nella storia, entro le tradizioni teologiche; riconosce, analogamente alla tradizione patristica l'apertura dell'AT sul NT, ma anche le differenze e l'alterità di una scrittura rispetto all'altra; da questo punto di vista è in linea con la tradizione del protestantesimo luterano.

Il grosso pregio di quest'opera è l'aver individuato una sintesi, in parte realizzata ed in parte

---

<sup>55</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 12.

<sup>56</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...*Vol. II, 12.

progettata, sintesi richiesta dal lavoro esegetico, e dal testo biblico stesso, di un'unità nella molteplicità delle teologie, verso una «teologia biblica» delle due Scritture, come afferma in chiusura:

«Invero se la teologia veterotestamentaria si abbandona all'incessante processo di *traditio* così caratteristico per l'antico Israele allora essa non è più libera di classificare in senso religioso l'Antico Testamento ricorrendo a una scala di valori applicata ad esso esternamente. Non solo, ma la teologia dell'Antico Testamento viene portata dalla sua stessa materia attraverso un processo continuo di attualizzazione fino alla soglia del Nuovo Testamento e anche oltre. Ma in tal modo viene a delinarsi per i nostri studi un traguardo ancor più lontano, quello cioè di una teologia biblica nella quale sarebbe superato il dualismo fra la teologia dell'Antico e quella del Nuovo Testamento che caparbiamente si mantengono distinte. Come poi dovrebbe presentarsi una siffatta teologia biblica è ancora difficile da immaginare, ma è consolante che oggi essa venga richiesta con sempre maggiore insistenza».<sup>57</sup>

### 2.2.3.3. Rilievi critici all'opera di G. von Rad

Raffrontando quel che G. von Rad afferma nell'Introduzione [pag. 21\*\*\*] e nella prefazione alle prime tre edizioni [pag. 12\*\*] riconosciamo che il presupposto ermeneutico di partenza è quello di comprendere la Bibbia, quindi i profeti come portatori della «parola di Dio», presupposto di tipo teologico, ricavato dal testo biblico stesso ed accolto come tale; il movimento metodologico per far emergere e comprovare tale presupposto è esattamente quello della collocazione storica delle figure profetiche, entro un proprio ambito teologico. Il quadro entro il quale si articola tutta la riflessione è la «storia», «storia» ricostruita mediante il testo, «storia» testimone di filoni di pensiero, di teologie distinte. Il testo biblico è ripensato entro questa funzione, è l'apertura del testo alla storia che lo ha preceduto e lo ha prodotto a determinare il valore e l'articolazione della dinamica che G. von Rad trova inscritta nel cammino dall'AT al NT.

In questo modo di procedere G. von Rad sovrappone due criteri di storicità, quello del pensiero ebraico, e quello storico-diacronico: l'insistenza sulla linea diacronica di tipo lineare è finalizzata alla ricostruzione e allo sviluppo del fenomeno profetico [=Parte seconda], mentre quella ebraica del pensiero profetico, non lineare, è fondata in avanti, in una prospettiva escatologica. Così la disposizione sulla linea cronologica dei personaggi e dei relativi messaggi teologici è funzionale a far emergere storicamente un pensiero escatologico, una nuova visione della storia capace di aprirsi nel progetto alla dinamica del «compimento». Il problema che intravediamo in questo modo di procedere sta nell'accostare un pensiero storico, quello del mondo profetico ad un altro, moderno senza discuterne il rapporto. Se esiste un progetto di storicità entro la proposta profetica, perché non renderlo eloquente sotto un profilo metodologico? Comunque, l'impressione che si guadagna, per entrambi i livelli di storicità è quella del primato della visione diacronica e genetica acquisita entro il metodo di lavoro. Pertanto anche quando presenta la concezione della temporalità e della storia del profetismo G. von Rad è sempre collocato entro la categoria di «tradizioni», quindi categoria non «letteraria», ma «storica».

Pensiamo che tra queste due concezioni di storia messe in atto entro l'opera [quella della diacronia, e quella dell'escatologia], e funzionanti in un contesto «extra-testuale» ve ne sia una terza, quella progettata dai testi stessi, cioè «intra-testuale». Ovvero, essa scaturisce non tanto dalla ricostruzione del pensiero dei profeti [=pensiero escatologico], quanto dalla disposizione stessa del testo, dalla sua composizione e dall'articolazione del messaggio capace di far convivere assieme anche elementi storicamente non associabili. Questo che per G. von Rad è un ostacolo da superare rimettendo ordine nel corpo profetico, sistemandolo entro una linea cronologica, per noi è

---

<sup>57</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento...* Vol. II, 507.

una ricchezza che va fatta emergere ed interpretata. Riteniamo che nella sistemazione stessa del «grande testo profetico» risieda un preciso concetto di storicità, unico capace ad autofondarsi dall'interno, perché non scomposto attraverso criteri esterni [ad es.: concezione diacronica della storia] ma ripensato come progetto innovativo di una creativa forma della storia.

In altre parole, la posizione di G. von Rad, pur nella sua ricchezza immensa resta sempre frutto di un pensiero che procede da una mentalità storica secondo la linea della diacronica, della cronologia, della successione progressiva degli eventi. Ora, la configurazione della storia in testo apporta necessariamente un ripensamento della stessa categoria di «storia». E' questa che vorremmo mettere in luce perché in essa è possibile intravedere una nuova pista di comprensione globale del fenomeno profetico.

Passiamo così da una prospettiva fondamentalmente «extra-testuale» [concentrata sul mondo al di fuori del testo, il mondo del contesto storico e delle tradizioni teologiche] ad una «intra-testuale» [attenta a cogliere le dinamiche interne progettate anzitutto dalla sistemazione canonica stessa dei libri]. Così ritorniamo al problema fondamentale: da dove procede il senso di un testo? La risposta delle critiche radicali di carattere razionalistico e storicistico rispondono «dalla storia, dal contesto genetico»; la risposta delle linee di tipo teologico sono preoccupate di trovare un criterio esterno che sia capace di «far funzionare» ciò che è interno; G. von Rad ritiene che la linea capace di coordinare il senso sia progettata dalla Bibbia stessa, intesa in senso storico, come teologia delle tradizioni: tentativi tutti che non hanno tenuto in debita considerazione le istanze poste in atto dal «mondo della testualità».

### **2.3. L'ERMENEUTICA CANONICA COME AMBITO DI RICOMPRESIONE DEL PROBLEMA**

Due sembrano gli aspetti urgenti da definire a seguito delle riflessioni sopra svolte:

\* il primo è finalizzato a scoprire la radice del problema all'interno del conflitto interpretativo e la collocazione logica della plausibilità di un'impostazione piuttosto che un'altra [=riflessione sulla testualità, come teoria dell'opera letteraria];

\* il secondo vuole prendere in considerazione il tipo di testo preciso, quello biblico, entro una teoria della «testualità»; in questo senso il fenomeno profetico è collocato entro un «con-testo» immediato, quello del «mondo del testo biblico» [=riflessione sul tipo di testo=scelta canonica].

Queste due riflessioni dovrebbero condurre a riqualificare il luogo entro il quale giustificare una serie di riflessioni, e stabilirne la loro coerenza. Vedremo come alcune riflessioni avranno una loro plausibilità entro una logica meramente «extra-testuale», altre solo «intra-testuale». Questo percorso conduce a definire la «misura» entro la quale condurre le prime riflessioni fondamentali e fondative: quelle di un testo qualificato entro una tradizione canonica che ha veicolato, consciamente o inconsciamente prospettive ermeneutiche distinte. La riflessione sulla fenomenologia dei canoni già ci aveva condotti a comprendere le differenze, ora rifletteremo sulle istanze di fondo che mettono in gioco tali differenze.

#### **2.3.1. Una teoria della comunicazione come quadro globale d'interpretazione della testualità**

Riguardando sinteticamente la storia dell'interpretazione è facile rendersi conto dell'esistenza di un presupposto ermeneutico di base sia entro la tradizione cristiana sia all'interno dell'approccio «a-canonico»: il pensare il testo biblico come «medium» tra la realtà storica ed il lettore, ovvero l'interprete. Sia gli approcci «canonici» quanto quelli «a-canonici» pensano l'autore, i personaggi, gli eventi, il messaggio, i destinatari come appartenenti alla storia concreta

[=di Isaia, Geremia in un tempo e in un contesto storico preciso] che per definizione è «extra-testuale». Pur non essendo mancata una riflessione in seno all'ermeneutica cristiana sul movimento del testo in se stesso, occorre oggi ripensare tutte le coordinate generalmente collocate fuori dal testo entro il testo stesso [=autore-mondo del testo-lettore].

### 2.3.1.1. Il quadro globale

Avendo sullo sfondo una *teoria generale della comunicazione*<sup>58</sup> procediamo a collocare la dinamica comunicativa mediata da un «testo». Ci concentriamo sulla tripartizione classica fondamentale del processo comunicativo: *emittenza, mediazione, ricezione*:

La correttezza metodologica richiederebbe di passare da una teoria generale della comunicazione ad una teoria della «testualità», e in specie della «testualità biblica» entro la quale inserire le riflessioni sulle metodologie esegetiche che hanno come oggetto di confronto diretto il testo stesso. Non potendo soffermarci più di tanto su questi aspetti approdiamo immediatamente ad una rilettura del processo comunicativo nel contesto della «testualità» entro il classico schema tripartito. Lo schema che segue è segnato dall'interesse sulla «narrazione», ma il funzionamento è il medesimo su ogni tipo di genere letterario. L'elemento di fondo da cogliere è che ogni testo riconfigura una nuova realtà: quest'ultima diviene il mondo entro il quale collocare l'atto interpretativo, prima ancora di porre la domanda sul rapporto esistente tra la realtà creata dal testo e la realtà che ha preceduto nella storia il testo ed in esso nuovamente configurata.

Quasi spontaneamente il lettore biblico è preoccupato di fuggire dal mondo del testo per ricostruire il mondo della storia effettiva entro la quale esso è stato generato. Tale preoccupazione non può svanire, deve permanere, ma occorre avere coscienza del livello dell'interpretazione; è indispensabile muovere anzitutto da valutazioni entro il quadro «intra-testuale», per poi approdare all'«extra-testuale».

Otterremo così il seguente schema rielaborato da A. Marchese<sup>59</sup> a partire da alcuni spunti interessanti di Okopien Slawinska:

---

<sup>58</sup> Per una teoria generale della comunicazione facciamo riferimento a R. JAKOBSON, *Essai de Linguistique générale* (Paris 1963) 209-248 (trad. dall'inglese): è una raccolta di articoli e, tra questi, quello che a noi interessa fu pubblicato precedentemente in R. JAKOBSON, «Closing Statements: Linguistics and Poetics», in T.A. SEBEOK (ed.), *Style in Language* (New York 1960). Egli afferma che in qualsiasi processo di comunicazione confluiscono sei «fattori» ai quali corrispondono sei «funzioni» (a partire dalla struttura classica della comunicazione a tre fattori: emittenza, mediazione, ricezione):

**a.** I «fattori»: 1. Mittente: chi produce il messaggio; 2. Ricettore/destinatario: colui al quale è destinato il messaggio; 3. Canale/contatto: mezzo fisico attraverso cui avviene la comunicazione; 4. Contesto/referenza: condizioni in cui avviene la comunicazione e il contenuto della comunicazione, cioè il riferimento alla realtà; 5. Codice: insieme delle regole che presiedono alla costituzione del messaggio; 6. Messaggio: ha due valori: il primo: strutturazione del contenuto fatta attraverso un rapporto di rispetto o rottura con le regole del codice linguistico; il secondo: quantità di informazioni trasmesse corrispondente anche al valore di 'referenza' (cfr. fattore n°4)

**b.** Funzioni: 1. Al Mittente corrisponde la funzione Emotiva o Espressiva; 2. al Ricettore la funzione Conativa (cioè che si vuole ottenere); 3. al Canale la funzione Fatica (per aprire una comunicazione); 4. al Contesto/referenza la funzione Denotativa, Referenziale; 5. al Codice la funzione Metalinguistica (il linguaggio che si autoriflette); 6. al Messaggio la funzione Poetica (l'attenzione non è sulla referenza ma sulla potenzialità creativa ed inventiva della comunicazione). Da queste funzioni è possibile rintracciare la genesi di alcuni generi o forme letterarie distinte: Lirica (funzione emotiva); Oratoria (funzione conativa); Narrativa (funzione referenziale). Su questa teoria generale della comunicazione si inserisce (come è spiegato nel testo) la teoria più specifica delle opere narrative, con propri sviluppi e particolarità.

<sup>59</sup> Cfr. A. MARCHESE, *L'officina del racconto. Semiotica della narratività* (Oscar saggi 193, Milano 1990) 77: abbiamo apportato alcune piccole variazioni che non intaccano la sostanza dello schema.

istanze→ livelli ↓	EMITTENZA	MEDIAZIONE	RICEZIONE
comunicazione <b>extra</b> -testuale	[1] AUTORE REALE	testo	LETTORE REALE
	[2] AUTORE IDEALE	codice	LETTORE IDEALE
comunicazione <b>intra</b> -testuale	[3] AUTORE IMPLICITO	codice	LETTORE IMPLICITO
	[4] NARRATORE	narrazione	NARRATARIO

Apparentemente complesso, questo schema rende ragione innanzitutto del rapporto tra il tipo di comunicazione che passa attraverso la mediazione del testo e quella specifica della forma narrativa [=valida anche per ogni altro genere letterario]. L'asse orizzontale indica i tre fattori essenziali a ogni tipo di comunicazione, quello verticale il raffronto tra il piano «extra-testuale», cioè fuori dal testo, e il piano «intra-testuale», interno al testo: in che senso?

### Comunicazione extra-testuale

[1] L'autore empirico o reale comunica mediante un testo con un lettore reale in quanto soggetti storicamente variabili [Isaia, Geremia, Amos... -> vari contesti di destinazione delle parole profetiche e i vari lettori lungo la storia]: questo livello è il più semplice e spesso è stato -in passato- considerato come l'unico, poiché non veniva tenuta in debita considerazione la diversa natura della comunicazione che presiede alla mediazione dello scritto, del testo [=comunicazione **extra**-testuale].

[2] Queste tre nuove grandezze fondano le successive: l'«autore reale» scrivendo un testo presuppone per il suo lettore una serie di sistemi di significati culturali e linguistici che facciano da *background* della comunicazione; da questa costruzione ideale nasce l'istanza di un «lettore ideale» capace di decodificare i codici posti in essere dall'autore che di riflesso diventa anch'esso un'ipotesi nel momento genetico del testo, chiamato pertanto «autore ideale».

### Comunicazione intra-testuale

[3] Portandoci nel mondo del testo [=comunicazione **intra**-testuale] cogliamo come ogni testo presupponga una sua istanza di enunciazione, altrimenti detta «autore implicito» che gestisce un codice [linguistico, culturale...] per comunicare all'istanza di destinazione, altrimenti detta «lettore implicito». Il «lettore implicito» è anche denominato «lettore virtuale» poiché nella mente dell'«autore reale» è l'idea di un lettore possibile, e pertanto «virtuale». <sup>60</sup> Questo avviene in qualsiasi testo, sia che l'autore o il lettore implicito abbiano o non abbiano un nome. I livelli [2] e [3] sono i più teorici, poiché si muovono sul profilo del codice e della «testualità» globalmente intesa; i livelli [1] e [4], invece riportano l'attenzione sulla concretezza del testo.

[4] Da un testo si passa ad una gestione precisa del codice; andando come nell'esempio nel senso della narrazione, nasce un «testo narrativo». Il «narratore» ed il «narratario» non sono altro che il corrispettivo dell'autore e lettore in un «testo narrativo». Pertanto l'istanza di mediazione, cioè la «narrazione» dovrà essere trattata secondo dinamiche proprie ma sempre con la consapevolezza del livello in cui essa si trova. Così «Narratore-narratario e narrazione» sono delle creazioni del testo in quanto appartengono al processo di comunicazione.

Utilizzeremo la categoria di «discorso» come categoria globale capace di raccogliere ogni configurazione in «genere letterario» nel testo, e aggiungeremo l'aggettivo o la specificazione che

<sup>60</sup> Cfr. G. GENETTE, *Nouveau Discours du récit* (Paris 1983) 103.

traduce tale categoria nella forma testuale precisa: «discorso narrativo», «discorso oracolare», «discorso poetico»... La categoria sintetica di «discorso» permetterà di coordinare i vari tipi di generi entro il testo profetico ed entro il testo biblico. Ogni forma di discorso presuppone un'istanza enunciativa del discorso stesso, altrimenti detta «autore implicito», anch'esso categoria sintetica capace di abbracciare ogni istanza enunciativa di ogni tipo di discorso lungo le pagine bibliche.

### **2.3.1.2. Il rapporto tra «intra- ed extra-testualità»: il problema della referenza**

La capacità di un discorso configurato entro un testo di aprirsi sulla realtà storica rappresenta la funzione referenziale della comunicazione testuale. Il passaggio è dal testo alla storia, una storia collocata prima del testo [può essere il contesto storico dell'autore reale, oppure delle vicende narrate entro il testo...] e una storia collocata dopo il testo [ad esempio il mondo del lettore concreto che riporta entro la propria storia la realtà «intratestuale»]. In relazione al mondo biblico e all'ermeneutica cristiana del testo biblico questo elemento va tenuto in massima considerazione: l'apertura sulla storia è la condizione essenziale della fondazione della fede cristiana. Stando così le cose è opportuno avere coscienza che la gran parte delle cosiddette «critiche sincroniche al testo biblico» si preoccupano poco della dimensione storica del testo, forse anche in reazione alle critiche diacroniche: questo crea molti problemi sotto il profilo interpretativo, rilievi critici richiamati anche dal documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana 1993, pagg. 36-44.

Propendiamo verso una linea di soluzione che faccia scaturire dal testo stesso il progetto di un'«extra-testualità». Ovvero l'apertura del testo sulla storia non deve essere anzitutto un'operazione del lettore, ma un progetto dell'autore implicito: il punto più importante che va analizzato in un testo utile a scoprire questo progetto di uscita verso il mondo della storia è l'articolazione della temporalità nel testo. Quando un testo, ad es. annuncia realtà che si dovranno realizzare nella storia ma non le racconta come già realizzate pone in essere la necessità di ribaltare il compimento di quelle realtà sul piano della storia che supera in avanti il testo stesso. Quando invece un testo si conclude in se stesso e non lascia elementi aperti per una futura realizzazione, significa che il contesto entro il quale collocare le riflessioni è solo «intra-testuale», senza apertura sulla storia [«... e vissero tutti felici e contenti...»: è il modo tipico per chiudere una storia entro il testo, e produrre sensazioni estetiche o etiche entro il mondo del lettore, mosse dal fenomeno della «imitazione», da un mondo chiuso in se stesso al mondo del lettore]. Questo giudizio sarà indispensabile al fine di cogliere l'intenzionalità referenziale dei testi profetici e da questa stabilire le possibili aperture entro il macro-testo biblico.

### **2.3.2. La testualità biblica: la comprensione canonica**

Passando da una teorizzazione globale sulla «testualità» ad una specifica su un tipo di testo, quello biblico, occorre anzitutto articolare le istanze emerse nei vari livelli organizzati dai diversi approcci canonici, ovvero dalle varie forme di testo. Guardando alla Bibbia entro le tradizioni canoniche ritroviamo una tensione di fondo: si tratta di una molteplicità di testi [con contesti storici, culturali, autori, lingue, luoghi, tempi di composizione differenti] che pretendono di essere considerati «testo unitario», inteso non come la somma dei singoli testi, ma come realtà nuova ed innovativa, capace di autonomia di senso. L'operazione canonica comporta questa sfida, qualificando il testo biblico come testo «sui generis», estremamente complesso e diversificato, ma unitario, poiché una misura [=kanon] lo ha delimitato, appunto la comprensione canonica.

#### **2.3.2.1. I livelli della comprensione**



Le istanze testuali sopra riportate andranno ripensate ai vari livelli del testo biblico: una cosa è il mondo di un testo preciso, quale ad es. il libro di Osea, altra cosa è il testo globale della prima Scrittura, l'AT, altra cosa ancora è il testo ancor più globale delle due Scritture, AT e NT. Vediamo questi tre livelli.

[1] Anzitutto vi è il livello comune ai vari approcci canonici, quello maggiormente condiviso: il singolo libro; anche questo però non è scevro di distinzioni. Solo limitandoci all'interno della sezione profetica H. considera i libri dei 12 profeti come un unico libro, mentre LXX e Vg. lo scompongono in realtà autonome; lo stesso discorso vale per *Lam* e *Bar*, uniti a *Ger* in LXX e Vg. ma non ritenuti parte dei libri profetici in H. Le coordinate testuali a questo livello andranno valutate all'interno del mondo del singolo libro.

[2] Il secondo livello è quello dell'intera «prima Scrittura» [=il nostro AT, *Tanak* per H.], composta da varie sezioni. Le istanze testuali varieranno perché l'entità di testo è più ampia del solo libro tradizionalmente inteso, il nuovo testo [=l'AT] è non solo l'insieme di molti testi [=Biblia, libretti] ma una realtà nuova che non corrisponde alla risultante della somma dei libretti!

[3] Infine, il terzo livello è quello che pone in relazione le due Scritture ripensando così le istanze testuali in un nuovo contesto, quello di un testo più ampio, sia nella prima [cfr. i libri deuterocanonici] ma soprattutto nella seconda Scrittura.

In conclusione, i due pannelli metodologici, quello sulla teoria generale della testualità e quello della tipologia specifica del testo biblico convergono reciprocamente istruendo processi interpretativi adeguati al testo biblico stesso. Le categorie sintetiche di «discorso» e di «autore implicito», come istanza enunciativa del discorso permettono al testo biblico di essere analizzato secondo una linea orizzontale ed una verticale; secondo quella orizzontale, vedendo nell'autore implicito l'istanza perdurante entro tutte le pagine bibliche, entro tutti i testi complessi e distinti; secondo quella verticale, offrendo la possibilità di relazionare ogni discorso entro i vari livelli del testo [il singolo testo, in relazione all'intero corpo veterotestamentario, oppure in relazione a tutta la bibbia secondo il contesto canonico cattolico].

In questo senso è ipotizzata una via capace di articolare i tre livelli entro una teoria della «testualità», coerente in se stessa nei vari livelli.

Tale teoria si configura in relazione al «tipo di Canone» [H., LXX, Vg.] ed in base a questo si modifica, e precede ogni testo biblico singolo in quanto individua le coordinate testuali entro le quali collocare la parte. Potremmo dire, in sintesi, che la prospettiva «letteraria» [poiché anche il testo biblico appartiene all'universo della testualità] risiede entro la «teoria della testualità», mentre la prospettiva «teologica» entro il «tipo di testo canonico». Così con la stessa «prospettiva letteraria» [=le istanze «intra-testuali» ed «extra-testuali»] potremmo giungere a scoprire messaggi diversi a motivo della distinta «prospettiva teologica», cioè in relazione ad un differente testo canonico.

Per questo motivo è importante riflettere sulla differenza ermeneutica progettata dai canoni H. e LXX/Vg. al fine di comprendere la collocazione del fenomeno profetico.

### **2.3.2.2. All'interno della comprensione canonica**

Il fenomeno della posizione e delle differenze dei libri biblici tra i vari canoni è già stato messo in rilievo, dobbiamo ora rendere eloquenti quelle considerazioni per preparare la strada alla comprensione del movimento globale del messaggio del testo profetico. Inizieremo a vedere la composizione del canone H. ed in seguito LXX e Vg.

#### **2.3.2.2.1. L'ermeneutica di H.**

[1] Anzitutto osserviamo la tripartizione del canone nel dinamismo della «Parola e Scrittura»: la prima e la seconda parte, la *Tôrâ*, *Insegnamento* ancor prima di esser *Legge*, e i *Nebi'im*, i profeti «anteriori e posteriori» sono poste in relazione ad un evento di Parola, Parola consegnata a Mosé da YHWH [*Tôrâ*] e Parola alla quale tornare nella predicazione profetica. In tutta questa prima parte della Bibbia ebraica che include *Tôrâ* e *Nebi'im*, al centro vi sta la dinamica della storia, della Parola. L'ultima parte è denominata: «Scritti», nome generico che si discosta dagli altri perché è concentrato sul fenomeno della testualità, si tratta di realtà «scritte». Il passaggio entro il testo è progettato dalla «Parola» alla «Scrittura», anche nell'impostazione delle parti interne a H. In questo senso la centralità nella tradizione giudaica cadrà sempre più sul libro sacro, sulle sacre scritture che «sporcan le mani» [secondo il trattato della Mishna, *Yada'im*].

[2] Inoltre la disposizione dei testi segue una linea storica in progressione non propriamente entro una visione lineare della storia, come vedremo. Partendo dalla Creazione nella Genesi, dando vita al tempo e allo spazio giunge fino al ritorno dall'esilio ed alla ricostruzione del Tempio con la realtà rinascente del giudaismo. Anche la terza sezione degli «Scritti» entra in questa figurazione storica se pensiamo alla funzione che hanno il libro di Esdra, Neemia, il libro delle Cronache e le narrazioni di stile novellistico quali Rut, Ester, Daniele.

Il senso della storia, luogo della Parola di YHWH non può essere smarrito perché è centrale nella fede di Israele. Dovremo riflettere sul preciso progetto di storia che scaturisce dalle impostazioni testuali.

#### 2.3.2.2.2. *L'ermeneutica di LXX*

Occorre tenere presente che la disposizione della LXX è solo un'ipotesi di lavoro, risultante dai grandi codici manoscritti della fine del IV e inizio V sec. d.C. [A, B, C e  $\aleph$ ], consegnati a noi unitamente al testo del NT, quindi germinati in contesto cristiano. Comunque sia, l'operazione più rilevante che LXX compie nei confronti di H. è quella di avere stabilito una cesura entro il corpo profetico, separando i libri con carattere storico o novellistico dai libri profetici in senso stretto, frapponendo tra loro un corpo di libri accomunato dall'elemento sapienziale o di preghiera. Questo modo di procedere rivela chiaramente la logica sottostante fondata su una divisione di tipo letterario contrariamente a H., che procede con logica storico-progressiva. Tale divisione coglie tre generi letterari fondamentali: quello storico-narrativo [=Pentateuco e libri storici], quello sapienziale [=Salmi, Salmi di Salomone e Libri sapienziali] e quello profetico [=Libri profetici, includendovi *Lam* e *Dan*]. La disposizione dei profeti inizia con i 12 profeti minori per concludere con i 4 profeti maggiori. Questa impostazione è alla base della divisione dei libri entro categorie letterarie, quelle dei generi; questo permane nell'organizzazione dei testi entro i nostri studi esegetici, impostati sulla logica dei «generi letterari»: esegesi dei libri storici, esegesi dei libri sapienziali ed esegesi dei libri profetici. Vediamo come l'attuale impostazione degli studi biblici dipenda fondamentalmente da una chiave di tipo letterario, incapace di tener presente l'estensione del fenomeno profetico entro la Bibbia intera, ma interessata a delimitarlo entro solo alcuni libri. Da qui dipende tutta l'interpretazione del profetismo entro gli studi accademici, ristretta sostanzialmente ai libri dei profeti scrittori.

#### 2.3.2.2.3. *L'ermeneutica di Vg.*

Quando guardiamo Vg. dobbiamo ricordare che differentemente da H. e LXX esso include due scritture, l'AT e il NT. Questo fa mutare ulteriormente le riflessioni sul profetismo entro il macro-testo. Accogliendo l'impostazione per generi letterari della LXX, la Vg. ricomponne la sezione profetica accogliendo anche l'impostazione di H., ponendo così a chiusura dell'AT la figura del profeta Malachia che negli ultimi versetti richiama Mosé ed Elia, figure passate e future, figure in

tensione verso il compimento dei tempi escatologici, dell'intervento definitivo di Dio. Questo fatto comporta una rilettura della divisione dell'AT entro una linea nuova della temporalità, distinta da quella di H.: avremo nella sezione dedicata ai libri storici uno sguardo al PASSATO, nei libri sapienziali, uno sguardo al PRESENTE, e nei libri profetici, uno sguardo al FUTURO. Vi è una ricomposizione nella coscienza della temporalità, una tensione in avanti, un annuncio rivolto al futuro da parte dei profeti: tale annuncio si realizza nel NT. A sua volta l'AT, compresi i profeti divengono PASSATO in relazione alla figura di Cristo, compimento delle Scritture. Si può affermare che globalmente considerato l'AT in Vg. è Scrittura tesa verso la Parola, Gesù di Nazareth. Sarà soprattutto la letteratura giovannea che porrà in evidenza questa tensione realizzata entro l'evento-parola Gesù di Nazareth. A motivo di ciò la tradizione cristiana non si è mai sentita in senso stretto «religione di libro», dipendente da una tradizione testuale, e su di essa concentrata, come è stato per l'Ebraismo e per l'Islamismo.

In conclusione: l'analisi del fenomeno profetico teso tra storia e letteratura affonda le sue radici nei vari progetti canonici, maggiormente centrati sull'uno o sull'altro aspetto. Dobbiamo ora, muovendo da questa sezione metodologica, vedere come tali progetti portino al loro interno conseguenze importanti sull'interpretazione del messaggio finale del profetismo. Procederemo quindi studiando la comunicazione globale che scaturisce dall'insieme di una proposta canonica, muovendoci sulle dimensioni lunghe del testo e presentando qua e là esemplificazioni di analisi precise su testi ristretti, sempre finalizzati ad uno sguardo globale, entro le coordinate testuali.

# PARTE PRIMA: DAL MACRO-TESTO [H.-LXX-VG.] AL MICRO-TESTO [LIBRI PROFETICI]

## 3. LA PROSPETTIVA DEL CANONE EBRAICO [H.]

Iniziamo con questa parte la ricerca di una criteriologia ermeneutica entro la prospettiva del canone ebraico; entro questo quadro innovativo di riferimento sarà possibile cogliere anche il senso delle variazioni apportate dalle proposte della LXX e della Vg. In questo senso diviene essenziale ricercare alla radice l'esistenza di *una prospettiva redazionale-canonica* di fondo che indirizzi l'interpretazione globale del fenomeno profetico.

Per fare questo compiremo tre movimenti, dall'esterno all'interno del testo. Il *primo*, che collochiamo entro coordinate cosiddette «extra-testuali», è interessato a ritrascrivere una storia della profezia utilizzando alcune categorie interpretative in un certo senso già progettate dal canone ebraico; il *secondo* si avvicinerà al testo biblico allontanandosi dagli eventi storici profetici cogliendo tra i testi della Tôrà e dei Profeti [anteriori e posteriori] delle tensioni di pensiero capaci di articolare l'insieme: questo approccio sarà denominato «inter-testuale», il movimento, quindi, sarà trasversale, attraverso la globalità dei testi. Questi due primi movimenti avranno il compito di preparare lo sfondo per una maggiore comprensione della sezione dei «Profeti posteriori», procedendo in simbiosi da considerazioni legate al «macro-testo=H.» e al «micro-testo=Profeti posteriori». Infine, il *terzo* movimento si collocherà completamente al livello del testo e in specie, il testo dei «Profeti posteriori» nella sua globalità cercando di cogliere le trame organizzative dell'intero discorso. Questo livello è il più complesso e il meno studiato in quanto pretende di riscoprire una intenzionalità teologica nell'operazione redazionale dell'accostamento dei libri profetici. Questo procedimento verrà denominato «intra-testuale», poiché pone in relazione le tensioni interne della testualità profetica. Il percorso terminerà con una visione di coerenza tra i tre movimenti, ritrovando la fondazione dei primi due a partire dal progetto redazionale del terzo: questo permette continuità non solo metodologica ma anche teologica.

### 3.1. LA PROFEZIA NELLA STORIA<sup>61</sup> [=PROSPETTIVA EXTRA-TESTUALE]

Il primo momento di questo percorso vuole mostrare come un autore di area ebraica, quale ANDRÉ NEHER, sia riuscito ad individuare una possibile pista di ricostruzione storica del fenomeno del profetismo partendo da una logica presente nel canone ebraico. Questo autore, pur conoscendo e richiamando gli studi di area cattolica e protestante prodotti in questo settore mostra una propria originalità che scaturisce da un diverso approccio al fenomeno, approccio mutuato dalla tradizione ebraica entro la quale si è formato. In questa prospettiva, ciò che la tradizione cattolica ha inteso per profetismo e libri profetici, è, secondo Neher, decisamente parziale: il testo biblico inteso

---

<sup>61</sup> Utilizziamo lo stesso titolo di A. Neher nel suo libro sull'*Essenza del profetismo* a motivo del fatto che si vuole presentare il fenomeno profetico a partire da una prospettiva ebraica, con interesse alla ricostruzione storica: cfr. A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984), 145-196 [abbr.=NE]

come oggetto di studio, infatti, è la *Tôrâ* e i *Nebi'im*.

Muovendo quindi da una coscienza ebraica del fenomeno profetico, A. Neher cerca di impostare la problematica storica del fenomeno: la prospettiva sarà pertanto «extra-testuale» con il pregio di acquisire, entro questa prospettiva, delle dimensioni interpretative che scaturiscono direttamente dal testo biblico nella sua interezza.

I movimenti dell'esposizione saranno tre: il primo fondativo, vuole considerare l'origine della profezia con due personaggi al principio della vicenda di Israele: Abramo e Mosé [oggetto di considerazione testuale: «Tôrâ»], in secondo luogo, i «primi profeti», cioè il tempo della giudicatura, la nascita della monarchia, il regno unito e la spaccatura del regno [oggetto di considerazione testuale: «Profeti anteriori»], infine, i «Profeti scrittori» [oggetto di considerazione testuale: «Profeti posteriori»]. I primi due movimenti, inoltre, tendono a preparare il campo per una più corretta comprensione della posizione dei profeti scrittori, soprattutto i profeti dell'VIII sec., Amos e Osea, il profeta Isaia, i profeti dell'esilio Geremia ed Ezechiele, infine il Deutero-Isaia.

### **3.1.1. La «Tôrâ»: le figure di Abramo e di Mosé**

Cfr. NE, 145-150: l'autore tenta di cogliere due dimensioni in questi personaggi fondatori: da una parte gli elementi comuni con i profeti scrittori [aspetti sovente sottolineati anche dalle introduzioni al profetismo di area cristiana<sup>62</sup>], dall'altra ciò che vi è di tipico, di specifico, in un certo senso ciò che viene inaugurato e rappresentato da questi personaggi al punto da segnare tutta la vicenda profetica successiva.<sup>63</sup> In Abramo vi coglie la dimensione del dialogo personale con Dio, della collaborazione tra il divino e l'umano e infine un uomo che si mette in cammino: elementi tutti che apparterranno al fenomeno profetico successivo. Con Mosé viene inaugurata l'esperienza della sofferenza, un profeta sofferente; questa sofferenza scaturisce dal fatto che il rapporto non è più solo come in Abramo con Dio ma egli si trova accanto e nel popolo, così con Mosé «il profeta è inserito nella storia di un popolo» [p. 150].

### **3.1.2. I «Profeti anteriori»: la giudicatura e la monarchia**

#### **3.1.2.1. Da Giosué a Samuele: il periodo del *carisma***

##### **3.1.2.1.1. Profeti e nazirei: la dimensione della lotta, del combattimento**

Cfr. NE, 151-156\*\*: «Debora»

##### **3.1.2.1.2. Contro l'idolatria, e i culti cananaici: solo YHWH è re**

Cfr. NE, 156\*\*-161\*\*: «Gedeone»

##### **3.1.2.1.3. Universalismo dell'intervento di YHWH nella storia**

---

<sup>62</sup> Cfr. ad es. alcune tra le produzioni disponibili in lingua italiana: J. L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio* (Roma 1995) 260-263; G. SAVOCA, *I profeti d'Israele: voce del Dio vivente* (La Bibbia nella storia 3, Bologna 1985) 27-30; R. CAVEDO, *Profeti. Storia e teologia del profetismo nell'Antico Testamento* (Universo teologia 32, Cinisello Balsamo (Milano) 1995) 13-19.

<sup>63</sup> Questa espressione sta ad indicare più che una valutazione di ordine diacronico, una di ordine teologico. Anche se A. Neher non entra nella questione, appare chiaro quanto la configurazione in racconto di questi personaggi sia debitrice di una riflessione posteriore al fenomeno profetico stesso. Mentre le valutazioni sulla storia della formazione dei testi biblici portano a collocare la genesi di una concezione in un'arco cronologico, la ricomposizione in testo canonico propone una diversa prospettiva di storicità, progettata dal testo stesso [=da Abramo a Mosé, ai Giudici... ai profeti scrittori]

Cfr. NE, 161\*\*-162\*\*:

### **3.1.2.2. Dalla giudicatura alla monarchia: il fenomeno del «nabismo»**

#### **3.1.2.2.1. Il «nabismo»: due caratteristiche nuove: gruppi di profeti e profeti estatici**

Cfr. NE, 162\*\*-166\*

#### **3.1.2.2.2. Il culto come luogo di comprensione del fenomeno del «nabismo»**

Cfr. NE, 166\*-168\*\*

#### **3.1.2.2.3. Il «nabismo» nel X sec.: alla corte del re**

Cfr. NE, 168

#### **3.1.2.2.4. La divisione dei regni: il «nabismo di Samaria» e la prospettiva di unità spirituale del popolo di Elia**

Cfr. NE, 168\*\*\*-170\*\*\*

### **3.1.3. I «Profeti posteriori»: dall'VIII sec. al VI sec.**

#### **3.1.3.1. Introduzione al fenomeno**

Cfr. NE, 170\*\*\*-174\*\*: L'VIII sec. a.C. è un secolo di splendore ma è anche il secolo che dà inizio ad una crisi che si riverserà prima al nord poi al sud. Secolo in salita e in discesa. La profezia scritta è tutta collocata sulla discesa. Due certezze emergono da questa profezia: la prima sostiene che la caduta è inevitabile; neppure la conversione delle istituzioni mediante una riforma potrà fermare questa sorte, contro la posizione dei profeti del IX sec. [cfr. in particolare Elia]; la seconda pensa che solo un intervento miracoloso, unico di Dio potrà riscattare il suo popolo dalla caduta. Sembra quasi che questa sia la condizione negativa per la salvezza, la redenzione. Tutta la riflessione profetica emerge entro l'esperienza dell'alleanza.

#### **3.1.3.2. Amos**

Cfr. NE, 174\*\*-178\*: prospettiva etica o teologica? Attraverso lo studio della posizione del profeta Geremia troviamo Amos come l'iniziatore della svalutazione della «riforma» come modalità per impedire a Dio di distruggere il popolo.

#### **3.1.3.3. Osea**

Cfr. NE, 178\*-181\*\*: indaga il mistero della catastrofe e della salvezza, attraverso una rilettura metaforica del passaggio operato da Dio nelle tre situazioni dei figli: dall'allontanamento da Dio [=non storia] alla comunione con Lui [=ritorno, alleanza, storia]

#### **3.1.3.4. Isaia**

Cfr. NE, 181\*\*-185\*\*\*: Teopolitica, miracolo [=messianismo] e polarità [=i due figli di Isaia, la caduta e il ritorno e la categoria del «resto»]

#### **3.1.3.5. Geremia ed Ezechiele: due autocoscienze distinte nel tempo dell'esilio**

Cfr. NE, 185\*\*\*-194\*: la contingenza dello spazio e l'assolutezza del tempo nell'alleanza tra Dio e il suo popolo in Geremia; la ricostruzione entro uno spazio, una terra, un tempio come contesto della salvezza operata da YHWH per il popolo in Ezechiele.

### **3.1.3.6. Il Deutero-Isaia**

Cfr. NE, 194\*\* -196\*: la sorte dei due figli di Isaia si è compiuta: «un resto ritorni!»; il messianismo si ripresenta segnato secondo la metafora dei dolori del parto, nell'esperienza del concepimento.

### **3.1.3.7. Dal tempo dell'alleanza all'apocalittica**

Cfr. NE, 196\*\* : esclusione dell'apocalittica dalla logica della profezia biblica

## **3.2. DALLA STORIA AL TESTO: IL RAPPORTO TRA «TÔRÂ E NĒBI'IM» NEL RAPPORTO TRA MOSÉ ED ELIA [=PROSPETTIVA INTER-TESTUALE]**

Dopo aver presentato il fenomeno storico del profetismo -secondo la prospettiva ed la sensibilità ebraica di A. Neher, ci muoviamo ora verso il testo, avvicinandoci quasi a cerchi concentrici. Le parole conclusive di A. Neher sui «profeti nella storia» rimandavano alla centralità dell'Alleanza come categoria globale entro la quale cogliere la proposta profetica. In questa linea cerchiamo di studiare tale categoria anzitutto ritrovando, a partire dalla ricomposizione canonica del testo, quegli elementi che sintetizzino il cammino dell'Alleanza. Due sono le sezioni testuali, *Tôrâ* e *NĒbi'im* come due sono i personaggi decisivi, Mosé ed Elia. Inizieremo con la scoperta del collegamento testuale tra questi personaggi dalla Genesi a Malachia per poi passare a interpretare la loro missione ed il reciproco rapporto nell'ottica dell'Alleanza, infine arricchiremo la concezione dell'Alleanza alla luce della proposta dei «Profeti posteriori».

### **3.2.1. Mosé ed Elia: la Tôrâ e i NĒbi'im**

Muovendoci entro una coscienza testuale, secondo la quale, al di là delle differenziazioni interne il testo biblico rappresenta una realtà canonicamente unitaria, occorre ricercare nel «macro-testo» gli elementi di collegamento dell'intero corpo. Come nella lettura di un libro generalmente consideriamo anzitutto l'introduzione e la conclusione per comprendere l'intenzione sintetica dell'autore, così ora tentiamo di interpretare il testo biblico. Abbiamo a che fare con due parti distinte ma tra loro intimamente connesse, la prima è la *Tôrâ* e la seconda i *NĒbi'im*. Osserviamo le conclusioni, quella di Dt 34,10-12 e MI 3,22-24: entrambe citano la figura di Mosé, solo la seconda anche quella di Elia. Partiamo dall'analisi della seconda -MI 3,22-24- considerandola come «conclusione generale» a tutta la sezione della bibbia ebraica intesa come «Parola, Storia»,<sup>64</sup> *Tôrâ* e *NĒbi'im*. In seguito approderemo al testo di Dt e alla figura mosaica.

#### **3.2.1.1. Il mistero del libro del profeta Malachia: chi è costui?**

##### **3.2.1.1.1. La finale -MI 3,22-24- in relazione al libro del profeta Malachia**

[1] Il testo: TM, LXX, Vg.

---

<sup>64</sup> Cfr. sopra le riflessioni sulla logica canonica ebraica.

<p>MI 3,22-24  זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי אֲשֶׁר  צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחָרֵב עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל  חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים: <sup>23</sup> הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח  לְכֶם אֶת אֵלֶיָּה הַנָּבִיא לְפָנָי בּוֹא  יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:  <sup>24</sup> וְהִשִּׁיב לְבַבְאֲבוֹת עַל־בָּנִים וְלֵב  בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם פֶּן־אָבּוֹא וְהִפִּיתִי  אֶת־הָאָרֶץ חָרָם:</p>	<p>MI 3,22-24  <sup>22</sup> καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ηλιαν τὸν  Θεσβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν  μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ  <sup>23</sup> ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς  υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν  πλησίον αὐτοῦ μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν  γῆν ἄρδην  <sup>24</sup> μνήσθητε νόμου Μωυσῆ τοῦ δούλου  μου καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χωρηβ  πρὸς πάντα τὸν Ἰσραηλ προστάγματα καὶ  δικαιώματα</p>	<p>MI 4,4-6  4. mementote <b>legis Mosi</b> servi  mei quam mandavi ei in Choreb  ad omnem Israhel praecepta et  iudicia 5. ecce ego mittam  vobis <b>Heliam prophetam</b>  antequam veniat dies Domini  magnus et horribilis 6. et  convertet cor patrum ad filios et  cor filiorum ad patres eorum ne  forte veniam et percutiam  terram anathemate</p>
<p>[22] Ricordatevi della legge di Mosè, mio  servo, (legge) che io gli avevo comandato  sull’Horeb, su tutto Israele: statuti e  giudizi. [23] Ecco io vi invio Elia il  profeta, prima che venga il giorno di  YHWH grande e manifesto [24] per far  ritornare il cuore dei padri ai figli e il  cuore dei figli ai loro padri, affinché io  non venga a colpire la terra con  sterminio!</p>	<p>[22] Ed ecco io mando a voi Elia il Tesbita  prima che venga il giorno del Signore, quello  immenso e manifesto; [23] egli piegherà il cuore  del padre verso il figlio e il cuore dell’uomo  verso il suo prossimo, affinché io non venga e  colpisca la terra dalle fondamenta. [24]  Ricordatevi della legge di Mosé mio servo,  come avevo comandato a lui sull’Oreb di fronte  a tutto Israele, statuti e giudizi.</p>	<p>[4] Ricordatevi della legge di  Mosè mio servo che inviai a lui  sull’Oreb, a tutto Israele,  precetti e giudizi. [5] Ecco io  manderò a voi Elia il profeta  prima che venga il giorno del  Signore grande e terribile [6] e  converterà il cuore dei padri ai  figli e il cuore dei figli ai loro  padri affinché io non giunga con  violenza e colpisca la terra con  anatema.</p>

\* v. 22: Mosé: la parola di YHWH ordina di ricordarsi della «legge di Mosé», al centro vi è la «legge», Mosé è citato in relazione ad essa e non in quanto personaggio; questa «legge» instaura un rapporto tra YHWH e Mosé, da una parte e tra YHWH e «tutto Israele», dall’altra. Mosé è denominato inoltre «mio servo», mentre non compare l’appellativo di «profeta». Non deve sfuggire la scelta della LXX: essa pone questo versetto al termine, quasi a sottolineare ciò che non deve essere dimenticato: il riferimento alla «legge di Mosé»

\* vv. 23-24: Elia: centrale è il personaggio definito come «profeta»; nella LXX è detto solo il «Tesbita» ma non «profeta». Quello che in TM è un participio *qal* è tradotto nella LXX con un presente [«io mando»] e nella Vg. con un futuro [«io manderò»]. Pensiamo che vada mantenuto il senso temporale del presente, in relazione al futuro del giorno di YHWH, descritto in 3,13-21. Il problema sintattico tra i vv. 23-24 sta nel rapporto tra il participio [שֹׁלַח] del v. 23 e il *w<sup>e</sup>qatali* [וְהִשִּׁיב] del v. 24; generalmente questo participio viene tradotto -seguendo la Vg.- con un futuro in rapporto sintattico con il v. 24 avente la struttura di «*waw* inversivo»,<sup>65</sup> solitamente interpretato come la forma morfologica del futuro.<sup>66</sup> Abbiamo preferito nella traduzione sottolineare la dimensione della finalità della missione di Elia [«per far tornare»], così che l’accento non cada sulla temporalità [al futuro] ma sulla finalità della missione stessa, cioè «convertire i cuori». L’azione del «far ritornare, del convertire» costituisce la premessa del «giorno del Signore», questa azione è collocata prima dell’altra: il *futuro* nel compimento, in modo chiaro, è affidato

<sup>65</sup> Cfr. per delucidazioni in merito ad es.: A. SPREAFICO - G. DEIANA, Guida allo studio dell’ebraico biblico (Roma 21991) 61-62.

<sup>66</sup> Questo assioma delle grammatiche ebraiche è stato -accanto a molti altri luoghi comuni- ridiscusso ultimamente da Alviero Niccacci in: A. NICCACCII, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 23, Jerusalem 1986).



solo al «giorno del Signore».

L'oscurità di questo testo che la gran parte dei critici<sup>67</sup> ritiene una «glossa redazionale» può assumere nuova luce se ripensato nella logica globale del libro del profeta Malachia che ora andiamo ad indagare.

## [2] La relazione con il messaggio e la struttura del libro

Nella presentazione che seguirà rimanderemo soprattutto all'introduzione e al commento di G. Bernini<sup>68</sup> utile al nostro scopo. Egli nel ricercare un principio di organizzazione del messaggio di Ml dice:

«Per meglio cogliere il messaggio di Malachia conviene rifarsi agli ultimi versi del libro (cf. Ml 3,22-24). Il compilatore di questa finale vi ha espresso due pensieri che in realtà raccolgono in una perfetta sintesi il messaggio che Malachia ha voluto comunicare ai suoi coetanei e alla Chiesa. Da una parte vi è espresso il senso genuino della *Torah* di Mosè (cf Ml 3,22), dall'altro l'attesa ansiosa della venuta di Elia, preannunciatore della venuta dell'era escatologica (cf Ml 3,23-24)».<sup>69</sup>

Due elementi di fondo per organizzare il messaggio: da una parte il riferimento alla *Tôrâ* e al suo contenuto, dall'altra il riferimento all'annuncio escatologico del «giorno del Signore». La struttura del libro proposta da Bernini e da altri [pp. 288-291] mette in risalto un'inclusione il cui contenuto è il discorso profetico relativo alla «*Tôrâ*», cioè Ml 1,1-5 nella categoria di «alleanza ed elezione» per Israele che trova così il suo inveramento nella parte finale del libro, nella descrizione del «giorno del Signore» [Ml 3,13-21]. Le tematiche relative alla *Tôrâ* sono: la polemica contro il culto dei sacerdoti che hanno infranto l'alleanza di YHWH con Levi [Ml 1,6-2,9], e le decime da presentarsi al Tempio [Ml 3,6-12]; in secondo luogo la tematica dell'idolatria entro il problema dei matrimoni misti [Ml 2,10-16] ed il richiamo al progetto iniziale della Genesi [Ml 2,14-16]; infine, la critica sociale [2,17-3,5]. G. Bernini come la gran parte dei critici pone Ml 3,22-24 come appendice, quindi parte sganciata dal testo stesso, anche se vi riconosce una sua qualità organizzatrice sull'intero libro. Noi pensiamo che questi ultimi versetti non solo debbano essere considerati parte dell'intero libro ma essenziali e decisivi per la comprensione dell'intero corpo profetico. In che senso? Vediamo.

## [3] Chi è Malachia?

Crediamo che l'eventuale interpolazione del redattore finale abbia provocato un nuovo mondo di senso entro la globalità del corpo profetico: infatti vogliamo ora collegare tre parti del libro che si richiamano e si completano a vicenda alla ricerca dell'autore di Ml. I testi sono i seguenti: Ml 1,1; 3,1-2 e 3,22-24:

---

<sup>67</sup> «22-24: Due aggiunte posteriori al libro delle profezie di Malachia, ma di origine e di significato diverso. Infatti il v. 22 è scritto in uno stile e con un orientamento deuteronomico; i vv. 23-24 invece di puro stile profetico ripropongono il tema del giorno di Jahweh (cf 2,17-3,5; 3,13-21), colorandolo con il richiamo al ritorno del profeta Elia, per preparare l'avvento dell'era escatologica. Tutte e due le aggiunte però hanno in comune l'impronta dell'attesa di un'era nuova ed imminente»: G. BERNINI, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 32, Milano <sup>3</sup>1985) 357.

<sup>68</sup> G. BERNINI, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 32, Milano <sup>3</sup>1985) 281-360; cfr. fotocopie delle pagg. 288-299.

<sup>69</sup> G. BERNINI, *Aggeo, Zaccaria e Malachia...*, 291-292.

<p>MI 1,1 מִשָּׁא דְּבַר־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכָי:</p>	<p>MI 1,1 λήμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν</p>	<p>MI 1,1 Onus verbi Domini ad Israel in manu Malachi</p>
<p>Oracolo della Parola di YHWH per Israele per opera del <b>mio messaggero</b>.</p>	<p>Caposaldo della Parola del Signore su Israele per opera del <b>suo messaggero</b>: ponete[lo] nei vostri cuori.</p>	<p>Gravità della Parola del Signore ad Israele per opera di <b>Malachia</b>.</p>
<p>MI 3,1-2 1 הַנְּנִי שְׁלַח מַלְאָכִי וּפְנֵה־דָרָךְ לְפָנָי וּפְתָאֵם יָבוֹא אֶל־הַיְכָלֹ הָאֵדוּן אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים וּמִלְאֹךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר־אַתֶּם חֹפְצִים הַגְּהֵבָא אִמַר יְהוָה צְבָאוֹת: 2 וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת־יּוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הָעֹמֵד בְּהַרְאוֹתוֹ כִּי־הוּא כָּאֵשׁ מְצַרֵף וּכְבָרִית מְכַבְּסִים:</p>	<p>MI 3,1-2 ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἀγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸς προσώπου μου καὶ ἐξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἐαυτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε καὶ ὁ ἀγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε ἰδοὺ ἔρχεται λέγει κύριος παντοκράτωρ 2 καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὄπτασίᾳ αὐτοῦ διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς πῶα πλυνόντων</p>	<p>MI 3,1-2 ecce ego mittam angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam et statim veniet ad templum suum dominator quem vos quaeritis et angelus testamenti quem vos vultis ecce venit dicit Dominus exercituum et quis poterit cogitare diem adventus eius et quis stabit ad videndum eum ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum</p>
<p>[1] Ecco io invio il <b>mio messaggero</b> per preparare la strada davanti a me e subito verrà verso il suo Tempio il Signore che voi cercate ed il <b>messaggero dell'Alleanza</b> che voi desiderate; ecco, viene: dice il Signore degli eserciti! [2] Chi sosterrà il giorno della sua venuta, chi resisterà al suo apparire? Infatti egli è come fuoco che fonde e come la soda dei lavandai.</p>	<p>[1] Ecco io mando il <b>mio messaggero</b> e mostrerà la strada davanti al mio volto e subito uscirà verso il proprio tempio il Signore, il quale voi cercate e il <b>messaggero dell'Alleanza</b>, il quale voi desiderate; ecco viene: dice il Signore onnipotente: chi sopporterà il giorno del suo arrivo? [2] Oppure chi sosterrà la sua apparizione? Perciò egli stesso entrerà come fuoco della fornace e come liscivia dei lavandai.</p>	<p>[1] Ecco io manderò il <b>mio messaggero</b> e preparerà la via davanti al mio volto e subito verrà nel suo tempio il Signore che voi cercate e il <b>messaggero del Testamento</b> che voi desiderate; ecco, viene: dice il Signore degli eserciti! [2] E chi potrà pensare al giorno della sua venuta e chi resisterà alla sua vista? Infatti egli stesso è come fuoco che fonde o liscivia dei lavandai.</p>
<p>MI 3,22-24 22 זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחָרֵב עַל־פְּלִי־יִשְׂרָאֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים: 23 הַגְּהֵבָא אִמַר יְהוָה הַגְּדוֹל אֵלֶיךָ הַנְּבִיא לְפָנָי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא: וְהִשִּׁיב לְכַבְּאוֹת עַל־בְּנִים וְלֵב בְּנִים עַל־אַבּוֹתָם פְּנֵי־אֲבוֹתָם וְהִפִּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חָרָם:</p>	<p>MI 3,22-24 22 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἡλιαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ 23 ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην 24 μνήσθητε νόμου Μωσῆ τοῦ δούλου μου καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χωρηθ πρὸς πάντα τὸν Ἰσραηλ προστάγματα καὶ δικαιώματα</p>	<p>MI 4,4-6 4. mementote <b>legis Mosi</b> servi mei quam mandavi ei in Choreb ad omnem Israhel praecepta et iudicia 5. ecce ego mittam vobis <b>Heliam prophetam</b> antequam veniat dies Domini magnus et horribilis 6. et convertet cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres eorum ne forte veniam et percutiam terram anathemate</p>

<p>[22] Ricordatevi della legge di Mosè, mio servo, (legge) che io gli avevo comandato sull’Horeb, su tutto Israele: statuti e giudizi.</p> <p>[23] <u>Ecco io vi invio Elia il profeta</u>, prima che venga il giorno di YHWH grande e manifesto [24] per far ritornare il cuore dei padri ai figli e il cuore dei figli ai loro padri, affinché io non venga a colpire la terra con sterminio!</p>	<p>[22] <u>Ed ecco io mando a voi Elia il Tesbita</u> prima che venga il giorno del Signore, quello immenso e manifesto; [23] egli rivolgerà il cuore del padre verso il figlio e il cuore dell’uomo verso il suo prossimo, affinché io non venga e colpisca la terra dalle fondamenta. [24] Ricordatevi della legge di Mosè mio servo, come avevo comandato a lui sull’Oreb di fronte a tutto Israele, statuti e giudizi.</p>	<p>[4] Ricordatevi della legge di Mose mio servo che inviai a lui sull’Oreb, a tutto Israele, precetti e giudizi. [5] <u>Ecco io manderò a voi Elia il profeta</u> prima che venga il giorno del Signore grande e terribile [6] e convertirà il cuore dei padri ai figli e il cuore dei figli ai loro padri affinché io non giunga con violenza e colpisca la terra con anatema.</p>
--	--	--

\* *MI* 1,1: l’accento cade sulla Parola divina di cui l’oracolo è portatore. Vanno notate le varie interpretazioni date al testo ebraico [TM] da LXX e Vg.: la LXX traduce מַלְאָכִי con «suo [=di YHWH] messaggero (ἀγγέλου αὐτοῦ)», mentre Vg. considera nome proprio il termine generico [=Malachia]. Così commentano J. L. Sicre Díaz e L. Alonso Schökel:

«L’ultima raccolta di oracoli profetici contenuta nel libro dei Dodici appartiene a un autore anonimo. Benché siamo abituati a parlare di Malachia, il termine ebraico *mal’aky* significa semplicemente “mio messaggero”: un titolo che appare in 3,1 e che più tardi è passato all’inizio. La traduzione greca dei LXX ancora interpretò questo termine come un semplice titolo. Solo più tardi diventò per alcuni commentatori un nome proprio: un dato inaccettabile, dal momento che nessun altra volta troviamo questo nome nell’Antico Testamento.

Il Targum ha identificato questo profeta anonimo con Esdra. Anche san Gerolamo ha seguito tale opinione. Ma, sebbene il libro di “Malachia” offra dei punti di contatto con l’attività di Esdra, non mancano anche le discrepanze: per esempio, nell’atteggiamento di fronte ai leviti.

Bulmerincq lanciò l’ipotesi che il “messaggero” di 3,1 fosse Esdra e l’autore del libro un suo aiutante, collaboratore nella riforma. Ma nemmeno questa opinione è stata accettata dai commentatori.

È preferibile riconoscere che non sappiamo chi abbia scritto il libro

[...] Questo versetto costituisce un concentrato di anomalie. Comincia con la classificazione generica *massa*, che si suole applicare agli oracoli contro le nazioni e appare per tre volte alla fine della raccolta dei profeti minori (*Zc* 9,1; 12,1; *MI* 1,1). Questo nel caso che la scriviamo a parte, come titolo, così come la potremmo intitolare “Sonetto... Aforisma...”; contrariamente, essa risulta una forma costrutta stranissima: “oracolo di parola del Signore”.

“Parola del Signore a N.” si presenta senza verbo *hyh* [=essere], e sarebbe accettabile come titolo. “A Israele” suppone la comunità ideale e tradizionale, il nome teologico del popolo eletto. Poiché all’epoca della presente profezia esisteva la comunità giudaica, dire “Israele” è un arcaismo significativo, uno sforzo di risalire dalla realtà storica all’ideale religioso.

“Malaqui”, come sta scritto, è un aggettivo strano: come se dicessimo “messaggerico, ambasciatorico”. Se si interpreta la *y* finale come un’abbreviatura di *Ya=Yhwh*, il nome è sconosciuto e senza antecedenti. Se lo leggiamo come un nome di ufficio, prende il senso di “per mezzo di un messaggero”. Chiamare “messaggero” un profeta non è illogico, anche se relativamente nuovo. I profeti hanno cambiato nome in progressione: veggente (*1Sam* 9,9), profeta, evangelista o araldo (*Is* 40,9) e ora messaggero (*Ag* 1,13). Il titolo torna in 2,7 detto del sacerdote, detto di un angelo o mediatore dell’alleanza». <sup>70</sup>

<sup>70</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi; Commenti biblici, Torino 1989) 1379.1383.

La formulazione che noi scegliamo [cfr. la traduzione] per Ml 1,1 porta a concludere che il «messaggero» generico è il «messaggero di YHWH», quindi, secondo la tipologia biblica un personaggio appartenente al mondo di Dio, al mondo celeste; una forma di mediazione della Parola di YHWH proveniente dall'alto.<sup>71</sup> Comprendiamo la novità della formulazione, di nessun profeta ciò era detto direttamente da YHWH, solo ora in questo libro, l'ultimo. In verità, l'espressione «angelo/messaggero del Signore» viene attribuita dalla voce narrante anche ad Aggeo [Ag 1,13], ma l'originalità di Ml consiste nell'irrompere della Parola di YHWH immediatamente sulla scena, senza una presentazione previa nella quale si determinino le coordinate spazio-temporali entro cui si dà la parola di YHWH per mano del profeta. Al centro vi stanno solo i personaggi, colui che parla e i destinatari. Differentemente dagli altri libri profetici, Ml è un libro nel quale il personaggio profetico non ha personalità propria, non ha un nome<sup>72</sup> se non quello di essere «messaggero di YHWH». Tipico di tutti i libri profetici è la sottolineatura della missione, più che non la descrizione del personaggio, il proprio pensiero, la propria vicenda; ma in Ml questo aspetto è radicalizzato, diventa un tutt'uno con la missione stessa, *egli porta un nome che è una missione*.

Tentiamo ora di domandarci se questa apertura del libro con la presentazione del soggetto agente [=la Parola di YHWH] e del suo messaggero non sia finalizzata a rivelarci un nome di persona che diverrà il prototipo del «messaggero di YHWH».

\* Ml 3,1-2: sono due versetti molto complessi nell'interpretazione. Anzitutto il contesto globale della parola profetica sembra avere di mira le infedeltà sacerdotali: lo si comprende per contrapposizione alla figura del sacerdote fedele all'alleanza tra YHWH e Levi [Ml 2,8ss]. In Ml 2,7 il *sacerdote* le cui «labbra custodiscono la scienza e dalla sua bocca si ricercherà la Tôrà/insegnamento» sembra ipotizzare una figura fedele alla Tôrà appunto il «sacerdote-messaggero di YHWH» secondo l'«Alleanza di Levi» [Ml 2,1-9]

*«Il patto di Levi*. Altro motivo di scontento da parte di Dio, nei confronti dell'alto clero, è che hanno rotto il patto di Levi (2,8). A questa provocazione corrisponde a sua volta la rottura dello stesso patto da parte di Dio (2,4). Siccome non si ha nella Bibbia un passo anteriore a Malachia che sicuramente ci parli di questo patto, ci resta difficile determinarne la natura. Abbiamo però indizi per formarci un'idea. Prima di tutto questo patto consisteva in *doveri dei sacerdoti* verso Dio e verso il popolo. *Verso Dio* devono curare l'arca, stare presso di lui ed essere suoi ministri (*Dt 10,8a*), cioè occupati del suo culto (offrire incenso ed olocausti, *Dt 33,10*). Inoltre devono custodire il patto del Sinai, come fecero Phinees e i padri sia nella questione del vitello d'oro che a Moab (*Dt 33,8-9*;

<sup>71</sup> Cfr. N. FÜGLISTER, «Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento», in: AA. VV., *L'evento Cristo. Parte I, Mysterium Salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza 5, Brescia: Queriniana 1971<sup>2</sup>, 227-231: l'Autore distingue quattro forme di manifestazione del «messaggero=angelo di YHWH» e tre funzioni essenziali: «1. Angelo dell'incarnazione»: Gen 16,7-12; 32,11-13; 48,15-16; Es 3,2; Nm 22,22-35; Gdc 2,1-4; 6,11-22; 13,3-5; Os 12,3-5; «2. Angelo distinto da YHWH»: Es 14,19; 23,20-23; 32,34; Nm 20,16; «3. Come primo tra i "figli di Dio"»: Zc 1,11; Gs 5,13-15; «4. Inviato dal cielo alla terra»: 2Mac 11,6; 15,23; Dn 10,13.21 [=Michele]; 12,1; Tb 3,16-17 [=Raffaele]; questi hanno tre funzioni principali: «1. Funzione rivelatrice»: Es 3,2; 23,20-24; Gdc 6,11-22; 13,6-10; 1Sam 2,27-28; 1Re 13,1-2; 19,7; 2Re 1,3-6; Ez 40,3-4; 47,1-3; Zc 1,7-17; 2,1-5; 4,1.6-8; Dn 7,16-27; 8,15-26; 9,20-27; 10,10-21; «2. Funzione soteriologica»: Gen 48,15-16; Es 14,19; 23,20; 32,34; 33,2; Nm 20,16; Gdc 2,1-4; Zc 3,1-9; «3. Funzione intercessoria»: Gen 28,10-17; Tb 12,12.15; Gb 33,23-24; Ml 2,7; 3,1; 3,23. Infine l'Autore aggiunge: «Non ci stupiremo dunque se, nel contesto della riflessione escatologizzante postesilica, la venuta (o la missione) di un angelo degli ultimi tempi diventi *oggetto d'attesa salvifica*»: pp. 229-230.

<sup>72</sup> N.B.: neppure il termine «profeta o veggente» viene riportato per qualificare tale personaggio. Più avanti in Ml 2,7 il *sacerdote* che annuncia la parola -secondo l'alleanza con Levi- fedele alla Tôrà [Ml 2,8-9] è detto «messaggero di YHWH».

cf. *Es* 32,25; *Nm* 25,7; *Sal* 106,30; *Sir* 45,23). Verso il popolo invece devono essere fonte di benedizione (*Dt* 10,8b), insegnare gli statuti e la Tôrah (*Dt* 33,10), cioè manifestare, consultando, la volontà di Dio (*ISam* 22,9-10); e finalmente devono espiare per Israele (*Nm* 25,13b) [...].

Commenta perciò il nostro profeta (seguito poi dal Siracide) che dal patto di Levi, o patto di pace, ne deriva per i sacerdoti la vita (*Ml* 2,5), la pace (2,5), la *môra'* (timore di Dio), cioè l'essere tremebondo alla presenza del nome (2,5; LXX: ἀπό προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι), la *tôrah 'èmet* (2,6: dottrina di verità), il camminare alla presenza di Dio, come già Enoc e Noè, il divenire capo del tempio (*Sir* 45,24), un *mal'ak Jahweh*, cioè un carismatico successore del profeta, e il diventare capo del popolo (*Sir* 45,24).

Ma tutto ciò i sacerdoti lo dovranno avere *senza competizioni fra loro e senza privilegi*. Così come i sacerdoti di Gerusalemme, anche quelli della provincia e i leviti, pur nelle differenze di dignità, di ordine, potranno officiare e nutrirsi a parità (*Dt* 18,1-8); non solo Sadoq, come dice Ezechiele (44,15-16), ma tutti i discendenti di Phinees sono gli eredi del patto di pace (*Nm* 25,10-13; *Esd* 8,2; *Ne* 10,7). Che non è perciò per *uno solo* come per i Davidici, ma per *tutti* i discendenti di Levi (*Sir* 46,25).

E' questo patto di pace, ci assicura Malachia, che il clero di Gerusalemme ha rotto in tutti i suoi doveri: essi non danno più gloria al nome di Dio (2,2); si sono sviati e hanno fatto sviare parecchi (2,8a); hanno avuto riguardi personali nel loro ufficio dottrinale (2,9). Probabilmente poi l'alto clero -come ce ne è testimonia il libro delle Cronache- aveva anche mortificato il movimento di emancipazione, per far valere i propri diritti, da parte dei leviti sacrificatori, dottori, ecc. (cf. 2 *Cr* 29.30.31.35).

Perciò ora Iahvè, per mezzo del profeta, minaccia a questo alto clero di cambiare la benedizione in maledizione; di rompere da parte sua il patto; di eliminarli dal tempio insieme agli escrementi delle vittime (*Lv* 4,12); di renderli spregevoli dinanzi al popolo (*Ml* 2,1-9).<sup>73</sup>

Queste parole di commento bene spiegano il contesto sacerdotale entro il quale collocare la polemica. Oltre alle annotazioni ora presentate va anche aggiunto -per meglio comprendere il senso dell'Alleanza con Levi- un testo che stabilisce un rapporto tra YHWH, Mosé e Levi in un'ottica di Alleanza e di Legge/Tôrâ: si tratta della benedizione di Mosé su Levi in *Dt* 33,8-11. Al v. 9b si dice: «Poiché essi hanno osservato la tua parola e custodiranno la tua Alleanza insegneranno i tuoi decreti a Giacobbe e la tua Legge/Tôrâ a Israele...»; questo testo contiene tutti i valori posti in gioco nel testo di *Ml* se consideriamo che i termini «Tôrâ e B'èrît» ricorrono nel cap. 33, dedicato alla benedizione delle 12 tribù, esattamente solo nella benedizione su Levi, e al v. 4, nell'introduzione alle benedizioni, con l'affermazione: «Una legge/Tôrâ ci ha ordinato Mosé, un'eredità è l'assemblea di Giacobbe». La Legge è in relazione diretta anzitutto con Mosé e l'osservanza della stessa, alla tribù di Levi: sono essi che custodiranno l'Alleanza. Mosé stesso è collocato tra i discendenti di Levi [*Es* 6,16-20]. Il testo di *Ml* afferma che tale alleanza è stata infranta [*Ml* 2,8b], i sacerdoti erano «messaggeri di YHWH» entro quell'Alleanza [*Ml* 2,6], ma ora non ci sono più: questa è venuta meno.

Ora siamo forse in grado di interpretare il senso di *Ml* 3,1-2: il «messaggero di YHWH», di stirpe sacerdotale, viene denominato «mio messaggero/Malachia» ed inviato da YHWH stesso, egli è anche «messaggero dell'Alleanza», potremmo dire della «nuova alleanza»; come Mosé ha consegnato a Levi la responsabilità della fedeltà alla Legge e all'Alleanza, così YHWH elegge paladino dell'Alleanza il «suo messaggero/Malachia».

Chi è Malachia, il «mio messaggero», ci chiedevamo sopra? Per rispondere dobbiamo passare

---

<sup>73</sup> E. TESTA - B. MARCONCINI (a cura di), *Il messaggio della salvezza*. Profetismo, profeti e apocalittica (Sotto la direzione di D. Franco Festorazzi; Corso completo di stori biblici 4, Leumann (Torino) <sup>5</sup>1990) 520-521.

al terzo testo, MI 3,22-24.

\* MI 3,22-24: ecco comparire Mosé già annunciato tra le righe attraverso il testo di MI 2,1-9 e 3,1-2 riletto nel suo rapporto con la benedizione su Levi in Dt 33,8-11; in Dt Mosé prima di morire pronuncia la benedizione sui figli d'Israele, in MI 3,22-24 al centro non vi sta la figura di Mosé ma la «Legge di Mosé», l'oggetto del ricordo e dell'osservanza non è la sua persona bensì la «Legge»! Collegandoci alle riflessioni precedenti riconosciamo che questa stessa Legge è stata tradita causando la rottura dell'Alleanza con Levi: solo il «mio messaggero», il «messaggero dell'Alleanza» potrà ripresentare la Legge e l'Alleanza stessa, «convertendo il cuore dei padri verso i figli e quello dei figli verso i padri». Chi è questo «mio messaggero/Malachia», questo «messaggero dell'Alleanza»? *Elia!* Egli deve venire prima che giunga il giorno di YHWH [MI 3,23], egli viene per preparare la strada a YHWH, perché YHWH entri nel suo Tempio in quel giorno.

Accanto a queste prime annotazioni testuali possiamo osservare che esistono forti analogie tra la proposta tematica del ciclo di Elia e quella di MI: al problema del culto e della sua autenticità [MI 1,6-2,9] corrisponde l'episodio di Elia contro i profeti di Ba'al al monte Carmelo, descritto con funzioni sacerdotali [1Re 18,20-40]; alle polemiche di giustizia sociale [MI 2,17-3,5; 3,6-12] corrisponde l'episodio della vigna di Nabot [1Re 21]; alla problematica relativa ai matrimoni misti con il pericolo di contaminazione idolatrica [MI 2,10-16] corrisponde la polemica contro Gezabele moglie di Acab, originaria di Sidone [1Re 16,30-33], alla cui tavola banchettavano 450 profeti di Ba'al e i 400 profeti di Ashera [1Re 18,19]; ma soprattutto sono i richiami alla Legge e all'Alleanza in MI che rimandano all'episodio centrale di Elia all'Oreb [1Re 19].

Se con queste conclusioni ritorniamo a MI 1,1 e intendiamo «mio messaggero» con «Elia» comprendiamo allora che Elia è già giunto, in quanto colui che trasmette le parole di YHWH è esattamente il «suo messaggero», Elia stesso! La strada allora è preparata, i cieli si sono aperti per il suo ritorno, tratto un giorno al cielo sul carro di fuoco, vivente con Dio [2Re 2] tornato per annunciare la «nuova Alleanza» per il «giorno di YHWH».

Giungiamo così al termine di queste riflessioni dopo aver risposto alla domanda iniziale: «Chi è Malachia?». Potremmo quasi dire che l'ultimo libro della raccolta dei 12 profeti, di tutti i Profeti posteriori, di tutta la sequenza da Genesi a Malachia è il «Libro di Elia sacerdote/profeta». Se così è non ha senso dire che lo «spirito profetico» si è spento poiché tutta la profezia tendeva verso quel giorno escatologico, intronizzazione di YHWH nel Tempio in un'Alleanza rinnovata... ma prima di quel giorno deve venire Elia: il libro di Malachia è la parola di Elia che «vuole far ritornare il cuore dei padri ai figli e quello dei figli ai padri»; anche l'Alleanza tradita può essere rinnovata come tra due coniugi, dove passato e futuro si ricongiungono, nell'esperienza della «pienezza del tempo».<sup>74</sup> Tale esperienza è stata il ritorno, la ricostruzione, l'insediamento di YHWH come Signore nella Gerusalemme riedificata.

Ma il «libro del profeta Elia» è stato letto nel corso della storia di Israele come libro del «profeta Malachia», personaggio anonimo che annuncia Elia che verrà: questo spostamento ha significato l'apertura ulteriore dei «Profeti posteriori» in avanti nel tempo, nei cosiddetti tempi escatologici. E' un libro che dice il «già» e il «non ancora»: dipende dall'atto di lettura, dall'ermeneutica di fondo. Ci pare che un'ermeneutica canonica ebraica progetti la chiusura della profezia su questo libro intendendola conclusa, realizzata, con la presenza di YHWH e della sua gloria, nell'annuncio del suo giorno.

---

<sup>74</sup> Cfr. più avanti le riflessioni sul simbolismo coniugale nei profeti in: A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984) 197ss.

### 3.2.1.1.2. La finale -Mal 3,22-24- in relazione alla Tôrâ e ai N'ebi'im

Le conclusioni che abbiamo tratto, centrate sulla definizione del personaggio profetico di Elia presentato dal testo di MI, postulano un rapporto tra i due personaggi collocati al principio e alla fine della storia profetica stessa: rispettivamente Mosé ed Elia. Il bilancio delle citazioni su questi due personaggi nel corpo dei «Profeti posteriori» è la seguente:

[1] Citazioni su Mosé da Isaia a Malachia: Is 63,11.12; Ger 15,1; Mi 6,4; MI 3,22.

[2] Citazioni su Elia da Isaia a Malachia: MI 3,23.

Appare con immediata evidenza la sproporzione tra l'importanza affidata a questi due personaggi nelle rispettive chiuse dei due corpi letterari [Dt 34,10-12 e MI 3,22-24] e il loro peso esercitato sul fenomeno profetico, soprattutto sui libri cosiddetti profetici. Si può obiettare dicendo che non è necessario citare il nome di questi personaggi per renderli centrali, basta sostenere il loro messaggio e la loro proposta: pur accettando l'osservazione non deve passare inosservato il fatto che raramente i profeti rimandino alla Legge di Mosé oppure all'esperienza di Elia.<sup>75</sup> Malachia è un'eccezione: la percentuale dei termini Tôrâ e B'erît è in assoluto la più alta di tutti i libri profetici.

Eppure questi due personaggi sono presentati in chiusura come centrali e decisivi: l'impressione, nell'atto di lettura, è alquanto imbarazzante poiché l'attenzione viene di colpo spostata dalle personalità profetiche rilevanti [quali Isaia, Geremia, Ezechiele, in particolare] ad un anonimato [=MI] rivestito di nuova identità, esattamente il profeta Elia. Sembra che questi ricompaia sulla scena alla fine e obblighi a ripensare tutto l'insieme: non solo i Profeti anteriori e posteriori ma anche la Tôrâ stessa. In questo senso la conclusione di MI 3,22-24 è così spiazzante da portare molti critici a ritenerla una «glossa» aggiunta posteriormente: anche se fosse, ora c'è e nostro compito non è tanto quello di etichettarla come «glossa», ma di renderla eloquente nella sua posizione capace cioè di relazionare tutto il grande discorso profetico a Mosé e ad Elia.

«I veri successori di Elia -diceva A. Neher-<sup>76</sup> 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'erit*, che non conosce né frontiere interne, né divisioni»: al Carmelo Elia aveva costruito un altare di 12 pietre, per dire le 12 tribù di Israele. Egli è testimone da principio dell'unità, come lo era prima di lui Mosé. La storia entro la quale è sorta la profezia è anche una storia spaccata tra nord e sud, ma lo spirito profetico, sulle orme di Mosé ed Elia ritornerà al numero 12 per significare l'unità del popolo di YHWH. Ritroviamo che questo indizio sia iscritto anche nella selezione canonica composta da un libro di 12 libri profetici: realtà di libri singoli e realtà unitaria, un unico libro forse per esprimere questa idea dell'unità di un popolo oltre le fratture della storia: «dalla antica alla nuova alleanza»!

La dimensione dell'Alleanza ha toccato i due personaggi [Mosé ed Elia] ed insieme ha toccato anche i profeti dall'VIII sec. al V sec. a.C. Forse è questa la strada che deve essere percorsa per

---

<sup>75</sup> Per la discussione attorno a questo problema rimandiamo alla storia dell'interpretazione del fenomeno profetico, quando con l'insorgere dell'ipotesi documentaria e l'introduzione della prospettiva diacronica nella formazione del Pentateuco, si sostenne che la Legge/Pentateuco sarebbe stato redatto dopo una buona parte dei libri profetici. In altre parole è il rapporto tra Legge e Profezia: questo rapporto è stato studiato soprattutto nella sua polemica anticulturale. Comunque sia le citazioni relative alla Legge, anche se non sempre esplicitamente alla Legge mosaica sono le seguenti [riportiamo la concordanza del termine Tôrâ nei Profeti posteriori]: Is 1,10; 2,3; 5,24; 24,5; 30,9; 42,4.21.24; 51,4.7; Ger 2,8; 6,19; 8,8; 9,12; 16,11; 18,18; 26,4; 31,33; 32,23; 44,10; Ez 7,26; 22,26; 43,11-12; 44,5 [=Legge del Tempio]; Os 4,6; 8,1.12; Am 2,4; Mi 4,2; Ab 1,4; Sof 3,4; Ag 2,11; Zc 7,12; MI 2,6-9; 3,22.

<sup>76</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984) 169-170

ricomprendere il rapporto profondo tra Mosé, Elia e i profeti anteriori e posteriori. Il contributo dei profeti scrittori sarà in questo senso il ripensamento dell'Alleanza entro nuove categorie. Ma prima di approfondire questi aspetti occorre considerare la figura di Mosé quale profeta.

### 3.2.1.2. Il profeta Mosé

Dopo aver concluso il primo movimento a partire dal fondo, dal libro di MI, andando a ritroso, vogliamo ora cogliere le relazioni e le tensioni inaugurate dal testo biblico nella rfigurazione dei personaggi di Mosé ed Elia. La conclusione della sezione sui profeti [anteriori e posteriori] in MI 3,22-24 corrisponde alla conclusione della Tôrâ in Dt 34,10-12. In questo contesto viene fatta un'affermazione di massima importanza per la profezia di Mosé. Tentiamo ora di approfondire questi valori in relazione alla figura mosaica.

Dt 34,10-12:

10 וְלֹא-קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל-פְּנִים: 11 לְכֹל-הָאֱתוֹת וְהַמוֹפְתִים אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָרְעֹה וּלְכֹל-עַבְדָּיו וּלְכֹל-אֶרֶצוֹ:  
12 וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלְכֹל הַמְּוִרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל-יִשְׂרָאֵל:

«[10]E non è sorto profeta ancora in Israele come Mosé che aveva conosciuto YHWH faccia a faccia;  
[11]per tutti i segni e prodigi che YHWH lo aveva mandato a compiere nella terra d'Egitto: al faraone, ai suoi ministri e a tutta la sua terra;  
[12]e per la mano potente ed il grande terrore con cui Mosé aveva operato agli occhi di tutto Israele»

Con queste parole il Dt vuole innalzare l'esperienza profetica di Mosé, intendendola come paradigmatica, riletta alla luce dell'Alleanza del Sinai. Il v. 10 è ambiguo nella sua formulazione: non si comprende se l'autore intenda dire che mai sorgerà profeta «come Mosé» estendendo l'affermazione entro tutta la storia di Israele,<sup>77</sup> oppure se voglia limitare tale affermazione ad un tempo preciso, inclusivo di tutti gli eventi precedenti e di quelli conosciuti dalla voce narrante, ma in definitiva aperto ad un futuro di possibilità [cfr. la nostra traduzione]. Crediamo infatti che l'affermazione non debba essere intesa tanto in senso *cronologico* [=cioè stabilire se dopo il Mosé come personaggio storico sia sorto un altro profeta al pari di lui o superiore a lui entro la storia di Israele], quanto in senso *canonico*, cioè domandarci se il testo nel suo evolvere secondo l'atto di lettura di fatto lasci aperta la possibilità di un altro profeta come Mosé, oppure no. Ciò che è chiaro in questo testo è l'importanza data all'esperienza di Mosé, esperienza segnata dalla conoscenza peculiare di YHWH, configurata nei termini «faccia a faccia». Questa esperienza può fare di Mosé un personaggio capace di attrarre il futuro all'indietro, in quanto unica e irripetibile figura profetica, oppure fondare una possibilità rivolta al futuro, tesa in avanti, aperta ad ogni esperienza profetica.

Decidersi per una direzione oppure per un'altra significa porsi entro una concezione ermeneutica precisa, rappresentata rispettivamente dalle tradizioni rabbiniche e cristiane:

\* l'attrazione di tutto il corpo profetico verso la Tôrâ rappresenta il primato di Mosé su tutti i profeti come unico comunicatore con YHWH «faccia a faccia», ermeneutica tipica delle riletture rabbiniche;<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Cfr. ad es. la traduzione della CEI: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosé...»; oppure la traduzione a cura di R. D. Disegni -citata sotto- secondo la tradizione ebraica: «Ma non sorse mai più profeta in Israele come Mosè, col quale il Signore aveva trattato faccia a faccia...».

<sup>78</sup> «La lettura dei Profeti, ugualmente immemorabile, è attestata come qualcosa che va da sé sia nella letteratura rabbinica che nel Nuovo Testamento (Lc 4.15-20; At 13.15). La scelta dei passi da leggere, variabile secondo i tempi e i luoghi, fatta in funzione del tema della lettura della Torah (pericopi sabbatiche o pericopi del giorno di festa



\* invece l'attrazione in avanti della Tôrâ, in tensione verso i profeti rappresenta l'approccio essenzialmente inaugurato dalla tradizione cristiana che nella figura di Elia rilegge esattamente la prospettiva in avanti della parola profetica. Il nostro interesse -pur tenendo conto delle varie tradizioni interpretative- è quello di ricercare i valori al livello del testo ed osservare se in questa progressione esista un progetto di figura profetica che vada oltre Mosé.

Ora, MI 3,22-24 citando Mosé pone il personaggio in relazione alla Tôrâ, qualificandolo «mio servo»; Elia, invece, è definito «profeta inviato» per il giorno escatologico. Intravediamo in questo testo un motivo non solo di affiancamento tra le due figure ma anche di superamento. Se di superamento si deve parlare occorre definire il livello dello stesso: interesse del testo è segnalare una progressione in relazione a ciò che Mosé rappresenta. Personaggio dell'Alleanza e della Legge diviene importante in quanto la sua figura è in funzione di quelle: egli è «servo» e come tale può essere sostituito; a sostituirlo è un «messaggero», un «profeta» Elia inviato per il «giorno di YHWH». Nessuno è definitivo, solo il «giorno di YHWH» è ultimo, escatologico quando ogni messaggero, ogni servo cederà il passo all'intervento del Signore. Il Nuovo Testamento trasformerà la figura del «servo» nella figura del «figlio»: il «servo» può venire meno, per essere sostituito da un altro, ogni «figlio» è unico, è insostituibile.

Vogliamo ora delineare la relazione tra YHWH e Mosé come luogo della sua tipicità attraverso due prospettive: l'una, tesa a mostrare la figura di Mosé come «profeta», la seconda ad illuminare la modalità comunicativa tra YHWH e Mosé.

### 3.2.1.2.1. Mosé come «profeta»

[1] Dt 18,15-22: un profeta come Mosé

Presentiamo il testo nella versione del TM e la traduzione italiana indicando i soggetti parlanti e i destinatari, tenendo presente l'incipit del Dt: «Questo sono le parole che pronunciò Mosé a tutto Israele nella valle del Giordano». Mosé è colui che parla, entro il suo o i suoi discorsi fa parlare gli altri: il popolo, YHWH...

15 נְבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנֵּי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן: 16 כָּכֵל אֲשֶׁר־שָׂאֵלְתָּ מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֶרֶב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֶסֶף לְשִׁמְעַתְּךָ־קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵי וְאֶת־הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוֹת:

17 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הִיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבַּרְוּ:

18 נְבִיא אֲקִים לָהֶם מִקִּרְבְּ אֶחָיִהֶם כְּמוֹךָ וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיו וְדִבַּר אֱלֹהִים אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ:

19 וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע אֶל־דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשִׁמִּי אֲנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמוֹ:

20 אִם הִנְבִּיא אֲשֶׁר יִזִּיד לְדַבֵּר דְּבָר בְּשִׁמִּי אֵת אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הִנְבִּיא הַהוּא:

21 וְכִי תֹאמַר בְּלִבְכֶם אֵיכָּה גִדַּעְתֶּם־הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבַּרְוּ יְהוָה:

22 אֲשֶׁר יְדַבֵּר הִנְבִּיא בְּשֵׁם יְהוָה וְלֹא־יְהִיֶּה הַדְּבָר וְלֹא יָבוֹא הוּא הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבַּרְוּ יְהוָה בְּזִדּוֹן דִּבַּרְוּ הִנְבִּיא לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ: ס

---

considerato) si è stabilizzata a partire dal X secolo, con delle varianti a seconda delle comunità. La lettura dei Profeti conclude l'ufficio delle letture. Per questo essa porta il nome di “congedo” (*hartarah*), cioè congedo dell'ultimo lettore»: A. C. AVRIL - P. LENHARDT, *La lettura ebraica della scrittura*. Con antologia di testi rabbinici (Spiritualità ebraica, Comunità di Bose. Magnano (VC) 21989) 22; cfr. anche il testo ebraico con traduzione italiana: R. D. DISEGNI (a cura di), *Bibbia ebraica*. Pentateuco e Haftarah (Con traduzione italiana e note; Firenze 1995); IDEM, *Bibbia ebraica*. Agiografi (Con traduzione italiana e note; Firenze 1995).

- Mosé a tutto Israele: [15] Un profeta in mezzo a te -tra i tuoi fratelli- come me susciterà per te YHWH tuo Dio: lui ascolterete; [16] secondo tutto ciò che hai richiesto da YHWH tuo Dio sull'Horeb nel giorno dell'assemblea dicendo:
- Tutto Israele: *“Che io non oda più la voce di YHWH mio Dio e questo grande fuoco non veda più ed io non muoia”.*
- YHWH a Mosé: [17] E disse YHWH a me: *“E' cosa buona quella che hanno detto. [18] Un profeta io susciterò a loro in mezzo ai loro fratelli come te e porrò le mie parole sulla sua bocca ed egli dirà a loro tutto ciò che gli avrò comandato; [19] e se vi sarà un uomo che non ascolterà la mia parola che egli avrà detto nel mio nome, io gliene domanderò conto; [20] ma il profeta che presumerà di dire parola nel mio nome, su ciò che io non gli ho comandato di dire o parlerà nel nome di altri dèi, morirà quel profeta”.*
- Mosé a tutto Israele: [21] E quindi tu dirai nel tuo cuore:
- Tutto Israele: *“Come riconosceremo la parola che YHWH non ha detto?”.*
- Mosé a tutto Israele: [22] Quello che dirà il profeta nel nome di YHWH, ma la parola non c'è, e non giunge: quella è la parola che YHWH non ha pronunciato. Per presunzione ha parlato il profeta: non devi temerlo!

Questo testo che esercitò una grande influenza nel giudaismo [1QS 9] e nella tradizione neotestamentaria e cristiana in relazione all'attesa messianica [Gv 1,21; 4,19; 6,14; 7,40; At 3,22ss; 7,37ss] sembra chiarire il senso di Dt 34,10-12: non solo si offre un'apertura verso il futuro, di un profeta come Mosé, ma addirittura pare riferirsi ad un personaggio singolo, cifra sintetica forse di una serie di personaggi,<sup>79</sup> comunque in relazione a Mosé [=come Mosé]. In altre parole, viene stabilita la misura del confronto ma non l'insostituibilità del personaggio, anzi, al contrario, si progetta la sua sostituzione. Quando sorgerà questo profeta? Dt 18,9 dice: «Quando arriverai nella terra che YHWH tuo Dio ti ordina...» introducendo le parole sul profeta lascia intendere che si tratti di un personaggio sostitutivo della sua funzione, di un «successore»: nella narrazione segue Giosuè preparato da diversi richiami nel Dt [Dt 1,3; 3,28; 31,3.7.14.23; 34,9]. Ma Giosuè non è mai definito «profeta», ed il testo di Dt 18,15.18 colloca la funzione profetica e non altre in relazione a questa opera di YHWH nel suscitare un personaggio come Mosé. Quali sono i tratti distintivi di questo nuovo personaggio futuro? Possiamo per intuizione guardare al dialogo tra Mosé, il popolo e YHWH nel testo in oggetto: dopo avere annunciato detto personaggio si aggiunge «Lui ascolterete!» [Dt 18,15b] e vengono richiamate le parole pronunciate dal popolo come desiderio in relazione all'esperienza della teofania all'Horeb [Dt 18,16] affermando di non volere sentire più la voce di YHWH e vedere il suo fuoco per non morire; infine YHWH acconsente alla richiesta ribadendo la promessa di un profeta come Mosé. Ora, il rimando all'Horeb per comprendere la figura di profeta come Mosé può essere inteso come un richiamo all'altro profeta che andò all'Horeb, Elia! Se questo significato può essere inteso fra le righe, cogliamo il senso dell'apertura di questo testo non verso un futuro oltre la storia, ma nella storia stessa, quella del profeta Elia nel richiamo all'insediamento in quella terra segnata dall'idolatria [Dt 18,9-14] e nel rimando alla teofania all'Horeb [Dt 18,16].

#### [2] Nm 12,6-8: la peculiarità di Mosé

La contestazione della sorella, Maria e del fratello, Aronne contro Mosé suona come decisiva per il nostro scopo alla ricerca della peculiarità mosaica: «YHWH ha forse parlato soltanto per mezzo di Mosé? Non ha parlato anche per mezzo nostro?» [v. 2]. La risposta di YHWH tende a configurare la relazione con i «profeti» ai quali egli si rivela in visione o in sogno [=vedere] e la relazione con Mosé sottolineata al v.8:

<sup>79</sup> Analogamente alle figure singole del re [Dt 17,14-15] e alla figura del giudice [Dt 17,12].

פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֵּר־בּוֹ וּמֵרָאָה וְלֹא בַחֲדַיִת וּתְמִינַת יְהוָה יִבִּיט וּמִדּוּעַ לֹא יֵרְאֶתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי בְמִשְׁהָ:

«[8]Bocca a bocca io parlo in lui, in visione e non con enigmi, egli vede il semblante di YHWH: perché non avete temuto di parlare contro il mio servo Mosé?»

YHWH parla ai profeti, ma a tutti parla in visione o in sogno, a Mosé parla «bocca a bocca», ovvero attraverso la sua bocca: purezza della parola non mediata dalla visione, tradizionale luogo di manifestazione del divino. Questo testo è ponte di passaggio per Es 33 concentrato sulla tensione tra «visione e parola».

### 3.2.1.2.2. *Visione e parola nell'incontro con YHWH: Es 33,11;18ss*

[1] Es 33,11: Mosé è nella tenda del convegno e il testo dice che YHWH parlava con Mosé [v. 9] e poi precisa al v. 11a:

וְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פָּנִים אֶל־פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ

«[11a]E parlava YHWH a Mosé faccia a faccia come parla un uomo al suo compagno»

Come dirà il commento di P. Stefani, al quale rimanderemo, l'accento cade sull'«esperienza dialogica», sulla parola, non tanto sulla visione divina. Infatti il testo successivo esclude la possibilità di vedere il volto di YHWH.

[2] Es 18-23: Mosé potrà vedere dietro YHWH, le sue spalle, quando egli passerà, non il suo volto, perché nessun uomo può vedere il volto di YHWH e restare in vita [v. 20]. Al centro vi sta pertanto l'esperienza del passaggio di YHWH, siglato in Es 34,5ss con l'inno di misericordia di YHWH: in questo YHWH mostra la sua gloria a Mosé [Es 33,18: הִרְאֵנִי נָא אֶת־כְּבוֹדֶךָ].

Al Sinai/Horeb fa l'esperienza dell'incontro dialogico con YHWH, lì grazie a questo incontro il popolo riceve le parole dell'Alleanza: questo monte diviene il simbolo di un'esperienza fondante di incontro con YHWH, lì occorre tornare per ricostruire la relazione infranta. Per questo motivo si trovano raccolte le due figure di Mosé ed Elia, ma con loro anche le altre figure dei profeti che ripensano i valori della *berit*. Possiamo tracciare un cammino di questa Alleanza da un profeta all'altro, da Mosé ad Elia.

## 3.2.2. Il cammino della *berit* da Mosé a Elia

Perché porre in simbiosi questi due personaggi per molti aspetti distanti l'uno dall'altro? Molti motivi, soprattutto letterari -in seguito li richiameremo- possono essere rintracciati, ma uno di questi, l'esperienza all'Horeb/Sinai è il punto focale al centro dell'itinerario di entrambi, il punto focale dell'incontro con YHWH, dell'Alleanza. Per questo procederemo con il presentare dapprima la figura di Mosé nei suoi tratti principali sinteticamente rilette attraverso un contributo di P. Stefani, in seguito la figura di Elia, soffermandoci soprattutto su 1Re 19, «Elia all'Horeb», attraverso i contributi di P. Stefani e M. Masson.

### 3.2.2.1. La figura di Mosé

Cfr. fotocopie di STEFANI, P. - BARBAGLIO, G., *Davanti a Dio*. Il cammino spirituale di Mosé, di Elia e di Gesù, Quaderni di Camaldoli. Ricerche 3, Bologna: EDB 1995: 8-26: Introduzione - Mosé e la Torah - La chiamata divina di Mosé al roveto - Il roveto, sede di un'epifania divina - La missione di Mosé, storia di una promessa divina.

### 3.2.2.2. La figura di Elia

### 3.2.2.2.1. *Elia in rapporto con Mosé*

[1] Presentazione generale della problematica sull'unità o frammentarietà del ciclo di Elia  
Cfr. fotocopie di MASSON, M., *Elia l'appello del silenzio*, Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna: EDB 1993 [tit. or.: *Élie ou l'appel du silence*, Paris: Les Éditions du Cerf 1992] 7-11.

#### [2] Riflessione sintetica

Cfr. fotocopie di STEFANI, P. - BARBAGLIO, G., *Davanti a Dio*. Il cammino spirituale di Mosè, di Elia e di Gesù, Quaderni di Camaldoli. Ricerche 3, Bologna: EDB 1995: 28-34: Introduzione - Silenzio e fuoco - Una sottile voce di silenzio

### 3.2.2.2.2. *Analisi di 1Re 19: silenzio e parola*

[1] Testo: cfr. appendice con i testi antichi: TM; LXX e Vg. Proponiamo qui di seguito una traduzione letterale dal testo massoretico evidenziando tre livelli della narrazione: il primo quello in *corsivo* rappresenta l'antefatto, lo sfondo entro il quale procede il racconto il quale è rappresentato in carattere normale; infine, il terzo livello, in **grassetto** è quello del discorso diretto tra i personaggi del racconto:

#### 1Re 19

[1]E raccontò Acab a Gezabele tutto quello che aveva fatto Elia e tutto ciò che riguardava l'uccisione di tutti i profeti con sterminio [2]E mandò Gezabele un messaggero ad Elia dicendo:

**«Così facciano gli dei e così continuano a fare se domani non avrò reso la tua vita come la vita di uno di loro».**

[3][Elia] Ebbe timore, si alzò e si diresse verso la sua vita e venne a Beer Shebah che è in Giuda e lasciò il suo ragazzo là.

[4]*Essendosi inoltrato nel deserto per un cammino di un giorno*

venne e si sedette sotto un ginepro e chiese per la sua vita la morte e disse:

**«Adesso è troppo: YHWH prendi la mia vita poiché io non sono migliore dei miei padri»**

[5]Si coricò e si addormentò sotto un ginepro. Allora, ecco un messaggero avendolo toccato gli disse:

**«Alzati, mangia!».**

[6]Egli guardò e vide vicino alla sua testa una focaccia cotta su pietre roventi e un orcio d'acqua. Mangiò e bevve, quindi tornò a coricarsi. [7]E ritornò il messaggero di YHWH per la seconda volta e lo toccò e disse:

**«Alzati, mangia perché è troppo lungo per te il cammino».**

[8]Si alzò, mangiò, bevve, e se ne andò con la forza di quel cibo per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb.

[9]E giunse là in una caverna e passò la notte là. Ed ecco la parola di YHWH verso di lui e gli disse:

**«Che cosa a te qui Elia?».**

[10]Disse:

**«Sono pieno di zelo per YHWH Dio degli eserciti, poiché i figli d'Israele hanno abbandonato la tua Alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso i tuoi profeti con sterminio. Sono rimasto solo ed essi cercano la mia vita per prenderla».**

[11]E disse:

**«Esci e fermati sul monte davanti a YHWH: ecco allora YHWH passerà».**

*C'era stato un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce prima di YHWH: non era nel vento YHWH; dopo il vento un terremoto: non era nel terremoto YHWH; [12]dopo il terremoto un fuoco: non era nel fuoco YHWH; dopo il fuoco una voce di silenzio triturante*

[13]ed avvenne che quando ascoltò Elia si coprì il suo volto con il suo mantello ed uscì e stette all'ingresso della caverna ed ecco allora per lui una voce e disse:

**«Che cosa a te qui Elia?».**

[14]Disse:

**«Sono pieno di zelo per YHWH Dio degli eserciti, poiché i figli d'Israele hanno abbandonato la tua Alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso i tuoi profeti con sterminio. Sono rimasto solo ed essi cercano la mia vita per prenderla».**

[15]Disse YHWH a lui:

«Va', ritorna sulla tua strada verso il deserto di Damasco, verrai e ungerai Hazael come re su Aram. [16]e Ieu figlio di Nimshi ungerai re su Israele ed Eliseo figlio di Shafat di Abel-Mehola ungerai come profeta al tuo seguito. [17]Se uno scamperà dallo sterminio di Hazael, lo ucciderà Ieu; se uno scamperà dallo sterminio di Ieu, lo ucciderà Eliseo. [18]Io poi mi sono risparmiato in Israele settemila [persone], quanti non hanno piegato le ginocchia a Baal e quanti non l'hanno baciato con la bocca».

[19]E se ne andò di là e trovò Eliseo figlio di Shafat mentre egli stava arando con dodici paia di buoi davanti a lui, mentre egli stesso guidava il decimosecondo; allora passò Elia verso di lui gettò il suo mantello su di lui.

[20]Quegli lasciò i buoi e corse dietro a Elia e disse:

«Permetti che baci mio padre e mia madre poi verrò dietro a te».

E disse a lui:

«Va', ritorna perché [sai bene] che cosa ho fatto di te».

[21]Se ne andò da dietro a lui e prese un paio di buoi e li sacrificò; con gli attrezzi per arare ne fece cuocere la carne e la diede alla gente, perché la mangiasse. Quindi si alzò e seguì Elia, ed entrò al suo servizio.

[2] Note alla traduzione: nella traduzione si è tentato di seguire i principi della sintassi del verbo ebraico secondo l'esposizione di NICCACCI, A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 23, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986.

I problemi maggiori sono legati ai vv. 11-13. Generalmente la traduzione del v. 11 crea problemi sulla continuità logica del discorso [cfr. ad es. la trad. CEI]: avendo infatti raccontato che «il Signore passò» si inizia a narrare invece che *il Signore deve ancora passare*. Come risolvere questa apparente contraddizione? Troviamo che è possibile includere l'affermazione del v. 11 all'interno del discorso diretto trasformando la semantica del verbo che è al participio *qal* con un valore di futuro. In questo senso l'intera affermazione del discorso diretto diviene una forma di «programma narrativo» in relazione a ciò che sarà immediatamente narrato. Inoltre, la prosecuzione dei vv. 11-12 è collocabile nella traduzione al livello dell'*antefatto* aprendo un rapporto tra i due tempi narrativi che rispettivamente iniziano il v. 11 [=e disse] e il v. 13 [=ed avvenne che...]: così ciò che è al futuro nella narrazione [=YHWH passerà] si collega nel corso della narrazione con il suo compimento: appena ascoltò si coprì il volto e la scena mostra il passaggio di YHWH.

Gli elementi annotati, vento, terremoto, fuoco e «voce di silenzio triturrante» sono tutti collocati nell'*antefatto*: in nessuno di questi si dice che YHWH è presente, nei primi tre lo si nega esplicitamente, nel quarto si tace affinché la narrazione continui, mostrandone il contenuto e il senso. Passiamo ora a motivare la traduzione dell'espressione, «voce di silenzio triturrante»: <sup>80</sup> ciò che conduce i traduttori antichi e moderni ad interpretare queste tre parole [קול דממה דקה] nel senso di una «brezza leggera» è il rapporto con gli elementi precedenti, portentosi, sconvolgenti; l'espressione tenderebbe a contrapporsi al rumore e al frastuono. Facendo così, però, la traduzione perde la forza dell'*ossimoro* nell'accostamento di termini tra loro in apparente contraddizione, la voce o il suono con il silenzio. Ma ancora più importante da sottolineare è l'aver perso di vista il campo semantico entro il quale collocare l'*ossimoro*: «esperienza dell'ascolto» non tanto di un fenomeno atmosferico [=una brezza leggera] quanto di una voce che parla secondo la Parola di YHWH [cfr. la ripresa narrativa del v. 13]. I primi due termini [=voce di silenzio] sono due sostantivi, il terzo un aggettivo che proviene dal verbo קקף che significa «pestare, triturrare, ridurre in polvere, rendere sottile»: il risultato è l'affinamento, ma il procedimento è doloroso, si

---

<sup>80</sup> Per la discussione filologica sul significato di *demama* cfr. fotocopie di M. MASSON, *Elia l'appello del silenzio* (Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna 1993) 111-112.

tratta di trasformare il grosso in piccolo, in tante parti. Per questo motivo preferiamo trasporre questo significato come aggettivazione del tipo di «silenzio», cioè un «silenzio triturante». Se questa è la probabile traduzione comprendiamo che immette una variazione al significato stesso dell'esperienza dell'ascolto: ovvero siamo portati a riqualificare il senso dell'ascolto da un'immissione dall'esterno all'interno ad *una percezione all'interno, quello che la Bibbia chiama «cuore»*. Se così è quest'ultima affermazione fa passare la percezione da esteriore ad interiore: gli occhi vedono l'impeto del vento, il movimento della terra, la forma del fuoco... le orecchie avvertono il frastuono di un vento gagliardo, il fragore del terremoto, lo schioppettio del fuoco... l'intero corpo sente l'infuriare del vento, trema con la terra, suda per il calore prodotto dal fuoco... ma solo il 'cuore' può ascoltare una «voce di silenzio triturante». Il racconto sembra percorrere una linea dall'esterno all'interno, là dove si decide per l'Alleanza, là dove la storia della proclamazione profetica arriverà a dire che la nuova Alleanza [Ger 31,31] sarà possibile solo quando YHWH la scriverà nei cuori.

[3] Riflessioni introduttorie di M. Masson: pur riportando e sostenendo una serie di spunti offerti da M. Masson, non condividiamo la sua tesi di fondo esposta in sintesi alle pagg. 28-29 e richiamata lungo il testo più volte, tesi che egli esprime con queste parole:

«Ci troviamo di fronte all'emergere di una spiritualità intimista, ma il fatto nuovo è che tale spiritualità si contrappone radicalmente al mosaismo; non si può più dire, come affermava Dhorme, che recandosi sull'Oreb "Elia va a ritemperare la sua fede alle fonti della legge"; non si può più vedere in lui, come faceva Fohrer, una sorta di controfigura di Mosè, destinata a svolgere lo stesso ruolo del maestro. Mentre Fohrer presentava Elia come un secondo Mosè, ora dovremmo definirlo come un anti-Mosè. Il Dio dell'Oreb scaccia il Dio del Sinai.

Questa conclusione è molto imbarazzante, in primo luogo perché rimette in discussione la coerenza del ciclo di Elia: l'episodio dell'Oreb, infatti, sembra contenere una condanna del mosaismo, mentre i capitoli precedenti celebrano il profeta Elia come portavoce del mosaismo. Che significato ha questa duplice prospettiva? In secondo luogo, non c'è bisogno di essere grandi teologi per rendersi conto che la mistica nasconde alcuni pericolosi trabocchetti in ordine alla trascendenza, all'intervento divino nell'opera della salvezza o alla definizione dell'essenza divina».<sup>81</sup>

Pur accettando l'insieme delle suggestioni esegetiche suggerite dall'autore ci pare che la conclusione rischi di far perdere ciò che di pregevole ha la globalità delle riflessioni che cercano di concentrarsi sulle dinamiche interne al testo. Si nota nell'esegesi di M. Masson una partenza analitica sulle dinamiche del testo corroborata da un'acuta sensibilità letteraria e stilistica per poi passare e a nostro avviso smarrirsi in valutazioni trans-culturali e inter-testuali con evidente finalità storica. L'interesse manifestato, in ultima analisi, è ancora storico in senso classico, attento a ricostruire la linea teologica sostenuta da Elia lungo la storia delle idee in Israele. Questo passaggio di interessi da un livello letterario ad uno storico pone a repentaglio anche il guadagno finale dell'inferenza esegetica. Per questi motivi riteniamo utile la lettura di alcune parti anche se, come abbiamo detto, la tesi di fondo non ci pare sostenibile. Così, all'interno del secondo capitolo [=Contro Mosé], Masson mette in atto un movimento centrifugo, in quattro fasi: la prima vuole osservare 1Re 19,12 [pp.25-28\*]; da lì passare in un secondo momento all'intero cap. 19 [pp.29\*-36\*\*]; il terzo livello pone il rapporto nel ciclo di Elia tra 2Re 2 e 1Re 17-19 [pp. 36\*\*-42\*\*]; infine l'ipotesi di un libro sovversivo che conteneva un messaggio anticonformistico [pp. 42\*\*-50]: di questi movimenti saremo interessati solo al secondo: cfr. fotocopie di MASSON, M., *Elia*

---

<sup>81</sup> M. MASSON, *Elia l'appello del silenzio* (Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna 1993) 28-29.

*l'appello del silenzio...*, 29\*\*\*-36, pagine che offrono diversi spunti utili al nostro scopo.

[4] La ripetizione dei vv. 10.14: viene messa in luce la crisi dell'Alleanza e del culto di YHWH. Gli elementi posti in rilievo [=i figli d'Israele hanno abbandonato la tua Alleanza, hanno demolito i tuoi altari] tendono a mostrare che non resta più nessuno dalla parte di YHWH, avendo ucciso tutti i profeti. Ritornare all'Oreb significa andare alla ricerca rinnovata di una nuova alleanza e di un nuovo culto. Elia sul Carmelo aveva dato prova di essere «profeta e sacerdote di YHWH» costruendo un altare con dodici pietre [1Re 18,31] mostrando l'unità del popolo e sterminando i 450 profeti di Baal [1Re 18,40] e dimostrando così la grandezza e la potenza dello stesso YHWH.

Sull'Oreb si trova solo, non c'è un popolo che lo sta attendendo, per questo occorre ritornare al «cuore» dell'Alleanza e del culto col quale è celebrata l'Alleanza. Che senso ha la ripetizione di questa certezza di Elia [vv. 10 e 14]? Qual è la funzione dei vv. 11-13 che separano i vv. 10.14? Qual è il messaggio di YHWH all'interno del brano? Qual è il messaggio del narratore? Per rispondere a questa serie di domande occorre attraversare il brano con alcuni percorsi progressivi.

[5] La progressione della manifestazione di YHWH: al v. 2 un «messaggero» porta l'annuncio di morte ad Elia da parte di Gezabele; al v. 5 un «messaggero» dice ad Elia di alzarsi e mangiare; al v. 7 un «messaggero di YHWH» dice ad Elia di alzarsi, mangiare perché il cammino sarebbe stato lungo; al v. 9 la «Parola di YHWH» domanda ad Elia «che cosa a te qui Elia?». A questa domanda della «Parola di YHWH» Elia risponde per la prima volta «Sono pieno di zelo...» [v. 10]; al v. 11 manca il soggetto esplicito dell'ordine di uscire e stare all'ingresso della caverna; al v. 13 una «voce» domanda ad Elia: «che cosa a te qui Elia?», ripetendo la domanda rivoltagli dalla «Parola di YHWH», ed egli risponde esattamente come la prima volta: «Sono pieno di zelo...» [v. 14]; finalmente al v. 15 è *YHWH* stesso che interviene a parlare. Abbiamo una progressione nella manifestazione e nel riconoscimento di YHWH: dalla figura indistinta di messaggero [sia di Gezabele sia di YHWH] alla persona stessa di YHWH. Un dialogo si ha quando vi sono due persone che si incontrano, non tanto quando una manda una parola o un messaggio ad un'altra. Come per Mosé il dialogo con YHWH era tale da essere definito «faccia a faccia» così con Elia troviamo l'identificazione progressiva dalla Parola alla persona di YHWH. Il tracciato indica l'incontro personale con YHWH sull'Oreb, incontro che avviene in un'esperienza di ascolto e non di visione diretta: affermare che è YHWH che parla e porre l'accento sulla persona significa averlo riconosciuto nella sua presenza, nel suo *passaggio* senza averlo visto. Elia riconosce che quella «voce di silenzio triturante» si è fatta parola: solo la parola sottrae dall'ambiguità la visione ed il suono. All'Oreb YHWH si è rivelato a Elia entro un'esperienza di «voce di silenzio triturante», in questa esperienza coglie la Parola di YHWH che lo invia verso un itinerario opposto: «Va' torna sulla tua strada...», dalla chiamata verso l'Oreb, dalla vocazione alla missione profetica.

[6] Il ruolo del «mantello-spirito» nel passaggio di YHWH e di Elia: troviamo che ci sia nel brano un elemento sul quale il narratore insiste in particolar modo e questa insistenza crea l'impressione tale elemento non sia solo un oggetto ma abbia valenza simbolica, metaforica rimandando oltre verso un senso più profondo: si tratta del «mantello di Elia=מַטְרֵתֵי־אֵלִיָּא». Se osserviamo quante e in quali luoghi compare all'interno della letteratura veterotestamentaria restiamo stupiti per le poche attestazioni, solo 12x concentrate quasi esclusivamente nel ciclo di Elia e nei profeti: Gen 25,25; Gs 7,21; 7,24; 1Re 19,13.19; 2Re 2,8.2.13.14; Ez 17,8; Gn 3,6; Zc 11,3; Zc 13,4. Il senso del vocabolo usato è quasi sempre quello di «mantello» con l'interpretazione del significato di «gloria» in Ez 17,8 e Zc 11,3. Essendo così citato nei nostri testi

[Elia all'Oreb e all'episodio della dipartita verso il cielo] vogliamo cogliere anzitutto la sua funzione entro la narrazione.

Esso compare per la prima volta nell'uscire dalla caverna al v. 13; sopra in 1Re 19,11 veniva detto che in seguito al suo porsi sul monte *sarebbe passato YHWH*, al v. 13 non viene detto esplicitamente il passaggio di YHWH anche se è narrativamente presupposto. Quindi quando Elia si pone all'ingresso della caverna YHWH passa ed egli nulla vede, poiché il mantello copre il suo volto [richiamando l'esperienza di Mosé in Es 33,22-23]; il mantello è il diaframma che separa Elia da YHWH per la visione, Elia ascolta la parola di YHWH, il mantello impedisce ad Elia di vederlo ma diviene esso stesso testimone della visione, esposto alla gloria di YHWH [N.B.: l'altro significato del termine אֲדָמָה è esattamente «gloria» a motivo dell'onore che il mantello stesso conferiva alle persone che lo portavano; in questo caso esso è «ammantato» dalla gloria di YHWH nel suo passaggio]. Il mantello è testimone del senso e della verità dell'esperienza di Elia è come caricato di nuovo significato, di nuova potenza; è ciò che può essere trasmesso dell'esperienza dell'Oreb, gettato su Eliseo si mostra contagioso [1Re 19,19-21].

Mentre all'Oreb è il Signore a passare vicino ad Elia in 1Re 19,19-21, in virtù della missione a lui affidata, è Elia stesso che «passa verso Eliseo» riproponendo la stessa azione di YHWH nei confronti di Mosé e di Elia; il profeta Elia diviene testimone di un'esperienza ricevuta in virtù della quale ora può anch'egli rifare il gesto e riproporne l'efficacia. Elia non produce discorsi persuasivi per una sequela profetica, è sufficiente gettare il «mantello» su Eliseo, è sufficiente avvolgerlo dell'esperienza fatta di fronte a Dio di cui il «mantello» è simbolo e testimone: questa diviene l'azione dell'unzione nello Spirito, di investitura profetica. L'efficacia del «mantello» va oltre le parole, ancora una volta raggiunge il «cuore», tocca il luogo più decisivo per le scelte definitive... ed Eliseo entra al servizio di Elia. Così l'esperienza di vita fatta da Elia nel simbolo del «mantello» coinvolge totalmente Eliseo, in quel mantello Eliseo vede Elia e vede YHWH, ascolta la Parola e il Silenzio, percepisce il mistero di una «voce di silenzio triturante» da parte di Dio. Questo è ciò che determina la svolta nella vita di Eliseo: come il «mantello» per Elia aveva mediato l'incontro faccia a faccia con il Signore così per Eliseo.

Ogni «passaggio» può essere un avvicinarsi o un allontanarsi: le storie intrecciate di Elia ed Eliseo sono segnate da due passaggi: quello dell'avvicinarsi di Elia ad Eliseo [la vocazione di Eliseo: 1Re 19,19-21] e quello dell'allontanarsi di Elia da Eliseo sul carro di fuoco verso il Signore [2Re 2]. Avvicinandosi ad Eliseo Elia si allontana da Dio, scende dall'Oreb, allontanandosi da Eliseo Elia si avvicina a Dio, salendo al cielo: sono due passaggi, e come si sa qualcosa si tiene e qualcosa si lascia. Che cosa perdura in questi due passaggi? Il «mantello» di Elia! Nella vocazione lo stende su Eliseo, nell'ascensione al cielo lo lascia all'amico e discepolo:

«[7]Cinquanta uomini, tra i figli dei profeti, li avevano seguiti e si erano fermati a distanza; loro due si erano fermati sul Giordano. [8]Allora Elia prese il  suo mantello, l'avvolse e percosse con esso le acque, che si divisero di qua e di là; i due **passarono** sull'asciutto. [9]E avvenne che mentre **passavano**, Elia disse a Eliseo: “Domanda che cosa io debba fare per te prima che sia rapito lontano da te”. Eliseo rispose: “Due parti del tuo spirito diventino mie”. [10]Quegli soggiunse: “Sei stato esigente nel domandare. Tuttavia, se mi vedrai quando sarò rapito lontano da te, ciò ti sarà concesso; in caso contrario non ti sarà concesso”. [11]E avvenne che mentre camminavano conversando, ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo. [12]Eliseo guardava e gridava: “Padre mio, padre mio, carro d'Israele e suo cocchiere”. E non lo vide più. Allora afferrò le proprie vesti e le lacerò in due pezzi. [13]Quindi raccolse il mantello di Elia che gli era caduto e tornò indietro e si fermò sulla riva del Giordano.

[14]Prese il mantello di Elia che gli era caduto, e colpì le acque, e disse: “Dove è il Signore, Dio di Elia?”. Colpì quindi le acque, queste si separarono di qua e di là; così



Eliseo **passò** dall'altra parte. [15]Lo videro da una certa distanza i figli dei profeti in Gerico e dissero: "Lo spirito di Elia si è posato su Eliseo" E vennero incontro a lui e gli si prostrarono a terra» (2Re 2,7-15).

«Passaggio» e «mantello»: due termini con significato simbolico che hanno segnato l'incontro di Elia con il Signore, di Eliseo con Elia ed ora dei «figli dei profeti» con Eliseo; sembra una catena di trasmissione di una realtà troppo importante per essere taciuta, la realtà dello «Spirito», della presenza particolare di Dio nella vita del profeta; questa può essere comunicata, può essere trasmessa, donata, lasciata in eredità. Come il padre concedeva al primogenito doppia parte di eredità [Deut 21,17] così Eliseo domanda ad Elia il dono del suo Spirito. Questo avviene nella memoria del «passaggio» delle acque del Giordano, a piedi asciutti, come un tempo Mosé [Es 14-15] e Giosuè [Gs 3,14-17], passaggio di liberazione e di presa di possesso del dono di una terra promessa. Elia come un tempo Enoc [Gen 5,24] sa di esser rapito lontano verso il Signore, Eliseo è terrorizzato da questa partenza [2Re 2,1-6], anche se la morte non finirà il profeta è come se fosse morto, lontano dagli uomini... solo il suo Spirito, cioè la coscienza ferma della esperienza di Dio con lui può garantire oltre l'assenza la presenza; all'angoscia di perdere «un uomo amico» si sostituisce la speranza di camminare ancora «con uomo amico di Dio».

Elia assicura Eliseo che la condizione per il dono dello Spirito è la visione: «se mi vedrai...» Quel che non era concesso per Dio, di vederlo, diventa la condizione per l'uomo: è necessario vedere l'uomo per comprendere il mistero invisibile di Dio, solo guardando Elia che si sottrae agli occhi degli uomini Eliseo riceverà il dono dello Spirito. Ma il narratore non dice che lo Spirito discese su Eliseo, ma solo che restò il «mantello di Elia...». Ancora una volta ricompare, forse perché in esso è racchiuso il senso dello Spirito profetico, e con esso -come il bastone di Mosé- Eliseo percuote le acque del Giordano e «passa» dall'altra parte; lo Spirito è su di lui, lo avvolge come un «mantello» e i «figli dei profeti» vedendolo a distanza riconoscono che «lo Spirito di Elia si è posato su di lui...» e la storia continua; una storia di «contagio» nello Spirito nel segno del «mantello».

### **3.2.2.3. Lo Spirito e la Parola**

Il cammino percorso da Mosé ad Elia ci ha portati a cogliere il profondo rapporto esistente nell'esperienza profetica tra la Visione, la Parola e lo Spirito. Prima di rileggere la ritraduzione profetica dell'Alleanza nel simbolismo coniugale crediamo sia opportuno soffermarci su queste dimensioni della comunicazione tra Dio e il Profeta. A. Neher dedica un capitolo del suo libro a questo problema in modo illuminante per questo rimandiamo alle fotocopie del capitolo: «Il dialogo biblico del divino e dell'umano. 1. Lo Spirito “רוּחַ”»; 2. La Parola “דְבָרָה”» in NEHER, A., *L'essenza del profetismo*, Presentazione di Renzo Fabris, Radici 4, Casale Monferrato: Marietti 1984 [tit. or.: *L'essence du prophétisme*, Calmann - Lévy 1072, 1983] 73-95.

### **3.2.3. La traduzione profetica della *b'érît* nel simbolismo coniugale da Isaia a Malachia**

«Dio e l'uomo si incontrano nell'*alleanza*» diceva A. Neher chiudendo la sua presentazione; vogliamo quindi approfondire questa dimensione trasversale entro il pensiero veterotestamentario con una particolare attenzione al ripensamento della stessa nella prospettiva profetica.

Per questo rimandiamo alle fotocopie del capitolo: «Il pensiero profetico. 1. Il simbolismo coniugale; 2. Storia profetica e culto; 3. Storia profetica e mistica; 4. Il Hesed, l'amore; 5. Il noachismo» in NEHER, A., *L'essenza del profetismo*, Presentazione di Renzo Fabris, Radici 4, Casale Monferrato: Marietti 1984 [tit. or.: *L'essence du prophétisme*, Calmann - Lévy 1072, 1983]

### **3.3. IL MOVIMENTO DEL TESTO: L'ARTE DI FAR PROCEDERE IL DISCORSO [=PROSPETTIVA INTRA-TESTUALE]**

Questo terzo movimento dalla periferia al centro, dall'«extra- ed inter-testuale» all'«intra-testuale» è nella nostra analisi il punto di arrivo, anche se al termine della stessa diverrà il punto di partenza in quanto fondativo non solo di una lettura dei libri profetici nel loro insieme, ma anche dell'articolazione del rapporto tra la *Tôrâ* e i *Nebi'im* [=secondo movimento], e della comprensione stessa della storia profetica [=primo movimento].

Prima di procedere occorre enunciare la finalità che si vuol raggiungere e i problemi connessi ad essa. Tenteremo di scoprire -alla luce della sistemazione canonica ebraica dei libri- un progetto redazionale globale capace di guidare l'atto di lettura ed imprimere ad esso una criteriologia interpretativa dell'insieme. Il modo di far esegesi nei libri profetici è generalmente per sezioni ristrette, per libri o pericopi, utilizzando una criteriologia per l'interpretazione proveniente o da metodologie esegetiche o dalla natura del testo stesso. Ciò che per la storia delle tradizioni o delle redazioni è motivo di frammentazione dell'insieme del testo per noi è fonte euristica per una criteriologia dell'atto di lettura. Ovvero: l'intervento dell'autore ultimo, cioè l'operazione redazionale del porre in coordinamento canonico i vari libri diventa così importante al punto da definire una trama che veicola un pensiero, sì contenuto nelle parti dei libri profetici, ma soprattutto fatto emergere nel ricomporre il materiale globale che le tradizioni avevano veicolato. Il progetto che andremo scoprendo è certo in continuità con le parti, cioè con i libri profetici, ma soprattutto ha la pretesa di imprimere una prospettiva di fondo entro la quale vanno comprese le parti stesse.

Come procederemo? Anzitutto definendo il rapporto tra «la parte» e «il tutto»: il problema della delimitazione di un testo -in specie nel testo biblico- è decisivo; in seguito stabiliremo una criteriologia per individuare stacchi e continuità del testo entro la sezione dei «Profeti posteriori» secondo l'analisi macro-sintattica; individueremo quindi delle dimensioni comuni ai vari testi e in rapporto a queste li analizzeremo [spazio-tempo-autore-destinatari] per dimostrare la tesi secondo la quale il progetto redazionale canonico non solo imprime una logica alla successione dei libri ma inaugura anche una nuova concezione di «storicità». Questo sarà l'esito del percorso atto a definire la tipicità dell'approccio attraverso il canone ebraico.

#### **3.3.1. Delimitazione e composizione del testo dei «Profeti posteriori»**

In sede di ricognizione esegetica si impone in apertura di delimitare il campo entro il quale far confluire le valutazioni sintetiche ed analitiche. Procederemo con due delimitazioni fondamentali tra loro in simbiosi dalle quali ne scaturirà una terza. Queste due sono l'intero corpo dei profeti posteriori e i libri singoli: occorrerà prendere in considerazione alcune dimensioni che appartengono ad ogni realtà testuale parziale e globale per farle funzionare ai due livelli; da queste considerazioni faremo emergere come all'interno dei libri profetici vi sia una articolazione tra i libri stessi e un ordinamento significativo.

Anzitutto per stabilire il rapporto tra i libri e la raccolta occorre partire da quella suddivisione che la tradizione ci ha lasciato delimitandoli attraverso delle chiuse testuali [apertura e chiusura di un libro] ed osservare se nell'apertura vi sia inscritta un'intenzionalità di collegamento con ciò che precede. Per far questo è necessario dare uno sguardo alla sintassi della frase di apertura.

##### **3.3.1.1. Il collegamento sintattico da Isaia a Malachia**

Recentemente A. Niccacci ha pubblicato un articolo su *Rivista Biblica Italiana*<sup>82</sup> nel quale presenta alcune brevi riflessioni sui collegamenti tra un libro ed un altro nella Bibbia ebraica, soffermandosi in particolare sulla *Tôrâ* e i *Profeti anteriori*. Tocca per brevi cenni i *Profeti posteriori* e gli altri *Scritti*. Vogliamo partire dalle suggestioni offerte in apertura, dove l'autore dà il quadro metodologico,<sup>83</sup> e dalle conclusioni che egli offre sui Profeti posteriori.

### 3.3.1.1.1. I principi metodologici

«Punto di partenza sono due principi sintattici:

a) Nella narrazione storica (o semplicemente narrazione) il wayyiqtol (o imperfetto inverso) costituisce una proposizione verbale, stabilisce il livello principale della comunicazione (o primo piano) e crea connessioni all'interno del testo. Senza il wayyiqtol la costruzione è nominale. Viene detta proposizione nominale complessa se il verbo occupa il secondo posto della frase, proposizione nominale semplice se non compare alcun verbo finito. Ogni proposizione nominale stabilisce un livello secondario della comunicazione (antefatto o sfondo) e crea un'interruzione all'interno del testo narrativo.

b) *Way<sup>ehi</sup>* è una forma di wayyiqtol che, oltre la funzione normale di verbo "pieno", ha anche la funzione, detta "macrosintattica", di introdurre una circostanza che si vuole porre prima della proposizione principale [Nota: La circostanza può essere di vario tipo: frase preposizionale, avverbio, *casus pendens*, congiunzione e verbo finito, proposizione nominale sia semplice che composta]. In quanto wayyiqtol, *way<sup>ehi</sup>* rende verbale tale circostanza (che altrimenti sarebbe nominale), la colloca nella linea principale della comunicazione e così la collega a ciò che precede. Si comprende in questo modo la sua funzione macrosintattica: *way<sup>ehi</sup>* crea connessioni all'interno di un testo narrativo».<sup>84</sup>

### 3.3.1.1.2. Prospetto delle citazioni di apertura<sup>85</sup>

Isaia: espressione *nominale complessa*

Isaiah 1:1 קִוּוֹן יִשְׁעֵיהוּ בּוֹ-אֲמוֹץ אֲשֶׁר הָיָה עַל-יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם בְּיַמֵּי עֲזִיָּהוּ יוֹתָם אָחָז וְיְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶכֵי יְהוּדָה:

[1] Visione che Isaia, figlio di Amos, ebbe su Giuda e Gerusalemme al tempo di Ozia, Iotam, Achaz ed Ezechia, re di Giuda

Geremia: espressione *nominale semplice*

Jeremiah 1:1 דְּבַרֵי יְרֵמְיָהוּ בּוֹ-חֲלֻמֵיהוּ מִן-הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר בְּעִנְתוֹת בְּאֶרֶץ בְּנֵי-מִן:  
 אֲשֶׁר הָיָה דְבַר-יְהוָה אֵלָיו בְּיַמֵּי יְאֹשָׁיָהוּ בּוֹ-אֲמוֹן מֶלֶךְ יְהוּדָה בְּשָׁלֹשׁ-עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְמָלְכוֹ:  
 וַיְהִי בְיַמֵּי יְהוֹיָקִים בּוֹ-יְאֹשָׁיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עַד-תָּמַם עֲשָׂתֵי עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְצִדְקִיָּהוּ בּוֹ-יְאֹשָׁיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה עַד-גְּלוֹת יְרוּשָׁלַם בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי: ֵס

[1] [Questi sono gli] atti di Geremia, figlio di Elchia, [proveniente] dai sacerdoti che erano in Anathôt, nel territorio di Benjamin. [2] La parola di Jahweh gli fu rivolta ai giorni di Giosia, figlio di Amon, re di Giuda, nell'anno decimoterzo del suo regno, [3] e ai giorni di Jehoiakim, figlio di Giosia, re di Giuda, fino al termine dell'undicesimo anno di Sedecia, figlio di Giosia, re di Giuda, [cioè] fino alla deportazione di Gerusalemme [che avvenne] nel mese quinto.

Ezechiele: Ez 1,1 espressione **verbale**; Ez 1,2 espressione avverbiale

<sup>82</sup> A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica», *RivB* XLIII (1995) 9-29.

<sup>83</sup> L'autore si appoggia, per l'elaborazione della sua teoria espressa in A. NICCACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 23, Jerusalem 1986), sull'opera di H. WEINRICH, *Tempus*. Le funzioni dei tempi nel testo (Linguistica e critica letteraria, Bologna 1978).

<sup>84</sup> A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica»..., 9-10.

<sup>85</sup> Utilizzeremo per la traduzione italiana la *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, ed. Paoline.

**Ezekiel 1:1** וַיְהִי בְּשָׁלְשִׁים שָׁנָה בְּרַב־עֵי בַחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ וַאֲנִי בְּתוֹךְ-הַגּוֹלָה עַל-נְהַר-כְּבָר נִפְתַּח חוֹ הַשָּׁמַיִם וַאֲרָאָה מְרָאוֹת אֱלֹהִים:

<sup>2</sup> בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ הָיָא הַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לְגָלוֹת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין:

<sup>3</sup> הָיָה הַיָּהּ דְּבַר-יְהוָה אֶל-יְחִזְקִאל בֶּן-בוּזִי הַכֹּהֵן בְּאֶרֶץ פְּשְׁדִים עַל-נְהַר-כְּבָר וַתְּהִי עָלָיו שֵׁם יְדִי-יְהוָה:

[1] Nel trentesimo anno, il cinque del quarto mese avvenne questo: mi trovavo tra gli esuli presso il canale Kebar; si aprirono i cieli e vide una visione divina. ([2] Il cinque del mese -era il quinto anno dell'esilio di Jojakin- [3] giunse per Ezechiele figlio di Búzi, sacerdote, la parola di Jahweh, nella terra dei Caldei, presso il canale Kebar e là fu su di lui la mano di Jahweh).

### 1.Osea: espressione *nominale complessa*

**Hosea 1:1** דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-הוֹשֵׁעַ בֶּן-בְּאֵרִי בִימֵי עֲזִיָּה יוֹתָם אֶתְּזוּ יְחִזְקִיָּה מֶלֶכִי יְהוּדָה וּבִימֵי יַרְבֵּעַם בֶּן-יֹאָזָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:

[1] Parola di Jahveh che fu rivolta ad Osea, figlio di Beerì al tempo di Ozia, di Jotam, di Ezechia, re di Giuda al tempo di Geroboamo, figlio di Joas, re d'Israele

### 2.Gioele: espressione *nominale complessa*

**Joel 1:1** דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-יֹאֵל בֶּן-פְּתוּאֵל:

[1] Parola di Jahweh che fu rivolta a Gioele, figlio di Petuel

### 3.Amos: espressione *nominale complessa*

**Amos 1:1** דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר-הָיָה בְּנִקְדָּה מִתְּקוּעַ אֲשֶׁר חָזָה עַל-יִשְׂרָאֵל בִּימֵי עֲזִיָּה מֶלֶךְ-יְהוּדָה וּבִימֵי יַרְבֵּעַם בֶּן-יֹאָזָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל שְׁנַתִּים לִפְנֵי הָרַעַשׁ:

[1] Le parole di Amos -il quale fu tra i pecorai di Teqoa-, ch'egli vide in visione contro Israele nei giorni di Uzzià re di Giuda e nei giorni di Jeroboam figlio di Joas re d'Israele, due anni avanti il terremoto.

### 4.Abdia: espressione *nominale complessa*

**Obadiah 1:1** חֲזוֹן עַבְד־יְהוָה כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה לְאֲדוֹם שְׂמוּעָה שְׂמַעְנוּ מֵאֵת יְהוָה וְצִיר בְּגוֹיִם שָׁלַח קוֹמוּ וּנְקוּמָה עָלֶיהָ לְמִלְחָמָה:

[1] Visione di Abdia. Così dice Jahveh per Edom: «Ho inteso un messaggio di Jahveh e un messaggero è stato inviato tra le nazioni: In piedi! Marciamo contro di lei! Alla guerra!»

### 5.Giona: espressione **verbale**

**Jonah 1:1** וַיְהִי דְּבַר-יְהוָה אֶל-יֹנָה בֶן-אֲמִתַּי לֵאמֹר:

[1] La parola di Jahveh fu rivolta a Giona figlio di Amittai. Gli disse...

### 6.Michea: espressione *nominale complessa*

**Micah 1:1** דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-מִיכָה הַמֶּרְשָׁתִּי בִימֵי יוֹתָם אֶתְּזוּ יְחִזְקִיָּה מֶלֶכִי יְהוּדָה אֲשֶׁר-תָּנָה עַל-שְׁמֵרוֹן וִירוּשָׁלַם:

[1] Parola di Jahveh che fu indirizzata a Michea il Morastita, al tempo di Jotam, Achaz, Ezechia, re di Giuda, la quale egli ebbe in visione intorno a Samaria e Gerusalemme

### 7.Naum: espressione *nominale semplice*

**Nahum 1:1** מִשָּׂא נְיִנְגָה סֶפֶר חֲזוֹן נְחוּם הָאֵלֶּקְשִׁי:

[1] Oracolo riguardante Ninive. Libro della visione di Nahum, l'Elcoscita.

### 8.Abacuc: espressione *nominale complessa*

**Habakkuk 1:1** הַמִּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה חַבְקוּק הַנְּבִיא:

[1] Oracolo che ricevè in visione il profeta Abacuc.

### 9. Sofonia: espressione *nominale complessa*

דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־צְפַנְיָה בֶן־פוּשִׁי בֶן־גְּדַלְיָה בֶן־אֲמַרְיָה בֶן־חִזְקִיָּה בִּימֵי יְאֹשָׁיָהוּ  
בְּדַבְּרוֹ מִלְּפִי יְהוָה:

[1] Parola di Jahveh a Sofonia, figlio di Cusci, figlio di Ghedolia, figlio di Amaria, figlio di Ezechia, al tempo di Giosia, figlio di Amon, re di Giuda.

### 10. Aggeo: espressione *avverbiale*

בְּשָׁנָת שְׁתַּיִם לְדַרְגֻּשׁ הַמֶּלֶךְ בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁשִׁי בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר־יְהוָה בְּיַד־חַגִּי הַנְּבִיא  
אֶל־זֶרְבָבֶדֶל בֶּן־שָׂאֲלֻמְיָאֵל פְּתַח יְהוּדָה וְאֶל־יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל לֵאמֹר:

[1] Il secondo anno del re Dario, il sesto mese, il primo giorno del mese, fu rivolta la parola di Jahweh, per mezzo del profeta Aggeo, a Zorobabele, figlio di S<sup>e</sup>altiel, governatore di Giuda e a Giosuè, figlio di Jô sadaq, grande sacerdote.

### 11. Zaccaria: espressione *avverbiale*

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בְּשָׁנָת שְׁתַּיִם לְדַרְגֻּשׁ הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־זַכְרְיָהוּ בֶן־בְּרַכְיָה בֶן־עֲדוּ  
הַנְּבִיא לֵאמֹר:

[1] Nell'ottavo mese del secondo anno di Dario la parola di Jahweh fu rivolta a Zaccaria, figlio di Iddo, il profeta.

### 12. Malachia: espressione *nominale semplice*

מִשָּׂא דְבַר־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מְלָאכִי:

[1] Parola di Jahweh ad Israele per mezzo di Malachia.

#### 3.3.1.1.3. *Considerazioni critiche*

Alviero Niccacci pone questo rapido bilancio:

«La maggior parte dei libri profetici iniziano con un'espressione nominale: "Visione di x (profeta)" (Is; Abd), "Parole di x" (Ger; Am), "Parola di JHWH che venne a x" (Os; Gl; Mi; Sof), "Oracolo (*massa*) di..." (Na; Ab; Ml); oppure con un'espressione avverbiale che ricorda i libri dei Re: "Nell'anno x" (Ag), "Nel mese x" (Zc). In quanto non sono verbali, queste espressioni suddividono la raccolta dei Profeti posteriori in unità a se stanti.

In due casi però troviamo wayyiqtol: nel primo un *way<sup>ehi</sup>* "macrosintattico", nel secondo un *way<sup>ehi</sup>* "pieno". [Ez 1,1; Gn 1,1]

Per quanto non ci sia accordo tra gli studiosi circa il modo di interpretare Ez 1,1 (anno 30, mese 4, giorno 5) in rapporto a 1,2 (il 5 del mese, anno 5 della deportazione del re Ioiakin), una datazione in base alla deportazione di Ioiakin si trova in Ger 52,31 e nel parallelo 2Re 25,27. Il wayyiqtol di Ez 1,1 potrebbe avere, allora, la funzione di stabilire un collegamento con Geremia e 2Re. A conferma di ciò si osserva che normalmente Ezechiele segue Geremia nell'ordine canonico e che ambedue sono in rapporto con il ciclo narrativo Genesi - 2Re.

Il caso di Giona può essere trattato in modo analogo. Siccome Giona segue Abdia non solo nel canone ebraico ma anche in quello greco, che pure presenta un ordine diverso per alcuni Profeti minori, il wayyiqtol di Gn 1,1 rimanda a quel libretto profetico. Ora Abdia termina la sua visione contro Edom con l'annuncio del ritorno dei deportati israeliti e conclude: "E così di JHWH sarà il regno". A questa regalità di JHWH potrebbe agganciarsi l'inizio di Giona: proprio perché è il sovrano di tutti i popoli, JHWH dà ordine al profeta di andare ad annunciare a Ninive che la sua iniquità è salita al cospetto di Dio. Si tratta anche qui di una possibilità, suffragata dal fatto che tradizionalmente i Profeti minori hanno sempre formato un'unità e sono stati contati come un solo libro (i

In sintesi possiamo assumere le conclusioni della logica di fondo del ragionamento, ovvero che la quasi totalità dei libri profetici -a motivo delle espressioni non verbali- hanno una fisionomia propria, una propria delimitazione. Entro questa realtà vi sono due punti che vanno interpretati, quello di Ez 1,1 e Gn 1,1. Inoltre la tradizione ci ha trasmesso i libri dei profeti minori come una realtà unitaria, un «unico libro»: dovremo interpretare questa realtà che sintatticamente è slegata ma è stata intesa dalla tradizione come unitaria.

Queste considerazioni tese tra parcellizzazione e unitarietà del testo profetico ci conducono a mostrare uno dei tratti tipici del corpo profetico: tanti profeti che tra loro intessono dei rapporti di unitarietà. Dove ricercare questa unitarietà oltre la differenziazione già enucleata? Anzitutto nella modalità di far procedere il messaggio e in secondo luogo attraverso «espressioni ricorrenti» o «parole gancio» come vedremo.

### **3.3.1.2. Le coordinate temporali e spaziali come indicatori per una ricognizione della composizione dei «Profeti posteriori»**

Gli elementi che ora vogliamo raccogliere tendono a mostrare il posizionamento dei testi profetici entro un tempo e uno spazio. Intendiamo per tempo e spazio -in senso intra-testuale- non il periodo storico di redazione dei testi e il luogo di composizione, ma, cosa ben più importante, le coordinate temporali e spaziali progettate dal testo stesso. Va posta una distinzione preliminare nella strutturazione di questi aspetti: i libri profetici offrono alcune indicazioni utili per la collocazione nel tempo e nello spazio del personaggio profetico, ma -all'interno dei discorsi profetici- vengono progettati a loro volta un nuovo spazio e un nuovo tempo. Quindi due sono i livelli -a ben vedere- che articolano la riflessione delle dimensioni temporali e spaziali, quello relativo al personaggio profetico e quello relativo al contenuto dell'oracolo pronunciato dal personaggio profetico. Il primo tende a definire il profeta nella storia degli eventi, il secondo a definire la visione di YHWH sulla storia e sugli eventi. Emergeranno sproporzioni di dati tra questi due livelli: alcuni libri infatti non offrono alcuna annotazione di carattere spaziale e temporale sul personaggio profetico elaborando invece solo quella relativa all'annuncio del messaggio di YHWH: se qualcosa deve essere sacrificato va sacrificata la storia del profeta, non le parole di Dio sulla storia!

Ora ci limitiamo ad elencare di ogni profeta tutte le annotazioni - o per lo meno quelle che abbiamo ritrovato - di carattere temporale e spaziale finalizzate quindi ad agganciare il discorso ad un periodo, ad un evento, ad un tempo.

#### **3.3.1.2.1. Le coordinate temporali dei profeti**

##### **[1] I dati**

**ISAIA: dal 740 al 520 a.C. circa**

**1]** Is 1,1: «Re di Giuda: Ozia [Ebr.: Uzia]/Azaria [792-740 a.C.]; Iotam [(750)740-735 a.C.]; Acaz [735-715 a.C.]; Ezechia [715-686 a.C.]» -> stabilisce le coordinate globali del libro, essendo collocato in apertura.

**2]** Is 6,1: «anno in cui morì Ozia [740 a.C.]» -> vocazione di Isaia

**3]** Is 7,1: «Giorni di Acaz [735-715 a.C.]» -> guerra siro-efraimita del 733-732 a.C. e contestualizzazione dell'oracolo ad Acaz

**4]** Is 14,28: «Anno in cui il re Acaz [715 a.C.]» -> oracolo contro i Filistei

**5]** Is 20,1: «Nell'anno in cui il Tartan, mandato ad Asdod da Sargon re di Assiria, giunse ad Asdod, la assalì e la prese» -> presa di Asdod da parte di Sargon II di Assiria [711 a.C.]

**6]** Is 36,1: «Anno 14° del re Ezechia [701 a.C.]» -> distruzione di tutte le fortezze di Giuda da parte di Sennacherib

---

<sup>86</sup> A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica»..., 18-19.

- 7] Is 13,19; 23,13; 43,14; 47,1.5; 48,14.20: «Rimando ai Caldei [la dinastia regna dal 625 al 539 a.C.]»  
 8] Is 44,28; 45,1: «Rimando a Ciro di Persia [559-530 a.C.]»  
 9] I vari oracoli sulla Gerusalemme riedificata contenuti soprattutto nei capp. 56-66 si riferiscono agli eventi successivi al 520 a.C.

**GEREMIA: dal 628/627 al 585 a.C.**

- 1] Ger 1,2-3: «Anno 13° di Giosia [628/627 a.C.], quindi Ioiakim [609-598 a.C.] e 11° anno di Sedecia [587/586 a.C.]» -> stabilisce le coordinate globali del libro, essendo collocato in apertura.  
 2] Ger 3,6: «Al tempo del re Giosia [(640)628/7-609 a.C.] -> memoria della caduta di Israele per il momento presente di Giuda  
 3] Ger 7,1: in parallelo con Ger 26,1 va collocato all'inizio del regno di Ioiakim [608 a.C.]  
 4] Ger 14,1: «In occasione della siccità» -> forse all'inizio del regno di Ioiakim  
 5] Ger 21,1: «Il re Sedecia [597-586 a.C.] gli mandò il sacerdote Pascur» -> non sappiamo l'anno preciso ma solo la delimitazione del regno  
 6] Ger 22,11: «Sallum, figlio di Giosia [=Ioacaz 609 a.C.]»  
 7] Ger 22,18: «Ioiakim figlio di Giosia [609-598 a.C.]»  
 8] Ger 22,24: «Conia figlio di Ioiakim [=Ioiakin 598-597 a.C.]»  
 9] Ger 24,1: «Ieconia figlio di Ioiakim [=Ioiakin 598-587 a.C.]»  
 10] Ger 24,8: «Sedecia re di Giuda [597-586 a.C.]»  
 11] Ger 25,1: «Nel 4° anno di Ioiakim figlio di Giosia, re di Giuda [605 a.C.]» -> annuncio della distruzione di Gerusalemme per opera di Babilonia  
 12] Ger 25,3: «Dall'anno 13° di Giosia figlio di Amòn, re di Giuda, fino ad oggi sono 23 anni che mi è stata rivolta la parola del Signore e io ho parlato a voi premurosamente e continuamente, ma voi non avete ascoltato [=628/627 fino al 605 a.C.]» -> v. 13 cita ciò che è scritto «in questo libro», quello scritto dallo scriba Baruc nel 605 a.C.  
 13] Ger 25,11: «Tutta questa regione sarà abbandonata alla distruzione e alla desolazione e queste genti resteranno schiave del re di Babilonia per 70 anni» -> Parole che contengono una prolessi sul futuro di liberazione. Sappiamo che la schiavitù finì nel 539/538 a. C. e siamo rimandati al 609/608 a.C. Cfr. più sotto Ger 29,10.  
 14] Ger 26,1: «Inizio del regno di Ioiakim figlio di Giosia [609-598 a.C.]» -> attorno al 608 a.C.  
 15] Ger 26,18: «Michea il Morastita che profetizzava al tempo di Ezechia [715-686 a.C.]» -> si tratta di un'analessi rivolta al tempo di Ezechia proposta da alcuni anziani del paese  
 16] Ger 27,1: «Al principio del regno di Sedecia figlio di Giosia [597-586 a.C.]» -> Azione simbolica del giogo. Il TM cita al v. 1 Ioiakim; ma pare un errore a motivo della presenza di Sedecia ai v. 3.12. Inoltre in 28,1 il cap. nel TM si apre con l'espressione «In quell'anno» e poiché «quell'anno» dell'inizio di Sedecia è detto essere il 4° allora si può supporre checi troviamo nel 594/593 a.C.  
 17] Ger 27,20: «Ieconia figlio di Ioiakim [Ioiakin 598-597 a.C.]» -> riferimento alla deportazione di Nabucodonosor del 597 a.C.  
 18] Ger 28,1: «All'inizio del regno di Sedecia, re di Giuda, nell'anno 4°, 5° mese [=594-593 a.C.]» -> scontro col profeta Anania  
 19] Ger 29,1: «Dopo la deportazione a Babilonia [dal 597 a.C.]» -> parole che contengono una prolessi sul futuro di liberazione.  
 20] Ger 29,10: «Pertanto dice il Signore: Solamente quando saranno compiuti, riguardo a Babilonia, 70 anni vi visiterò e realizzerò per voi la mia buona promessa di ricondurvi in questo luogo» -> cfr. sopra Ger 25,11: non conosciamo deportazione avvenute nel 609/608 a.C., ma si conosce un atto di sottomissione di Giuda ai Babilonesi, secondo Dn 1,1 «nell'anno 3° di Ioiakim [=606/605 a.C.]: quindi un'ipotesi sarebbe quella dell'approssimazione degli anni nel numero di 70.<sup>87</sup> La nostra ipotesi vuole intendere esattamente l'anno 609 a.C. come l'anno dell'inizio della sottomissione avvenuta con la scomparsa dell'unico regnante fedele a YHWH, Giosia. Coloro che seguiranno saranno sottomessi dapprima a Neco faraone d'Egitto [Ioacaz -> 2Re 23,31-35: anno 609 a.C.] poi Ioiakim per il quale si afferma che Nabucodonosor gli mosse guerra [2Re 24,1]: questo tempo è inteso tempo di dominazione babilonese anche se non ancora di deportazione.  
 21] Ger 32,1: «Nell'anno 10° di Sedecia e 18° di Nabucodonosor [=588-587 a.C.]» -> azione simbolica di acquisto di un campo ad Anatot sua patria  
 22] Ger 33,1: «Mentre Geremia stava in prigione nel cortile della guardia» -> promessa di restaurazione per la casa di Israele e la casa di Giuda

<sup>87</sup> Cfr. per queste riflessioni L. LOMBARDI, *Geremia. Baruc* (Versione introduzione e note di L. Lombardi; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 25, Roma 1979) 269.

- 23] Ger 34,1: «Parola che fu rivolta a Geremia dal Signore, quando Nabucodonosor re di Babilonia con tutto il suo esercito e tutti i regni della terra sotto il suo dominio e tutti i popoli combattevano contro Gerusalemme e tutte le città dipendenti [=587/586 a.C.]»
- 24] Ger 34,8: «Dopo l'alleanza con tutto il popolo fatta da Sedecia per la liberazione degli schiavi [forse 588/587 a.C.]»
- 25] Ger 35,1: «Nei giorni di Ioiakim figlio di Giosia re di Giuda [609-598 a.C.]» -> Episodio del discorso fatto ai Recabiti. La data più probabile è dal 603/602 a.C.
- 26] Ger 36,1: «Nel 4° anno di Ioiakim figlio di Giosia, re di Giuda [=605-604 a.C.] -> prima stesura del rotolo di Geremia da parte di Baruc
- 27] Ger 36,9: «Nel 5° anno di Ioiakim figlio di Giosia, re di Giuda, nel 9° mese [=dicembre del 604 a.C.]» -> tre letture del rotolo, distruzione.
- 28] Ger 36,27: «Dopo che il re Ioiakim ebbe bruciato il rotolo e riscrittura dello stesso con aggiunte» -> tra il 605 e il 603 a.C.
- 29] Ger 37,1: «Sedecia, figlio di Giosia divenne re al posto di Conia [=Ioiakin] figlio di Ioiakim, Nabucodonosor lo nominò re del paese di Giuda [597-586 a.C.]
- 30] Ger 37,5-6: «Durante l'interruzione dell'assedio di Gerusalemme per l'esercito del faraone Cofra» -> giudizio su Sedecia nel 587-586 a.C.
- 31] Ger 39,1-2: «Nel 10° mese del 9° anno di Sedecia re di Giuda [=589-588 a.C.]... Nel 4° mese dell'anno 11° di Sedecia, il 9 del mese [giugno-luglio 587]»
- 32] Ger 39,15: «Quando Geremia era rinchiuso nell'atrio della prigione 587 a.C.]» -> annuncio di salvezza per Ebed-Melek l'Etiopio
- 33] Ger 40,1: «Dopo il rilascio di Geremia da Rama [586 a.C.]»
- 34] Ger 41,1: «Ora, nel 7° mese, Ismaele figlio di Natania... [=settembre 586 a.C.]»
- 35] Ger 43,8: «In Egitto durante il soggiorno in Tafni [586-585 a.C.]»
- 36] Ger 44,1: «In Egitto durante il soggiorno di Tafni [586-585 a.C.]»
- 37] Ger 45,1: «Questa è la parola che il profeta Geremia comunicò a Baruc figlio di Neria, quando egli scriveva queste parole in un libro sotto dettatura di Geremia nel 4° anno di Ioiakim figlio di Giosia, re di Giuda [=605 a.C.]» -> ripresa della stesura del rotolo avvenuta nel 605 a.C.
- 38] Ger 46,2: «Dopo la sconfitta dell'esercito dell'Egitto per opera di Nabucodonosor a Carchemis [605 a.C.]»
- 39] Ger 46,13: «Quando Nabucodonosor giunse per colpire il paese d'Egitto [=568-567 a.C.]» -> si tratta della data più bassa riferita entro gli oracoli di Geremia
- 40] Ger 47,1: «Prima che il faraone battersse Gaza [due possibilità: 609 o 605 a.C.]
- 41] Ger 49,34: «Parola che il Signore rivolse al profeta Geremia riguardo all'Elam all'inizio del regno di Sedecia re di Giuda [597-586 a.C.]»
- 42] Ger 52 // 2Re 24,18-25,30
- 43] Ger 21,2.7; 22,25; 24,1; 25,1.9; 29,21; 32,1.28; 34,1; 35,11; 37,1; 39,1.5.11; 43,10; 44,30; 46,2.13.26; 49,28.30; 50,17; 51,34; 52,4.12.28.29.30: passi in cui è citato il nome «Nabucodonosor [604-562 a.C.]»
- 44] Ger 21,4; 21,9; 22,25; 24,5; 25,12; 32,4; 32,5; 32,24; 32,25; 32,28; 32,29; 32,43; 33,5; 35,11; 37,5; 37,8; 37,9; 37,10; 37,11; 37,13; 37,14; 38,2; 38,18; 38,19; 38,23; 39,5; 39,8; 40,9; 40,10; 41,3; 41,18; 43,3; 50,1; 50,8; 50,10; 50,25; 50,35; 50,45; 51,4; 51,24; 51,35; 51,54; 52,7; 52,8; 52,14; 52,17 «Rimando ai Caldei [la dinastia regna dal 625 al 539 a.C.]»

#### **EZECHIELE: dal 593/592 al 586 a.C. con tre punti che vanno oltre: 573/571/567 a.C.**

- 1] Ez 1,1: «Il 5 del 4° mese dell'anno 30° [riprenderemo più oltre l'approfondimento]» -> riferisce di visioni divine avute presso il canale Chebar
- 2] Ez 1,2: «Il 5 del mese -era l'anno 5° della deportazione del re Ioiakin [=31 luglio 593 a.C.]» -> riferisce della Parola di YHWH che gli fu rivolta
- 3] Ez 3,16: «7 giorni dopo» in relazione all'anno 593-592 a.C.]
- 4] Ez 8,1: «Al 5° giorno del 6° mese dell'anno 6° [=17 settembre 592 a.C.]» -> afferrato per i capelli viene trasportato da uno spirito in visioni divine nel tempio a Gerusalemme
- 5] Ez 20,1: «Il 10 del 5° mese, anno 7° [=14 agosto 591 a.C.]» -> oracolo sulla storia dell'infedeltà di Israele
- 6] Ez 24,1: «Il 10 del 10° mese, dell'anno 9° [=15 gennaio 588 a.C.]» -> annuncio dell'assedio di Gerusalemme
- 7] Ez 26,1: «Il 1° giorno del mese, dell'anno 11° [=23 aprile 587 a.C.]» -> oracolo contro Tiro
- 8] Ez 29,1: «Il 12 del 10° mese, anno 10° [=7 gennaio 587 a.C.]» -> oracolo contro l'Egitto
- 9] Ez 29,17: «Il 1° giorno del 1° mese dell'anno 27° [=26 aprile 571 a.C.]» -> oracolo di distruzione contro l'Egitto
- 10] Ez 30,20: «Al 7° giorno del 1° mese dell'11° anno [=29 aprile 587 a.C.]» -> contro il faraone in favore del re di



Babilonia

**11]** Ez 31,1: «Il 1° giorno del 3° mese dell'11° anno [=21 giugno 587 a.C.]» -> contro l'Egitto ricordando la sorte dell'Assiria

**12]** Ez 32,1: «Il 1° giorno del 12° mese del 12° anno [=3 marzo 585 a.C.]» -> contro l'Egitto come coccodrillo

**13]** Ez 32,17: «Al 15 del 1° mese, dell'anno 12° [=marzo-aprile 586 a.C.]» -> discesa del faraone nello sheol

**14]** Ez 33,21: «Il 5 del 10° mese dell'anno 12° della nostra deportazione [=8 gennaio 585 a.C.]» -> si aprì la bocca di Ezechiele e non fu più muto

**15]** Ez 40,1: «Al principio dell'anno 25° della deportazione, il 10 del mese, 14 anni da quando era stata presa la città [=28 aprile 573 a.C.]» -> la mano di YHWH lo portò nella terra d'Israele su un monte ed ebbe la visione del Tempio

### **1. OSEA: dalla metà dell'VIII sec. all'inizio del VII sec. a.C.**

Os 1,1: «Re di Giuda: Ozia/Azaria [792-740 a.C.]; Iotam [(750)740-735 a.C.]; Acaz [735-715 a.C.]; Ezechia [715-686 a.C.]» -> stabilisce le coordinate globali del libro, essendo collocato in apertura.

### **2. GIOELE:**

Nessuna annotazione

### **3. AMOS: attorno alla metà dell'VIII sec. a.C.**

**1]** Am 1,1: «Al tempo di Ozia/Azaria [792-740 a.C.], re della Giudea, e al tempo di Geroboamo [793-753 a.C.] figlio di Ioas, re d'Israele, due anni prima del terremoto» -> siamo attorno alla metà dell'VIII sec. a.C.: in questo tempo ebbe visioni riguardo a Israele

**2]** Am 7,10-11: «Geroboamo re d'Israele [793-753 a.C.]»

### **4. ABDIA:**

Nessuna annotazione

### **5. GIONA:**

Nessuna annotazione: il racconto è contestualizzato prima della distruzione di Ninive [612 a.C.]

### **6. MICHEA: dalla metà dell'VIII sec. all'inizio del VII sec. a.C.**

Mi 1,1: «Re di Giuda: Iotam [(750)740-735 a.C.]; Acaz [735-715 a.C.]; Ezechia [715-686 a.C.]» -> inizia esattamente con l'anno della morte di Ozia, l'anno della vocazione di Isaia [740 a.C.]

### **7. NAUM:**

Nessuna annotazione: prima della distruzione di Ninive [612 a.C.]

### **8. ABACUC: alla fine del VII sec. e inizio del VI sec. a.C.**

Nessuna annotazione: Ab 1,6: durante il periodo dei Caldei [dal 625 al 539 a.C.]

### **9. SOFONIA: alla fine del VII sec. a.C.**

Sof 1,1: «Al tempo di Giosia, figlio di Amon re di Giuda [=640-609 a.C.]» -> giungiamo alla grande epoca delle riforme

### **10. AGGEO: alla fine del VI sec. a.C.**

**1]** Ag 1,1: «L'anno 2° del re Dario, il 1° giorno del 6° mese [=agosto 520 a.C.]

**2]** Ag 1,15: «Questo avvenne il 24 del 6° mese dell'anno 2° del re Dario [=settembre 520 a.C.]

**3]** Ag 2,1: «Il 21 del 7° mese [=ottobre 520 a.C.]»

**4]** Ag 2,10: «Il 24 del 9° mese, 2° anno di Dario [=dicembre 520 a.C.]»

**5]** Ag 2,20: «Il 24 del mese [=dicembre 520 a.C.]»

### **11. ZACCARIA: alla fine del VI sec. a.C.**

**1]** Zc 1,1: «Nell'8° mese dell'anno 2° del regno di Dario [=ottobre-novembre 520 a.C.]»

**2]** Zc 1,7: «Il 24 dell'11° mese, cioè il mese di Sebat, l'anno 2° di Dario [=metà febbraio 519 a.C.]»

**3]** Zc 7,1: «L'anno 4° di Dario, il 4° giorno del 9° mese, detto Casleu [=novembre 518 a.C.]»

## 12. MALACHIA:

Nessuna annotazione

### [2] Le riflessioni

Offriamo alcune riflessioni che emergono dalla valutazione dei dati sopra presentati, riflessioni aperte ad ulteriori conferme mediante l'approfondimento della tematica nei prossimi paragrafi. Può darsi, quindi, che alcune affermazioni possano non trovare immediatamente il lettore consenziente perché poco documentate: chiediamo la pazienza di compiere tutto il percorso, al termine, forse il quadro diverrà più nitido.

a. *Il libro di Isaia: oltre le visioni tripartite o fondamentaliste*: è ormai affermata negli studi esegetici la tesi della non unitarietà unitaria del libro di Isaia, libro che conterrebbe una serie di discorsi profetici composti in un tempo racchiuso tra l'VIII sec. e il VI/V sec. a.C. La classica tripartizione [alcuni preferiscono una visione bipartita] tra Proto- [capp. 1-39= VIII-VII sec. a.C.] Deutero- [capp. 40-55= VI sec. a.C.] e Trito-Isaia [capp. 56-66= VI-V sec. a.C.] deve comunque riconoscere l'invasione di campo da parte di testi del Deutero- o Trito- entro l'ambito del Proto-Isaia [cfr. ad es. Is 13-14 e 35; oppure la cosiddetta «Apocalisse di Isaia»: capp. 24-27; così anche il cap. 2, ecc.]. Il presupposto di fondo di questa argomentazione, atta ad avviare un procedimento esegetico fondato su una linea storico-genetica dei testi, pensa che il senso del testo proceda dalla contestualizzazione storica dello stesso e che sia necessario ricollocare diacronicamente i testi che la redazione finale a cucito e confuso. Questo modo di procedere ha la sua plausibilità per una ricostruzione del pensiero storico-profetico e per il progresso di detto pensiero entro la storia ma non per la comprensione del libro di Isaia [lo stesso discorso vale anche per gli altri libri, e come vedremo, in particolare con i Dodici profeti]. Riteniamo infatti -sulla linea delle riflessioni prevalentemente di carattere sincronico- che il messaggio del libro di Isaia vada ricercato nella sua articolazione attuale per far emergere le istanze ermeneutiche inaugurate da procedimenti logici che apparentemente fuoriescano dalla griglia interpretativa di tipo storico-diacronica. In altre parole dobbiamo domandarci il senso che può avere Is 1,1 posto all'inizio di un libro composto in tutte le sue parti nell'arco di circa tre secoli e l'attribuire a questo autore dell'VIII-VII sec. a.C. ciò che appartiene a secoli successivi. Le domande che sorgono spontanee nell'atto di lettura [di un lettore che conosce l'arco dello svolgimento storico di Israele e Giuda] possono essere le seguenti: come ha potuto Isaia predire tutto questo? Come può un umano abbracciare un tempo così ampio? Le risposte a queste domande aprono la strada ai vari fondamentalismi che si sono affacciati lungo la storia e che ancora tornano alla ribalta.

Riteniamo che:

\* sia la risposta data dall'esegesi storico-critica -secondo la quale oracoli di almeno due altri autori anonimi del VI-V sec. a.C. sono stati attribuiti al profeta storico di cui parlano anche i libri dei Re, cioè ad Isaia a motivo della vicinanza dello stile dell'annuncio-

\* sia la risposta data dagli approcci che chiamiamo «fondamentalisti»<sup>88</sup> secondo i quali il profeta aveva già visto tutto e dall'VIII sec. aveva predetto non solo il ritorno in Gerusalemme ma lo stesso Gesù di Nazareth come Messia annunciato non colgono il problema ermeneutico di fondo del libro di Isaia.

Entrambi le riflessioni pensano l'autore come un personaggio storico [extra-testuale] ed

---

<sup>88</sup> Questa categoria vale soprattutto per gli approcci che rifiutano ogni prospettiva storico-genetica dei testi biblici, entro una concezione discendente dell'Ispirazione. Anche se uguali nelle conclusioni diversa è la valutazione che si può dare alle varie interpretazioni del profetismo in relazione agli eventi del NT dai Padri della Chiesa fino all'epoca moderna, prima della nascita dell'esegesi storico-critica.

entrambi cercano di risolvere l'aporia secondo la quale un uomo vissuto in un tempo preciso non può aver detto ciò che è contenuto nel libro di Isaia, quindi o altri uomini [=i redattori] han fatto dire oppure Dio stesso ha suggerito ad Isaia in anticipo con ispirazione profetica che cosa dire...

Come già avevamo annunciato nella parte metodologica occorre uscire dalle briglie delle categorie «extra-testuali» nel pensare l'autore come personaggio storico, è invece necessario ripensarlo come «istanza enunciativa del discorso profetico», ovvero una realtà «intra-testuale». Le domande che nasceranno da queste valutazioni tenderanno a ripensare i problemi del rapporto del profeta con la storia entro un progetto ermeneutico impostato dall'operazione redazionale conclusiva. Quindi il guadagno autentico dell'esegesi storica consiste nell'aver colto l'esistenza dell'operazione redazionale, il limite è stato quello di aver finalizzato la scoperta al raggiungimento degli autori storici; il guadagno dell'interpretazione «fondamentalista» sta nel prendere alla lettera il testo che presenta un solo autore -Isaia- su tutta l'estensione cronologica, il limite è stato quello di avere trasposto l'istanza del testo ad un autore storico concreto. Il nostro osservatorio è il mondo del testo stesso, che fa emergere un autore, il cui nome è Isaia, capace di articolare la complessità dei discorsi profetici contenuti nel libro. L'interesse così configurato pone l'accento sullo studio delle dinamiche comunicative poste in essere dall'«autore implicito» [=risultante di più autori storici, di più redattori, e quindi di più interventi dello Spirito], realtà complessa ma unica capace di articolare la molteplicità semantica del libro stesso.

Tutta questa introduzione è proposta per permettere di comprendere le riflessioni successive entro questo quadro teorico, fatto emergere concretamente dall'esegesi sulla globalità del testo di Isaia ma valido, come abbiám detto, per ogni libro profetico.

**b. La temporalità nel libro di Isaia e nei 12 Profeti:** soffermandoci soltanto sugli elementi cronologici che vogliono collocare l'annuncio entro un quadro storico preciso [=alla storia degli eventi del popolo eletto] ci accorgiamo che complessivamente parlando il libro di Isaia, di poco inferiore come ampiezza a Geremia ed Ezechiele,<sup>89</sup> contiene pochi elementi di questo tipo, addirittura dal cap. 40 al 66 vi sono solo annotazioni relative ai Caldei e a Ciro che permettono di ampliare l'arco cronologico con tutti i problemi connessi. Tale fenomeno trova riscontro nel libro dei 12 Profeti, anch'esso, se considerato un'unità, con pochi elementi di aggancio alla storia. Differente invece è il caso di Geremia ed Ezechiele, come vedremo. Non solo questo primo elemento permette di accostare il libro di Isaia a quello dei 12 profeti ma anche altre annotazioni:

- \* l'inizio temporale del primo libro dei 12 Profeti, Osea è pressoché identico a quello di Isaia;
- \* l'estensione temporale del libro di Isaia, da Ozia/Uzia alla Gerusalemme ricostruita, cioè a partire dal 520 a.C. è analogo all'estensione esplicita da Osea [Ozia/Uzia] a Zaccaria [520-518 a.C.];
- \* il passaggio da Is 39 ai capp. successivi è realizzato mediante l'annuncio ad Ezechia della distruzione di Gerusalemme e il proprio compiacimento per il suo tempo di pace. Ma subito dal

---

<sup>89</sup> Per il computo delle lettere, parole e versetti rimandiamo al software [disponibile per Mac e IBM compatibile] elaborato da JEFF MILGRAM, *Bible Scholar™*. The Ultimate Bible Study Tool, Copyright 1987-1994 Torah Educational Software, Inc.: **Isaia**: 66884 lettere; 16922 parole; 1291 versetti. **Geremia**: 84907 lettere; 21831 parole; 1364 versetti. **Ezechiele**: 74515 lettere; 18730 parole; 1273 versetti. **Osea**: 9390 lettere; 2381 parole; 197 versetti. **Gioele**: 3872 lettere; 957 parole; 73 versetti. **Amos**: 8033 lettere; 2042 parole; 146 versetti. **Abdia**: 1120 lettere; 291 parole; 21 versetti. **Giona**: 2700 lettere; 688 parole; 48 versetti. **Michea**: 5570 lettere; 1396 parole; 105 versetti. **Naum**: 2258 lettere; 558 parole; 47 versetti. **Abacuc**: 2596 lettere; 691 parole; 56 versetti; **Sofonia**: 2996 lettere; 767 parole; 53 versetti. **Aggeo**: 2337 lettere; 600 parole; 38 versetti. **Zaccaria**: 12432 lettere; 3126 parole; 211 versetti. **Malachia**: 3450 lettere; 876 parole; 55 versetti. Totale 12 profeti [il computo d'insieme è nostro]: 56754 lettere; 14373 parole; 1050 versetti.

cap. 40 viene proclamata la gioia della salvezza, del ritorno: ovvero ciò che non è presentato è esattamente il dramma della distruzione di Gerusalemme, del Tempio e la realtà dell'esilio: tutto questo è solo annunciato da Is 1-39 ma non presentato come accadimento. Questo «buco» nel profeta Isaia è ritrovabile anche nella successione nel libro dei 12 Profeti: il giorno della distruzione è annunciato ma non presentato, così l'esilio. Il più vicino all'epoca della distruzione è Sofonia, posizionato al tempo del re Giosia [640-609 a.C.], ma anche qui sebbene sia annunciato il giorno della distruzione non appartiene al presente del profeta. L'impressione guadagnata, leggendo questi testi è che tutto ruoti attorno a questa esperienza di giudizio vissuta con la distruzione e l'esilio e che proprio questa non sia mai presentata esplicitamente nella sua realtà di accadimento. Dove trovarla? In Geremia ed Ezechiele, come vedremo.

\* Ultimo aspetto è l'articolazione dello sviluppo della temporalità cronologica lungo i testi dei 12 Profeti: se si osserva la presenza o la carenza di riferimenti temporali si noterà subito nell'ambito dei 12 Profeti che proprio quei libri che la critica storica ritiene tardivi sono carenti di ancoramento temporale [cfr. ad es.: Gioele (=epoca persiana); Abdia (VI sec. a.C.); Malachia (epoca persiana)]. Perché posizionare Gioele tra Osea e Amos, Abdia tra Amos e Giona e Malachia al termine dell'intero corpo? Muoviamo dall'ipotesi che questo non sia casuale,<sup>90</sup> ma poiché non esistono elementi di cronologia esplicita interna ai testi la risposta va ricercata studiando l'articolazione ed il collegamento all'interno dei 12 Profeti, unica via che riesce a collocare ad es. un testo come Gioele [scritto probabilmente all'interno del V sec. a.C.] tra profeti dell'VIII-VII sec. a.C. Risponderemo a questi interrogativi più avanti, quando porremo queste stesse riflessioni nel contesto dello sviluppo del discorso profetico nel corpo dei 12 Profeti. Ora ci basti cogliere che là dove sono annotate indicazioni cronologiche, queste procedono secondo una linea diacronica, dall'VIII sec. a.C. alla fine del VI sec. a.C., con il silenzio già segnalato sull'epoca della distruzione e dell'esilio a Babilonia.

c. *La temporalità in Geremia*: le coordinate cronologiche dei libri di Geremia ed Ezechiele ruotano attorno all'epoca antecedente alla distruzione di Gerusalemme e del Tempio e alle deportazioni a Babilonia: esattamente ciò che manca in Isaia e nei 12 Profeti. Inoltre, questi due libri, soprattutto quello di Geremia, presentano riferimenti temporali di gran lunga più abbondanti.<sup>91</sup> Questo dato risulterà utile nella ripresa ermeneutica globale, entro il corpo dei Profeti posteriori.

Geremia è il più attento alla storicizzazione degli episodi, attraverso i quali porre la parola profetica. Sostanzialmente la sua attività di predicazione è racchiusa entro i limiti temporali del 628/627 e il 585 a.C. La progressione del testo non segue sempre una linea di progressione cronologica, anche se attraverso di esso è possibile circoscrivere il personaggio entro la storia del suo tempo, anzi siamo di fronte ad una tra le migliori «biografie» dell'AT. Le presentazioni storiche del contenuto del libro, a motivo dell'abbondanza di dati, tendono ad essere molto puntuali nella descrizione non solo del personaggio, ma soprattutto della situazione storico-religiosa prima e durante l'esilio.<sup>92</sup> Per questo motivo è spesso sfruttato come fonte storica di un testimone diretto di quel tempo particolarmente teso della storia di Israele.

«Apparentemente Geremia è il profeta di cui conosciamo meglio la vita. Numerosi testi parlano delle sue vicissitudini; inoltre questo profeta non si limitò a trasmettere la

---

<sup>90</sup> Cfr. invece la lista canonica della LXX che pone tutti i libri senza una precisa indicazione cronologica insieme, tranne Malachia al termine.

<sup>91</sup> Anche la struttura narrativa del *Wayehi* è presente nell'insieme dei libri profetici ma soprattutto in Geremia ed Ezechiele: Is: 11x; Ger: 47x; Ez: 65x; 12 profeti: 22x.

<sup>92</sup> Cfr. ad es.: J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio (Roma 1995) 328-338.

parola di Dio; ci ha lasciato anche la sua parola, i suoi dubbi, le sue inquietudini e i suoi timori. La sua personalità appare quindi una delle più suggestive dell'Antico Testamento. Ma tutto questo non significa che possiamo ricostruire tutti i momenti della sua vita. Basta ordinare cronologicamente i testi datati (e possiamo datare con sufficiente probabilità) per constatare lacune:

- 627/626 vocazione (1,4-10)
- 627/609 predicazione a Israele (3,6-13)
- 609 oracolo contro Ioacaz (22,1-12)
- 609/608 discorso del tempio (7,1-17; c. 26)
- 605 oracolo contro l'Egitto (46,2-12)
- discorso sulla conversione (25,1-11)
- redazione e let rotolo (c. 36)
- parole a Baruc (c. 45)
- 598 parole su Conia (22,24-30)
- i due canesdi fichi (c. 24)
- lettera agli esiliati (c. 29)
- oracolo contro Elam (49,34-39)
- 594/593 contro la ribellione (cc. 27-28)
- 587/586 durante l'assedio (21,1-10; 34; 37-39)
- rinchiuso nell'atrio della guardia (32-33. 39,15-18)
- 586 dopo la caduta di Gerusalemme (cc. 39-40)

Questa panoramica conferma quanto si è detto. Possediamo numerosi dati sulla vita di Geremia, ma non possiamo ricostruirla in ogni suo dettaglio. Alcuni momenti sembrano di particolare rilievo (l'anno 605, segnato dalla vittoria dei babilonesi a Carchemish; il 598/597, con il tragico problema della deportazione; 594/593, con il tragico ribellarsi contro Babilonia; l'anno e mezzo di assedio). Ma tra questi anni troviamo lacune a volte molto lunghe, soprattutto quella che va dal 627 al 609, a cui possiamo riferire con certezza soltanto un breve testo.

Se ai passaggi certi aggiungiamo quelli che possono essere datati con sufficiente probabilità, è possibile ricostruire abbastanza della vita e dell'attività di Geremia, benché certi punti restino ipotetici, soggetti a critiche e a modifiche». <sup>93</sup>

Crediamo che la dimensione della temporalità nel libro di Geremia non possa essere ristretta al personaggio stesso, ma vada oltre a motivo di Ger 52. Nell'attività profetica di Geremia vi è una data attorno alla quale ruotano diversi episodi, ma soprattutto ruota l'esistenza stessa del libro che ci è giunto: si tratta del 605/604 a.C. scrittura e riscrittura del libro attraverso l'ausilio dello scriba Baruc. Ger 25: è un capitolo che fa da perno tra il presente ed il futuro di Geremia: annuncia la distruzione che avverrà per opera di Babilonia e anche la durata dell'esilio e la liberazione nella punizione del re di Babilonia [70 anni in Ger 25,12//29,10], questo annuncio viene fatto nel 4° anno di Ioiakim [605 a.C.] e viene ricordato -entro il discorso diretto- che si tratta del 23° anno di predicazione, quindi dal 628/627 al 605 a.C. e quelle parole che si compiranno sono scritte in «questo libro», parole predette su tutte le nazioni [cfr. più oltre il problema della dislocazione della sezione degli oracoli contro le nazioni nel TM, capp. 46-51]. Ciò che è predetto si avvera in parte entro la storia di Geremia, ovvero la distruzione e la deportazione, ma non il ritorno «dopo 70 anni». La vicenda di Geremia finirà infatti sfumando nel silenzio, forse in Egitto, a Tafni [capp. 43-44]. In Ger 25 tutto ruotava attorno ad una profezia, a un tempo e a un libro: profezia che dal passato si volge verso il futuro [dal 628 -inizio dell'attività profetica- al 538 -liberazione per opera di Ciro-], tempo di annuncio, il 605 a.C., libro sul quale ciò viene scritto: la storia di Geremia scritta da Baruc [cfr. Ger 36; 45]. Ma il libro di Geremia, al cap. 52, termina ponendo sulla scena non più Geremia, ma l'azione di distruzione definitiva di Gerusalemme e della deportazione

---

<sup>93</sup> J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*..., 328-329.

[=587/586 a.C.], esperienza condivisa anche da Geremia [=aggancio con la storia di Geremia nel libro stesso] ma riferendo anche un episodio, ultimo della serie, cioè la grazia concessa a Ioiakin in esilio, il 37° anno della deportazione di Giuda del [597 a.C.], l'anno 562/561 a.C. sotto il regno di Evil-Merodach di Babilonia. Questo ultimo episodio chiude con uno sguardo non solo benevolo su Babilonia, ma anche di speranza verso un futuro di liberazione, oltre la storia di Geremia. Trovandosi questo stesso testo anche nella conclusione di 2Re è generalmente considerato «Appendice storica»: come vedremo esso è di fondamentale importanza redazionale, in quanto è ciò che permette il passaggio dal libro di Geremia a quello di Ezechiele e causa un atto di lettura unitario, senza il quale avremmo due realtà sganciate.

**d. La temporalità in Ezechiele:** dai dati cronologici ricavati dal libro stesso troviamo una ipotetica partizione della sua attività, in due o tre periodi:

«Non è facile stabilire se l'attività profetica di Ezechiele debba essere divisa in due o tre periodi. La maggioranza dei commentatori è propenso a distinguere due fasi: una di condanna e l'altra di salvezza. Fohrer ne propone tre: condanna, salvezza condizionata, salvezza incondizionata. In ogni caso, c'è un aspetto su cui tutti concordano: la caduta di Gerusalemme segna un cammino nuovo nella predicazione del profeta. In accordo con quest'interpretazione, divideremo l'esposizione in due parti: prima e dopo il 586».<sup>94</sup>

Se guardiamo con attenzione alle annotazioni cronologiche di Ez ci accorgiamo che la stragrande maggiornaza di esse sono racchiuse entro la cosiddetta prima fase della predicazione, cioè tra il 597 e il 586 a.C. [a cominciare dal 593/592 a.C.], mentre ve ne sono due - l'oracolo contro l'Egitto del 571 a.C. [Ez 29,17] e la visione del Tempio del 573 a.C. [Ez 40,1] - che vanno oltre il 586 a.C. A motivo di queste due date si suole distinguere la temporalità nell'attività profetica di Ezechiele. L'estensione cronologica, in base a queste datazioni sarebbe dal 593 al 571 a.C. Nonostante che la datazione dell'oracolo contro l'Egitto giunga al 571 a.C., riteniamo più significativo il rapporto di tensione nella visione della «gloria di YHWH» tra Ez 1 e Ez 40ss. Prendiamo pertanto in considerazione tre punti della cronologia teologica di Ez: anzitutto, qui di seguito, analizziamo il passo di Ez 4,1-9, funzionale a stabilire le coordinate macrotemporali entro le quali si colloca la vocazione e la missione di Ez nella visione della distruzione di Gerusalemme all'inizio del suo ministero; inoltre, più oltre, studieremo il rapporto tra l'incipit del libro, Ez 1,1-2 nella relazione dialettica tra il v. 1 e il v. 2 e il tema della «gloria di YHWH» tra l'inizio del libro profetico e la visione finale del Tempio (Ez 40,1ss).

Ez 4,1-9 presenta il tema dell'annuncio della distruzione di Gerusalemme in un'azione simbolica: Ezechiele deve giacere sul fianco sinistro per 390 giorni<sup>95</sup> per espiare su di esso l'iniquità di Israele e, sul fianco destro 40 giorni, per espiare l'iniquità di Giuda. A ciascun giorno corrisponde un anno (Ez 4,5.6), secondo la modalità inaugurata nel cammino dell'Esodo, a partire

---

<sup>94</sup> J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*..., 350.

<sup>95</sup> La versione dei LXX invece ha in questo punto «190 giorni» «εἰς ἀριθμὸν ἡμερῶν ἐνεήκοντα καὶ ἑκατὸν ἡμέρας» (Ez 4,5). Sul numero di anni è interessante la posizione netta di Girolamo in favore di 390 anni contro le cifre di 190 oppure 150: «Satisque miror cur vulgata exemplaria *centum nonaginta annos* habeant, et in quibusdam scriptum sit, *centum quinquaginta*; cum perspicue et Hebraicum, et Aquila, Symmachusque et Thedotio *trecentos nonaginta annos* teneant, et apud ipsos LXX, qui tamen non sunt scriptorum vitio depravati, idem numerus reperiatur»: F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta. Tomus II. Jobus - Malachias*. Auctarium et Indices, Hildesheim; Vaduz 1964, 776. Su questi aspetti, il dibattito degli studiosi è conflittuale tra chi ritiene più antica e originaria la versione dei LXX e chi invece quella ebraica masoretica.

dai 40 giorni di ricognizione della Terra promessa da parte degli esploratori (Nm 14,34). Offriamo ora un tentativo di interpretazione delle cifre qui esposte. Viene costruita una scena di visione della distruzione di Gerusalemme, e sono giorni in cui scontare l'iniquità, prima i 390 e poi, al seguito, i 40, in tutto 430 giorni, e questi corrispondono ad anni. Il numero di 430 anni è anche il tempo in cui gli ebrei abitarono in Egitto, come abbiamo già sottolineato, e il termine di quel lungo tempo fu la notte di Pasqua del passaggio di liberazione dell'Esodo (Es 12,40-42). Il numero 430 e il numero 40 ricordano entrambi avvenimenti esodici, la schiavitù e l'interminabile cammino nel deserto. Riteniamo che il profeta Ezechiele utilizzi per i suoi calcoli di tempo lo stesso «calendario solare dei sabati», conosciuto dai testi di Qumran e comune al *Libro dei Giubilei*, a *1Enoc*, a *Daniele* e alla redazione sacerdotale più recente del testo biblico.<sup>96</sup> Se la composizione del libro di Ezechiele avvenne, come crediamo, dopo la redazione finale dell'opera storica cosiddetta «deuteronomistica», si apre qui la possibilità della verifica del numero degli anni citati da Ezechiele tenendo come base di calcolo l'intera narrazione storica. Ma la redazione finale dell'opera storica, a ben vedere, si estende nella forma di un *ennateuco* che inizia con il libro della Genesi e si conclude con la caduta di Gerusalemme e la deportazione a Babilonia di 2Re (Gen 1,1 - 2Re 25,30). D.N. Freedman denomina questa lunga narrazione storica «the primary history»<sup>97</sup> e ne rintraccia una logica compositiva che mostra l'evidente volontà di redigere un testo fortemente segnato dalle dimensioni normative della temporalità. Tale redazione fu promossa dalla classe sacerdotale che diede corpo ad una sorta di sacralizzazione degli eventi inserendoli in una struttura di tempo sacro, fondata su un calendario liturgico.<sup>98</sup> Ipotizzando che Ezechiele abbia condiviso la stessa modalità di calcolo di matrice sacerdotale della «primary history» appare necessario anzitutto ripresentare la temporalità nella forma biblica, secondo una struttura *ab initio mundi* (=a.i.m.).<sup>99</sup> Ora, secondo questo calcolo, l'Esodo avvenne nella notte del 14-I-2670, dopo

<sup>96</sup> Rispetto all'ampia letteratura esistente richiamiamo, a mo' di esempio, il contributo peculiare di J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, 1959; IDEM, «Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of Jubel Year», in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 74), Leuven 1986, 344-349; IDEM, «Time Indications in Daniel that Reflect the Usage of the Ancient Theoretical So-Called Zadokite Calendar», in A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 106), Leuven 1993, 533-538.

<sup>97</sup> Cf. in particolare D.N. FREEDMAN, *The Unity of the Hebrew Bible*, Michigan 1991, 13-39. L'autore, in controtendenza con la tradizione ebraico-cristiana (Pentateuco e Profeti) e con la critica documentaria (tetrateuco, esateuco) ritiene più cogenti gli elementi interni al testo che mostrano una coerenza dell'atto redazionale ultimo sul fronte della coordinate cronologiche e numerologiche. La sua posizione è rimasta, purtroppo, isolata nei dibattiti scientifici; si veda anche la recente presentazione in G. BORGONOVO, ET AL., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos. Corso di studi biblici 2), Leumann (Torino) 2012, 129-132 ma poi non valorizzata in sede critica a vantaggio dell'«unità e della singolarità del Pentateuco» (p. 132). In Italia chi ha ipotizzato l'idea di una redazione storiografica omogenea da Gen a 2Re, entro un'idea solida di autore (R1), è P. SACCHI, «Il più antico storico di Israele: Un'ipotesi di lavoro», in A. SOGGIN (ed.), *Le origini di Israele. Convegno Fondazione Caetani, Roma, 10-11 febbraio 1986*, Roma 1987, 65-86.

<sup>98</sup> Fu Annie Jaubert a muovere l'interesse sull'attestazione biblica del calendario liturgico antico di matrice sacerdotale – di 364 giorni, con quattro stagioni di 91 giorni ciascuna – rinvenuto anche nei testi di Qumran: cf. A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», in *Vetus Testamentum* 3(1953), 250-264. Per una breve trattazione teorica della problematica sul tempo e la storia nel mondo biblico cf. S. BARBAGLIA, «Tempo e storia», in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia* (I Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano) 2010, 1363-1371.

<sup>99</sup> Cf. l'appendice al corso: «Tavola cronologica di Gen-2Re (Ab Initio Mundi)». Tra i molteplici esempi in questa direzione segnaliamo: G. BORGONOVO, «Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM - LXX SAM)», in G. L. PRATO (ed.), «Un tempo per nascere e un tempo per morire». *Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele* (Ricerche Storico-Bibliche 1), Bologna 1997, 139-170; IDEM,

430 anni di permanenza in Egitto (Es 12,41), da quando il patriarca Giacobbe incontrò il Faraone in Egitto (2240 a.i.m.). 1Re 6,1.37 afferma che Salomone iniziò la costruzione del Tempio a Gerusalemme a 480 anni dall'uscita degli ebrei dall'Egitto. Pertanto vanno calcolati 480 anni dall'anno 2670 a.i.m. e otteniamo il 3150 a.i.m. che corrisponde al 4° anno di regno di Salomone il quale, dunque, iniziò a regnare nel 3147 a.i.m. Da questo momento in poi è possibile avere una concatenazione cronologica per il regno del sud<sup>100</sup> chiara e numericamente ben definita. Anche i libri delle Cronache che seguono lo svolgersi della storia, osservandola solo nella successione dei re di Giuda, riprendono le stesse cifre di calcolo. Ciò che colpisce è che giungendo all'anno della distruzione di Gerusalemme e del Tempio da parte dell'esercito Babilonese, evento chiaramente evocato da Ez 4,1-9, si approda all'anno 3580 a.i.m. e, se si osserva, si tratta esattamente di 430 anni dal momento in cui si iniziò a costruire il Tempio, all'epoca di Salomone (3150+430=3580 a.i.m.).<sup>101</sup> Pertanto, senza che il narratore lo annoti esplicitamente, si giunge – grazie ad una cronologizzazione molto intensa e non comune ai libri precedenti – all'uso dello stesso calcolo di anni che era appartenuto al tempo della permanenza degli ebrei in Egitto. Se dovessimo tradurre queste date nell'uso consueto dovremmo dire che l'inizio della costruzione del Tempio di Salomone avvenne nel 1017 a.C. e, dopo 430 anni, nel 587 a.C. il Tempio venne distrutto. Entro tale prospettiva di 430 anni Ezechiele colloca gli estremi del tempo in rapporto al Tempio, dall'inizio della sua costruzione (**3150 a.i.m./1017 a.C.**) alla fine, nella sua distruzione (**3580 a.i.m./587 a.C.**).<sup>102</sup> Giunti a questo risultato ci si potrebbe però domandare il motivo della

---

ET AL., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 129-132; G. LARSSON, «Is Biblical Chronology Systematic or not?», in *Revue de Qumran* 24(1969), 499-515; IDEM, *The Secret System. A Study in the Chronology of the Old Testament*, Leiden, The Netherlands 1973; IDEM, «The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX», in *Journal of Biblical Literature* 102/3(1983), 401-409; B.K. GARDNER, *The Genesis Calendar. The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*, Lanham, New York, London 2001; C. MARTONE, «Cronologie bibliche e tradizioni testuali», in *Annali di scienze religiose* 6(2001), 167-190.

<sup>100</sup> Le date offerte nella successione dei regnanti del regno di Giuda sono confermate anche dalla redazione dei libri delle Cronache. Resta ancora irrisolto il problema dei concordismi tra regno del nord e regno del sud nella redazione di 1-2Re. Si veda per tale problematica le soluzioni parziali riportate in E.R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Gran Rapids, MI 1983. Le ricostruzioni storiche delle datazioni dei regni del nord e del sud sono frutto di congetture, come ad es. J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Peabody, Massachusetts 1998, 250-261. La datazione ivi presentata, basata sull'opera di E.R. Thiele e sostanzialmente condivisa da tutte le pubblicazioni storiche e dalle tavole cronologiche illustrative della storia di Israele e Giuda, di fatto infrange la coerenza offerta nella successione regale della «primary history». Seguiamo il regno di Giuda dal momento della separazione con Roboamo, figlio di Salomone fino a Ioiachin, al tempo della prima deportazione a Babilonia. E tali dati sono condivisi sia dal testo di 1-2Re sia da 1-2Cr, TM e LXX. Sommando il globale degli anni dei regnanti del regno di Giuda, da Roboamo a Ioiachin, secondo il testo biblico, si giunge a 383 anni, secondo il calcolo di J. Finegan, solo a 327 anni, 56 anni di differenza di calcolo! (cf. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 261).

<sup>101</sup> Cf. un accenno di questo anche in N.M. SARNA, *Exploring Exodus. The Origin of Biblical Israel*, New York 1986, 1996, 9 ma soprattutto in B.E. THIERING, «The Qumran Interpretation of Ezekiel 4, 5-6», in *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1.2(1969), 31. 33-34 nota 5: il calcolo conduce al risultato di 430 e sei mesi, con i tre mesi Ioacaz e di Ioiachin.

<sup>102</sup> Un'altra proposta, a nostro avviso incoerente, è quella che fa partire il calcolo dei 390 anni dall'inizio del regno di Geroboamo, 929/28 a.C. fino all'anno 539/8 a.C., data probabile della liberazione del popolo in esilio da parte di Ciro, re di Persia. Tale cronologia, oltre a non tenere in conto l'anno della distruzione di Gerusalemme come punto di arrivo dei 430 anni, secondo Ez 4,1-9, è pure fondata su congetture di calcolo moderne e non rispondenti alla cronologia interna alla «primary history»: cf. F.M. HARDY, «The 390 and Forty Day Time Periods of Ezekiel 4:5, 6, and 9», in *Historicism* 16(1988), 1-15. Quest'ipotesi è stata avanzata la prima volta in relazione all'interpretazione di CD-A da N. WALKER, «Concerning the 390 years and the 20 years of the Damascus Document», in *Journal of Biblical Literature* 76.1(1957), 57-58. L'autore, tenendo ferma l'indicazione di I. Rabinowitz – secondo il quale il punto di partenza degli anni era dato dall'inizio del regno di Geroboamo – assume il computo degli anni dei regni da E.R.



divisione in due cifre (390 e 40) del numero complessivo e simbolico dei 430 anni. Riteniamo che la risposta vada ritrovata ancora una volta nel calcolo preciso degli anni secondo l'impianto della «primary history». Anzitutto occorre osservare che Ezechiele mette in atto un'azione espiatoria che prende le mosse dal suo tempo, cioè dall'annuncio della distruzione di Gerusalemme e così risale indietro nel tempo. Pertanto, la linea temporale non è dalla costruzione del Tempio di Gerusalemme alla sua distruzione, cioè 390 anni e 40 anni, bensì dalla distruzione del Tempio alla sua costruzione, cioè occorre risalire dall'evento contemporaneo ad Ezechiele di 390 anni e poi ancora di 40 anni, in coerenza con la disposizione narrativa della visione. Con tale procedura si scopre che retrocedendo di 390 anni dall'anno 3580 a.i.m./587 a.C. si giunge all'anno **3190 a.i.m./977 a.C.** e cioè al quarto anno di regno di Roboamo e di Geroboamo, secondo 1Re 12. Ma ciò che conta è che all'inizio del regno di Geroboamo, in questi anni, è narrata l'istituzione di una forma radicale di anti-culto presso i santuari di Betel e Dan, data dalla fonditura di due idoli, cioè dei due vitelli d'oro (cf. Es 32), di un sacerdozio non levitico e della sostituzione della festa del settimo mese<sup>103</sup> con quella dell'ottavo mese (cf. 1Re 12,26-33). Un «uomo di Dio» annuncia però a Geroboamo, in questo contesto idolatra, che sorgerà dalla casa di Davide un re chiamato Giosia (cf. 1Re 13,1ss), professi evidente a sostegno del vero culto del Tempio di Gerusalemme. È facile cogliere allora in questa prima indicazione dei 390 anni – in cui Ezechiele deve scontare i peccati di Israele – lo scisma religioso qui perpetrato contro il Tempio di Gerusalemme da parte del regno di Israele. Gli altri 40 anni, quelli dell'espiazione dei peccati di Giuda, sono raffigurati come il tempo che va dalla fondazione del Tempio di Gerusalemme, nel quarto anno del regno di Salomone (**3150 a.i.m./1017 a.C.**), alla consumazione del peccato di idolatria con Geroboamo (**3190 a.i.m./977 a.C.**), ma già annidato nella storia di Salomone, negli ultimi anni della sua vita. E Semeia, un altro «uomo di Dio», avvisa Roboamo che tale divisione fu inflitta da YHWH (cf. 1Re 12,24) e già comunicata come condizione di giudizio in sogno a Salomone:<sup>104</sup> per questo motivo, Ezechiele deve scontare i peccati anche di Giuda. È evidente a questo punto che ogni cifra di Ezechiele ruota attorno al significato del Tempio e alla sua crisi.

### 3.3.1.2.2. *Le coordinate spaziali dei profeti*

#### [1] I dati

ISAIA:

1] Is 1-5: non è indicato luogo preciso se non indirettamente attraverso i destinatari della parola profetica: Giuda e Gerusalemme [cfr. 1,1; 2,1].

2] Is 6: il Tempio [in Gerusalemme].

3] Is 7: Gerusalemme; cfr. Is 7,3: «Il Signore disse a Isaia: “Va’ incontro ad Acaz, tu e tuo figlio Seariasùb, fino al termine del canale della piscina superiore sulla strada del campo del lavandaio»

4] Is 20,2-4: «In quel tempo il Signore disse per mezzo di Isaia figlio di Amoz: “Va’, sciogliti il sacco dai fianchi e togliti i sandali dai piedi!”. Così egli fece andando spoglio e scalzo. Il Signore poi disse: “Come il mio servo Isaia è andato spoglio e scalzo per tre anni, come segno e simbolo contro l'Egitto e contro l'Etiopia, così il re di Assiria condurrà i prigionieri d'Egitto e i deportati dell'Etiopia, giovani e vecchi, spogli e scalzi con le natiche scoperte, vergogna per l'Egitto» -> cammina in Gerusalemme

5] Is 36-38: in Gerusalemme presso Ezechia

6] Is 40-66: il destinatario fondamentale degli annunci sembra essere Gerusalemme, e gli oracoli sembrano

---

Thiele (*The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Ed. 1951, p. 254); tale calcolo, infatti, rappresenta la posizione condivisa dalle attuali pubblicazioni storiche. Mentre per I. Rabinowitz l'anno di Geroboamo corrisponde però al 977 a.C. e, dopo 390 anni, al 587 a.C., per N. Walker, il regno di Geroboamo inizia nel 928 a.C. giungendo così al 538 a.C., anno della liberazione di Ciro. È evidente la debolezza logica di tali impostazioni.

<sup>103</sup> Era la festa nella quale venne dedicato e consacrato il tempio di Salomone, cioè la Festa delle Capanne secondo la letteratura biblica (cf. 1Re 8,2.65-66)

<sup>104</sup> Cf. a questo proposito l'ammonizione di YHWH nelle parole del secondo sogno di Salomone, in 1Re 9,6-9.

pronunciati al cospetto di Gerusalemme.

#### **GEREMIA:**

- 1] Ger 1,1: «Anatot, nel territorio di Beniamino»
- 2] Ger 7,1-2: «Il Signore gli dice di andare alla porta del Tempio in Gerusalemme»
- 3] Ger 13: «Il Signore gli dice di andare a comprare una cintura per i fianchi, poi la deve nascondere in una fessura di una pietra presso l'Eufrate; poi va a prendere la cintura nascosta e la trova marcita: così è per Israele e Giuda prima aderenti ai fianchi del Signore, poi in esilio»
- 4] Ger 18,19ss: «Il Signore gli dice di andare alla porta dei Figli del popolo e a tutte le altre porte»
- 5] Ger 18: «Il Signore gli dice di andare giù nella bottega del vasaio»
- 6] Ger 19: «Il Signore gli dice di andare a comprarsi una brocca di terracotta e poi di andare di fronte alla valle di Ben-Hinnon -Tofet- alla porta dei Cocci»
- 7] Ger 19,14: «Ritorna nell'atrio del Tempio a profetizzare»
- 8] Ger 22,1: «Il Signore gli dice di scendere nella casa del re di Giuda e proclamare»
- 9] Ger 24,1: «Il Signore gli mostra due canestri di fichi posti davanti al Tempio»
- 10] Ger 26,2: «Il Signore gli dice di andare nell'atrio del Tempio e di parlare a tutte le città di Giuda»
- 11] Ger 28,1: «Anania figlio di Azzur il profeta di Gabaon parla nel Tempio con Geremia»
- 12] Ger 32,1-2 e 33,1: «Nell'atrio della prigione della reggia del re di Giuda, Sedecia»
- 13] Ger 35,4: «Il Signore gli ordina di prendere i Recabiti e portarli nella stanza del Tempio»
- 14] Ger 36,5-6: «Geremia ordina a Baruc di andare a leggere il rotolo con la parola del Signore nel Tempio»
- 15] Ger 37,4.12ss: «Geremia andava e veniva in mezzo al popolo e non era ancora stato messo in prigione. Poi andò da Gerusalemme nella terra di Beniamino per l'eredità tra i suoi parenti. Alla porta di Beniamino fu arrestato da Ieria figlio di Selemia. Quindi lo misero in prigione. Poi lo vanno a parelevare per Sedecia che lo deve interrogare. Quindi lo rimanda nell'atrio della prigione»
- 16] Ger 38,6.10: «Geremia è gettato nella cisterna di Malchia piena di fango che si trovava nell'atrio della prigione. Per ordine del re viene fatto risalire dalla cisterna e resta nell'atrio della prigione»
- 17] Ger 38,14: «Geremia incontra il re Sedecia al terzo ingresso del Tempio del Signore»
- 18] Ger 39,15: «Parola del Signore rivolta a Geremia quando era ancora nell'atrio della prigione»
- 19] Ger 40,6: «Geremia va in Mizpa da Godolia figlio di Achikam e si stabilì con lui con il popolo rimasto nel paese»
- 20] Ger 43,8: «La Parola del Signore fu rivolta a Geremia in Tafni -a est del delta del Nilo in Egitto-»
- 21] Ger 52: Gerusalemme-Tempio distrutti da Nabucodonosor e deportazione; il racconto finisce con il luogo di Babilonia -> Geremia non compare più come personaggio in questo capitolo.

#### **EZECHIELE:**

- 1] Ez 1,1-2: «Fra i deportati sulle rive del canale Chebar, nel paese dei Caldei»
- 2] Ez 3,14-15: «Uno spirito lo afferra e egli giunge fra i deportati di Tel Aviv che risiedevano presso il canale Kebar»
- 3] Ez 3,22.24: «Il Signore gli ordina di andare nella pianura/valle; poi di rinchiudersi in casa»
- 4] Ez 8,1: «Mentre si trovava in casa»
- 5] Ez 8,2-11,25: «Afferrato per i capelli fu portato a Gerusalemme presso il Tempio; presso la porta orientale; poi nuovamente lo Spirito lo afferra e lo porta tra i deportati in Caldea e raccontò quanto il Signore gli aveva mostrato»
- 6] Ez 37: «La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori in spirito e mi depose nella pianura che era piena di ossa»
- 7] Ez 40,2: «Era stata presa Gerusalemme e la mano del Signore lo conduce là: "In visione divina mi condusse nella terra di Israele e mi pose sopra un monte altissimo sul quale sembrava costruita una città, dal lato di mezzogiorno": segue la descrizione di ogni punto del tempio»

#### **1. OSEA:**

Nessuna annotazione

#### **2. GIOELE:**

Nessuna annotazione

#### **3. AMOS: presso il santuario di Betel [nord]**

Am 7,12-13: «Amasia disse ad Amos: "Vattene, veggente, ritirati verso il paese di Giuda; là mangerai il tuo pane e là potrai profetizzare, ma a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re e il tempio del regno»

**4. ABDIA:**

Nessuna annotazione

**5. GIONA:**

Gn 1-2: Giaffa, nave verso Tarsis, mare, ventre del pesce, rigettato sull'asciutto.

Gn 3-4: Ninive e fuori dalla città di Ninive sotto un ricino

**6. MICHEA:**

Nessuna annotazione

**7. NAUM:**

Nessuna annotazione

**8. ABACUC:**

Nessuna annotazione

**9. SOFONIA:**

Nessuna annotazione

**10. AGGEO: Gerusalemme**

Gerusalemme

**11. ZACCARIA: Gerusalemme**

Gerusalemme

**12. MALACHIA:**

Nessuna annotazione

[2] Le riflessioni

Oltre alle coordinate temporali occorre analizzare anche quelle relative allo spazio finalizzandole ad una rilettura sintetica. Procederemo in modo analogo, cogliendo anzitutto il rapporto tra Isaia e i 12 Profeti, in seguito il rapporto tra Geremia ed Ezechiele.

**a. *Lo spazio nel libro di Isaia e nei 12 profeti:*** il libro di Isaia non sembra porre il personaggio profetico se non entro i confini di Gerusalemme, per la vocazione nel Tempio, sulle strade di Gerusalemme, al palazzo regale... Da Is 40 in poi non vi è annotazione particolare sul posizionamento del personaggio profetico, sembra che i vari oracoli di consolazione e salvezza siano pronunciati al cospetto di Gerusalemme e non dall'esilio. Avremmo un personaggio, nell'insieme concentrato su Gerusalemme, e ancor più sulla Sion regale, il Tempio di YHWH [cfr. in particolare Is 2 e Is 40ss] luogo di raccolta di tutti i popoli della terra. Con la vocazione del personaggio profetico dell'VIII-VII sec. il redattore ci pone entro il Tempio in Gerusalemme [=regno del sud, di Giuda], con l'annuncio della Gerusalemme riedificata ritorniamo nuovamente in Gerusalemme, nel Tempio.

Se osserviamo lo spazio articolato entro i 12 Profeti ci accorgiamo che non vi è indicazione particolare fino al terzo dei 12 profeti, Amos; è detto profeta presso il santuario di Betel, in Samaria, al nord. Anche in questo caso, quando viene raccontata la vocazione il riferimento è a una città, a un santuario. Così la conclusione della sezione vede Aggeo e Zaccaria in relazione a Gerusalemme, e in particolare al Tempio.

Il caso di Giona, personaggio in movimento ad occidente e ad oriente lo si può comprendere entro una teologia della signoria di YHWH sulle nazioni -come vedremo-; Giona è una figura atta a promuovere la conversione delle nazioni a YHWH in una visione universalistica dello spazio e

del tempo.

In sintesi, il progetto dello spazio è finalizzato al ritorno a Gerusalemme, attorno al Tempio: i protagonisti di questo ritorno non sono solo i figli d'Israele ma ogni nazione della terra.

**b. *Lo spazio in Geremia:*** originario di Anatot, è presentato sempre in Gerusalemme e in specie in relazione al Tempio. La sua vicenda si chiuderà in Egitto a Tafni. Il libro di Geremia si chiude a Babilonia. Possiamo dire che l'itinerario di Ger è dal Tempio di Gerusalemme all'esilio a Babilonia, là dove ricomincerà il libro di Ezechiele.

**c. *Lo spazio in Ezechiele:*** è fra i deportati lungo il canale Chebar, ma in visione viene portato anche a Gerusalemme per due volte [Ez 8,2-11,25 e 40,2ss]. L'itinerario tra visione e realtà è dal canale Chebar e, possiamo dire, dall'esilio di Babilonia al Tempio in Gerusalemme, compiendo l'itinerario opposto di Ger.

### **3.3.1.2.3. Sintesi delle coordinate temporali e spaziali: l'organizzazione canonica dei Profeti posteriori**

La maggior presenza di coordinate spazio-temporali indica la volontà di riferire alla storia degli eventi le parole profetiche, stabilire, cioè, un nesso diretto con un contesto storico preciso. Viene accentuata la funzione referenziale del testo profetico, mostrando particolare interesse a condurre il lettore entro quel mondo storico preciso nel quale si è data la parola profetica. Dobbiamo domandarci ora qual è il peso di dette coordinate nel corpo dei Profeti posteriori: notiamo subito la sproporzione esistente tra i libri di Geremia ed Ezechiele, da una parte e Isaia e i 12 profeti dall'altra. Avremmo un'accentuazione particolare sul nucleo storico entro il quale si è collocata la predicazione di Geremia ed Ezechiele: l'esperienza centrale della storia di Israele della caduta di Giuda e dell'esilio a Babilonia. Questa è l'esperienza storica decisiva, maggiormente documentata, per la quale Isaia e i 12 profeti non spendono parola. Perché questo silenzio periferico e questa documentazione centrale? Mancanza di documentazione per questo tempo teologicamente centrale in Isaia e nei 12 Profeti, ma convergenza totale sulla centralità nello spazio attorno al Tempio in Gerusalemme in Isaia, nei 12 Profeti, in Geremia ed in Ezechiele. Tutto sembra puntare verso un progetto unitario, di unificazione non solo del regno, Israele e Giuda, ma anche di ogni nazione.

In base a questi rapidi spunti che procedono da un'analisi delle dimensioni del tempo e dello spazio pensiamo che si possa enunciare un primo elemento di conclusione sulla composizione dei Profeti posteriori entro il canone ebraico: abbiamo una tripartizione con un centro e la periferia così suddivisi:

**A Isaia:** annuncio del «giorno del Signore» nella distruzione di Gerusalemme e il Tempio e ritorno in Gerusalemme con la ricostruzione del Tempio

**B Geremia ed Ezechiele:** realizzazione e presentazione diretta della catastrofe e dell'esilio, ed annuncio del ritorno

**A<sup>1</sup> 12 Profeti:** preparazione del «giorno del Signore» nella distruzione di Gerusalemme e il Tempio e ritorno in Gerusalemme con la ricostruzione del Tempio

Questa struttura deve essere ora verificata in dettaglio passando dalle valutazioni relative allo spazio e al tempo a quelle relative all'autore e ai destinatari della parola profetica cogliendo in questo senso l'istanza retorica della destinazione del messaggio. Dovremo approfondire anzitutto il rapporto tra Geremia ed Ezechiele a partire da un'analisi interna agli stessi, in secondo luogo la

relazione tra Isaia e i 12 Profeti entro la strutturazione del messaggio nelle due parti.<sup>105</sup>

### 3.3.2. Geremia ed Ezechiele: la centralità di YHWH nel tempo e nello spazio

Dapprima vogliamo considerare i due libri separatamente, e solo in seguito porli in rapporto, alla luce della ricomprensione canonica. Gli approfondimenti che seguiranno faranno riferimento alle analisi e alle conclusioni relative alla temporalità e allo spazio ed aiuteranno a comprendere meglio alcuni punti lasciati in sospeso entro quella trattazione.

#### 3.3.2.1. Geremia: «un libro da scrivere»

##### 3.3.2.1.1. La logica del «dabar» in Ger

Tra i libri dei Profeti posteriori solo Geremia e Amos iniziano con un'espressione analoga:

דְּבַרְיִי יְרֻמָּהוּ e דְּבַרְיִי עָמוֹס

Diversi altri libri attribuiscono in apertura il termine «dabar» a YHWH: Osea, Gioele; Giona; Michea; Sofonia; Aggeo; Zaccaria; Malachia [cfr. sopra l'incipit dei libri profetici]. E' importante definire il valore di tale termine, valore anzitutto contestuale. Generalmente nei libri profetici questo termine ha valore di «parola/parole» come nella nostra lingua, ovvero una realtà circoscritta nel campo semantico della comunicazione. Spesso nelle pagine bibliche questo termine acquisisce anche il valore di «cosa, realtà, fatto, accadimento...».<sup>106</sup> Nel caso dell'incipit tipico dei profeti sopra citati il valore dell'espressione דְּבַרְיִי יְהוָה va compreso nel campo delle «parole di YHWH» al profeta o ai destinatari degli oracoli. Il caso di Amos e Geremia è diverso poiché lo stato costruito [=complemento di specificazione] non è rivolto a YHWH ma a loro stessi. Che significato ha quest'affermazione in apertura? Vediamo Amos: il prosieguo dell'incipit di Amos indica «parole di Amos... il quale ebbe visioni...»; questa affermazione è riscontrabile anche in altri profeti<sup>107</sup> e va collocata nel campo semantico della comunicazione, come si diceva, in modo analogo all'espressione «parola di YHWH». Il caso di Geremia è diverso perché il v. 1 è una *frase nominale semplice* e solo al v. 2 si passa ad una *nominale complessa* attraverso la quale siamo informati sulla «parola di YHWH» rivolta a lui. Inoltre al v. 4 inizia con un *wayehi* il racconto della vocazione di Geremia, dove il soggetto della loquela è YHWH stesso: «e avvenne la Parola di YHWH su di me dicendo...». L'espressione «parola di YHWH» anche in Geremia ha valore semantico circoscritto nel campo della comunicazione, mentre l'espressione «דְּבַרְיִי יְרֻמָּהוּ» va oltre questo campo semantico estendendolo al mondo delle azioni, delle opere... in una parola della «storia». Invero, il campo semantico abbracciato dall'espressione include certamente anche «le parole», ma in relazione ad una storia di eventi. Come nei Vangeli abbiamo una raccolta di eventi e di parole. Quindi preferiamo una traduzione di questo tipo: «Storia di Geremia...»,<sup>108</sup>

<sup>105</sup> In questo settore esistono soprattutto alcuni studi recenti che hanno sondato il rapporto interno ai 12 Profeti, considerati come un unico libro, cfr. ad es.: P. R. HOUSE, *The Unity of the Twelve* (JSOT. Supplement Series 97 - Bible and Literature 27, Sheffield 1990).

<sup>106</sup> Rimandiamo per gli approfondimenti di questo punto ai vari dizionari della lingua ebraico-biblica di carattere filologico e teologico.

<sup>107</sup> L'espressione parola-visione pone in relazione due esperienze tipiche del profeta, dire-ascoltare e vedere. In alcuni casi queste realtà sono rilette in continuità l'una con l'altra, dalla parola alla visione: cfr. ad es. Is 2,1 e Mi 1,1, così Am 1,1 [cfr. anche: Is 13,1; Na 1,1; Ab 1,1 dove al posto di «parole» vi è «oracolo»]. A volte si inizia con l'esperienza della visione che rimanda alle parole: Is 1,1; Abd 1,1.

<sup>108</sup> Cfr. anche L. LOMBARDI, Geremia. Baruc (Versione introduzione e note di L. Lombardi; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 25, Roma 1979) 59: «1.<sup>1</sup>[Questi sono gli] atti di Geremia, figlio di Elcia, [proveniente dai sacerdoti che erano in Anathôth, nel territorio di Beniamin. 2]La parola di Jahweh gli fu rivolta...». La tesi in difesa

capace di includere semanticamente anche il valore di «parole». A sostegno della traduzione tradizionale «Parole di Geremia» possono essere portati due testi dello stesso libro: Ger 26,20; 36,10; in essi risulta abbastanza chiaro che il senso dell'espressione vada tradotto con «parole»; questo però non è sufficiente per concludere che l'incipit debba essere tradotto allo stesso modo. Infatti ogni espressione assume senso pieno entro il suo preciso contesto. Per rispondere a queste obiezioni è importante chiarire il posto dell'autore all'interno del libro di Geremia, e il gioco esistente tra i vari autori/scrittori ed i vari libri nati dagli stessi, come vedremo. Intanto aggiungiamo un terzo testo che contiene la stessa espressione, Ger 51,64 esattamente quello che è ritenuto il versetto conclusivo del libro di Geremia prima della cosiddetta «appendice storica». Ora, se noi traduciamo l'apertura del libro con «Storia di Geremia» comprendiamo la finale nel senso «qui termina la storia di Geremia», ma non il libro! L'inclusione è posta con Ger 1,1. Il libro infatti è più ampio della narrazione della sua vicenda, perché parte da essa e si estende fino all'anno 561 a.C. a Babilonia.<sup>109</sup> A sostenere questa traduzione vi è l'insistenza lungo tutto il libro di Geremia sulla vicenda personale del profeta; i fatti della vita, conosciuti attraverso il libro, sono di gran lunga superiori a quelli contenuti negli altri libri profetici; così comprendiamo come le parole di profezia siano state inserite nella sua storia personale. Questa semantica dell'incipit di Ger 1,1 e della conclusione del cap. 51 ci conduce nuovamente a sottolineare il valore affidato alla storia da questo scritto profetico. Possiamo dire che l'azione di «parola» si fa storia entro la sua vita, le uniche azioni degne di essere ricordate sono quelle in relazione alle «parole di YHWH», «parola di YHWH» nella storia del profeta chiamato sin dal «grembo della madre» [Ger 1,5]. Per meglio comprendere questi aspetti occorre ora entrare nel merito della gestione del messaggio nel testo di Ger, messaggio che ci giunge mediante l'istanza enunciativa del discorso, in altre parole, il problema dell'articolazione della figura dell'autore nel libro di Geremia.

### 3.3.2.1.2. *La figura poliedrica dell'autore in Ger*

Geremia quindi è il profeta che per eccellenza innalza il significato del «dabar», non solo perché contesta le esperienze profetiche di sogno e di visione [cfr. in particolare Ger 23,25ss.] in favore della «parola di YHWH» ma anche perché articola la «parola di YHWH» come «storia» entro la sua storia personale. Questo modo di pensare la profezia scaturisce dalla riflessione sull'autore di Ger.

La critica esegetica ama distinguere una molteplicità di mani entro il testo conclusivo di Ger:

---

della semantica ampliata del «dabar» biblico è sostenuta anche dal commentario tedesco di: W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12, Tübingen 1947,1968<sup>3</sup>) 2ss. Invece la quasi totalità delle traduzioni italiane e straniere intendono il termine ebraico nel senso moderno di «parole».

<sup>109</sup> N.B.: la traduzione di L. Lombardi negli altri passi citati intende il termine ebraico come «parole», affermando che Ger 51,64 è stata spostata alla fine degli oracoli contro le nazioni mentre doveva essere posizionata, come nota redazionale dopo Ger 51,58 [secondo l'apparato critico della BHS che dice di essere una glossa aggiunta alla fine del v. 58 essendo carente nella LXX]. Ma l'analisi di questa espressione come conclusiva è ben documentata da: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst +, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur; Orbis Biblicus et Orientalis 50/2, Fribourg/Suisse - Göttingen 1982) 851-853: il comitato sostiene infatti che la posizione dell'espressione appartiene a tutti i testimoni antichi e alla tradizione proto-massoretica; inoltre l'assenza dell'espressione nella LXX non significa che sia una glossa redazionale di TM, ma piuttosto un'inclusione con Ger 1,1, dove la LXX aveva mutato l'espressione in «τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ» intuendo il senso del «dabar» ma ponendo «Dio» al posto di Geremia sotto l'influsso di Os 1,1. La proposta di traduzione del comitato è la seguente: «C'est jusqu'à 'et ils s'épuisent' que vont les paroles de Jérémie=E' fino a 'e si stancano' che giungono le parole di Geremia», cioè al verbo יִפְּצוּ di Ger 51,58.

«Come tutti i libri profetici, quello di Geremia pone numerosi problemi di contenuto, formazione e struttura. Benché non si sia ancora arrivati a una soluzione soddisfacente, sembra chiaro che essa è da cercare nell'analisi di tre diverse classi di testi contenute nel libro. Questo lavoro, già cominciato da Duhm nel 1901, fu sviluppato ampiamente da Mowinckel nel 1914. Le sue conclusioni furono poi sfumate e completate da Rudolph nel commento del 1947. Da allora non hanno cessato di apparire nuovi apporti e nuovi punti di vista. Cercheremo di presentare a grandi linee lo stato attuale della ricerca.

Leggendo il libro di Geremia, avvertiamo subito l'esistenza di diversi ordini di testi. Nei capitoli 1-23; 30-31 e 46-51 predominano gli oracoli in forma poetica. Disseminati lungo il libro troviamo poi discorsi in prosa, dallo stile assai diverso da quello degli oracoli. L'elemento comune a questi due primi gruppi di testi è che si tratta di discorsi del profeta. Assieme ad essi troviamo varie narrazioni, anch'esse di carattere diverso: alcune sono autobiografiche, e Geremia vi parla in prima persona; altre, numerosissime, parlano del profeta in terza persona. E' normale che questi quattro gruppi di testi siano stati studiati separatamente.

1. Discorsi in forma poetica
2. Discorsi in prosa
3. Racconti autobiografici
4. Racconti biografici

Tuttavia, il problema letterario restò vincolato a quello dell'autenticità. Come conseguenza di questa impostazione, i racconti autobiografici vengono a formare un solo gruppo con i discorsi in forma poetica, dal momento che entrambi vengono attribuiti unanimemente a Geremia. A tal punto che i commentatori non distinguono generalmente quattro classi di testi, ma tre. Mowinckel li ha classificati con le lettere A, B e C. Sebbene oggi quasi nessuno segua alla lettera la sua teoria, conviene usarne la terminologia. Cercando di presentare un bilancio generale della ricerca, possiamo dire quanto segue:

*I testi A* sono parole originali del profeta e conservano fundamentalmente la forma in cui egli le ha pronunciate. La maggior parte di questi oracoli è in versi. Alcuni iniziano con la formula del messaggero («Così dice il Signore»), ma molti mancano di introduzione. Sono i testi più adatti per conoscere lo stile e la personalità di Geremia. [...]

*I testi B* sono racconti abbastanza lunghi (quasi la metà del libro), che parlano del profeta in terza persona. Con una certa frequenza seguono questo schema: a) introduzione, con indicazione di data, luogo e situazione; b) sezione principale, con esposizione di un dialogo e sue conseguenze; c) nota finale: «Geremia restò in...».

Gran parte di queste narrazioni seguono un ordine cronologico; è possibile, benché alcuni autori lo neghino, che originariamente si trovassero in tale ordine, perdutosi più tardi. [...]

*I testi C* sono i più discussi nella ricerca attuale. Secondo l'opinione di Rudolph, sarebbero parole di Geremia rielaborate dai deuteronomisti (gruppo di autori con chiara preoccupazione pastorale e influenzati dal Deuteronomio). A volte conservano le parole di Geremia quasi alla lettera. Molte altre volte, invece, le cambiano o amplificano secondo i loro scopi specifici di dimostrare che i peccati di Giuda hanno provocato l'esilio e che il popolo deve convertirsi perché Dio lo perdoni e salvi. [...]

Riassumendo, possiamo dire che la ricerca biblica è andata moderando le sue posizioni rispetto all'opera di Geremia. Certamente, non possiamo attribuire al profeta la redazione dei testi B, che parlano di lui in terza persona. E nemmeno il capitolo 52, basato su 2Re 24,18-25,30. Questo non significa che Geremia abbia scritto tutto il resto del libro. Per il capitolo 36 sappiamo che egli si limitò a dettarlo a Baruc; e che questo dettato ha subito numerosi ritocchi e aggiunte negli anni e secoli successivi. Ma il libro di Geremia contiene il messaggio del profeta in parte maggiore di quanto talvolta non si sia affermato. Contiene pure l'interpretazione e l'adattamento che di tale parola hanno fatto i discepoli. Per questo, domandarsi quali testi sono di Geremia e quali no, risulta sterile in molti casi. La parola profetica, pronunciata nella storia, continua a diffondersi lungo il suo corso, generando una parola nuova».<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi; Commenti

La discussione accademica si è così concentrata sull'autenticità delle parole di Geremia, giungendo a risultati minimi, in quanto ipotetici sulle fasi di composizione del libro muovendo dalle parole stesse del profeta.<sup>111</sup>

La realtà dell'autore è certamente composita, non nel senso della critica classica, intendendo con questa una pluralità di autori concreti, storici, ma in quanto capacità del testo di progettare livelli diversi di autore che vanno articolati tra loro. Si tratta di una modalità non scevra da conseguenze ermeneutiche sulla concezione stessa della «storia» nel libro di Geremia, e attraverso questo, nell'insieme dei Profeti posteriori. Per mostrare l'articolazione della figura dell'autore è necessario prima presentare i dati di un problema specifico del libro di Geremia: il rapporto tra TM e LXX.

### [1] Differenze tra TM e LXX in Ger

«Il libro di Geremia presenta un problema particolare, quello delle notevoli differenze esistenti tra il testo ebraico e la traduzione greca dei LXX. Possiamo riassumerle in due punti:

a) Il testo greco è più breve di un ottavo rispetto al testo ebraico, vale a dire che contiene circa 2.700 parole in meno. A volte mancano semplici versetti, mentre in altri casi si tratta di intere sezioni, come 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a; 52,27b-30.

b) L'ordine varia in alcuni punti. Gli oracoli contro le nazioni straniere si trovano nei LXX a metà libro. E, dentro questo blocco, è diverso anche l'ordine degli oracoli:

Ebraico: Egitto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Kedàr, Elam, Babilonia.

LXX: Elam, Egitto, Babilonia, Filistea, Edom, Ammon, Kedàr, Damasco, Moab.

Questo fenomeno si spiega generalmente nel modo seguente: un originale di Geremia, che andò perduto assai presto, diede luogo a due recensioni indipendenti. La più antica, di vita breve, mantenne l'ordine originario degli oracoli, ignorando i duplicati e possedendo un numero minore di brani. Su di essa lavorarono i traduttori dei LXX. La seconda recensione ebbe una storia testuale più lunga, raccogliendo nuovi passi, glosse e aggiunte, specialmente nei testi C. Cambiò inoltre l'ordine degli oracoli contro le nazioni e la loro collocazione nel libro. Su tale recensione lavorarono i masoreti, trasmettendoci il testo ebraico attuale.

In ogni modo, quando si tratta di decidere quale versione sia più fedele, conviene analizzare i singoli testi. I frammenti a Qumrân (2Q 13; 4Q Ger<sup>b</sup>) alcune volte seguono la recensione breve e altre volte la lunga. La Vulgata e la Peshita sono più vicine al testo masoretico. La Vetus Latina, invece, dipende dai LXX. Noi, d'ordinario, seguiremo il testo masoretico».<sup>112</sup>

Le differenze tra i due testi sono quasi sempre commentate nell'ottica dell'antioriorità di una rispetto all'altra. A motivo della collocazione logica degli oracoli contro le nazioni al seguito di Ger 25,13 [oracoli contro le nazioni=LXX Ger 25,14-31,44] e della loro chiusura con Ger 25,14-38 [conclusione degli oracoli contro le nazioni=LXX Ger 32,1-38] si è pensato che LXX fosse originario, mentre la recensione del TM successiva.<sup>113</sup> Dobbiamo piuttosto domandarci il senso di

---

biblici, Torino 1989) 467-472.

<sup>111</sup> L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz ricordano alcune posizioni: «Non mancano ottimisti, come F. Augustin, che considerano molto semplice il processo di formazione del libro di Geremia. In generale, però, si pensa che sia stato non poco complicato. Mowinkel, che cercò di tracciarlo con la maggior esattezza possibile, vi ha distinto undici tappe. Testa ne enumera sette. Hyatt le riduce a cinque. Weisser rinuncia a farne un'esposizione minuziosa e si limita a suggerire tre tappe principali» [p. 472]

<sup>112</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti ...*, 475-476.

<sup>113</sup> Cfr. il seguente prospetto:

«Testo ebraico	Versione dei LXX
1) Egitto (c. 46)	1) Elam (25,14-20)



questo spostamento all'interno del testo ebraico come ci è giunto. Pensiamo che la risposta possa essere data solo alla luce di una visione globale del messaggio finale del testo. Infatti non solo lo spostamento al termine del libro è significativo ma soprattutto il posizionamento degli oracoli diverso dalla LXX.

[3] Una pluralità di libri nel libro: una delle strade più feconde per sondare il messaggio di un testo è anzitutto sondare l'istanza di enunciazione del messaggio stesso. E' quello che vorremmo fare ora tenendo in considerazioni i contributi dell'analisi letteraria e della storia delle redazioni del testo di Geremia. Gli interrogativi che ci guideranno non avranno a tema l'interesse dell'autenticità dei detti di Geremia e le aggiunte posteriori, quanto piuttosto l'articolazione entro il testo [=intra-testuale] dei vari livelli di enunciazione del discorso. In altre parole le categorie elaborate da Mowinckel [Tipo A, B, C] verranno ripensate in una trama intra-testuale ed articolate tra loro entro una prospettiva di retorica del discorso profetico diretta al lettore, all'ascoltatore, ovvero ai destinatari.

Possiamo sintetizzare i livelli di «autore» entro un'azione fondamentale nell'ermeneutica ebraica delle scritture: il *passaggio dalla parola alla scrittura*. Il libro di Geremia contiene più volte l'invito a «scrivere» la parole, a fissare ciò che altrimenti può essere perso, rendendo sacro il libro sul quale sono riportate quelle che erano «parole».<sup>114</sup> Osservando questa azione del fissare per iscritto la parola possiamo articolare tre termini in ebraico e studiarli in Ger: si tratta di due sostantivi «סֵפֶר =libro»,<sup>115</sup> «מְגִלָּה =rotolo»<sup>116</sup> e di un verbo «כָּתַב =scrivere».<sup>117</sup>

**a. Due libri di parole di condanna:**

\* Anzitutto il cap. 36 rappresenta il massimo concentrato di questi termini: in esso viene narrata l'azione dello scrivere le «parole di YHWH»: l'ordine è dato da YHWH a Geremia [Ger 36,2] il quale incarica Baruc di scrivere sotto dettatura [Ger 36,4]. I termini usati sono «libro» e «rotolo»: viene letto per tre volte [Ger 36,9ss.15ss. 21ss]. In seguito dopo essere stato bruciato per ordine di

---

2) Filistei (c. 47)	2) Egitto (c. 26)
3) Moab (c. 48)	3) Babilonia (cc. 27-28)
“fin qui il giudizio su Moab”	
4) Ammon (49,1-6)	4) Filistei (c. 29)
5) Edom (49,7-22)	5) Edom (30,1-16)
6) Damasco (49,23-27)	6) Ammon (30,17-21)
7) Kedar (49,28-33)	7) Kedar (30,22-28)
8) Elam (49,34-39)	8) Damasco (30,29-33)
9) Babilonia (cc. 50-51)	9) Moab (c. 31)
“fin qui le parole di Geremia”	

Le clausole finali che concludono gli oracoli su Moab e Babilonia mancano nella versione dei LXX (per Babilonia il caso è comprensibile, dato che nell'ordine dei LXX questo oracolo non concludeva la sezione degli oracoli contro i popoli pagani, e tantomeno il libro di Geremia); inoltre solo quattro oracoli hanno un titolo (Elam, Egitto, Babilonia, Filistei), e sono i primi quattro nell'ordine greco. Si tratta indubbiamente di indici di una complessa storia redazionale di questa sezione geremiana; ma sul loro preciso significato gli studiosi non si trovano ancora d'accordo»: L. LOMBARDI, *Geremia. Baruc...*, 36-37.

<sup>114</sup> Per questi aspetti cfr. in particolare: S. J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle scritture* (La Bibbia nella storia 18, Bologna 1995) 75-125: dove viene messo in giusto rilievo il valore dell'oralità e del ruolo dello scritto nella tradizione ebraica.

<sup>115</sup> Passi significativi in cui ricorre il termine: Ger 25,13; 30,2; 36,2.4.8.10.11.12.13.18.20.21.23.26.32; 45,1; 51,60.63.

<sup>116</sup> Passi significativi in cui ricorre il termine: Ger 36,2.4.6.14.20.21.23.25.27.28.29.32.

<sup>117</sup> Passi significativi in cui ricorre il termine: Ger 30,2; 31,33; 36,2.4.6.17.18.27.28.29.32; 45,1.

Ioiakim [Ger 36,23ss: atteggiamento opposto a quello di suo padre Giosia in 2Re 22-23] YHWH ordina di nuovo a Geremia di scrivere e Geremia a Baruc sotto dettatura [Ger 36,27-32]: il tutto negli anni 605-604 a.C. Qual è il contenuto del rotolo? Il contenuto del libro sono le parole dette da YHWH a Geremia da quando cominciò a parlare a lui fino a quel momento [cfr. Ger 36,2 e 25,3: dal 628 al 605/4 a.C.], e in particolare il giudizio di distruzione e condanna di Gerusalemme per opera dei Caldei, del re di Babilonia [cfr. Ger 25,1-12 e 36,29]. Quindi il centro dell'annuncio è la condanna, la caduta di Gerusalemme, di Giuda e della dinastia regale.

L'azione della dettatura e dello scrivere da parte di Baruc è anche ricordata in Ger 45,1-5 prima degli oracoli contro le nazioni che i LXX collocavano al seguito di Ger 25,13 [infatti Ger 45 è nei LXX l'ultimo testo, -LXX Ger 51,31-35- prima del capitolo conclusivo, cap. 52].

\* Ger 25 appare relativo a Ger 36 a motivo della datazione [605a C.] e del contenuto di annuncio di giudizio su Giuda. Ciò che desta particolare interesse è il v. 13:

<p>13 (וְהִבְאִיתִי) וְהִבְאִיתִי עַל־הָאָרֶץ הַזֶּה אֶת־כָּל־דְּבָרֵי  אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי עָלֶיךָ אֵת כָּל־הַכְּתוּב בַּסֵּפֶר הַזֶּה אֲשֶׁר־נָבֵא  יְרֻמְיָהוּ עַל־כָּל־הַגּוֹיִם:</p>	<p><sup>13</sup> καὶ ἐπάξω ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην πάντα τοὺς  λόγους μου οὓς ἐλάλησα κατ' αὐτῆς πάντα τὰ  γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ <sup>14</sup> Ἄ  ἐπροφήτευσεν Ἰερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ Αἰλαμ.</p>
<p>13 E farò venire [realizzerò] su questa terra tutte le parole che avevo pronunciato su di essa, tutto ciò che è scritto in questo libro, [parole] che aveva profetizzato Geremia su tutte le nazioni</p>	<p>13 E invierò su questa terra tutte le mie parole che pronunciai contro di essa, tutte le cose scritte in questo libro.  14 Ciò che profetizzò Geremia sulle nazioni, su Elam</p>

Dopo avere espresso il giudizio su Gerusalemme e tutte le altre nazioni punite anch'esse da Babilonia entro 70 anni, in seguito anche quest'ultima sarà punita: il v. 13 del TM appare un duplice pannello con al centro un libro: YHWH aveva pronunciato delle parole di giudizio sulla terra di Babilonia, e queste parole sono scritte sul libro, e d'altra parte compare il soggetto Geremia che aveva profetizzato su tutte le nazioni. Centrale è così il giudizio sulle nazioni a cominciare da Babilonia che sarà l'ultima ad essere distrutta e giudicata. Da questo versetto -come si diceva- la LXX fa iniziare gli oracoli contro le nazioni.

Quindi «il libro» di Ger 25,13 è essenzialmente quello che contiene l'annuncio del giudizio di condanna contro tutte le nazioni a cominciare da Babilonia. Non deve sfuggire che questa è la prima comparsa in Ger del fenomeno che stiamo analizzando, e cioè il passaggio dalla parola alla scrittura. Prima ancora di raccontare che un libro è stato scritto YHWH ne afferma già l'esistenza e questo libro contiene le parole di YHWH e la profezia di Geremia. Quindi questo libro come quello scritto sotto dettatura da Baruc è un libro di parole di condanna, quello su Gerusalemme e Giuda, questo sulle nazioni, quello scritto sotto dettatura da Baruc, questo «è scritto». Tra i due libri ve n'è un terzo, quello che raccoglie tutte le parole di YHWH e fonda la speranza della salvezza, della nuova alleanza.

**b. Un libro di parole di salvezza:** il secondo libro che incontriamo, ovvero la prima azione esplicita di scrivere le parole di YHWH, è quella presentata all'inizio del cap. 30, il cosiddetto «libro della consolazione»: Ger 30,1-3.

Per il commento di questo passo rimandiamo all'appendice fotocopiata della relativa parte del corso su Geremia 30-31 tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico nell'anno 1992 dal Prof. Pietro Bovati S. J., commento che affronta *ad hoc* l'istanza ermeneutica generata dal porre per iscritto la parola in un libro.

c. *I libri nel libro*: al di sopra di tutti i libri vi è il libro di Ger che contiene e progetta il senso degli altri. Questo è il livello entro il quale è organizzata la storia di Geremia che si fa portatrice di parole di condanna e di speranza, ma anche oltre la storia di Geremia nella sintesi del racconto della caduta e della speranza [cfr. Ger 52: caduta di Gerusalemme e grazia a Ioiakin].

\* In Ger 25,13 è detto «tutto ciò che è scritto in questo libro»: chi ha scritto in questo libro? Non lo sappiamo, sappiamo solo, ed è cosa fondamentale, che sia stato scritto!

\* In Ger 30,2 è detto: «Scriviti tutte le parole che ti ho detto in un libro»: chi scrive nel libro? Geremia, egli per primo compie l'opera di far passare la parola alla scrittura [cfr. il rimando al commento di P. Bovati].

\* In Ger 36 YHWH dice a Geremia di scrivere, ma poiché le parole di Geremia sono le parole di YHWH, a scrivere sarà Baruc sotto dettatura di Geremia. L'azione è passata ad un altro, ciò che è rimasto è la fedeltà alla Parola di YHWH per bocca di Geremia, Baruc scrive solo ciò che YHWH ha detto attraverso Geremia.

\* In conclusione: chi ha scritto il libro di Geremia? Non lo sappiamo, sappiamo solo che l'ipotetico autore può avere scritto soltanto ciò che YHWH ha detto attraverso Geremia stabilendo così una continuità nella forma della simbiosi, perché come le parole scritte da Baruc altro non erano che le parole dettate da Geremia, e a loro volta altro non erano che le Parole comunicate a lui da YHWH..., così chi ha redatto il libro di Ger ha plasmato se stesso rifigurandosi in Geremia e in Baruc, ed elaborando così una teoria del transito della Parola verso la Scrittura ha legittimato anche i propri scritti, entro un'ermeneutica della continuità tra la Parola di YHWH e la parola profetica. Eppure, colui che scrive su Geremia e su Baruc raccontando di loro, come può essere in continuità con la Parola di YHWH? Ecco la necessità di progettare un personaggio che possa autorizzare l'autore a scrivere, come avevano scritto Geremia e Baruc. In questo senso troviamo che nelle sezioni in terza persona, dove è raccontata la storia di Geremia, l'«autore intra-testuale» si definisce altro dal personaggio Geremia, ma capace di dire la storia di Geremia analogamente a come si comportò Baruc; nelle sezioni in cui il personaggio si esprime in prima persona, l'«autore intra-testuale» fa propria l'immagine di Geremia stesso. Il libro di Geremia, in sintesi, dà vita ad un autore-scrittore plasmato sui due autori-scrittori entro il libro stesso, Geremia e Baruc; tutti hanno in comune la fedeltà alla Parola di YHWH.

In questo senso comprendiamo maggiormente il significato recondito dell'affermazione iniziale, «Storia/parole di Geremia»: anzitutto, l'unica «Parola» che deve essere comunicata è quella di YHWH, questa deve essere scritta, ma prima ancora di scriverla Geremia la «inscrive» nella sua vita: «quando le tue parole mi vennero incontro le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore, perché io portavo il tuo nome, Signore Dio degli eserciti» [Ger 16,16], anzi la trova già presente ancor prima della nascita, dal grembo materno [Ger 1,5ss]. Quindi la vita di Geremia, eventi e parole non sono altro che l'eco dell'unica «parola di YHWH»: ecco il senso del gioco di parole tra «*Divrê* di Geremia e *Dabar* di YHWH» in Ger 1,1-2.

d. *Oltre il libro, una scrittura nei cuori*: avendo definito l'immagine di autore a partire dall'azione dello scrivere che è culminata nella scrittura dell'intero libro attuale di Geremia, troviamo [come è già stato segnalato da P. Bovati] in Ger 31,31-34 YHWH che stabilendo una «alleanza nuova» nei confronti dell'Israele teologico «porrà la Legge nel loro animo e la scriverà nel loro cuore» [Ger 31,33]. Questo significa che tutte le opere di scrittura umana [Geremia, Baruc e l'«autore intra-testuale anonimo»] possono solo stabilire il giudizio di Dio ed annunciare la speranza dell'«alleanza nuova», *ma finché YHWH non «scriverà» sulle «tavole del cuore» la salvezza non verrà*. Tutto il libro di Geremia tende ad annunciare questa nuova «scrittura», l'«alleanza nuova», la liberazione definitiva... occorre portare le Parole di YHWH nel cuore e li

inciderle. Ritroviamo l'itinerario intravisto precedentemente nell'itinerario da Mosé ad Elia, da una legge scritta su tavole di pietra ad una «voce di silenzio triturante» accolta dal cuore [1Re 19]: Ger annuncia giorni nei quali l'«autore-scrittore» sarà YHWH stesso che scriverà nella vita e nel cuore dell'uomo.

In conclusione a questa riflessione sull'identità dell'autore troviamo che la fonte è YHWH, soggetto di loquela, di parola; il primo effetto di quella parola è sulla vita di Geremia, la sua storia diviene il libro aperto della «Parola di YHWH»; inoltre questa Parola si compirà ma deve essere scritta [cfr. la riscrittura del rotolo al cap. 36], -un libro da scrivere- sembra quasi che la condizione della realizzazione della stessa sia il divenire «scrittura», fissata una volta per sempre. Questa parola scritta annuncia la distruzione ma anche la «nuova alleanza»: questa è la garanzia per la speranza del compimento. E il compimento della «nuova alleanza» avverrà entro la stessa garanzia di realtà scritta, stabile, fissata: «YHWH porrà la sua legge nel loro animo, la scriverà nel loro cuore» [Ger 31,33]. La portata retorica del libro di Geremia è tale da affermare il ruolo indispensabile dell'essere divenuto «scrittura», «sacra scrittura», affinché anche YHWH possa scrivere! YHWH è al principio, come «Colui che parla», ma è anche al termine, come «Colui che scriverà», tra un tempo e l'altro vi è il libro di Geremia.

### **3.3.2.1.3. La figura poliedrica dei destinatari in Ger**

Dopo avere analizzato la creazione del concetto di autore nel libro di Geremia, vogliamo cogliere il progetto dei destinatari, come sono collocati dall'atto di locuzione dell'autore implicito. Il procedimento che utilizzeremo partirà dall'osservazione del brano di inizio del libro, il cosiddetto *racconto di vocazione* per cogliere all'interno dello stesso un possibile progetto di destinatari e verificarlo lungo il testo.

#### [1] Guardando alla vocazione di Geremia

Rimandiamo alla pericope di Ger 1,5-10, dove emerge la destinazione dell'attività profetica e in particolare il v. 5: cfr. per il commento a questo versetto -concentrato sull'attività di Dio nel plasmare Geremia come profeta- l'estratto fotocopiato del Corso su Ger 1-6 tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma da Prof. Pietro Bovati, S.J. nel 1990. Scopo del contributo in questo contesto è illuminare la fisionomia dei «destinatari della parola profetica».

#### [2] Il posto delle «nazioni» tra i destinatari della parola di Geremia

Le parole conclusive del commento di P. Bovati oltre ad illuminare il rapporto tra Gerusalemme e le nazioni tentano di rileggere anche il ruolo di Geremia analogo a quello del «servo di YHWH» del cosiddetto Deutero-Isaia. Il profeta come YHWH hanno a cuore la salvezza di Israele e Giuda: a questo scopo YHWH si serve dell'impero Babilonese per distruggere ogni nazione, compreso il popolo di YHWH. La salvezza procederà dalla distruzione definitiva di Babilonia che significa, in ultima istanza, salvezza per Israele e Giuda. Questa dinamica è bene espressa in Ger 25 con l'azione simbolica della «coppa versata», dove ai vv. 17-26, cominciando da Gerusalemme l'autore pone l'elenco delle nazioni che saranno distrutte, elenco sostanzialmente rispettato entro i capp. 46-51 dedicati agli oracoli sulle nazioni. Ai vv. 27-29 YHWH esprime il criterio di fondo della propria azione, secondo il quale la «coppa dell'ira divina» *deve essere bevuta da tutti* a cominciare da Gerusalemme, nessuna nazione potrà sottrarsi. YHWH è Dio su tutti i popoli, dall'alto li domina: «Jahweh dall'alto ruggisce e dall'abitazione sua santa la sua voce...» [Ger 25,30ss].

Questo tema del giudizio su tutte le nazioni verrà ripreso in modo massiccio solo all'interno degli oracoli al termine del libro: ritorniamo allora alla domanda la cui risposta è rimasta sospesa,

qual è il significato di questo apparente cambiamento di posizione degli oracoli sulle nazioni nel canone ebraico?

**a. Ampliamento della potenza e del giudizio di YHWH**

Se si osserva la composizione degli oracoli *sulle* nazioni si noterà che non sono rivolti direttamente contro di esse, ma è pronunciata una parola di giudizio attorno ad esse. Ovvero ogni nazione deve prendere atto che ciò che accadrà su di essa è all'interno di un disegno più grande nel quale si trova anche Gerusalemme stessa: tutti, quindi, sono sottoposti all'«ira divina» [Ger 25]. YHWH non si rivolge direttamente a loro [cfr. gli oracoli *contro* le nazioni di Ezechiele] ma a dei terzi che sono così informati di ciò che YHWH sta per fare su tutte le nazioni. L'azione simbolica del far bere la «coppa dell'ira divina» indica il giudizio inevitabile su tutti [Ger 25,15ss]: tutto questo perché Israele e Giuda comprenda chi è YHWH.

Il messaggio interno agli oracoli tende a mostrare la realizzazione della promessa, e in particolare appare chiaro nel contenuto dell'oracolo su Babilonia in Ger 50-51. Ciò che per Babilonia significa distruzione, per Israele e Giuda è salvezza, nella promessa del ritorno. L'ultimo grande nemico da essere sconfitto è pertanto Babilonia, il suo ruolo è centrale, da una parte, per abbattere le nazioni, dall'altra, per essere lei stessa annientata secondo la volontà di YHWH. La posizione dell'oracolo non poteva che essere al termine, sempre entro l'esperienza storica di Geremia. Se osserviamo la posizione degli oracoli ci accorgiamo che: la LXX non segue un tracciato particolare nell'ordine, mentre il TM ripropone la struttura annunciata in Ger 25,19-26 con l'aggiunta importante della finale del v. 26: «il re di Sesach berrà dopo di essi», rinviando a Ger 51,41 comprendendolo come «di Babilonia». Annunciato in modo criptico, questo oracolo diviene il più importante perché risolve la promessa nel compimento. L'osservazione delle nazioni parte da occidente, dall'Egitto, dalla prima grande potenza, per muoversi infine verso oriente all'Elam e quindi alla seconda più importante potenza, Babilonia; nel movimento da occidente ad oriente, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Kedar, cioè le tribù arabe.

**b. L'ultimo rotolo di Geremia**

In Ger 51,60 di nuovo l'autore ricorda che Geremia scrisse su un rotolo le disavventure che dovevano accadere a Babilonia: siamo rimandati a quel «libro scritto» non si sa da chi, nel quale erano contenute le parole pronunciate da YHWH contro Babilonia e che Geremia aveva profetizzato su tutte le nazioni [Ger 25,13]. Questo rotolo è consegnato a Seraia perché lo legga ai deportati annunciando la distruzione completa di Babilonia, e come il rotolo affonderà nell'Eufrate, così Babilonia.

«Fin qui le parole/la storia di Geremia»: il rimando al termine «si affaticano» [Ger 51,64 -> 51,58] dice che le parole di Geremia si chiudono con l'oracolo su Babilonia, per la salvezza del popolo di Dio [cfr. sopra: «Fino a 'si affaticano' giungono le parole di Geremia»]; ma poiché la posizione dell'espressione è al termine del cap. 51 essa assume anche la valenza semantica di «storia di Geremia», raccontata da un altro, in terza persona, secondo la logica dell'autore sopra presentata. Comunque, sia «le parole di Geremia» [=le parole profetiche: terminano in Ger 51,58], sia «la storia di Geremia» [=il racconto della sua vicenda entro la quale egli pronunciò anche le parole profetiche: termina in Ger 51,64] si concludono con una prolessi verso il futuro che guarda a Babilonia. Gli oracoli che si aprivano con l'Egitto posizionavano il lettore nella condizione di pensare Geremia in Egitto a Tafni dopo il 585 a.C. e da lì guardare verso oriente, verso Babilonia; la finale di Ger 51,59ss. colloca invece Geremia nell'anno 593 [anno 4° di Sedecia] a Gerusalemme. Da quest'ultimo luogo -Gerusalemme- verso Babilonia [Ger 52] farà ripartire la narrazione oltre le «parole e la storia di Geremia», tesa nella speranza della liberazione a partire

dalla grazia concessa a Ioiakin. Condanna, catastrofe e liberazione è la tensione aperta dalla storia e dalla predicazione di Geremia, stessa tensione, anche se non risolta viene qui riproposta oltre la «storia di Geremia», ma fondata su di essa.

L'ultima parola del libro di Geremia, libro segnato dalla sofferenza di una persona, dal dolore per la fedeltà a YHWH è il termine «vita» [Ger 52,34], quasi a dire che tutta la storia di Geremia intrecciata dalle «parole di YHWH» conducono alla «vita», alla speranza del ritorno, alla «nuova alleanza»...

Come e quando giungeranno quei giorni attesi e partoriti dalla predicazione di Geremia? Un altro profeta risponderà innestandosi su di lui: Ezechiele.

### 3.3.2.2. Ezechiele: un «libro da mangiare»

Confessiamo un certo imbarazzo a scrivere su Ezechiele, imbarazzo creato da un apparente «cortocircuito» tra la linearità dell'impostazione del libro stesso [tra i più precisi nell'organizzazione di tutto l'AT]<sup>118</sup> e la complessità nell'articolazione dei valori del messaggio del libro stesso. Alla chiarezza della struttura non corrisponde una chiarezza nella comunicazione del significato globale della profezia. Troviamo infatti, che le tematiche affrontate nella presentazione di questo profeta nelle introduzioni o commentari sono rivolte essenzialmente al personaggio storico, all'epoca della predicazione [due o tre periodi], al luogo della predicazione profetica e quindi alla struttura del libro profetico per giungere infine al messaggio teologico dello stesso. Tutti punti indispensabili per un'introduzione,<sup>119</sup> ma bloccati entro una precomprensione di tipo storico, esposti cioè al rischio di tralasciare il movimento interno al testo stesso. Quella di tentare di far emergere dal testo le categorie interpretative per lo stesso è, lo comprendiamo, un'impresa molto complessa, ma non per questo non deve essere perseguita.

Esprimiamo in partenza una *tesi di fondo*: mentre il libro di Geremia tendeva a mostrare la logica di una «parola» che si fa «storia» -la «parola di YHWH» entro la «storia di Geremia», e quindi del popolo- il libro di Ezechiele tende a mostrare come la «visione» si fa «realtà»; ciò che per Geremia era guardato con sospetto [=l'esperienza di visione e di sogni] per Ezechiele diviene l'elemento essenziale, fondante la speranza stessa. Per entrambi non può mancare la «parola di YHWH» che per Ezechiele trasforma la «visione» in «realtà»: cfr. Ez 12,21-13,23 e in particolare:

«[26]Mi fu rivolta ancora questa parola del Signore: [27]“Figlio dell'uomo, ecco, gli Israeliti van dicendo: La visione che costui vede è per i giorni futuri; costui predice per i tempi lontani. [28]Ebbene, riferisci loro: Dice il Signore Dio: Non sarà ritardata più a lungo ogni mia parola: la parola che dirò l'eseguirò, -oracolo del Signore Dio”» [Ez 12,26-28]

Da questo testo scaturisce chiaramente la profonda unità tra «visione di Ezechiele» e «Parola di YHWH», non sono due realtà staccate ma intimamente unite, ciò che è inteso con quell'espressione tipica nei profeti: «Vedere le parole».

Da questi brevi cenni proviene anche il motivo dell'imbarazzo che il libro di Ezechiele provoca sul lettore: la difficoltà di comprensione del messaggio delle visioni stesse; non a caso i testi delle

---

<sup>118</sup> Vi è un consenso pressoché unanime sulla divisione generale dell'intero libro in tre sezioni secondo uno schema a-b-a<sup>1</sup>: riportiamo, tra i tanti, lo schema di: S. AMSLER - J. ASURMENDI - J. AUNEAU - R. MARTIN - ACHARD, *I profeti e i libri profetici* (Edizione italiana a cura di Gianantonio Borgonovo; Piccola Enciclopedia Biblica 4, Roma 1994) 222-243: 1. Introduzione: racconto della chiamata del profeta 1,1-3,15; 2. Prima parte: L'annuncio del castigo prima della caduta di Gerusalemme 4-24; 3. Intermezzo. Gli oracoli contro le nazioni 25-32; 4. Seconda parte. Dopo la caduta di Gerusalemme, nuova vita e speranza per Israele 33-48.

<sup>119</sup> Per questi aspetti rimandiamo alle varie introduzioni citate nella bibliografia iniziale.

visioni<sup>120</sup> del libro sono divenuti così importanti lungo la storia dell'interpretazione non solo in quella ufficiale, nel mondo rabbinico e nell'ambito patristico,<sup>121</sup> ma anche esoterica.

Dove vanno attinti i criteri per l'interpretazione dal momento che il problema è fatto sorgere dalla forma stessa della visione? Pensiamo che la chiave di lettura fondamentale del criterio ermeneutico risieda nello studio del rapporto creato dal libro di Ezechiele tra «visione e parola». Dall'articolazione di questo rapporto dipende la concezione del tempo e dello spazio nell'esperienza profetica progettata dal libro. Come le visioni sono rappresentazioni di realtà apparentemente contraddittorie [cfr. i viventi, la loro figurazione, le ruote, il giro delle stesse... cfr. l'analogia del procedimento ermeneutico creato dall'Apocalisse di Giovanni] così il tempo, lo spazio, le azioni stesse del profeta presentano aporie, apparentemente irrisolvibili ma testualmente proposte. Si tratta di un libro che «spiazza» il lettore, non gli permette di inquadrare i contenuti, anch'essi spesso paradossali, entro coordinate storicamente inaccettabili. Eppure, a ben vedere, è il libro che meglio traccia i movimenti di spazio e di tempo entro i profeti posteriori: ecco il senso del suddetto «cortocircuito» ermeneutico. Come tentare di illuminarlo? Anzitutto partendo dalle aporie fatte emergere dal testo per scoprirne la logica sottesa e renderla eloquente sulla globalità del testo come chiave di lettura dell'intero messaggio.

### 3.3.2.2.1. *L'assurdo nella visione e nella realtà in Ez 1-3*

Ritroviamo che i primi capitoli sono illuminanti sulla globalità del testo, e non solo sul contenuto ma soprattutto sulla «forma mentis» dell'autore. Vogliamo comprendere questi primi tre capitoli come un'unità letteraria atta a definire la struttura del pensiero di Ez.

Pur riconoscendo che il livello dell'espressione è debitore e creditore insieme di quello che diverrà il genere cosiddetto «apocalittico», pensiamo che Ezechiele, e con lui tutti i libri dell'AT [compreso Daniele], non condividano l'impostazione ideologica di fondo dell'«apocalittica» che per questo ed altri motivi non ha trovato cittadinanza nei testi canonici.<sup>122</sup>

#### [1] Ez 1,4-3,15: visione della Gloria di YHWH e missione profetica<sup>123</sup>

Tentando di cogliere fenomenologicamente gli elementi che fan pensare in questi capitoli ci pare di fermare l'attenzione anzitutto su uno: troviamo una continuità nella «logica dell'assurdo»<sup>124</sup> tra il contenuto drammatizzato delle visioni e il contenuto drammatizzato della vicenda storica di Ezechiele presso il canale Kebar.<sup>125</sup> Cerchiamo di spiegarci. Al termine della

---

<sup>120</sup> Generalmente si indicano quattro visioni, tre che si richiamano attorno al tema della «gloria di YHWH» [Ez 1-3; 8-11; 40-48] e la quarta, la visione delle ossa aride [Ez 37,1-14].

<sup>121</sup> Cfr. la cosiddetta mistica della *merkabah*, cioè del «carro» dei cherubini: espressione non contenuta nel libro di Ezechiele ma presa da 1Cr 28,18: cfr. l'utile capitolo sull'argomento in: G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (Introduzione di Giulio Busi; Einaudi Tascabili. Saggi 141, Torino 1993) 51-94.

<sup>122</sup> Per pensiero apocalittico intendiamo sostanzialmente quello progettato dal grande Pentateuco enochico dell'Enoch etiopico: contemporanee al tempo di Ezechiele nascevano le prime speculazioni che confluiranno nei libri apocrifi di sapore «apocalittico».

<sup>123</sup> Per una buona presentazione di carattere storico-critico di questo testo riletto in rapporto a Ez 8,1-11,25 e 40,1-43,12 cfr. il contributo di E. Testa in: E. TESTA - B. MARCONCINI (a cura di), *Il messaggio della salvezza. Profetismo, profeti e apocalittica* (Sotto la direzione di D. Franco Festorazzi; Corso completo di stori biblici 4, Leumann (Torino) 51990) 415-428.

<sup>124</sup> Per riflessioni analoghe ma conclusioni diverse cfr. anche il contributo di Joel Rosenberg in: R. ALTER - F. KERMODE (edd.), *The Literary Guide to the Bible* (London 1987) 194-206.

<sup>125</sup> N.B.: le riflessioni che seguiranno, pensiamo, possano essere trasposte completamente sul libro dell'Apocalisse [anch'esso libro «non apocalittico»], crediamo infatti che vi sia una continuità ermeneutica nel modo di concepire la profezia tra questi due libri [cfr. a questo proposito: A. VANHOYE, «L'utilisation du livre d'Ézéchiél dans

lettura di Ez 1 all'affermazione «...udii la voce di uno che mi parlava» il *lettore* è subito investito dal racconto della vocazione profetica: «Figlio dell'uomo ti mando agli Israeliti, a un popolo di ribelli, che si sono rivoltati contro di me...» [Ez 2,1-7] e guadagna la percezione di essere entrato nella «normalità» della funzione profetica -un uomo inviato a portare una parola scomoda e controcorrente ad un popolo, ai regnanti, alle nazioni...- e infine si aspetta un messaggio che possa continuare su questa lunghezza d'onda, avendo lasciato dietro alle spalle quelle realtà così contraddittorie e strane che erano il contenuto della visione profetica... Invece, come prima azione concreta che scaturisce dall'aver visto [=cap. 1] e dall'aver ascoltato [=cap. 2,1-7] vi è quella di *mangiare*: niente di più comune e normale per un mortale, senonché Ezechiele deve mangiare un rotolo, scritto dentro e fuori [Ez 2,8-9]: un rotolo si legge non si mangia! Si tratta di un rotolo, di un libro scritto e poiché Ezechiele racconta: «Lo spiegò davanti a me; era scritto all'interno e all'esterno e vi erano scritti lamenti, pianti e guai», afferma implicitamente che lo ha anche letto, quindi lo ha visto. Lo vede lo legge e lo mangia... l'unica azione che non può compiere è quella di ascoltare la lettura del contenuto perché nessuno altro può leggerlo. Eppure vedere, leggere, ascoltare sono azioni che permettono all'uomo di entrare in comunicazione con la realtà che lo circonda e con Dio stesso, ma solo l'azione del mangiare *trasforma la realtà esterna in vita interiore*, in energia; è un rotolo «che nutre e riempie le viscere» [Ez 3,3]: questo rotolo è assunto da Ezechiele non per sua iniziativa ma per ordine di «Colui che gli parlava». Abbiamo un passaggio da una linea di provenienza esterna della comunicazione profetica ad una interna: il rotolo è parte vitale del profeta, esso contiene «lamenti, pianti e guai». Potremmo dire che il rotolo ha raggiunto il «cuore» del profeta.

Riprendiamo l'itinerario percorso da Ezechiele: che cosa ha portato il profeta a mangiare il rotolo? L'aver ascoltato le parole di colui che parlava [=YHWH] o l'aver visto il rotolo e il suo contenuto? Anzitutto l'aver ascoltato l'ordine: «Mangia ciò che hai davanti, mangia questo rotolo...» [Ez 3,1]: se il profeta *non avesse ascoltato non avrebbe mangiato...* pertanto *dall'ascolto accogliente dipende il mangiare*: dall'ascolto nasce l'accoglienza della parola fissata nel sangue, nella vita del profeta. Questi valori sono a loro volta riproposti nei confronti dei destinatari dell'annuncio ai quali egli è inviato: «Mi disse ancora: “Figlio dell'uomo, tutte le parole che ti dico accoglile nel tuo cuore e ascoltale con i tuoi orecchi: poi va', recati dai deportati, dai figli del tuo popolo, e parola loro: Dirai: Così dice il Signore, ascoltino o non ascoltino”» [Ez 3,10-11]: abbiamo cuore ed orecchi, mangiamo ed ascoltiamo -potremmo tradurre-.

«Magari ascoltassero e la smettessero!» [Ez 2,5.7; 3,11.27]: comunque sia, la Parola va annunciata, non deve venir meno l'annuncio del giudizio. Questa pare l'urgenza continuamente sottolineata in questi capitoli: «Va' e dirai loro...».

Tutto tende a configurare un quadro di profeta che si dirigerà agli Israeliti e parlerà loro con la parola comunicatagli da YHWH: questa è l'attesa che l'autore crea nel lettore. Così l'episodio della «visione e della parola» presso il canale Kebar si conclude con il profeta sollevato da un Spirito e condotto dai deportati che abitavano presso lo stesso canale. Abbiamo, in sintesi, una struttura concentrica degli episodi:

A [Ez 1,4-28a=Visione]

B [Ez 1,28b-3,11=Parola]

A<sup>1</sup> [Ez 3,12-15=Visione]

I versetti di Ez 3,12-15 obbligano a comprendere anche Ez 1,28b-3,11 entro un'unica esperienza continuativa, prima la visione poi l'ascolto della parola che impone un'azione

---

l'Apocalypse»: *Bib* 43 (1962) 436-476].



profetica: dal «mangiare» dipende l'annuncio profetico. Il pannello mostra la complementarità dell'esperienza, segnata dalla visione e dalla parola, in una si mostra la «gloria di YHWH» [Ez 1,28a; 3,12] nell'altra la vocazione e la missione profetica. Oggetto delle cosiddette «visioni divine» [Ez 1,1] è la manifestazione della «gloria di YHWH», oggetto della «Parola di YHWH» è la chiamata ed il compito di Ezechiele. Se ben guardiamo troviamo un procedimento di identificazione del personaggio YHWH al termine dei due momenti, quello della visione e quello della parola; al termine della visione vede un figura dall'aspetto umano circondata da uno splendore simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia... ciò appare come «visione della gloria di YHWH» [Ez 1,26-28]. Non vede YHWH ma la sua gloria, come Mosé, come Elia. Da qui una «voce» che si rivolge a lui: questa voce non si rivela nell'identità, ma Ezechiele percepisce una continuità tra il senso della visione e il soggetto della voce; Ezechiele per questo obbedisce ai suoi comandi e solo al termine dell'«apparente dialogo»<sup>126</sup> la voce si autopresenta e l'identificazione è allora chiara nella rivelazione del nome di YHWH:

«[10] Mi disse ancora: “Figlio dell'uomo, tutte le parole che ti dico accoglile nel cuore e ascoltale con gli orecchi: [11] poi va', recati dai deportati, dai figli del tuo popolo, e parla loro. Dirai: *Così dice YHWH*, ascoltino o non ascoltino”» [Ez 3,10-11].

Possiamo affermare, in sintesi, che tutti i valori delle due parti, la *visione* e la *parola* tendono a costituire e ad abilitare il profeta all'annuncio. Che cosa annuncerà il profeta? Come procede la sua missione? Questi interrogativi accompagnano la ricerca del lettore nella sua opera di lettura. Vediamo.

#### [2] Ez 3,16-27: tra i deportati di Tell Aviv presso il canale Kebar

Il racconto autobiografico riconosce ora che dopo sette giorni di confusione per l'esperienza fatta è la «Parola di YHWH» che gli parla e non «una voce di uno che parlava» [cfr. Ez 1,28b // 3,16]: questa è l'unica parola di YHWH che Ezechiele avverte dopo l'esperienza iniziale dei «cieli aperti», e questa parola lo configura come «profeta-sentinella», parola centrata sulla responsabilità dell'araldo, dove il destino del malvagio è misurato anche sulla responsabilità del messaggero [Ez 3,16-21]. Questo elemento dice quanto sia indispensabile -per lo statuto del profeta- parlare al più presto, rivolgere la parola di giudizio verso gli Israeliti... invece, la «mano di YHWH» fu su di lui, ed egli andò nella valle/pianura e vide nuovamente la «gloria di YHWH come quella che aveva vista sul canale Kebar» e cadde a terra. Uno spirito entrò in lui e ricevette quest'ordine:

«Va', sta chiuso in casa, [25] e tu, figlio dell'uomo, ecco ti saranno messe addosso delle funi, sarai legato con esse e non potrai più uscire in mezzo a loro. [26] *Ti farò aderire la lingua al tuo palato e resterai muto*; e non vi sarà per loro uno che li richiami: infatti sono una casa ribelle. [27] Ma quando ti parlerò, allora io ti aprirò la tua bocca e tu dirai loro: “Così dice YHWH Dio: finalmente ascolteranno e cesseranno, sono infatti una casa ribelle”» [Ez 3,24b-27].

Queste ultime parole nascondono in sintesi il paradosso che era stato preparato nelle pagine precedenti: tutto tende a fare di Ezechiele un profeta portatore della parola di YHWH, parola di giudizio; questa parola deve essere annunciata, senza conoscere l'esito della stessa sui destinatari, egli, sentinella, deve avvisarli affinché essi possano essere avvertiti e cambiare vita. Proprio quando è ora di far partire questa attività di annuncio egli viene legato in casa con funi e non può uscire in mezzo a loro, non sappiamo per quanto, ma soprattutto *diverrà muto* e non potrà parlare

---

<sup>126</sup> L'effetto crea l'impressione di un dialogo tra il profeta e la voce che si presenta come voce di YHWH: di fatto, se ben si osserva, non c'è dialogo ma monologo: la voce parla ed Ezechiele ascolta ed obbedisce. La risposta dialogica di Ezechiele non sta nella parola ma nell'azione, compiendo ciò che la voce dice.

fino a quando YHWH gli avrà parlato: allora forse gli Israeliti ascolteranno e cesseranno. Come può Ezechiele essere «sentinella» se YHWH gli impedisce di esserlo? Siamo di fronte ad una vocazione finalizzata ad una missione di annuncio e insieme ad un'opposizione che rende impossibile l'annuncio, togliendogli la parola: come spiegare questa ennesima assurdità del libro di Ezechiele?

### [3] Ezechiele muto?

Comprendiamo che il modo di procedere di questi primi capitoli fornisce gli elementi sufficienti per dire che tutta l'azione di Ezechiele è segnata dall'assurdo; l'assurdo degli assurdi è esattamente il suo mutismo. Vogliamo ora osservare se questo è un'esperienza letteraria, un modo di dire, smentito dal prosieguo del libro oppure ha una pregnanza ermeneutica sull'intero libro. Per questo segnaliamo anzitutto le riprese di questa situazione di «non-parola» da parte del profeta e gli interventi di parola pur dovendo -di fatto- essere muto.

**a. Muto e parla:** i testi in cui viene sottolineata la situazione di essere muto sono: Ez 3,26; 24,27; 29,21. Riprenderà a parlare in Ez 33,22. Se si legge il testo progressivamente ci si aspetterebbe un silenzio da parte di Ezechiele, non potendo parlare, invece abbiamo qua e là degli interventi di parola che ora vogliamo analizzare.

Vengono utilizzati i verbi אָמַר e דָּבַר: indichiamo anche *a chi* Ezechiele si rivolge nell'atto di parola:

- Ez 4,14: «Io esclamai [אָמַר]: “Ah! YHWH Dio, mai mi sono contaminato!...” parla a -> YHWH
- Ez 9,8: «Mentre essi facevano strage, io ero rimasto solo: mi gettai con la faccia a terra e gridai [אָמַר]: “Ah! YHWH Dio, sterminerai tu quanto è rimasto in Israele, rovesciando il tuo furore sopra Gerusalemme?» parla a -> YHWH
- Ez 11,13: «Io mi gettai con la faccia a terra e gridai [אָמַר] con tutta la voce: “Ah! YHWH Dio, vuoi proprio distruggere quanto resta in Israele?» parla a -> YHWH
- Ez 11,25: «E io raccontai [דָּבַר] ai deportati quanto YHWH mi aveva mostrato» parla ai -> deportati, al popolo
- Ez 21,5: «Io dissi: [אָמַר] «Ah! YHWH Dio, essi vanno dicendo di me: Non è forse costui uno che racconta delle favole?» parla a -> YHWH
- Ez 24,18: «La mattina avevo parlato [דָּבַר] al popolo e la sera mia moglie morì»: l'apparato critico della BHS [p. 940] propone di cambiare l'affermazione “avevo parlato al popolo al mattino” con “Tu [=YHWH] avevi parlato”: con questa variante Ezechiele non avrebbe ancora parlato al popolo, ma YHWH si sarebbe rivolto a lui per dire che sua moglie sarebbe morta.
- Ez 24,20: Alla domanda del popolo: «Non vuoi spiegarci che cosa significa quello che fai?» il testo afferma: «Io risposi [אָמַר]: “YHWH mi ha parlato: Annuncia agli Israeliti: Così dice YHWH Dio: Ecco, io faccio profanare il mio santuario...” parla al -> popolo, ai deportati

### **b. Osservazioni sui testi**

Se non ci fossero stati i richiami alla realtà dell'essere muto in Ez 24,27 e 29,21 non si sarebbe dato peso a questo aspetto; eppure proseguendo la lettura oltre Ez 3,22 la forma del discorso autobiografico imprime l'impressione di un parlare continuo da parte di Ezechiele. Ma se si osserva bene egli interviene pochissime volte, quasi sempre rivolto a YHWH e due volte rivolto al popolo in esilio [Ez 11,25; 24,20, se si esclude 24,18]. Quest'impressione proviene dalla struttura del discorso profetico stesso che procede quasi sempre con la seguente impostazione:

Mi fu rivolta la parola di YHWH:	Soggetto: Parola di YHWH	Destinatario: Ezechiele
«Figlio dell'uomo profetizza contro X	Soggetto YHWH	Destinatario: Ezechiele
Udite la parola di YHWH!	Soggetto: Ezechiele	Destinatario: X
Così dice YHWH Dio:	Soggetto: YHWH	Destinatario: X
Discorso a X»	Soggetto: YHWH	Destinatario: X

Questa struttura che grosso modo si ripresenta con varianti nella parte centrale, ma sostanzialmente simile, fa passare la parola di YHWH attraverso Ezechiele ai destinatari dell'oracolo. Alla luce di tale impostazione abbiamo un profeta che parla continuamente secondo l'ordine di YHWH all'interno di questo schema, ma mai una volta vien detto che egli riferi direttamente queste parole ai destinatari. Ad es. in Ger una voce narrativa introduceva: «Parola di YHWH rivolta a Geremia su...» e collocava il profeta stesso sulla scena nell'atto di loquela. Nel caso di Ez l'unico che continua a parlare anche al posto di Ezechiele è YHWH stesso. Ovvero YHWH comanda a Ezechiele di dire, ma il discorso mostra che è YHWH stesso che continua a parlare.<sup>127</sup> In altre parole l'accento cade tutto sull'ordine di dire e sul che cosa dire piuttosto che sul compimento dell'azione da parte del profeta. Dopo avere letto il messaggio inviato da YHWH il lettore ha l'impressione che Ezechiele lo abbia già pronunciato ai destinatari: da dove nasce questa impressione non appoggiata dall'evoluzione del testo? Nasce dalla perfetta sovrapposizione ed interscambio del soggetto di loquela tra YHWH ed Ezechiele nei confronti dello stesso destinatario [cfr. lo schema sopra e le riflessioni successive]

c. *Ezechiele parla*: in tutto il libro di Ezechiele -se non ci è sfuggito qualcosa- solo in due momenti viene detto esplicitamente che Ezechiele parla ai destinatari [=Israeliti], si tratta del testo già citato di Ez 24,20ss e di Ez 37,3-10.

\* Ez 24,20ss: anzitutto la struttura muta:

«Io risposi:	Soggetto: Ezechiele	Destinatario: Israeliti
“YHWH mi ha parlato:	Soggetto: YHWH	Destinatario: Ezechiele
Annuncia agli Israeliti:	Soggetto: Ezechiele	Destinatario: Israeliti
Così dice YHWH Dio:	Soggetto: YHWH	Destinatario: Israeliti
Ecco io faccio profanare»	Soggetto: YHWH	Destinatario: Israeliti

Inoltre, all'interno del discorso, Ezechiele stesso riporta la parola di YHWH in prima persona il quale parla anche del profeta in terza persona [Ez 24,24], come «segno» [=non fare lutto per la morte della moglie, così sarà per loro alla distruzione del tempio] per gli Israeliti. A questo «segno», azione simbolica che annuncia la distruzione del tempio e della città, è accostata l'esperienza dell'essere muto [Ez 24, 27]: quando un fuggiasco annuncerà la presa avvenuta della città di Gerusalemme allora si aprirà la sua bocca e non sarà più muto [Ez 24,25-27 // 33,21-22].

\* Ez 37,3-10: due parole profetiche, *una* pronunciata sulle ossa inaridite che si ricompongono e si coprono di nervi, carne e pelle ma sono carenti della vita, *l'altra* sullo Spirito dai quattro Spiriti [=venti] affinché mandi un soffio di vita sui morti. Il testo continua spiegando il senso della visione:

«[11]Mi disse: “Figlio dell'uomo, queste ossa sono tutta la gente d'Israele. Ecco, essi vanno dicendo: Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti. [12]Perciò profetizza e annuncia loro: Dice YHWH Dio: Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi risuscito dalle vostre tombe, o popolo mio, e vi riconduco nel paese d'Israele. [13]Riconoscerete che io sono YHWH, quando aprirò le vostre tombe e vi risusciterò dai

<sup>127</sup> N.B.: il ragionamento vale anche nei casi come Ez 14,6; 20,3 dove YHWH comanda ad Ezechiele di parlare, ma di fatto non si racconta che parlò.

vostrî sepolcri, o popolo mio. [14]Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete; vi farò riposare nel vostro paese; saprete che io sono YHWH. L'ho detto e lo farò". Oracolo del Signore Dio» [Ez 37,11-14]

Troviamo che Ezechiele intervenga nei confronti degli Israeliti direttamente solo in questi due momenti, tra loro collegati ma opposti: il primo per annunciare la rovina, la distruzione, la morte [Ez 24], il secondo la salvezza, la vita [Ez 37].

**d. Il senso dell'affermazione di Ez 3,26:** se badiamo alle citazioni sopra riportate notiamo che Ezechiele non parlerà direttamente con nessuno a partire da Ez 24,27 fino a quando si aprirà la sua bocca in Ez 33,21-22. Invece nel tragitto da Ez 3,22 a 24,27 abbiamo espliciti interventi dello stesso nei confronti di YHWH e del popolo. Come risolvere questa aporia testuale? Riportiamo le considerazioni esegetiche di E. Cortese:

«3,22-27: Con questa inserzione anticipata si preannuncia come facente parte della missione del profeta, anche il suo eloquente silenzio e la sua immobilità. E' probabile che i "legami" messi addosso ad Ezechiele indicassero originariamente una vera paralisi, avuta dopo che, all'inizio dell'assedio, patì la perdita della moglie (si veda al cap. 24). La paralisi avvenne quando fu espugnata la città e terminò all'annuncio dell'espugnazione fatta da uno scampato pochi mesi dopo. I nostri versetti 25-27 erano quindi piazzati originariamente nel cap. 24,5-27. I redattori avrebbero spostato la cosa all'inizio, intendendola così anche in senso metaforico, e cioè di tutto un certo comportamento durate la vita del profeta. Effettivamente, il profeta, amareggiato e imbronciato, può aver passato anche prima lunghi periodi senza parlare, rifiutandosi di dare oracoli (si veda p. es. 14,4.7.9; 20,3.31), pur non essendo ancora paralizzato, anche se ciò avvenne specialmente durante l'assedio e la contemporanea malattia. Era anche questo un modo eloquente di insegnare ed era un castigo per i ribelli che non volevano ascoltarlo e ne osteggiavano il messaggio (si veda 3,26). Inoltre, in silenzio ha compiuto anche tante azioni simboliche, le prime delle quali saran subito presentate nel cap. 4. Del resto, durante questi silenzi, o per broncio o per paralisi, poté ugualmente esprimere coi suoi scritti il messaggio divino. Così elaborando e ritoccando i primi tre capitoli, i redattori ci hanno dato un'immagine più completa e se vogliamo una sintesi della vocazione e di tutta la missione del profeta-sacerdote che stimola alla meditazione. Dio che si rivela, Dio che manda per una missione quasi del tutto fallimentare. Il sacerdote-profeta che accetta lo spaventoso compito di portare questa parola di Dio e ne gusta tuttavia la dolcezza, sono tratti abbastanza costanti, sempre attuali del suo e di ogni apostolato». <sup>128</sup>

In effetti bisogna riconoscere che la collocazione di queste pericopi in relazione al cap. 24 sarebbe testualmente più coerente. I critici ritengono che tutta la parte iniziale del libro di Ezechiele è un concentrato di elementi che verranno sviluppati successivamente e qui fusi in modo a volte poco chiaro<sup>129</sup> cercando così di ricostruire le varie fasi di redazione delle rispettive parti

---

<sup>128</sup> E. CORTESE, *Ezechiele* (Versione introduzione e note di Enzo Cortese; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 27, Milano <sup>3</sup>1981) 59-60.

<sup>129</sup> Cfr. ad es. il commento di E. Testa: «Il redattore, con il noto schema *aba'*, ci presenta la teofania della Gloria di Dio (1,1-28a), il racconto della vocazione del profeta (2,1-3,11) e la sparizione della Gloria (3,12-15). Egli possiede un nucleo certamente originale che arricchisce con glosse esplicative (1,2.9b.12a.17.24c; 3,6aβ). Quegli autori che ammettono un duplice apostolato del profeta riferiscono alla vocazione palestinese del 593 i vv. 1,2-3 + 2,3-6.8.9 + 3,1-9; mentre i vv. 1,1.4-28 + 2,1-2 + 3,10-15 li riferirebbero alla visione della Gloria di Dio, avuta dal profeta, nel luglio del 585, sulle rive del fiume Kebar. Il redattore avrebbe amalgamato i due racconti, aggiungendo delle glosse per renderli "babilonesi" ambedue. Noi abbiamo preferito seguire il redattore, ammettendo un solo apostolato, quello babilonese»: E. TESTA - B. MARCONCINI (a cura di), *Il messaggio della salvezza*. Profetismo, profeti e apocalittica (Sotto la direzione di D. Franco Festorazzi; Corso completo di sturi biblici 4, Leumann (Torino) <sup>5</sup>1990) 415.

testualmente incoerenti. Già da queste poche righe cogliamo come vi sia poco di «logicamente» coerente nel tessuto testuale di questo libro, ed iniziamo perciò a domandarci se per caso sia proprio questo un elemento ermeneuticamente rilevante nella modalità di trasmissione del messaggio stesso. L'interrogativo che deve emergere per guidare la ricerca non deve essere quello teso a cogliere gli strati redazionali a motivo dell'illogicità del testo, quanto piuttosto quello che cerca di rendere ragione di tale presa di posizione. Ovvero: l'aver collocato l'esperienza della apofaticità di Ezechiele proprio al seguito del comando di parlare agli Israeliti non può rispondere semplicemente alla presunta svista di un redattore maldestro, perché con tutto l'impegno di cucitura superficiale di testi vari è difficile non accorgersi di detto procedimento! Se vale questa constatazione troviamo che questa operazione è volutamente intenzionale, per provocare una reazione nell'uditorio e impostare una modalità ermeneutica della comunicazione del messaggio profetico, tipica di Ezechiele.

La domanda sarà allora trasformata in: perché questa contraddizione sulla destinazione della missione profetica di Ezechiele? Quale funzione ha? Perché questo silenzio imposto non ha senso, da una parte se rivolto a ciò che lo precede [in rapporto alla finalità della vocazione profetica: Ez 1-3] e dall'altra in ciò che lo segue [YHWH continua a dirgli di parlare a vari destinatari, ma egli interverrà rare volte a parlare prima di Ez 33,21-22, come abbiamo mostrato...]?

Tentiamo una risposta rileggendola nella logica globale del libro: anzitutto occorre ricercare la significanza data dal passo in questione che interpreta l'azione del diventare muto. Essere muto significa non potere avvertire il popolo sul giudizio di YHWH contenuto anche nel rotolo mangiato [Ez 2,8-3,3]; non permettere loro di cambiare vita [cfr. il tema della responsabilità personale in questo libro: Ez 2,1-3,21; 18; 33]; non essere «sentinella» per il popolo, genia di ribelli... Ora, sembrerebbe che questa azione simbolica imposta dall'esterno da YHWH sia funzionale a mettere in rilievo la cocciutaggine del popolo, incapace di cambiar vita per amore della parola di YHWH. Questa prima parte dell'interpretazione non deve oscurare la riflessione che ne proviene: alla situazione di silenzio seguirà una situazione di annuncio della parola di YHWH commentata con l'espressione: «Magari si ascolti e si smetta!».<sup>130</sup> Seguendo quest'altra logica consequenziale progettata da questa azione simbolica del silenzio-parola ci aspetteremmo che quando Ezechiele ricomincerà a parlare gli Israeliti cambino vita, o almeno, in parte. Invece nulla di tutto questo: anzitutto Ezechiele parlerà ancor prima che la bocca gli sia aperta [cfr. i testi sopra riportati], inoltre quando la bocca gli si aprì -al seguito della ripresa della tematica del profeta come «sentinella» sulla linea della responsabilità personale [Ez 3,16-21 // 33,1-20]- emerge *un'immagine di popolo* [sia i rimasti a Gerusalemme (Ez 33,23-29) sia quelli in esilio (Ez 33,30-33)] che pur ascoltando non mette in pratica, non traduce nella vita, «perché si compiacciono di parole, mentre il loro cuore va dietro al guadagno» [Ez 33,31]; Ezechiele è per loro «come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale».

L'effetto della sua parola è esattamente lo stesso del silenzio!!! L'unica differenza è che essi «sanno che c'è un profeta in mezzo a loro» [Ez 2,5 // 33,33]. Il dramma di Geremia era configurato nella non accoglienza della parola di YHWH da parte del popolo, personaggio tragico per molti aspetti; Ezechiele si trova nella stessa condizione, ha gli stessi risultati nella sua predicazione: sia che parli o non parli il risultato è identico, cambia solo la sua posizione, egli parlando diviene «sentinella» ed essi lo riconoscono come «profeta in mezzo a loro», ma l'effetto è identico. Siamo di fronte al fallimento della parola di YHWH nella sua capacità di provocazione di un cambiamento presso il popolo. In verità, non abbiamo molti interventi diretti come voce di

---

<sup>130</sup> Così pare vada tradotta l'espressione in coerenza col testo ebraico; la CEI traduce in relazione alla LXX e alla Vg come due atteggiamenti opposti, mentre sembrano consequenziali: dall'ascolto il cambiamento.

popolo per esprimere la propria posizione, quei pochi che abbiamo vanno in questa direzione.

La parola di YHWH consegnata al popolo per mezzo della «sentinella» Ezechiele restituisce la dimensione di responsabilità personale e comunitaria nelle scelte storiche mostrando quanto la sventura, la distruzione, la morte si debba abbattere comunque: il peccato personale e del popolo ha provocato questo esito! YHWH prende atto dell'azione del popolo e manda su di esso la morte: il malvagio morirà, il giusto vivrà. La causalità dell'esito è stabilita dall'azione malvagia, idola del popolo stesso. Questo meccanismo di causa-effetto, secondo la teologia della retribuzione di sapore deuteronomistico [cfr. l'ideologia storico-deuteronomistica], attraversa il libro di Ezechiele ma in esso viene superata e smentita. Coerentemente parlando solo un cambiamento responsabile personale e comunitario avrebbe potuto provocare un cambiamento nell'azione divina. Invece tutto tende a mostrare che a partire dai capi, i pastori di Israele ed arrivare a tutto il popolo nessuno sembra aver ascoltato la parola di YHWH per mezzo di Ezechiele! Fallimento dell'attività profetica? Eppure questo libro è testimone di salvezza, di novità di vita, di ritorno verso la terra promessa... Come è possibile questo? Solo se YHWH nella sua misericordia interviene e pone nell'uomo uno «Spirito nuovo e un cuore nuovo» [Ez 11,14-21 // 36], se il soggetto del cambiamento è Egli stesso, non l'uomo! In altre parole viene presentata un'immagine di «conversione» come un far ritornare il popolo alla terra: come era stato nel primo esodo dall'Egitto così ora: «Vi prenderò dalle genti, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo...» [Ez 11,17 // 36,24]. Mentre tutte le parole di giudizio sembrano tendere a far scaturire un cambiamento nei destinatari, il vero cambiamento proviene dall'intervento miracoloso di YHWH. All'annuncio di distruzione e morte accompagnato dalle motivazioni profetiche segue, in modo inaspettato, l'annuncio di salvezza: che cosa regge questa logica presentata nel libro di Ezechiele? Ritorniamo al punto sopra osservato: Ezechiele parla direttamente al popolo in due occasioni: in una, annunciando la distruzione della città di Gerusalemme [Ez 24,15ss] e nell'altra, annunciando la vita sugli Israeliti, nella visione delle ossa aride [Ez 37]; morte e resurrezione, dolore e gioia, desolazione e speranza, giudizio di condanna e promessa di salvezza: elementi tutti che appartengono all'asse portante del libro di Ezechiele. Questi valori sono anche comunicati nel racconto fatto ai deportati al termine dell'esperienza di visione in Gerusalemme [Ez 8-11].

#### [4] Il vero assurdo è il comportamento di YHWH

Se lo schema di fondo sostenuto dalla predicazione profetica di Ezechiele procede all'interno dell'esperienza della retribuzione entro una prospettiva di responsabilità personale<sup>131</sup> [=il malvagio è punito e il giusto benedetto: «Al giusto sarà accreditata la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità» Er 18,20], poiché il popolo non appare contrito e convertito [cfr. ad es. la logica presente nel libro dei Giudici, come un'altalena tra fedeltà ed infedeltà, benedizione e maledizione -> concezione deuteronomistica] colui che si comporta da «ingiusto» è YHWH stesso, rompendo questo schema con un'azione di salvezza completa, totale. Si potrebbe pensare che il popolo abbia con l'esilio già scontato la sua pena e per questo YHWH lo perdona; ma se lo schema dice che al malvagio tocca la morte ed il popolo è presentato nella globalità come tale, allora ad esso spetta la morte, in quanto la visione espressa di giudizio non prevede una salvezza capace di superare il peccato commesso. Questo pensiero appare contraddittorio: l'assurdo di fondo del libro di Ezechiele è il comportamento stesso di YHWH il cui esito è la salvezza operata da Egli stesso! In questo comportamento si manifesta la «Gloria di YHWH» affinché tutti sappiano che «Io sono YHWH»! Se vale questa constatazione troviamo che la forma letteraria del libro profetico -

---

<sup>131</sup> Cfr. la critica al proverbio in Israele: «I padri han mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si sono allegati!» [Ez 18,2b].

sovraccarica di assurdità nelle visioni e nella realtà- non faccia altro che procedere sulla stessa lunghezza d'onda della manifestazione della «Gloria di YHWH», cioè «incoerente» con la consequenzialità etica del comportamento umano. Anche se l'impressione generale cade sull'interesse etico del libro, di fatto questo livello è dichiarato sconfitto in favore dell'interesse «teologico»: Dio è imprevedibile, non è catalogabile, è mutevole come il movimento delle ruote, mosse dallo Spirito, come il movimento delle visioni... YHWH è nel tempio, è nei cieli, è sulle rive del canale Kebar, è con Nabucodonosor per conquistare, è dovunque. Come dire questo mistero imperscrutabile di YHWH? Attraverso una forma espressiva che salvi questa realtà razionalmente assurda... ovvero il linguaggio di Ezechiele teso tra visione e realtà.

Passiamo ora a mostrare come questa dinamica di giudizio di morte e di annuncio di vita siano due realtà comprese in una sola, entro la stessa esperienza storica, ma soprattutto entro la stessa significazione teologica: in entrambe si manifesta la stessa «Gloria di YHWH»!

### 3.3.2.2. *Morte e vita: la manifestazione della Gloria di YHWH*

La morte e la vita, aspetti legati rispettivamente agli oracoli di condanna e di salvezza, sono complessivamente riletti dai commentatori nello schema globale del libro di Ezechiele:

«Il libro presenta, oltre al racconto della vocazione, una struttura tripartita, che corrisponde a grandi linee a oracoli di condanna rivolti allo stesso popolo (c. 4-24), oracoli di condanna rivolti a paesi stranieri (c. 25-32), oracoli di salvezza (c. 33-48). [...]

Naturalmente, possiamo indicare alcune eccezioni a questa regola generale. Per esempio, 11,17-20; 17,22-25; 20,40-44 sono oracoli di salvezza inseriti nella sezione di oracoli di castigo. Il capitolo 35 si incastonerebbe bene tra gli oracoli contro le nazioni, benché nella collocazione attuale prepari assai bene, per contrasto, la salvezza dei monti di Israele. Quanto a 33,23-33; 34,1-10.17-19, si inserirebbero bene nella tematica dei capitoli 4-24; hanno però senso anche nella loro collocazione attuale».<sup>132</sup>

Ad una prima impressione sembrerebbe che tutta la prima parte di Ezechiele [contro Giuda e contro le nazioni] sia dedicata ad oracoli di condanna, mentre la seconda ad oracoli di salvezza. La presenza di oracoli nelle sezioni non proprie fa parlare di «eccezioni» o sconfinamenti. Questo modo di intendere il problema procede dall'ipotesi che il redattore ultimo di Ez abbia utilizzato come criterio di organizzazione del materiale quello tipologico raccogliendo insieme materiale analogo disposto nella linea dell'annuncio di condanna rivolto verso l'annuncio di salvezza. A noi pare che il modo di procedere del testo sia più complesso, e l'organizzazione tipologica - generalmente offerta nello schema del libro- non dia ragione del progresso del discorso nel testo.

Pensiamo infatti che questo tema che esprime il rapporto tra condanna e salvezza sia l'asse che accompagni tutto il movimento del testo; non entro una visione bipartita: un prima e un dopo, una parte e un'altra... Cioè, riteniamo che l'annuncio della caduta sia la condizione senza la quale non si comprende il senso dell'annuncio di salvezza: esiste una forma di compenetrazione tra le due realtà. Infatti tentiamo ora di mostrare in quali livelli viene progettato questo impianto ermeneutico.

#### [1] I livelli del discorso

##### a. *Il livello delle visioni*

\* La visione iniziale [Ez 1]: il libro si apre con una visione contestualizzata sulle rive del canale Kebar, ma focalizzando l'attenzione su «visioni divine» con cieli aperti [Ez 1,1]; si tratta di una

---

<sup>132</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi; Commenti biblici, Torino 1989) 761-762.

visione proveniente dall'alto. Essa ha la funzione di mostrare quale era l'aspetto della «gloria di YHWH» [cfr. Ez 1,28]: troviamo che nella condizione di deportato Ezechiele riceve la visione della «gloria di YHWH», della sua potenza, della sua magnificenza. Da una parte constatata la propria condizione di esule, dall'altra la potenza di YHWH. A questa situazione segue la destinazione del giudizio di condanna sul popolo [Ez 2-7] e la motivazione della fine annunciata di Gerusalemme.

\* La visione in Gerusalemme [Ez 8-11]: portato in visioni divine a Gerusalemme Ezechiele vede e partecipa al giudizio sulla città, solo sono preservati quelli segnati col *tau* in fronte. Ezechiele per due volte grida: «Ah! YHWH Dio, vuoi proprio distruggere quanto resta d'Israele?» [Ez 9,8; 11,13]. In Ez 11,14-21 viene annunciata per la prima volta la salvezza degli esiliati.

\* La visione delle ossa aride [Ez 37,1-14]: è la visione di sintesi che mostra il momento della morte, della dispersione e il rinnovamento nella vita

#### **b. Il livello dei racconti simbolici**

\* Con la parabola dell'aquila e del cedro [Ez 17] si trae la conclusione: «Sapranno tutti gli alberi della foresta che io sono YHWH, che umilio l'albero alto e innalzo l'albero basso; faccio seccare l'albero verde e germogliare l'albero secco. Io, YHWH, ho parlato e lo farò» [Ez 17,24].

\* I due legni [Ez 37,15-28]: è proclamata di nuovo l'unificazione del regno del nord col sud: Israele e Giuda sotto l'unico regnante Davide. E sarà stipulata un'alleanza di pace, un'alleanza eterna. La dimora di YHWH sarà in mezzo a loro, il suo santuario.

#### **c. Il livello dell'annuncio profetico**

\* Rilettura della storia di Israele [Ez 20]: mostra molto bene i due momenti: viene annunciata la salvezza nonostante la loro malvagia condotta

\* La rilettura della condanna contro le nazioni [Ez 28,24-26]: viene mostrato il giudizio di distruzione sulle genti in favore di Israele.

\* Contro i pastori di Israele [Ez 34]: ai pastori malvagi viene opposto il «pastore Davide» che pascerà nuovamente il gregge del popolo di YHWH

\* Sui monti di Israele [Ez 36]: in questo testo è fondato il cambiamento provocato da YHWH sul popolo in esilio, è annunciata la salvezza operata da YHWH nel dono di un «cuore nuovo e uno spirito nuovo».

\* La rilettura della condanna contro le nazioni nella storia di Gog re di Magog [Ez 39,21-29]: la gloria di YHWH è manifestata su tutte le nazioni e su Israele, tutti sapranno che YHWH è il Signore!

#### **[2] «E sapranno che Io sono YHWH»**

Se analizziamo la frequente ricorrenza dell'espressione «Io sono YHWH»<sup>133</sup> in Ez cogliamo come tutto l'operato è finalizzato a questo riconoscimento dell'assolutezza della sua Signoria: absolutezza nei confronti di Israele e nei confronti delle nazioni. Dopo avere presentati i vari livelli entro i quali si dà in Ez il duplice annuncio di condanna e di salvezza cogliamo quanto sia l'uno come l'altro aspetto siano finalizzati al riconoscimento di YHWH. Ovvero sia la distruzione come la salvezza non sono altro che la manifestazione della potenza e della gloria di YHWH: egli può annientare e può salvare.

---

<sup>133</sup> Le ricorrenze dell'espressione si trovano in 84 versetti: Ez 5,13.15.17; 6,7.10.13.14; 7,4.9.27; 11,10.12; 12,15.16.20.25; 13,14.21.23; 14,4.7.8.9; 15,7; 16,62; 17,21.24; 20,5.7.12.19.20.26.38.42.44; 21,4.10.22.37; 22,14.16.22; 24,14.27; 25,5.7.11.17; 26,6.14; 28,22.23.26; 29,6.9.21; 30,8.12.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,24.27.30; 35,4.9.12.15; 36,11.23.36.38; 37,6.13.14.28; 38,23; 39,6.7.22.28.



In conclusione: sia la morte come la vita manifestano la «gloria di YHWH», il suo riconoscimento, la sua potenza. Il tema della «Gloria di YHWH» apre, chiude ed attraversa il libro di Ezechiele: occorre entrare nel merito di questa dinamica al fine di renderla eloquente al nostro scopo.

### 3.3.2.2.3. *La visione della «gloria di YHWH»*

Lungo il testo di Ez troviamo dei chiari rimandi interni legati all'esperienza di visione e alla manifestazione della «gloria di YHWH»:

- Ez 1,4-28a: lungo il canale Kebar: visione dei viventi, delle ruote, una figura simile ad un uomo; questa è la «gloria di YHWH»
- Ez 3,23: nella valle/pianura: «gloria di YHWH» simile a quella vista sul canale Kebar
- Ez 8,4: nel cortile interno del tempio in Gerusalemme: «gloria del Dio di Israele» simile a quella vista nella valle/pianura [a sua volta simile a quella vista lungo il canale Kebar]
- Ez 10,1-22: nel tempio: «i quattro cherubini erano gli esseri viventi visti al canale Kebar» con loro c'è la «gloria di YHWH»
- Ez 11,22-23: nel tempio: la «gloria di YHWH» si alzò ed andò a fermarsi su un monte ad oriente della città.
- Ez 43,3-4: trasportato a Gerusalemme: vede la «gloria di YHWH» e la visione che aveva visto quando andò per distruggere la città e simile a quella vista sul canale Kebar

#### [1] Una gloria che trasforma

In sintesi abbiamo una continuità segnata dalla «gloria di YHWH» che permane dall'inizio sino alla fine: essa anticipa la vicenda del giudizio di distruzione [Ez 1], lo accompagna accanto all'annuncio di salvezza [Ez 8-11] e lo supera nella visione del tempio riedificato e della sua Tôrâ [Ez 43,1-12]. Sembrerebbe quasi una linea maestra continuativa al di sotto della quale si muovono le vicende degli uomini. Essa attraversa il tempo e lo spazio: è a principio e al termine di tutto il libro, è a Babilonia, a Gerusalemme, in ogni nazione...

Potremmo dire che la visione della «gloria di YHWH» diviene una mèta, un parametro di giudizio, un punto di arrivo: l'annuncio profetico deve avvicinare i due piani, quello celeste/sacro della «gloria di YHWH» e quello terrestre/profano di Israele e le nazioni, affinché questi ultimi la possano riconoscere. La situazione concreta, anzitutto di Israele e in seguito delle nazioni è quella di non riconoscere la sua gloria: scopo del libro, quindi, è quello di mostrare come YHWH ha condotto Israele e le nazioni a riconoscerlo: «Io sono YHWH»!

In sintesi troviamo che la funzione delle visioni intese come manifestazione della «gloria di YHWH» è quella di attrarre tutta la vicenda nella linea del riconoscimento, riconoscimento che passerà attraverso quel travaglio segnato dall'assurdo sopra evidenziato.

#### [2] Il cammino della «gloria di YHWH»: i destinatari del riconoscimento

In apertura, nel racconto di vocazione Ezechiele è inviato agli Israeliti, genia di ribelli; lungo tutto il resto del testo si guadagna l'impressione che i veri destinatari della parola profetica siano esattamente loro, i quali sono chiamati a riconoscere YHWH a motivo della condanna e della salvezza.

Per rispondere a questa questione è necessario analizzare gli oracoli contro le nazioni straniere [Ez 25-32] e i capitoli relativi a Gog re di Magog [Ez 38-39]: da essi scaturisce anzitutto l'assenza completa di Babilonia come destinataria di condanna, anzi essa è lo strumento della salvezza adoperato da YHWH per affermare la sua gloria contro Gerusalemme [Ez 24,1-14 // 11,3-12;

12,13; 17,12; 19,9; 21,24.26; 23,23ss], contro Tiro [Ez 26,7; 29,18], contro l'Egitto [Ez 29,19; 30,10.24ss; 32,11].

*Nabucodonosor* è lo strumento per annientare le nazioni al fine di far riconoscere YHWH, cfr. in particolare Ez 30,23ss dove è presentata per l'Egitto la sorte che era di Gerusalemme:

«[23]Disperderò gli Egiziani fra le genti e li disperderò in altre regioni. [24]Invece rafforzerò le braccia del re di Babilonia e nella sua mano porrò la mia spada: spezzerò le braccia del faraone che genererà davanti a lui come geme uno ferito a morte. [25]Fortificherò le braccia del re di Babilonia, mentre le braccia del faraone cadranno. **Si saprà che io sono YHWH**, quando porrò la mia spada nella mano del re di Babilonia ed egli la stenderà sulla terra d'Egitto. [26]Disperderò gli Egiziani fra le genti e li disperderò in altre regioni: **si saprà che io sono YHWH**» [Ez 30,23-26]

La prospettiva globale del rapporto tra YHWH, Israele e le nazioni è disegnata in due testi: Ez 28,24-26, prima degli oracoli contro l'Egitto e al seguito di quelli contro Tiro e Sidone e Ez 39,21-29 al seguito dell'oracolo contro Gog, re di Magog, simbolo delle genti:

Ez 28,24-26: «[24]Non ci sarà più per gli Israeliti un aculeo pungente, una spina dolorosa tra tutti i suoi vicini che la disprezzano: sapranno che io sono YHWH". [25]Così dice YHWH Dio; "Quando avrò radunato gli Israeliti di mezzo ai popoli fra i quali sono dispersi, io manifesterò in essi la mia santità davanti alle genti: abiteranno il paese che diedi al mio servo Giacobbe, [26]vi abiteranno tranquilli, costruiranno case e planteranno vigne; vi abiteranno tranquilli, quando avrò eseguito i miei giudizi su tutti coloro che intorno li disprezzano: **e sapranno che io sono YHWH loro Dio**"»

Ez 39,21-29: «[21]Fra le genti manifesterò la mia gloria e tutte le genti vedranno la giustizia che avrò fatta e la mano che avrò posta su di voi. [22]La casa d'Israele da quel giorno in poi saprà che **io, YHWH sono il loro Dio**. [23]Le genti sapranno che la casa d'Israele per la sua iniquità era stata condotta in schiavitù, perché si era ribellata a me e io avevo nascosto loro il mio volto e li avevo dati in mano ai loro nemici, perché tutti cadessero di spada. [24]Secondo le loro nefandezze e i loro peccati io li trattai e nascosi loro la faccia. [25]Perciò così dice YHWH Dio: Ora io ristabilirò la sorte di Giacobbe, avrò compassione di tutta la casa d'Israele e sarò geloso del mio santo nome. [26]Quando essi abiteranno nella loro terra tranquilli, senza che alcuno li spaventi, si vergogneranno di tutte le ribellioni che hanno commesse contro di me. [27]Quando io li avrò ricondotti dalle genti e li avrò radunati dalle terre dei loro nemici e avrò mostrato in loro la mia santità, davanti a numerosi popoli, [28]allora **sapranno che io, YHWH, sono il loro Dio**, poiché dopo averli condotti in schiavitù fra le genti, li ho radunati nel loro paese e non ne ho lasciato fuori neppure uno. [29]Allora non nasconderò più loro il mio volto, perché diffonderò il mio spirito sulla casa d'Israele". Parola di YHWH Dio»

Scaturisce da questi testi ciò che devono sapere le genti e ciò che devono sapere gli Israeliti: la linea progressiva di manifestazione della gloria di YHWH deve essere conosciuta da tutte le genti affinché siano coscienti dell'azione di YHWH di ricondurre Israele nella terra promessa e di riversare su di esso il suo Spirito.

Da questa posizione teologica che rilegge l'operato di *Nabucodonosor* -egli ignaro- come operato di YHWH [cfr. l'analoga lettura di Is 45 su Ciro, re di Persia] scaturisce una sottilissima critica al dio di Babilonia, Marduk: non è quest'ultimo che fa prosperare colui che ha condotto in schiavitù gli abitanti di Giuda e di Gerusalemme, ma YHWH stesso!!!

[3] L'enigma delle indicazioni temporali in Ez 1,1-2 e 40,1

Sopra, nell'analisi della temporalità in Ez abbiamo preso in considerazione la visione sulla distruzione di Gerusalemme (587 a.C.) di Ez 4,1-9, che è funzionale a comprendere la struttura macro-temporale della visione teologica del profeta Ez. Ora vogliamo invece analizzare altri due

punti, e rispettivamente l'incipit temporale del libro (Ez 1,1-2) e il suo raccordo con la parte finale dell'opera, nella visione della «Torah del Tempio» (Ez 40,1ss).

I – Ez 1,1-3: il primo enigma tra i riferimenti temporali di Ezechiele consiste nel comprendere l'indicazione cronologica iniziale che introduce la manifestazione della «gloria di YHWH» (Ez 1,28) presentata nella cosiddetta «visione del carro» (Ez 1,1-28). «Il 5 del 4° mese dell'anno 30°» Ezechiele anticipa, in essenza, il racconto della visione. Tale indicazione temporale è precisa ma è carente dell'anno di appoggio di riferimento. Ez 1,2 riprende la cronologia con queste parole: «il 5 del mese...» senza precisare di quale mese; sembra implicito che debba essere lo stesso 4° mese di Ez 1,1; qui però l'autore indica il riferimento in rapporto all'anno: «era l'anno 5° della deportazione di Ioiachin». Se la prima deportazione, quella sotto Ioiachin, cade nell'anno 3570 a.i.m./597 a.C., l'evento della visione iniziale di Ezechiele va datato **3575 a.i.m./592 a.C.** Se assumiamo che Ez 1,1 ed Ez 1,2 si stanno riferendo alla stessa data, allora l'anno 30° di cui parla Ez 1,1 va interpretato a partire dal suo compimento, cioè occorre risalire di trent'anni per cogliere qual era il punto di appoggio tenuto nascosto dal racconto in prima persona di Ezechiele, ma svelato dall'identificazione cronologica avanzata dalla voce narrante di Ez 1,2-3. Se si risale dall'anno 3575 a.i.m. di trent'anni si giunge all'anno **3545 a.i.m.** che corrisponde al **622 a.C.** Appoggiandosi ancora al tracciato cronologico della «primary history» si comprende come il punto di partenza e d'appoggio di Ezechiele in prima persona è l'evento di scoperta del Rotolo della *Torah* nel Tempio, a cura del sommo sacerdote Chelkia, evento che provocò la riforma radicale del culto del re di Giuda, Giosia (2Re 22,3-23,20), celebrata nella Pasqua del 14-I-3545 a.i.m.<sup>134</sup> Con Chelkia, sommo sacerdote al tempo di Giosia si rinnova il culto, come al tempo di Sadoq prima dell'idolatria perpetrata da Salomone e come l'«uomo di Dio» aveva preannunciato a Geroboamo (cf. 1Re 13,2). La riforma di Giosia ha riportato allo splendore originario il rapporto tra Tempio, reggia e *Torah* infranto dalla fase finale del regno di Salomone e dall'istituzione dei santuari idolatri di Betel e di Dan. Tornando alla visione di Ezechiele, è facile cogliere quanto questa esperienza iniziale di Ez 1, di fatto, sia sovente richiamata e arricchita di senso e di decodifica lungo tutto il libro (cfr. Ez 3,12-15; 3,22-27; 10,15-22; 11,22-25; 43,1-4); la manifestazione della «gloria di YHWH» è l'elemento organizzatore sul fronte letterario: essa ora è in cielo, nel turbine (Ez 1), nel Tempio (Ez 10,4), quindi abbandona il Tempio (Ez 10,18-22) e ne annuncia la distruzione e vi ritorna all'interno, da ultimo, nella visione conclusiva della *Torah* del Tempio (Ez 43,4). L'itinerario della «gloria di YHWH» è quello di avere abbandonato il Tempio e di esserne rientrata nella visione finale. Ed è su questo punto che ora attiriamo l'attenzione.

II – Ez 40,1: anche l'evento finale nella presentazione della «gloria di YHWH» viene reso con un dato cronologico: «Al *capodanno* dell'anno 25° della nostra deportazione, il 10 del mese, 14 anni da quando era stata presa la città, in quel giorno, la mano del Signore fu su di me ed egli mi condusse là». Pure in questo caso abbiamo l'identificazione palese dell'anno, del giorno ma non del mese. Si devono calcolare 25 anni dalla deportazione di Ioiachin, quindi si giunge all'anno **3595 a.i.m./572 a.C.**, data che segna i vent'anni di attività di Ezechiele, dalla visione della «gloria di YHWH» in esilio sul canale Chebar, alla visione della «Gloria di YHWH» nel Tempio a Gerusalemme. Ciò che è interessante in questa cronologia è la dimensione «giubilare» stabilita dall'intervento in prima persona di Ezechiele. A trent'anni dalla scoperta del Rotolo della *Torah* nel Tempio, Ezechiele vede la «gloria di YHWH» sulle rive del canale Chebar e, vent'anni dopo, la «gloria di YHWH» ritorna e vi stabilisce la «*Torah* del Tempio» (Ez 43,12).

---

<sup>134</sup> Interpretazione peraltro sostenuta anticamente anche dal *Targum Jonathan* di Ezechiele.

Si tratta di quarantanove anni che entrano nel cinquantesimo anno, inaugurando un anno giubilare teso tra due eventi di riedificazione del Tempio e del suo culto. C'è inoltre un dato strano nella cronologia di Ez 40,1 che può essere spiegato solo in questo quadro di senso: si dice che quel giorno è il 10° ma non si indica il mese: il solo fatto che questo 10° giorno corrisponde al «capodanno» (רֵאשׁ הַשָּׁנָה), ci conduce a domandarci in quale struttura del calendario ebraico un 10° giorno potesse corrispondere ad un «capodanno». Infatti, tutto ciò si dà solo per l'anno giubilare che iniziava all'interno del 49° anno, il 10° giorno del 7° mese (Lev 25,9-10), esattamente con la festa del Giorno delle espiazioni, lo *yôm hakkippurîm* (Lev 23,27).<sup>135</sup> L'evento giubilare, nella sua codifica, permette di comprendere il clima di rinnovamento templare, religioso e civile di tutto l'Israele, dalla città del Santuario, Gerusalemme, a tutta la terra santa nello sviluppo dei capitoli finali del libro di Ezechiele.<sup>136</sup>

Questa breve analisi ci ha condotti a riconfermare il dato precedente secondo cui anche agli estremi dell'attività profetica di Ezechiele vi sta il riferimento al Tempio e tutto punta al compimento nella visione finale, cronologizzata a partire dal Giorno delle espiazioni che apre l'anno del giubileo che nella teoria della temporalità è il punto più avanzato della distensione del tempo sacro: con ogni giubileo, potremmo dire, si rinnova la storia della salvezza.

#### 3.3.2.2.4. *Il ruolo dell'autore e del lettore in Ez*

##### [1] *L'anomalia di Ez 1,2-3*

Non solo tra i libri profetici, ma tra tutti i libri biblici Ez è un'eccezione nella forma dell'espressione; anche quando il soggetto protagonista ha un ruolo molto rilevante, esiste generalmente una voce che possiamo definire «fuori campo» atta a collegare gli interventi e i discorsi del personaggio stesso [pensiamo all'analoga situazione del Dt in cui Mosé deve comunicare parole a tutto Israele entro lunghi discorsi; cogliamo comunque una figura narrante che collega gli interventi di Mosé: «Queste sono le parole...» Dt 1,1ss; «questa è la legge che Mosé espose agli Israeliti...» Dt 4,44ss, ecc.];<sup>137</sup> nel caso di Ez troviamo che in un solo punto si interrompe la tipica struttura comunicativa di tutto il libro, e cioè Ez 1,2-3:

«[2]Il cinque del mese -era l'anno quinto della deportazione del re Ioiakin- [3]la parola di YHWH fu rivolta al sacerdote Ezechiele figlio di Buzi, nel paese dei Caldei, lungo il canale Kebar. Qui fu sopra di lui la mano di YHWH»

Se non ci è sfuggito nulla questo è l'unico punto in cui questa «voce fuori campo» descrive la posizione di Ezechiele fornendoci elementi che non troveremo in nessuna altra parte del libro, ma che ci aiutano a meglio comprendere la figura stessa: l'inizio della predicazione ha luogo nell'anno 593 a.C., egli era sacerdote, figlio di Buzi presso il canale Kebar, confermando così la notizia di Ez 1,1. Solitamente si ritiene che questa sia un'inserzione redazionale finalizzata a collocare storicamente la figura di Ezechiele e definire le coordinate della misteriosa data del v. 1;

<sup>135</sup> Cf. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*; IDEM, «Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of Jobel Year», in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, 344-349.

<sup>136</sup> Ezechiele ceta il riferimento alle feste e indica solo i giorni, i mesi e gli anni. Questa del giubileo è festa centrale nella logica del calendario ebraico: esso inizia dalla dimensione del giorno (il dì e la notte) e si conclude con il cinquantesimo anno. Ezechiele conserva tutto ciò ma è necessario far vedere quel che è nascosto tra le righe del calcolo, e lo strumento di decodifica è il calendario liturgico dei sabati, di 364 giorni all'anno, che è alla base, *in primis*, del *Libro dei Giubilei*.

<sup>137</sup> Nella Bibbia troviamo qualcosa di molto vicino solo nella modalità espressiva dell'Apocalisse con problemi analoghi nei confronti della definizione dell'autore e dei destinatari.

per questo motivo si pone in relazione, nel testo originario, il v. 1 con il prosieguo dei vv. 4 ss. Prima di tentare di interpretare la posta in gioco di questa scelta nel rompere, in apertura, la struttura comunicativa tipica del libro, dobbiamo analizzare la modalità di funzionamento di tale struttura.

[2] La struttura comunicativa inaugurata da Ez

Abbiamo un interscambio sottile tra le posizioni degli interlocutori nel discorso. Analizziamo i *due livelli* possibili, quello entro il testo, cioè appartenente ai personaggi progettati dal testo stesso e quello rivolto direttamente al lettore.

**a. Livello dei personaggi nel testo:** scaturisce anzitutto la forma dialogica che accomuna tutti gli interventi; *dialogo tra YHWH e Ezechiele*, il quale obbedisce ad ogni comando che rivolge a lui è il livello che suscita una pragmatica anche se questa non è direttamente presentata come realizzata nell'evolvere del discorso; questa modalità è essenzialmente a senso unico, Ezechiele interviene dialogicamente molto di rado; inoltre, esiste anche *un dialogo nel dialogo* anche questo a senso unico, dove Ezechiele deve dire ai destinatari [popolo, nazioni, pastori, ossa aride, spirito...], quello che YHWH gli ha detto di dire. In questo gioco di «scatole cinesi comunicative» si ottiene l'effetto che l'«Io» di YHWH appare fuso con l'«Io» del profeta e viceversa.

Accanto a queste forme dialogiche inserite l'una nell'altra si trova qua e là qualche raro intervento diretto rivolto da Ezechiele a YHWH, nella forma del grido, dell'invocazione, oppure al popolo, o dal popolo ad Ezechiele [cfr. sopra]. La stragrande maggioranza dei testi presenta la forma precedente. Possiamo dire che, essenzialmente, i contenuti trasmessi provengono da YHWH, devono raggiungere Ezechiele e il popolo con rari attimi di ritorno. Sembrerebbe una *comunicazione a senso unico*, si tratta solo di ascoltare e di obbedire. E' qui che nasce la domanda fondamentale: che senso ha insistere continuamente sulla condanna al popolo quando non si dice che tale parola giunse ai destinatari, sembrerebbe un parlare vano di YHWH e un accogliere infruttuoso di Ezechiele? Perché, nonostante questo carattere, ridetto nella forma del «mutismo», YHWH continua a parlare creando una situazione di assurdità??? Ritorniamo agli interrogativi iniziali. Per comprendere occorre passare all'altro livello comunicativo, quello teso tra il testo ed il lettore, tra la realtà dell'autore implicito, quella dei personaggi, da una parte e quella del lettore dall'altra.

Ma prima di passare a queste ultime considerazioni è necessario soffermarsi su un aspetto che fa da cerniera tra un livello e l'altro: l'esperienza dello «Spirito» in Ezechiele e la stessa esperienza promessa per ogni Israelita. Decisivo infatti è il ruolo esercitato dallo «Spirito»<sup>138</sup> e dalla «mano di YHWH»<sup>139</sup> su Ezechiele: egli è un personaggio mosso dallo «spirito» [cfr. ad es.: Ez 2,2.12.14, ecc.], come erano mosse le ruote dei viventi nella visione iniziale:

«[12]Ciascuno si muoveva davanti a sé; andavano là dove lo **spirito** li dirigeva e, muovendosi, non si voltavano indietro. [...]. [19]Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro, e quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. [20]Dovunque lo **spirito** le avesse spinte, le ruote andavano e ugualmente si alzavano, perché lo **spirito** dell'essere vivente era nelle ruote»  
[Ez 1,12.19-20]

Tutto ciò che è mosso dallo «Spirito» conduce alla «gloria di YHWH», come nelle visioni così

<sup>138</sup> Cfr. Ez 1,4.12.20.21; 2,2; 3,12.14.24; 5,2.10.12; 8,3; 10,17; 11,1.5.19.24; 12,14; 13,3.11.13; 17,10.21; 18,31; 19,12; 20,32; 21,12; 27,26; 36,26.27; 37,1.5.6.8.9.10.14; 39,29; 42,16.17.18.19; 43,5.

<sup>139</sup> Cfr. Ez 1,3; 3,14.22; 33,22; 37,1; 40,1.

nella vita di Ezechiele; lo «Spirito» dà la vita, è aria, è presenza di Dio ovunque [a Gerusalemme, nel Tempio, lungo il canale Kebar]; il profeta, afferrato dalla «mano di YHWH» e condotto in «Spirito», riceve l'ordine di rivolgersi direttamente allo «Spirito» e profetizzare su di esso affinché possa soffiare sui morti perché rivivano [cfr. Ez 37,1-10]: questi sono gli Israeliti. La promessa della salvezza è quindi quella di ricevere lo «Spirito nuovo» e un «cuore nuovo» da parte di YHWH [Ez 11,14-21 e 36], in altre parole essere come «Ezechiele»! [cfr. Ez 2-3].

**b. Livello dei personaggi, dell'autore implicito e del lettore:** la tipicità di Ezechiele sta nell'identificare la figura dell'autore implicito con il personaggio stesso entro il testo e nel presentare nella forma autobiografica il contenuto dialogico delle profezie divine. Che senso ha tale procedimento in una riflessione ermeneutica? Anzitutto quello di porre un diretto ponte di comunicazione tra l'autore ed il lettore: se l'autore si esprime, ad esempio, in terza persona, narrando un episodio, il lettore si sente coinvolto nella vicenda dove vi sono dei personaggi mentre, dietro le quinte, l'autore si nasconde non entrando in scena in una focalizzazione cosiddetta esterna del racconto; quando l'autore diviene egli stesso personaggio apre direttamente con il suo lettore un ponte comunicativo: si comprende quanto la preoccupazione maggiore sia di plasmare direttamente il lettore e non i destinatari interni al racconto stesso [=gli Israeliti del testo di Ez]. In altre parole, non giungendo direttamente il messaggio agli Israeliti come personaggi del discorso profetico, l'autore rivolge tale contenuto anzitutto al *lettore* destinatario completo di tutto il messaggio.

Che tipo di lettore è progettato allora dal testo? Siamo tentati di pensare che siano gli Israeliti, poiché a loro è stato inviato Ezechiele [cfr. ad es.: Ez 2,3-7; 3,4-9]! Invece, in procedimento è più fine: ad es. i discorsi rivolti da YHWH ad Ezechiele che non possono essere uditi dalle nazioni [Ez 25-32] a motivo del fatto che egli è muto [Ez 24,27], possono essere ascoltati in quanto lettori potenziali, affinché siano informati del piano stabilito da YHWH stesso. L'arco dei destinatari si amplia se ci collochiamo quindi nel *rapporto tra autore e lettore*. Avremmo su i due livelli una sproporzione di circolazione del messaggio: *al primo livello* Ezechiele riceve *tutta la rivelazione* e la gestisce completamente lasciando i destinatari diretti, gli Israeliti, poco informati e le nazioni pressoché all'oscuro di tutto; *al secondo livello* invece, tutto è risaputo da tutti [Israeliti e nazioni], la condizione è quella di leggere, di ascoltare: Ezechiele sa tanto quanto gli Israeliti e le nazioni, ovvero la logica trasmessa direttamente da YHWH. Mentre il programma di Geremia era teso a far passare la «parola di YHWH» alla «scrittura, -un libro da scrivere-», quella di Ezechiele procede al contrario, dalla «scrittura alla parola» se si vuol conoscere il messaggio di YHWH in tutta la sua ampiezza. Geremia divora le «parole» per poterle scrivere [-> dalla Parola alla Scrittura: Ger 15,16], Ezechiele mangia il «rotolo» per poterlo annunciare [-> dalla Scrittura alla Parola: Ez 2,8-3,3]. Così le «parole di YHWH» divorate da Geremia erano la letizia del suo cuore [Ger 15,16], ma erano le stesse che gli avevano procurato dolori e sofferenze [Ger 15,10ss]; quindi la sofferenza annunciata entro quelle parole si traduce in gioia e letizia del cuore, nel renderle parte integrante della sua vita, mangiandole. Anche Ezechiele vedendo un rotolo sul quale sono scritti «lamenti, pianti e guai» [Ez 2,9] lo mangia ma per la sua bocca fu dolce come il miele. Annuncio di sventura e annuncio di salvezza si ridicono nella storia dei due profeti, figure sintetiche di un popolo provato e fatto risorgere, simbolo di dolore e di speranza.

**c. Ezechiele un «segno»:** resta ancora un problema sollevato, prima di concludere, che non ha ancora avuto risposta: il ruolo della «voce fuori campo» di Ez 1,2-3. Anzitutto il senso della sua presenza in un testo che ha una forma di discorso completamente diversa: certamente appartiene all'intervento redazionale per omologare il libro all'insieme dei libri profetici [se si confrontano

gli incipit dei libri profetici si coglie in questo senso una certa continuità formale con quelli]. Inoltre se rapportiamo questo libro agli altri due grandi libri profetici, Isaia e Geremia dobbiamo immediatamente constatare che a motivo della modalità espressiva di Ez l'attestazione del nome del profeta è sproporzionata per difetto: in Isaia il nome del profeta ricorre 16x, in Geremia 122x, in Ezechiele 2x! Questa modalità è soprattutto presente nel libro dei 12 profeti, nominati quasi esclusivamente nell'incipit. Perché in Ez abbiamo due volte la designazione del nome del profeta? Qual è il ruolo di queste designazioni, essendo così rare? Rispondiamo osservando chi testimonia sulla persona del profeta: in Ez 1,2-3 è una «voce fuori campo» non appartenente al livello del racconto profetico, ma rivolta essenzialmente al lettore atta ad informarlo sull'identificazione del personaggio profetico. Pertanto il lettore, in apertura, riconosce chi sta parlando in prima persona, perché un'altra persona anonima testimonia per lui che è sacerdote, che fu destinatario della parola di YHWH presso il canale Kebar, detto questo può passare direttamente la parola ad Ezechiele stesso affinché egli racconti ciò che accadde in quei giorni. La seconda designazione ricorre in Ez 24,24, quando Ezechiele rompe il silenzio e parla al popolo che lo interpellava sul senso del suo atteggiamento strano essendo morta la moglie; allora egli riferisce loro la parola di YHWH nella quale YHWH stesso dice: «Ezechiele sarà per voi un segno: quando ciò avverrà, voi farete in tutto come ha fatto lui e saprete che io sono YHWH». Così al primo livello del discorso profetico [rapporto tra il personaggio del testo] è Ezechiele che mostra, mediante l'autenticazione della parola di YHWH non solo la propria identità ma l'essere «segno», ovvero la capacità di rimandare ad un senso profondo, ad un oltre: segno imitativo [=quando ciò avverrà farete come lui] per mostrare la gloria di YHWH: «saprete che io sono YHWH». Questo essere *segno* è già nascosto nel nome di questo profeta denominato solo da YHWH e dalla «voce fuori campo», egli è **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** che in ebraico significa «Dio è potente, è forte/ sia potente sia forte»: tutta l'azione profetica di Ezechiele altro non è che il segno di questa «gloria di YHWH», affinché tutti sappiano che egli è YHWH!

### 3.3.2.3. Geremia ed Ezechiele: due figure complementari

Se valgono le riflessioni condotte fin qui, l'analisi dei personaggi profetici di Geremia ed Ezechiele ci ha portato a riconoscere che, nella diversità, sono tra loro complementari.

Complementari:

- *nei luoghi di annuncio*: Gerusalemme e Babilonia;
- *nei movimenti di luogo nel libro*: Ger inizia a Gerusalemme e termina a Babilonia, Ez inizia sul canale Kebar a Babilonia e termina in visione nel tempio in Gerusalemme;
- *nei destinatari*: Geremia inviato alle genti annuncia agli Israeliti, Ezechiele inviato agli Israeliti annuncia anche alle genti;
- *nel procedimento ermeneutico*: Geremia deve trasformare la parola in scrittura, Ezechiele la scrittura in parola;
- *nella forma della comunicazione*: Geremia guarda all'esperienza di parola come autenticazione del ministero profetico, Ezechiele si concentra sulle visioni divine;
- *nella forma del discorso*: Geremia combina insieme modalità espressive in terza persona ed in prima persona per mostrare i vari livelli di comunicazione, Ezechiele assume la forma dialogica unilaterale [«Io-Tu/Voi» dove a parlare è sempre l'«Io»] tra YHWH-Profeta/Israeliti o nazioni e Profeta-lettore
- *in ciò che muove il profeta*: in Geremia la parola di YHWH lo seduce, in Ezechiele lo Spirito di YHWH lo conduce;
- *nell'effetto della profezia*: Geremia subisce sulla sua pelle l'effetto provocatore delle parole di YHWH, Ezechiele è personaggio ieratico: entrambi ottengono lo stesso effetto, il popolo

non cambia;

- *nell'intervento miracoloso di YHWH*: Geremia annuncia una «nuova alleanza scritta da YHWH nei cuori», Ezechiele annuncia un «cuore nuovo e uno spirito nuovo».

Il modo di esprimere questa complementarità non immediatamente evidente è stato quello di avere collocato questi due libri uno al seguito dell'altro nella composizione canonica.<sup>140</sup>

### 3.3.3. Isaia e il libro dei 12 Profeti: un cammino parallelo

Nella sintesi relativa alle coordinate spazio-temporali avevamo offerto una *ratio* per la comprensione della composizione globale del corpo profetico, interpretato secondo quelle conclusioni sommarie in un centro [Geremia-Ezechiele] ed una periferia [Isaia-12 Profeti]. Dopo aver dedicato attenzione al *centro* passiamo alla *periferia* per osservare se sia possibile andar oltre quegli elementi di carattere «spazio-temporali» che delimitavano l'inizio e la fine dei rispettivi due libri, per approdare ad una rilettura probabile dei due libri in progressione parallela. Non possiamo evidentemente soffermarci su ciascuno di questi la qual cosa richiederebbe una comprensione specifica, ci limitiamo, entro il nostro scopo, a camminare in parallelo.

Quello che tenteremo di fare ora vuole portare l'attenzione del lettore oltre le dimensioni strutturali del procedere degli elementi temporali e spaziali per collocarla all'interno dello sviluppo stesso del messaggio: in esso, pensiamo, sia possibile ritrascrivere la composizione globale del libro di Isaia e del libro dei 12 Profeti. Se gli elementi di contatto tra questi due libri, nella loro progressiva presentazione del messaggio, saranno sufficienti per affermare tale rapporto, crediamo che si possa portare una valida prova sull'unitarietà del libro dei 12 Profeti e all'insieme della nostra teorizzazione sulla globalità della composizione canonica dei Profeti posteriori.

I criteri che utilizzeremo nel raffronto parallelo saranno di due ordini:

- \* anzitutto *terminologico*, cioè coglieremo -anche il lettore potrà aggiungerne- l'eventuale presenza di espressioni, parole gancio, inclusioni... che si ripercuotono rispettivamente nel tessuto interno al libro dei 12 Profeti [rapporto tra libri nel libro] e nel rapporto parallelo tra Isaia e i 12 Profeti;

- \* in secondo luogo *ideologico* o *contenutistico*: questo criterio sonda non tanto la forma dell'espressione quanto ciò che è veicolato dal discorso profetico stesso; saranno i rimandi tematici a qualificarne il rapporto.

Il tipo di relazione che andiamo cercando non è genetico, ovvero stabilente una dipendenza, un prima e un poi, cioè testi che dipendano ideologicamente da altri: crediamo che pronunciarsi su questo punto sia pressoché impossibile e forse infruttoso per il nostro scopo. Noi cerchiamo piuttosto l'attestazione di tali paralleli, in progressione reciproca, per mostrare il senso di una composizione tra testi geneticamente distinti -in Isaia e nei 12 Profeti- e redazionalmente ricomposti come realtà unitarie e tra loro in relazione. Chiaramente, molti elementi testuali, sia di ordine terminologico, sia contenutistico resteranno privi di contatto e non fruibili per il nostro scopo: questo mostra che esiste un'autonomia di senso e di espressione del messaggio per ogni parte del libro di Isaia e per ogni libretto dei 12 Profeti. Pertanto questo itinerario mostrerà lo

---

<sup>140</sup> Ricordiamo, in conclusione, la forma sintattica del *way<sup>el</sup>hi* in apertura di Ez che aveva la funzione di collegare il libro con quello di Geremia: entrambi sovente segnati da questa espressione verbale di carattere narrativo. Contrariamente alla prima impressione essa è molto frequente anche in Ez: 1,1.25; 3,16; 6,1; 7,1; 8,1; 9,8; 10,6; 11,13.14; 12,1.8.17.21.26; 13,1; 14,2.12; 15,1; 16,1.15.23.34; 17,1.7.11; 18,1; 20,1.2; 21,1.6.13.23; 22,1.17.23; 23,1; 24,1.15; 25,1; 26,1; 27,1; 28,1.11.20; 29,17; 30,1.20; 31,1; 32,1.17.23; 33,1.21.23; 34,1; 35,1; 36,16; 37,7.15; 38,1; 45,10.



sforzo messo in atto -non sappiamo se consapevole o inconsapevole- dagli ultimi redattori del testo biblico, cioè da coloro che posero mano alla comprensione canonica globale della bibbia ebraica, sforzo di rileggere un testo alla luce dell'altro salvandone la specificità letteraria e storica. Questo ultimo livello redazionale è quello decisivo poiché su di esso si fonda la comprensione globale dell'insieme dei libri, unica capace di ricollocare la *parte* entro il *tutto* e di mostrare la via per la fondazione del messaggio.

Lo spazio di presentazione dei contenuti sarà diviso *verticalmente* in tre colonne:

\* nella prima faremo scorrere il testo di Isaia richiamando gli elementi fruibili allo scopo - elementi non secondari perché appartenenti al fulcro tematico della sezione-;

\* nella seconda faremo scorrere il testo dei 12 Profeti evidenziando l'entrata in scena di ciascuno di loro in relazione al testo di Isaia;

\* nella terza svolgeremo alcune riflessioni sintetiche sul rapporto tra i contenuti delle prime due colonne, in questa parte verranno approfonditi i contatti tra i due libri

Infine, avremo anche una divisione *orizzontale*: lungo il percorso è necessario fare il punto della situazione, nel cambio di sezione, di tema, di stile... In questa parte vengono presentate le riflessioni più generali relative all'argomento.

Ricordiamo che questa tabella è solo indicativa per appoggiare l'intuizione dell'esistenza effettiva del rapporto tra i due libri e dell'unitarietà di entrambi; il lettore, con più acribia, potrà scoprire ulteriori rimandi entro questa logica, e forse individuare difficoltà: si tratta di un percorso da svolgere e da approfondire, per ora ci accontentiamo dei seguenti rilievi.

ISAIA	DODICI PROFETI	CONSIDERAZIONI
<p>Incipit di <b>Isaia</b>  <b>Is 1,1</b>: Visione che Isaia, figlio di Amos, ebbe su Giuda e Gerusalemme al tempo di Ozia, Iotam, Achaz ed Ezechia, re di Giuda</p>	<p><b>1. OSEA</b>  <b>Os 1,1</b>: Parola di Jahveh che fu rivolta ad Osea, figlio di Beeri al tempo di Ozia, di Jotam, di Ezechia, re di Giuda al tempo di Geroboamo, figlio di Joas, re d'Israele</p>	<p>L'incipit dei due libri, Isaia e il primo dei 12 Profeti -Osea- è pressoché identico per indicare la collocazione storica del messaggio. Le coordinate temporali offerte si muovono entro un tempo delimitato tra l'VIII e il VII sec. a.C. e uno spazio relativo al sud, Giuda e per Osea anche al nord, Israele. Va notata la sproporzione di riferimenti ai regnanti del sud in rapporto all'unico del nord, nonostante il testo di Osea parli preferenzialmente al nord: questo fa pensare ad un intervento redazionale filtrato dalla teologia centrata attorno all'unificazione in Sion, al sud [a partire dal post-esilio].<sup>141</sup></p>
<p><i>Nella sezione iniziale di Isaia [Is 1-5] che corrisponde a Osea-Gioele vogliamo rintracciare e far emergere anzitutto la modalità di composizione di questi primi oracoli di Isaia, che procedono secondo lo schema di giudizio di condanna e di salvezza, schema generato, sì dall'esperienza storica dell'Isaia dell'VIII sec. a.C. ma soprattutto dall'esperienza teologica successiva della deportazione a Babilonia, l'esilio. Questi primi capitoli sono l'enunciato di fondo dell'altalena che si muoverà entro tutta la prima parte del libro [Is 1-39], tesa ad annunciare la completezza</i></p>		

<sup>141</sup> «I testi del libro di Osea che contengono un riferimento a Giuda sono: 1,1.7;2?2; 4,15; 5,5.10.12.13.14; 6,4.11; 8,14; 10,11; 12,1.3. Os 1,1 è il titolo editoriale del libro. Il ricordo di quattro re di Giuda e di uno soltanto di Israele, Geroboamo, contemporaneo del primo re di Giuda menzionato, Ozia, lascia supporre che l'autore dell'epigrafe, certamente non lo stesso profeta, abbia più familiarità con la storia di Giuda che con quella di Israele e che conseguentemente, sia un abitante del regno del sud, dove il libro di Osea riceve la sua struttura definitiva»: H. SIMIAN - YOFRE, *Il deserto degli dèi*. Teologia e storia nel libro di Osea (Bologna 1994) 203.

<p><i>dell'evento di «morte e resurrezione» del popolo di YHWH [=tutto il libro di Isaia]. Tutto questo è possibile a motivo della «visione» del profeta, capace di contenere la logica degli eventi a venire. Osea e Gioele riprendono questi due pannelli considerandoli anche per essi intrinsecamente uniti. Verranno individuati rapporti tematici in questa progressione tre le due serie di testi ma esistono rapporti interni anche ai 12 Profeti che metteremo in risalto.</i></p>		
<p><b>Is 1,2-31:</b> in questa serie di oracoli segnati dal giudizio di condanna su destinatari simbolizzati con i capi di Sodoma e di Gomorra o nella città fedele divenuta una prostituta [=Gerusalemme] abbiamo un'insistenza sull'accusa [la forma del Rib, ovvero requisitoria profetica, prevale] con aperture alla salvezza [vv. 8-9 e vv.16-20].</p>	<p><b>Os 1,2-3,5:</b> questo testo iniziale impostato su una duplice esperienza simbolica: quella della figliolanza e quella matrimoniale tende ad offrire la cifra sintetica della vicenda dell'Israele teologico e dello stile di YHWH nella storia. Tutto contribuisce a risolvere la storia dei tre figli [Izreel, Non-amata e Non-mio-popolo] in un'alleanza nuova fondata sulla fedeltà antica [2,23-25] e la riconciliazione con la donna adultera nell'annuncio di un ritorno a YHWH e a Davide loro re [3,4-5].</p>	<p>Il rapporto che si può stabilire tra questi testi Is 1-5 e il libro di Osea sta nel rileggere la logica iniziale impostata da Is per tutto il suo libro e la stessa che articola l'insieme di Os: annuncio di condanna e annuncio di salvezza, in conclusione. Questi due aspetti si intrecciano continuamente, come progressioni continue attraverso le quali il discorso procede. Quasi un ritornello che si ripete nel comunicare ciò che conta: cioè scoprire il senso dell'operato di YHWH.</p>
<p><b>Is 2,1-5:</b> questo oracolo di salvezza è introdotto come visione rivolta a Giuda e Gerusalemme. E' uno sguardo in avanti agli ultimi giorni, quando Gerusalemme costituirà il centro di attrazione di tutte le genti. Questa situazione è quella attesa per il ritorno e la restaurazione di Gerusalemme e del Tempio a partire dal 520 a.C. Esso si adatta coerentemente come epilogo di tutto il libro di Isaia.</p>		<p>I primi tre capitoli di Osea tendono a mostrare per la prima volta questo movimento compiuto, dalla rottura alla riconciliazione, alla pace entro le simboliche familiari e sponsali. Isaia mostra questo duplice pannello anzitutto nel rapporto tra Is 1 e Is 2,1-5 annunciando i tempi escatologici della pace tra tutti i popoli.</p>
<p><b>Is 2,6-4,1:</b> il prosiegua tende a mostrare l'entità del giorno della caduta, quando YHWH ritirerà il favore da Gerusalemme e da Giuda: di che giorno si tratta? Certamente del giorno del giudizio, un giudizio di condanna: quello legato alla guerra siro-efraimita [735 a.C.], quello di Sennacherib [701 a.C.] o quello di Nabucodonosor [597-586 a.C.]? Pensiamo che la situazione sia tipica e coinvolga le varie esperienze di distruzione: quindi questi oracoli stanno annunciando, nella forma della visione profetica un presente che diviene significativo su tutto il futuro!</p>	<p><b>Os 4,1-14,1:</b> sono testi che ruotano anzitutto attorno al tema della condanna e accusa rivolta soprattutto ad Israele. Viene chiaramente annunciata la distruzione e la deportazione in Assiria [Os 10,6-7]. Ma il giudizio si estende anche al sud: «Giuda ha moltiplicato le sue fortezze. Ma io manderò un fuoco sulle loro città e divorerà le loro cittadelle» [Os 8,14]</p>	
<p><b>Is 4,2-6:</b> riprendendo gli accenni alla speranza della salvezza di Is 1,9 in questi versetti viene annunciato il</p>	<p><b>Os 14,2-10:</b> viene annunciato il ritorno di Israele a YHWH rinnovando l'amore. E' il canto del</p>	<p>Il tema del «resto» avrà più riprese lungo il libro di Isaia.<sup>142</sup></p>

<sup>142</sup> Per un bilancio sul tema: O. CARENA, *Il resto d'Israele*. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire di testi profetici sul tema del resto (Supplementi alla Rivista biblica 13, Bologna 1985): il libro sostiene che il tema del «resto» non sia sorto solo a partire dal post-esilio [=opinione comune] ma che abbia alcune radici già prima dell'esilio, come nel caso di Isaia, di Amos e di Michea.

tema del «resto» santo superstite allo sterminio in Gerusalemme. In Sion si ergerà la gloria di YHWH	ritorno: si vince la distruzione con il ritorno a YHWH.	
<b>Is 5,1-7:</b> il «canto della vigna» è la ripresa simbolica dell'amore [il linguaggio utilizzato è quello del Cantico dei Cantici] di YHWH per la casa d'Israele e gli abitanti di Giuda, il nord e il sud, tutto l'Israele teologico, vigna di YHWH; a questa cura del vignaiolo corrispondono frutti malvagi. E' una visione sintetica, simbolica della storia del nord e del sud.	Cfr. il tema dell'amore nel libro di Osea	Ritroviamo nel testo di Isaia il linguaggio di amore per la vigna, linguaggio riscontrato anche nel libro di Osea, che ha attraversato i capp. 1-3 nelle parabole simboliche e i seguenti capitoli nel ricordo dell'antica fedeltà tradita.
<b>Is 5,8-30:</b> con l'invettiva rivolta al popolo si annuncia la deportazione [5,13]. La malvagità apostrofata con il «guai!» ha provocato il giudizio di condanna annunciando l'invio dell'invasore. Questo invasore generalmente interpretato con le figure assire di Tiglat-Pileser III [735/732 a.C.], Salmanassar [722 a.C.], Sargon [711 a.C.] o Sennacherib [701 a.C.] di fatto non è nominato. Pensiamo che questo silenzio nei capitoli iniziali non sia casuale ma voglia rinviare come prolessi -nel ricordo di altre invasioni- all'ultima decisiva invasione, quella di Nabucodonosor su Gerusalemme [586 a.C.]	<b>2. GIOELE</b> La critica posizione questo libro in epoca post-esilica, probabilmente nel V sec. La sua collocazione in questo punto nel canone ebraico assume il senso della focalizzazione attorno al tema del «giorno di YHWH» [1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14], il giorno ultimo del giudizio, che nell'ottica profetica diviene quello di condanna [1,2-2,11=distruzione della città, del popolo] e di salvezza [=2,19-4,21] inframmezzati dall'invito alla penitenza e la domanda di salvezza [2,12-18].	Gioele presenta la prospettiva completa dell'annuncio profetico: annuncio imminente del «giorno di YHWH» che è giorno di giudizio di condanna come distruzione completa per la malvagità del popolo. Questo annuncio viene fatto avendo al centro Sion [2,1.15.23; 3,5; 4,16.17.21] luogo della speranza di salvezza. Il testo di Gl 3 pare sostenere l'idea di un «resto» salvato, che scamperà all'ira del «giorno di YHWH» come giorno di morte ma lo vivrà come «giorno di salvezza» -> «chiunque invocherà il nome di YHWH» [3,5]. Infine il ritorno dopo l'esilio e il convegno di tutte le nazioni. Il fine di quest'opera è riconoscere da parte del popolo che «Io sono YHWH che regno in Sion» [4,17.21]
<i>Sorge una domanda fondamentale: come mai un racconto di vocazione [Is 6] debba essere collocato a questo punto dopo ben cinque capitoli di oracoli; il luogo più appropriato sarebbe stato l'inizio del libro.<sup>143</sup> Pensiamo che questo testo faccia da tramite tra i capp. 1-5, finalizzati ad aprire in apertura la chiave globale dell'intero libro di Isaia, e la concretezza delle parole profetiche innestate in una storia precisa, quella dell'VIII-VII sec. a.C. Egli in «visione» [Is 1,1; 2,1] ha già la chiave interpretativa globale della storia, per questo motivo il messaggio è unitario, trattenuto insieme dal personaggio profetico interprete capace di rilettura globale della vicenda storica segnata dalla caduta e dalla redenzione [l'arco storico va dal VIII al VI sec. a.C.]. Troviamo che l'analisi sopra svolta possa mostrare il significato degli oracoli di questi primi cinque capitoli come discorsi da interpretarsi non come oracoli essenzialmente su Giuda relativi al tempo di Isaia [VIII-VII sec. a.C.: guerra siro-efraimita, Sennacherib...] quanto</i>		

<sup>143</sup> «La vocazione di Isaia segna l'avvio alla sua missione profetica. Perciò ci si aspetterebbe di trovarla descritta all'inizio del libro. Invece si legge solo al cap. 6, dove a tutta prima appare staccata sia da ciò che precede, sia da quanto viene dopo. Il motivo di questa collocazione è certamente redazionale; ma non è facile individuarlo. Una indicazione potrebbe forse venire dal fatto che nei capp. 1-5 compaiano tutti i temi della predicazione del profeta: la denuncia dei disordini che serpeggiano fra il popolo, sia nel campo sociale (3,1-12.16-26; 4,1-2; 5,8-24) che in quello religioso (1,2-9.21-23; 5,1-7); la minaccia del castigo divino (2,6-22; 3,13-15) e la sua esecuzione (2,6-10; 3,13-15), come pure la parola di consolazione (2,1-5; 4,1-6). Alla fine (5,25-30) compare anche l'Assiria, che si delinea sullo sfondo di tutti gli oracoli, e di molti costituirà il riferimento immediato. Si direbbe che i raccoglitori degli oracoli di Isaia abbiano voluto premettere alla vocazione del profeta una specie di rassegna antologica dei temi che egli avrebbe poi toccato nello svolgimento della sua missione; così il racconto della sua chiamata farebbe da sutura fra quel primo saggio e i più vasti sviluppi successivi»: F. MONTAGNINI, *Isaia 1-39*. L'occhio del profeta sugli eventi della storia (Leggere oggi la bibbia (LoB) 1.18, Brescia 1990) 38.

*come oracoli sull'Israele teologico comprensivo del cosiddetto Proto-, Deutero- e Trito-Isaia. Nel cammino di lettura dei 12 Profeti incontriamo la figura di Amos: questo profeta è in relazione anzitutto con Osea per la contestualizzazione del ministero -> cita Ozia al sud ma soprattutto Geroboamo al nord, si rivolge preferenzialmente al nord; e con Gioele, per i molteplici rimandi tematici: cavallette: Gl 1,4 // Am 7,1; «giorno di YHWH» Gl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; // Am 5,18.20; tema della profezia: Gl 3,1 // Am 2,11.12; 3,7; 7,14; YHWH come leone ruggente: Gl 4,16 // Am 1,2; ritorno degli esuli: Gl 4,1ss // Am 9,14; metafora escatologica del vino nuovo: Gl 4,18 // Am 9,13; infine più in generale gli oracoli di condanna e la prospettiva salvifica.*

**Is 6:** è il famoso racconto di vocazione di Isaia. Siamo nel Tempio a Gerusalemme in un contesto di visione [«io vidi» v. 1] nell'anno 740 a.C. Scaturisce dopo questi capitoli iniziali un evidente riferimento alla figura storica del profeta: vengono nuovamente richiamate le coordinate spazio-temporali: egli interviene come soggetto dialogico nel Tempio. L'esperienza di visione collega questo testo con quelli precedenti segnati dalla visione [Is 1,1 e 2,1], quasi a dire che dal Tempio, dal luogo della dimora di YHWH procede lo sguardo complessivo sulla storia, fondando la veridicità del contenuto delle visioni precedenti; la parte dialogica che inaugura la missione profetica [6,8-13] tende a mostrare l'inserimento del profeta nella sua vicenda storica precisa.

### **3. AMOS**

**Am 1,1-2 e 7,10-16:** l'apertura del libro colloca il ministero di Amos al tempo di Ozia, e in questo rimanda a Is 6,1 che colloca il racconto nel 740 a.C. anno della morte di Ozia. Inoltre l'inizio di Am afferma che sono «parole di Amos ... il quale ebbe visioni» analogamente al termine, Am 7-9 [serie di cinque visioni]: abbiamo il parallelo con Isaia che vide e ora ha visioni nel tempio. In terzo luogo, il racconto di vocazione è contestualizzato nel santuario del sud per eccellenza, nel tempio di Gerusalemme, mentre il racconto di vocazione di Amos è in relazione ad un santuario del nord, a Betel. Come nel libro di Isaia si è atteso per giungere alla narrazione della vocazione profetica, così nel libro dei 12 Profeti, occorre attendere la vicenda di Amos. Isaia si pensava indegno, dalle labbra impure, Amos non era né profeta né figlio di profeta, ma YHWH lo chiamò per profetizzare.

Sono due figure presentate come contemporanee e complementari, l'una rivolta preferenzialmente al sud [Isaia] l'altra al nord [Amos], entrambe chiamate a profetizzare e a riportare il popolo all'unità, come al tempo di Davide. Quindi iniziano divise per far procedere l'annuncio di riunificazione e di salvezza sia al nord, sia al sud. La tensione all'unificazione avverrà attorno a Sion, al sud, nel ritorno da Babilonia. Questo dato è annunciato in filigrana da Am 1,2: «YHWH ruggisce da Sion e da Gerusalemme fa udire la sua voce». Inoltre ammonendo il popolo di non cercare YHWH a Betel, a Galgala a Beher-Sheba implicitamente annuncia di cercarlo a Sion, nel Tempio in Gerusalemme.

*Alla complementarità della collocazione della predicazione [nord e sud] corrisponde anche il contenuto del messaggio predicato: in Is si annuncerà la presenza di Dio nel suo popolo con la nascita di un bimbo, «immanu-'el=Dio-con noi», di stirpe davidica, anzi l'attesa si concentra su un «rampollo di Iesse» che inaugurerà i tempi di pace, i tempi escatologici; tutto questo sarà possibile a motivo degli scampati, del «resto» che YHWH ha preservato; così in Am abbiamo la ripresa della categoria del «resto» e dell'annuncio della ricostruzione della capanna di Davide [Am 9,11]. Mentre il tema del «resto» tocca tutto il libro di Amos, il suo risvolto salvifico viene manifestato chiaramente solo nell'ultimo capitolo, entro quei versetti che la critica ritiene post-esilici e non a caso.*

**Is 7:** siamo nel contesto della guerra siro-efraimita. Isaia è inviato ad Acaz con il figlio «Shear-Iashub» [=un resto tornerà -> per il nord] per annuncare la disfatta di Damasco e di Samaria; segue l'oracolo in cui Isaia annuncia la nascita di un figlio ad Acaz, [«immanu-'el» -> per il sud] che sarà «segno» dell'intervento di YHWH «Dio-con-noi» in favore di Giuda [=Ezechia]. Due figli, uno di Isaia e uno di Acaz: quello di Isaia indica il ritorno di un «resto santo» della casa di Giacobbe, di Isarele [cfr. Is 10,20ss], quello di Acaz indica la

Presenza di YHWH e promessa di salvezza per un «resto» due elementi che appartengono anche al libro di Amos che documenta abbondantemente la teologia del «resto».

In modo esplicito nel testo di Isaia abbiamo la confluenza di due realtà raffigurate in due personaggi, figli, che simbolizzano l'avvenire, il futuro: uno, di Isaia, «un resto tornerà» annuncia la scelta di YHWH nella salvezza del popolo; l'altro «Dio-con noi» di Acaz, dice la presenza di YHWH attraverso un uomo della stirpe davidica, un nuovo Davide.

contuità della presenza di YHWH nel popolo attraverso la casa di Giuda.		
<b>Is 8:</b> Isaia deve concepire un altro figlio da una profetessa: «Mahershalal-chash-baz» [=bottino-pronto-saccheggio-prossimo -> per il nord] annunciando con questo nome la distruzione imminente di Damasco e Samaria.	La globalità di Am tende a mostrare questo giudizio imminente su Damasco e Samaria	Le profezie si riuniscono attorno al regno del nord, si storicizzano su il primo evento di distruzione, di deportazione, quello appunto del regno del nord.
<b>Is 9-10:</b> contro la fiducia data alle proprie forze annuncia la distruzione da parte dell'Assiria di Israele [Samaria] e un «resto che tornerà» [9,1-10,23]. Inoltre consola Sion [sud] nel resistere agli attacchi dell'Assiria.	<b>Am 3,12; 4,1-3.11; 5,1-3.14-15; 6,9-10; 8,2; 9,1-4.7-10.11-15:</b> tutti testi relativi alla tematica del «resto», testi che procedono dalla salvezza annunciata per Israele, grazie ad un «resto» ed al ritorno dell'altra realtà, Giuda, anch'essa grazie ad un «resto» [Am 9,11ss]. <sup>144</sup>	Il rapporto intrinseco tra la stessa logica del «resto» per il nord e il sud è presente in Is e Am: i capp. 10-11: per Israele, il «resto di Giacobbe» [Is 10,20ss] e i superstiti di Giuda grazie all'intervento della radice di Iesse [Is 11,10-16].
<b>Is 11:</b> l'annuncio di un rapollo dal tronco di Iesse tende a vedervi un personaggio regale di Giuda capace di riunificare, come fece il figlio di Iesse, Davide, il nord e il sud riconducendo il resto di Israele	<b>Am 9:</b> in questo capitolo ritroviamo ricongiunte le profezie sul nord e sul sud, in una prospettiva globale di salvezza dell'unico popolo di YHWH. <sup>145</sup>	

<sup>144</sup> «Proporzionalmente all'estensione del libro, Amos parla in modo abbastanza esteso di resto: sono infatti vari i testi in cui si riscontrano i termini specifici per resto: Am 1,6-8; 3,12; 4,1-3; 4,11; 5,1-3; 5,14-15; 6,9-10; 8,2; 9,1-4; 9,7-10; 9,11-15. Estesa è anche la differenziazione nell'uso e nel significato del tema del resto: in Am 1,6-8 il resto è considerato relativamente ai popoli stranieri e vi si ritrova il «resto dei filistei»; il testo quindi non si discosta dall'uso tradizionale riguardante il resto di popoli nemici. Am 9,1-4 si inserisce anch'esso nella tematica del resto visto come ultima possibilità di sopravvivenza, che pure viene eliminata: si tratta di un oracolo certamente in linea con la concezione di vari testi assiri. Il testo che si pone come momento di passaggio tra il concetto di resto negativo e quello positivo è Am 5,1-3; quello che ad un primo acchito può sembrare solo negativo è anche positivo, perché qualcosa resta. Tale concezione di un resto positivo (e solo più positivo) viene rappresentata da tre testi che sono altamente qualificati: Am 3,12; 5,14-15; 9,7-10»: O. CARENA, *Il resto d'Israele*. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire di testi profetici sul tema del resto (Supplementi alla Rivista biblica 13, Bologna 1985) 62.

<sup>145</sup> «La voce del Signore risuona nel mondo, ma non si rivolge più al suo popolo e neppure al profeta: il Signore convoca le acque del mare per una sorta di diluvio che devasterà tutto. Quanti dicevano «Viva il tuo Dio, Dan! e viva il cammino di Bersabea!» (8,14), quanti dal nord al sud erano convinti che il Signore non avrebbe mai scatenato contro di loro un simile cataclisma (9,10), sono stati spazzati via. Con la loro obbedienza alla voce del Signore dell'universo solo gli elementi scatenati proclamano che «il Signore è il Signore degli eserciti» (9,5), che «Signore è il suo nome» (9,6). E' vero: Dio ha distrutto «il regno peccatore» di Geroboamo (9,8), e il popolo di Israele non esiste più, inseguito fino alla deportazione dalla spada del Signore (9,4); il Signore ha imposto a tutti un lutto disperato, come quando si piange la morte di un figlio unico (8,10), ha distrutto ciò che aveva compiuto quando «aveva fatto salire Israele dalla terra d'Egitto» (9,7). Eppure, e ciò è quasi inaudito, Egli «non ha totalmente distrutto la casa di Giacobbe» (9,8): ha solo operato una cernita per fare «morire tutti i peccatori» del suo popolo (9,10) senza lasciare cadere a terra il granellino buono che restava (9,9). A partire da questo umile seme, come con Noè dopo il diluvio, il Dio di Israele potrà ricominciare daccapo, e ricostruire non i palazzi orgogliosi di Samaria, ma la piccola capanna di Davide (9,11). Allora le crepe delle mura saranno riparate e le macerie rialzate, la prosperità agricola riprenderà come non mai, si potranno costruire case e abitarle, piantare vigne e gustarne il vino, abitare al sicuro nell'eredità del Signore. L'alleanza sarà ripristinata, così che il Signore sarà loro Dio (9,15) ed essi saranno il suo popolo (9,14); essi riporteranno una definitiva vittoria sui loro nemici, anche su Edom - il più accanito di tutti -, e potranno testimoniare la loro fede in Colui il cui Nome sarà pronunciato, da loro, su tutte le nazioni (9,12)»: P. BOVATI - R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos* (Retorica biblica 2, Roma 1995) 410.

[vv.11-16] e i dispersi di Giuda.		
<b>Is 12:</b> un salmo conclude questa sezione di speranza per l'unificazione del nord e del sud, annuncio rivolto agli abitanti di Sion, poiché grande è il Santo d'Israele.		
<i>Sia Amos come Is 6-12 tendono a mostrare la situazione di fatto, di separazione e decadimento del nord e del sud, ma anche ad annunciare la salvezza mediante il superamento della spaccatura che si compirà: il «resto del nord» e gli «scampati del sud» devono riunificarsi come ai tempi di Davide: ciò che era fondante nel passato diviene la speranza per il futuro. I prossimi capitoli allargano lo sguardo alle nazioni a cominciare da quelle più significative: la riflessione centra il rapporto -nel piano di YHWH- tra la vicenda di Israele e Giuda e le nazioni straniere. A questo nuovo registro subentrano due libri dei 12 Profeti tutti concentrati sulla tematica del ruolo della nazioni: Abdia e Giona.</i>		
<b>Is 13,1-14,23:</b> oracolo contro Babilonia. In esso per due volte, le uniche due nel libro di Isaia, viene utilizzata l'espressione «giorno di YHWH» [13,6.9], espressione ricorrente nei profeti per indicare il giudizio ultimo alla fine dei tempi, nel momento definitivo dell'intervento di YHWH [Ez 13,5; 48,35; Gl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Abd 15; Sof 1,7.14; Ml 3,23]; siamo collocati di colpo nel VI sec. a.C. nel contesto del ritorno dell'esilio e post'esilio. Questa sezione degli oracoli sulle nazioni si apre anch'essa annunciando il punto di arrivo, nel giorno ultimo. Così Babilonia diviene la realtà simbolica della vittoria di YHWH	<b>4. ABDIA</b> Il libro di Abdia, tradizionalmente datato nel post-esilio, si inserisce a questo punto nella progressione dei 12 Profeti a motivo del riferimento diretto alla chiusura di Am 9,12 con il «resto di Edom» e tutte le nazioni e per la centralità del ruolo delle stesse in relazione ad una teologia della storia profetica. Edom è Esaù condannato per la lotta contro il fratello Giacobbe [nord] e contro Giuda [Abd 10-11]. Edom diviene simbolo del giudizio di YHWH contro tutte le nazioni [Abd 15].	Va notato anzitutto l'incipit di Is 13 e Abd 1: si tratta di «visioni», così entrambi si collocano entro un'ermeneutica della visione. Inoltre, gli unici punti in cui il libro di Isaia usa l'espressione standard: «giorno di YHWH» è esattamente in Is 2,12 e 13,1.9 rinviando al giudizio di Abd 15: «Perché è vicino il giorno di YHWH contro tutte le nazioni. Come hai fatto tu, così a te sarà fatto, ciò che hai fatto agli altri ricadrà sul tuo capo». Ciò che è detto per Edom vale, in Isaia, per Babilonia e viceversa.
<b>Is 14,24-16,14:</b> sull'Assiria, sui filistei e su Moab		
<b>Is 17:</b> Damasco ed Israele [nord] saranno trattati ugualmente, poiché Israele ha dimenticato Dio suo salvatore		
<b>Is 18-19:</b> verso l'Egitto dominato da faraoni etiopi. Viene fatto un annuncio di pace e di conversione a YHWH da parte dell'Egitto e dell'Assiria [19,16-25]. Israele al centro tra Egitto ed Assiria, una benedizione in mezzo alla terra! Di nuovo lo sguardo è rivolto in avanti all'era di pace quando «in quel giorno» [sotto la Persia] si transiterà dall'Egitto all'Assiria passando per Israele.		
<b>Is 20:</b> interrompe -in modo coerente- questa serie di oracoli l'azione simbolica di Isaia che se ne va spoglio e scalzo per tre anni in Gerusalemme al fine di indicare il		

senso dello spogliamento dell'Etiopia e dell'Egitto da parte dell'Assiria: abbiamo di nuovo un ritorno indietro ai tempi della presa di Asdod 711 a.C.		
<b>Is 21,1-10:</b> l'oracolo contro Babilonia suggella la possibilità sperata di realizzare, da parte di YHWH, per mezzo della Persia, l'era di pace. Babilonia è annunciata come caduta [21,9], essa cadrà nel 539 a.C. per opera di Ciro re di Persia!		La ripresa di Babilonia, annunciata caduta, da parte di Isaia dice la particolare importanza simbolica di questa nazione. Con la sua caduta viene annunciata la fine dell'esilio nel 539 a.C. [70 anni: cfr. anche l'oracolo contro Tiro che annuncia la fine della deportazione]. La caduta di Babilonia indica la caduta e il giudizio di condanna contro le nazioni da parte di YHWH.
<b>Is 21,11-17:</b> oracoli su Edom, e sul deserto dell'Araba: appello alla conversione. Si tratta di oracoli oscuri, di difficile comprensione	Tutto il libro di Abdia ruota attorno ad Edom come nazione sintetica su tutte.	
<b>Is 22:</b> contro Gerusalemme gaudente al tempo di Ezechia e dei suoi due maggiordomi, Sebna e Eliakim. Ritorniamo all'epoca di Isaia		Ciò che è condannato di Gerusalemme è il suo innalzarsi, è invitata ad umiliarsi, vestendo di sacco e rasandosi il capo [Is 22,12]
<b>Is 23:</b> contrariamente alle letture che si fanno dell'oracolo contro Tiro che annuncerebbe la distruzione da parte di Salmanassar o Sennacherib pensiamo che rimandi ancora una volta in avanti nel tempo, all'esilio babilonese, sotto i Caldei [cfr. la traduzione del v. 13 dove l'ebraico - seguendo il consiglio maldestro dei redattori dell'apparato critico- è soppresso, e la traduzione non riporta il riferimento alla terra dei Caldei, dinastia babilonese]; accanto a questo vi è la chiara menzione dei famosi 70 anni [23,15-17], tempo di durata dell'esilio [cfr. Ger]. L'epilogo di tutta questa sezione approda alla fine di questo tempo di esilio, di distruzione totale operata dalla potenza di Babilonia.	L'inizio di Abdia enuncia il motivo dell'abbattimento da parte di YHWH: l'essergli innalzato di Edom: «Ecco io ti faccio piccolo fra le nazioni, tu sei molto spregevole. L'orgoglio del tuo cuore ti ha esaltato... Anche se t'innalzassi come un'aquila e collocassi il tuo nido fra le stelle di lassù ti farei precipitare, dice YHWH» [Abd 2-4]  <b>5. GIONA</b> Questo libro va colto in continuità e a commento dell'ultima espressione di Abdia: «Il regno sarà di YHWH» e presenta un personaggio inviato a Ninive, la grande città, da dove la malvagità è salita fino a YHWH; egli fugge verso Tarsis su una nave: questo riferimento rimanda all'oracolo contro Tiro di Is 23 dove sono coinvolte direttamente le «navi di Tarsis» attorno al giudizio sulla «città gaudente» di Tiro.	Abbiamo il richiamo alle navi di Tarsis, città non conosciuta nell'ubicazione ma colta in rapporto con Tiro e Sidone per il commercio. Questo testo, che conclude la sezione dedicata al «giorno di YHWH» contro le nazioni va riletto in Is 2,12ss quando enuncia la logica di YHWH che vuole abbassare ogni realtà che si vuole innalzare, poiché solo YHWH deve essere innalzato. Quindi la logica di fondo del giudizio sulle nazioni è già stata presentata in apertura al libro di Isaia [cap. 1] e qui messa in atto nel volgere del giorno di YHWH; idea sostenuta anche da Abdia. Solo YHWH dovrà dominare dall'alto, dal monte Sion, gli altri monti, le altre nazioni saranno schiacciate: «Saliranno vittoriosi sul monte Sion per governare il monte di Esaù e il regno sarà di YHWH» [Abd 21]. Così si conclude questo libretto affermando la tesi fondamentale degli oracoli di condanna contro Israele-Giuda e le nazioni.
<i>I capitoli che seguiranno -chiamati impropriamente «Apocalisse di Isaia» [Is 24-27]- sono intimamente uniti a quelli precedenti nella coerenza del discorso: il giudizio di YHWH sulla città gaudente di Gerusalemme che si auto-innalza è lo stesso per le nazioni. Alla Gerusalemme gaudente corrisponde Tiro gaudente: il giudizio di YHWH si abbatte su chi non lo riconosce Signore. Così i capp. 24-27 oppongono due città, quella del caos e Gerusalemme sul monte santo di YHWH: può anche eventualmente trattarsi di un'unica città che presenta due volti, quello del ripudio del suo Signore e quello dell'esaltazione dello stesso. Essendo chiamate in causa tutte le nazioni il quadro entro il quale collocare YHWH Signore su ogni popolo non potrà più essere quello dell'alleanza con Israele, ma quello dell'«alleanza eterna» con tutti i popoli richiamando il racconto di Gen 6-9, del diluvio come evento di «ri-</i>		

creazione» del mondo e dei viventi -> Is 24,5-6: il «resto» tocca tutti gli abitanti della terra, come ai tempi di Noè. Tutta la creazione dovrà sottomettersi al potere di YHWH, in alto, l'esercito di lassù e i regnanti della terra [cfr. Is 24,21-22]: questa è la realtà della «città del caos» alla quale fa fronte la Sion regale, Gerusalemme, luogo di signoria di YHWH.

**Is 24-27:** alla «città del caos» [24,10ss] viene opposta la Sion, il monte Sion, Gerusalemme [24,23; 25,6-26,6]: questa è glorificata nei giorni della salvezza. Viene annunciata anche la resurrezione dei morti [26,19]. Alla vigna del cap. 5 corrisponde la nuova «vigna deliziosa», rifiorita [27,2-5]. In quel giorno saranno raccolti i dispersi dal paese d'Assiria e dall'Egitto, da oriente e da occidente, tutti si prostreranno a YHWH sul monte santo [Sion] in Gerusalemme [27,13]. Siamo di fronte ad un confronto di città fortificate: l'una distrutta l'altra salvata; non è facile capire se si tratti di due città oppure della stessa città di Gerusalemme [cfr. Is 22] concepita su due monti, quello ad occidente, più alto, rappresentante il luogo della corruzione e dei morti [cfr. le tombe fuori dalle mura] e quello ad oriente, il monte del Tempio, monte santo dove verrà preparato un banchetto per tutti i popoli.

**Gn 1:** Giona -colomba- [cfr. il racconto del diluvio con le tre spedizioni della colomba: la prima ritorna senza successo, la seconda porta un ramoscello d'ulivo, la terza non torna più, non sappiamo che ne è stato] partirà per la prima volta in direzione opposta a quella di Ninive, verso Tarsis, sul mare, sulle grandi acque che dicono la morte, poiché lontano da YHWH. Il risultato della sua non predicazione a Ninive è la conversione a YHWH dei marinai che non lo conoscevano.  
**Gn 2:** Giona nel ventre del pesce afferma in conclusione «La salvezza viene da YHWH» [Gn 2,10] tendendo verso la sua santa dimora, il Tempio [Gn 2,5.8].  
**Gn 3:** Giona riparte, come la colomba di Noè, per la seconda volta portando un messaggio di vita: Ninive si è convertita e YHWH cambierà le sue decisioni su di essa. Come uomini e bestie erano stati preservati nell'arca, qui gli stessi digiunano e si convertono.  
**Gn 4:** ma il nome Giona significa anche «opprimere»: di fronte al messaggio di vita di YHWH nei confronti di coloro che lo accolgono come Signore [i marinai, Giona nel ventre del pesce, le bestie e gli umini di Ninive] Giona oppone la morte, morte della città gaudente di Ninive, morte di se stesso. Giona è rimandato a se stesso per la terza volta nel discorso diretto di YHWH: non sappiamo quale sarà il suo destino, non ci è detto come colomba di Noè. Ciò che resta è il messaggio di vita sostenuto da YHWH per ogni creatura [N.B.: nella Bibbia i vegetali -ad es. il ricino- non appartengono alle creature che hanno di vita: uomini e bestie]

Viene nuovamente riaffermata la verità di Abdia nella sua conclusione: «e il regno sarà di YHWH» [Adb 21]. Ma questa realtà teologica di rivisitazione della teologia noachica va ampliata e compresa più in profondità, al punto che i 12 Profeti accostano ad Abdia il libro di Giona, unito al precedente con un *wayehî* narrativo, sospendendo la forma discorsiva dei libri profetici e collegandosi con la modalità narrativa, quella del racconto della storia salvifica, delle alleanze a cominciare dalla prima con Noè.  
 Il giudizio di YHWH sulle nazioni è così governato dalla logica del riconoscimento della sua grandezza, è Lui che solo può dominare dall'alto, ogni nazione o popolo -fosse anche Israele- non può arrogarsi il diritto di farsi Dio. Questo era il motivo che aveva condotto YHWH a pentirsi di avere creato l'uomo in Gen 6: testo che introduce la narrazione della storia di Noè, alla base di questi testi per la elaborazione teologica della criteriologia di comportamento di YHWH.  
 Giona figlio di Amittai rimanda chiaramente a quel personaggio presentato nella narrazione storica al tempo di Geroboamo II [783-743 a.C.] in 2Re 14,23-29. Questo re ristabilì i confini nord e sud del paese secondo la parola di YHWH comunicata per bocca di Giona figlio di Amittai poiché YHWH aveva deciso di non far scomparire il nome di Israele sotto il cielo. Questo rimando alla storia dell'infedeltà di Geroboamo e all'amore di YHWH proseguì la linea di un Dio amante della vita, come è mostrato nella narrazione del libro di Giona nei confronti delle nazioni.

*Il passaggio al libro successivo -Michea- indica una ricollocazione storica verso il nord e il sud, tra l'VIII e il VII sec. a.C. ed insieme la necessità di riprendere discorsi profetici aderenti alla situazione storica annunciata. Il fuoco -dopo l'apertura sulle nazioni- si restringe nuovamente su Samaria e Giuda. Il collegamento con il libro di Giona è mantenuto subito in apertura da Michea attraverso le parole: «Udite, popoli tutti! Fa' attenzione, o terra, con quanto contieni! YHWH Dio sia testimone contro di voi, YHWH dal suo santo tempio» [Mi 1,2]: in questo versetto vengono*



<i>chiamate a convegno tutte le nazioni attorno alla Signoria di YHWH per concentrarsi nuovamente sul peccato di Samaria e di Gerusalemme.</i>		
<b>Is 28-32:</b> oracoli di condanna contro Israele/Efraim, Gerusalemme e i falsi profeti che stanno in esse [28-29]. Si schiera contro l'alleanza con l'Egitto [30-31]. Annuncia la caduta dell'Assira sotto una spada non di uomo [31,8-9 -> 37,36], Gerusalemme sarà protetta. Infine sarà effuso uno spirito dall'alto e giungerà la pace [32,15-20]	<b>6. MICHEA</b> <b>Mi 1-3:</b> l'incipit rimanda alle coordinate cronologiche che in analogia ad Isaia stanno proseguendo nel tempo: siamo collocati dopo la morte di Ozia [740 a.C.] all'interno del regno di Iotam, Acaz ed Ezechia. Anche l'esperienza di Michea è tratteggiata con i termini di «visione» su Samaria e Gerusalemme, cioè sul nord e sul sud. Due temi in particolare sono fatti emergere in questa prima parte del libro: il giudizio contro Samaria e Gerusalemme e il giudizio contro i «falsi profeti» [Mi 2-3]	Troviamo un forte aggancio tra Michea ed Isaia negli oracoli contro Samaria e Gerusalemme e i loro falsi profeti. Inoltre in Mi 1,1 si afferma che si tratta di una «visione», per la quale è necessario un vero profeta capace di interpretarla e in Is 29,11-12 si polemizza contro coloro che non possono e non sanno interpretare nella figurazione simbolica del libro sigillato: per Isaia così per Michea il libro non è sigillato!
<b>Is 33:</b> abbattuta la potenza nemica viene annunciata la pace in Gerusalemme; non si sa a che tempo si riferisca, -mancando riferimenti cronologici e onomastici: ciò che conta è l'annuncio di salvezza. Compare Sion, Gerusalemme	<b>Mi 4:</b> all'inizio del cap. 4 ritroviamo lo stesso testo di Is 2,2-4 che aveva annunciato i tempi ultimi, della pace, il monte del tempio di YHWH, il più alto di tutti i colli, ad esso affluiranno tutte le genti. E' lo stesso tema di Is 33. Il passaggio dal cap. 3 al cap. 4 è il passaggio dalla rovina alla salvezza in Sion.	Anche un elemento di partizione del testo mostra il cammino parallelo tra Is e i 12 Profeti: in Is 33,21 e in Mi 3,12 è collocato rispettivamente il centro dei due libri che si muovono sull'annuncio della rovina [Mi 3,12] e sull'annuncio della salvezza [Is 33,21]
<b>Is 34:</b> i popoli sono convocati a giudizio da YHWH, sono votati allo sterminio. In particolare contro Edom a motivo dell'opposizione manifestata a Giuda a partire dalla distruzione del 587 a.C.		
<b>Is 35:</b> all'annuncio del giudizio sulle genti corrisponde l'annuncio della salvezza su Gerusalemme.	<b>Mi 4:</b> il tema del cap. 4 trova la sua pienezza in relazione all'oracolo di salvezza di Is 35. La pace tra i popoli attorno a Sion è segnata da alcuni eventi: il deserto che fiorisce [Is 35,1-2], spade e lame diverranno strumenti per l'agricoltura [Mi 4,3]; anche la vita fisica sarà risanata, gli occhi dei ciechi e gli zoppi [Is	Anche questa parte del libro di Is è ritenuta appartenente al Deutero-Isaia. <sup>146</sup> Ma la logica rintracciata entro tutti i capitoli analizzati ci porta a concludere che ancora una volta viene ristabilito il quadro di fondo segnato dalla caduta e dalla redenzione come esperienza fondante la rilettura storica complessiva.

<sup>146</sup> «Diversi sono i contatti tra questo passo e il Secondo-Isaia: la menzione del deserto trasformato in lussureggiante giardino dall'abbondanza delle acque e reso percorribile da una strada appianata (Is 43,14-21), la manifestazione della gloria del Signore con la sua incoraggiante presenza (40,10), il ritorno gioioso a Sion dei riscattati del Signore (51,11): questi riferimenti costituiti perfino da citazioni letterali, fanno emergere il tema dell'esodo. L'uscita dall'Egitto, divenuta articolo di fede nella formula "Dio ci ha liberato dalla schiavitù" è presa come modello dal Secondo-Isaia per descrivere la partenza da Babilonia e il ritorno attraverso il deserto non più nella terra, ma nella città, in Gerusalemme, luogo di aggregazione e di comunione»: B. MARCONCINI, *Il libro di Isaia (1-39)* (Guide spirituali all'Antico Testamento, Roma 1993) 130.

	33,23; 35,5-6 e Mi 4,6-7]. Questo è l'annuncio del ritorno da Babilonia [Is 35,8-10 e Mi 4,10]	
<b>Is 36:</b> i capitoli 36-39 sono capitoli considerati «appendice storica», ma decisivi, perché fanno da cerniera tra il senso della storia presentato in Is 1-35 e il prosieguito. La minaccia della distruzione è imminente: tutte le città di Giuda [soprattutto la grande Lachish] sono state conquistate da Sennacherib e resta ancora Gerusalemme. Is 36: narra per la prima volta l'alternativa di fronte alla quale si trovava Ezechia, re di Gerusalemme non volendo allearsi con l'Assiria: o stare con l'Egitto e soccombere [politica filo-egiziana] o confidare in YHWH e soccombere comunque [posizione di Ezechia].	<b>Mi 4,11-14:</b> nazioni sono contro Sion, ma esse non conoscono il pensiero di YHWH il quale le ha radunate come covoni sull'aia.	Sennacherib, regnante d'Assiria, pone Ezechia alle strette: in gioco vi è la fiducia in YHWH come unico Signore. Ezechia, che deve mostrare il senso del «Dio-con noi», non sa ancora l'accaduto perché Eliakim, Sebnà e Ioach devono ancora raccontarglielo. Mi 4,11 esprime la posizione delle nazioni che non conoscono il volere di YHWH e di derisione nei confronti delle nazioni da parte di Sion // anche Is 37,21-29, la profezia di Isaia contro l'Assiria
<b>Is 37:</b> Ezechia non ha speranza e manda a chiedere responso ad Isaia; di nuovo Sennacherib ribadisce la sua posizione di conquista di Gerusalemme. Ezechia entra nel Tempio e prega YHWH [// Is 6: vocazione di Isaia nel Tempio]. Isaia manda a dire il responso di YHWH. Così in modo prodigioso, -non attestato dalla storia contemporanea la quale documenta esattamente l'opposto- <sup>147</sup> un angelo di YHWH	<b>Mi 5:</b> il testo, in apertura, rimanda ad una cittadina, a Betlemme, la città natale di Davide: per motivo di questo amore per Davide Dio proteggerà il suo popolo preservandone un «resto». Il rimando ad Assur è esplicito in Mi 5,4-5. <b>Mi 6-7:</b> il cap. 6 è una requisitoria profetica di YHWH contro il suo popolo facendo memoria del suo amore. Al cap. 7 si apre la speranza	La teologia del «resto di Giacobbe e di Giuda» <sup>148</sup> si ripresenta in questi capitoli di Isaia [Is 37,30-32] e Michea [Mi 5,6]. Anche il tema della salvezza prodigiosa per amore di Davide è messo in luce in Mi 5,1ss e Is 37,33-35. Ora, senza ausilio di potenze umane YHWH ha liberato Gerusalemme dall'assedio di Sennacherib [secondo questa lettura biblica: Is 37,36-38] come in Mi 5,8-14 viene annunciata la distruzione dell'avversario senza che il

<sup>147</sup> Riportiamo parte della cronaca tratta dagli annali assiri relativi a Sennacherib: «Quanto a Ezechia del paese di Giuda, che non si era sottomesso al mio giogo, assediai e conquistai 46 forti città cinte di mura appartenenti a lui e le innumerevoli piccole città dei loro dintorni per mezzo di sovrapposizioni di solide torri, di accostamento di arieti, di attacchi di fanti, di perforazioni e di brecce e l'utilizzazione di macchine d'assedio. Feci uscire e contai come bottino 200.150 persone, piccoli e grandi, uomini e donne, cavalli, muli, asini, cammelli, buoi e piccolo bestiame senza numero. *Quanto a lui, lo rinchiuse in Gerusalemme, sua città regale, come un uccello in gabbia, eressi contro di lui delle fortificazioni impedendogli di uscire dalla grande porta della sua città* [N.B.: il corsivo è nostro]. Tolsi dal suo paese le città che avevo saccheggiato e le diedi a Mitinti, re di Ashdod, a Padî, re di Eqrôn e a Cilbel, re di Gaza, riducendo così il suo paese. Imposi loro come offerta dovuta alla mia sovranità un tributo che aggiunti all'imposta precedente che essi consegnavano annualmente. Quanto a lui, Ezechia, fu sopraffatto dal mio terribile splendore di sovrano e inviò dietro di me a Ninive, mia città signorile, gli irregolari e i soldati scelti che egli aveva introdotto a Gerusalemme, sua città regale, per rinforzarla e che aveva avuto come truppe ausiliarie, con 30 talenti d'oro, 800 talenti d'argento, antimonio scelto, grandi blocchi di cornalina (?), letti d'avorio, poltrone d'avorio, pelli d'elefante, avorio, ebano, bosso (?), ogni sorta di cose, un pesante tesoro e le sue figlie, delle donne del suo palazzo, dei cantori maschi e femmine; e inviò un suo messaggero a cavallo per consegnare il tributo e fare atto di sottomissione [N.B.: il corsivo è nostro]»: AA. VV., *L'Antico Testamento e le culture del tempo*. Testi scelti (Presentazione di Gianfranco Ravasi; Studi e ricerche bibliche, Torino 1990) 194-195. La relazione di questo testo fa comprendere come Gerusalemme non fu distrutta, fu risparmiata, ma fu conquistata comunque; la vittoria -a motivo del tributo di Ezechia- e delle varie città conquistate è da attribuirsi decisamente agli Assiri. Occorre chiederci come mai il libro di Isaia, presentandoci uno dei pochi eventi storici, sconvolga esattamente i dati per giungere a mostrare la vittoria dell'«angelo di YHWH» che protesse la città di Gerusalemme dalla quale «uscirà un resto» [Is 38,32] e nella quale non potrà entrare il re d'Assiria [Is 37,33-35]?

<p>scende e percuote nell'accampamento degli Assiri 185.000 uomini nella notte [memoria della vittoria dell'Esodo sugli egiziani?]. In questa narrazione si presenta YHWH vincitore contro l'Assiria per riguardo di se stesso e del suo servo Davide [37,35].</p>	<p>della salvezza in un Dio che «perdona il peccato al resto della sua eredità» [Mi 7,18].</p> <p><b>7. NAUM</b> Invettiva contro Ninive la capitale degli Assiri: la distruzione di Ninive del 612 a.C. inaugura la presa di potere del regno Neo-babilonense, passando da Assur a Babilonia, ai Caldei.</p>	<p>popolo di YHWH faccia qualcosa.</p> <p>Il rapporto tra Naum e Isaia è riscontrabile nell'annuncio dell'abbattimento totale del potere assiro, come in quella notte sul campo, grazie all'angelo di YHWH [Is 37,36].</p>
<p><b>Is 38:</b> Ezechia si ammala prega e Isaia gli annuncia che la sua vita sarà prolungata di altri 15 anni liberando la città di Gerusalemme dal re di Assiria. Ezechia prega con un cantico che riassume sinteticamente la logica dell'abbassamento e della resurrezione: la stessa sostenuta fin qui. Si conclude con la domanda: «Qual è il segno che entrerà nel Tempio di YHWH?» [v. 22] alla quale fa seguito la narrazione che fa da cerniera tra l'epoca di Ezechia e quella nella quale si potrà ritornare nel Tempio, nel tempo del ritorno dall'esilio da Babilonia.</p>	<p><b>8. ABACUC</b> I capp. 1 e 3 sono suppliche rivolte a YHWH nel tempo dell'angoscia, dove il profeta si fa interprete dei sentimenti del popolo. Al cap. 2 annuncia di porsi come sentinella e riceve l'ordine di scrivere su tavolette una visione che attesta un termine secondo la quale morirà l'empio e vivrà il giusto: ancora una volta rimarrà un resto di giusti del Signore [Ab 2,1-4 cfr. anche 1,4]. Segue la catalogazione degli atteggiamenti dell'empio nella forma letteraria profetica del «guai!»</p>	<p>Isaia presenta la preghiera di Ezechia, simbolo del popolo, che invoca YHWH nel tempo della malattia, Dio della vita. Anche Abacuc in nome del popolo invocherà YHWH che annuncia l'insorgere dei Caldei, popolo feroce e violento [Ab 1,6]. Questo annuncio si collega al rapporto esistente tra Is 38 e 39 nel segno di Ezechia che entrerà nel tempio e la visita di Merodach-Baladan.</p>
<p><b>Is 39:</b> la funzione di questo contatto tra il re del regno di Babilonia ed Ezechia altro non è che prolettica in relazione a ciò che farà Babilonia su Gerusalemme.<sup>149</sup> Questo diviene il «segno» per rientrare nel Tempio di YHWH: la visita completa del palazzo regale al re di Babilonia rimanda alla distruzione del palazzo e alla deportazione da parte di Babilonia [597-586 a.C.] come</p>	<p><b>9. SOFONIA</b> Con questo profeta ritroviamo nuovamente coordinate temporali in apertura che si collocano al tempo di Giosia nella seconda metà del VII sec. a.C., dal 640 al 609 a.C. Sof 1,1-3,13 è la sintesi di tutti gli elementi del giudizio di condanna profetico: è annunciato il «giorno di YHWH» [Sof 1,7.14-18; 2,3] rivolto a Gerusalemme e Giuda</p>	<p>Come in Is 39 è annunciata la distruzione del palazzo reale, così in questa prima parte di Sof è annunciato il giorno di YHWH sull'Israele teologico e sulle nazioni. A partire da Sof 3,14 abbiamo il passaggio alla gioia per la liberazione avvenuta dall'esilio, che corrisponde all'annuncio di consolazione del cosiddetto «Deutero-Isaia» [Is 40-55]</p>

<sup>148</sup> Il testo più significativo di Michea sul «resto» è Mi 5,6-8: «Il dato che emerge dalla descrizione del resto di Michea è duplice: da una parte esso sarà un bene per molti popoli; quel che equivale alla pioggia e alla rugiada, realtà così essenziali per la vita del Vicino Oriente. D'altra parte però tale resto sarà anche una punizione per molti popoli: come un leone o leoncello tra greggi di pecore indifese; non solo, esso potrà combattere contro i suoi nemici e tutti i suoi avversari saranno sterminati»: O. CARENA, *Il resto d'Israele*. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire di testi profetici sul tema del resto (Supplementi alla Rivista biblica 13, Bologna 1985) 76.

<sup>149</sup> Riportiamo la presentazione di carattere storico della contestualizzazione dell'episodio proposta da S. Virgulin: «39,1-8: Anche l'ambasciata di Merodach-Baladan ebbe luogo prima del 701. Le divergenze tra questo testo e quello dei Re non sono importanti. — Merodach-Baladan, principe di una regione chiamata Port-Jakin, occupò Babilonia con l'aiuto degli Elamiti nel 721 e vi regnò per dieci anni. In seguito l'occupò ancora per alcuni mesi nel 703. Probabilmente durante il primo regno egli, accanito nemico degli Assiri, venne a Gerusalemme per rendere omaggio a Ezechia e più ancora per convincere il re di Giuda ad entrare in un'alleanza antiassira. In questo contesto si spiega il minaccioso oracolo di Isaia»: S. VIRGULIN, *Isaia* (Versione introduzione e note di Stefano Virgulin; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 24, Milano <sup>3</sup>1977) 224. Anche un'ipotetica spiegazione storica di un eventuale incontro tra i due regnanti non riesce a dare ragione della collocazione dell'episodio in questo punto. La spiegazione va ricercata in una rilettura d'insieme della logica compositiva del libro di Isaia.

<p>condizione perché si ritorni nel tempio! Le ultime parole quindi annunciano la distruzione e la deportazione: ci aspetteremmo la presentazione della stessa... invece il discorso profetico riprende con un messaggio di consolazione, come quello di Isaia ad Ezechia per il suo tempo, così per Israele in quel tempo al termine della pena dell'esilio.</p>	<p>[pertanto si tratta della distruzione e deportazione]; è annunciato il giudizio contro le nazioni: Gaza, Moab, Ammon, Etiopia, Assur; rimarrà un resto d'Israele [Sof 3,13]</p>	
<p><i>Il cammino di lettura parallela dei due libri ci conduce ad uno iato nello stile e nell'oggetto di annuncio. Tale iato è rappresentato nel libro di Isaia da quelli che sono stati denominati da Duhm in poi il Deutero- [40-55] e Trito-Isaia [56-66] e nel libro di Sofonia dal passaggio immediato a questa esplosione di giubilo: «Gioisci figlia di Sion...» [Sof 4,14ss]: queste sezioni -di Isaia e di Sofonia- sono ritenute, dalla critica, aggiunte ai rispettivi libri. L'analisi parallela che seguirà si muoverà sui grandi temi, o tensioni contenute in questi testi. Divideremo l'esposizione, avendo come guida Is, nelle due sezioni: Is 40-55 e 56-66: per l'introduzione a queste sezioni rimandiamo alle pagine del commentario di L. Alonso Schökel e J. Sicre Díaz che offrono un quadro sintetico dei maggiori problemi interpretativi.<sup>150</sup></i></p>		
<p><b>Is 40-55:</b> per il nostro scopo è sufficiente cogliere la contestualizzazione degli oracoli entro un'atmosfera di speranza per il ritorno, la realizzazione delle promesse di salvezza ed il ritorno avvenuto. Nonostante la carenza di elementi relativi a tempo e spazio è possibile cogliere il rimando alla figura di Ciro, ai Caldei, a Babilonia... Crediamo che l'insieme del discorso profetico -per il quale vi sarebbe necessità di un'analisi specifica- è pensato come proveniente da Gerusalemme. Cioè da Gerusalemme è visto il popolo che «viene», il Signore che «viene con potenza»; in quest'ottica è ripensata anche la cosiddetta esperienza del «secondo esodo, o nuovo esodo».<sup>151</sup> La direzione di fondo è data dall'«entrare», dal «tornare», come</p>	<p><b>Sof 3,14-20:</b> annuncia alla figlia di Sion, a Israele, alla figlia di Gerusalemme che è finita la condanna, la schiavitù, è sterminato l'oppressore: «Gioisci, figlia di Sion, esulta, Israele, e rallegrati con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme! YHWH ha revocato la tua condanna, ha disperso il tuo nemico. Re d'Israele è YHWH in mezzo a te, tu non vedrai più la sventura» [Sof 3,14-15]</p>	<p>Appare evidente in Sof 3,14-20 il rimando al passaggio, all'annuncio di consolazione di Is 40. Ci troviamo già oltre l'esilio, alla fine, al momento della salvezza, del ritorno. Viene così saltata tutta la sezione riguardante la distruzione di Gerusalemme, la deportazione e il tempo dell'esilio: tale parte è presentata dagli altri due profeti centrali: Geremia ed Ezechiele.</p>

<sup>150</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi; Commenti biblici, Torino 1989): per il «Deutero-Isaia» pagg. 293-308; per il «Trito-Isaia» pagg. 385-392. Questa sezione [Is 40-66] che da DUHM in avanti [1892] è suddivisa a sua volta in due parti: Deutero-Isaia [capp. 40-55] e Trito-Isaia [capp. 56-66] presenta apparentemente una duplice focalizzazione: la prima di un autore esilico che scrive annunciando il ritorno, la seconda di un autore post-esilico che scrive a Gerusalemme nell'epoca della ricostruzione della città e del tempio. Pur cogliendosi questi due pannelli: il maggior interesse per la situazione della fine dell'esilio [capp. 40-55] e lo sguardo concentrato su Gerusalemme [capp. 56-66] è opportuno domandarci da dove provengano gli oracoli. Tradizionalmente si ritiene che il Deutero-Isaia sia un autore che scrive in esilio a Babilonia, mentre il Trito-Isaia a Gerusalemme. Due luoghi diversi quindi. Cogliendo il movimento locutorio del testo ci pare che entrambi parlino avendo Gerusalemme come luogo di annuncio: il primo rivolto al popolo in esilio [e alle città di Giuda] che sta giungendo condotto da YHWH attraverso l'intervento del suo unto Ciro, il secondo rivolto al popolo in Gerusalemme per concludere con uno sguardo rivolto a tutti i popoli attorno ad essa [Is 66].

<sup>151</sup> Per una riflessione esegetica globale sulla struttura sintagmatica e paradigmatica dell'Esodo nei profeti cfr.: A. SPREAFICO, *Esodo: memoria e promessa*. Interpretazioni profetiche (Bologna 1985).

<p>nel primo esodo il punto di osservazione era il far entrare nella terra di Canaan come un far ritornare il popolo nella terra data ai Patriarchi, così in questa seconda esperienza occorre «far ritornare» verso Gerusalemme: la città della pace del popolo di YHWH.</p>		
<p><b>Is 56-66:</b> a connotare questi capitoli è la centralità di Gerusalemme. Una prima parte è ancora segnata dall'accusa dei peccati di Israele [Is 56-59]. I capp. 60-66 sono invece segnati dalla splendore di Gerusalemme.</p>	<p><b>10. AGGEO</b> Le coordinate temporali collocano la predicazione di Aggeo e Zaccaria tra l'anno 520 e il 518 a.C., all'inizio della ricostruzione del tempio per opera di Zorobabele<sup>152</sup> E' l'inizio della gloria di Israele, deve attendere ancora un poco e tutte le nazioni porteranno ricchezze per il tempio di YHWH: tutto ruota attorno all'inizio di questo grande evento attraverso l'opera del discendente di Davide, Zorobabele e del sacerdote Giosuè [cfr. Ag 2]</p> <p><b>11. ZACCARIA</b> <b>Zc 1-8:</b> questi capitoli segnati dalla logica della «visione» inaugurano una forma di profezia, potremmo dire, «al contrario»: essendo giunto il momento atteso della ricostruzione del tempio, momento verso il quale tendeva la predicazione profetica anteriore [anteriore nelle coordinate testuali non nella redazione finale] Zc guarda al passato, soprattutto l'esperienza del dolore, della deportazione per illuminare il momento presente, nell'attesa della grande assemblea dei popoli. [Zc 8,20ss]. <b>Zc 9-11:</b> sono capitoli centrati attorno alla figura del regnante e dei «pastori» [cfr. Ez 34]. Ciò che è interessante da notare è nuovamente l'opera di rilettura del passato, passato segnato dalla rottura dell'alleanza e del popolo [cfr. i due bastoni: Benevolenza e Unione]. <b>Zc 12-14:</b> Gerusalemme sarà protetta dall'invasore straniero; città</p>	<p>Tangenze tra questi testi possono essere riconosciute nella figura dell'«unto» di Isaia, -dove lo Spirito di YHWH è su colui che è stato consacrato con l'unzione [Is 61]- e gli «uniti» di Zaccaria: Zorobabele e Giosuè [Zc 4,14]. Il giudizio sulle nazioni ritorna in Is 63,1-6 e Zc 12. La ripresa storica della vicenda di alleanza con YHWH stipulata ed infranta [Is 63,7-64,11] rimanda al contenuto delle visioni e soprattutto all'esito finale di Zc 7. Alla promessa di nuovi «cieli e nuova terra» [Is 65,17 e 66,22] e alle ricchezze dei popoli che scorreranno verso di essa come un fiume [Is 66,12] quando giungeranno al monte di Gerusalemme portando doni per il tempio [Is 66,18,24] corrispondono gli ultimi capp. di Zc. Questo sguardo in avanti verso un futuro meraviglioso alla luce del tempio in via di costruzione è fondato -lo ripetiamo- sull'evento di salvezza che si è dato nel ritorno dall'esilio.</p>

<sup>152</sup> L'inizio della costruzione del tempio è datato in Ag 1,15 al sesto mese del secondo anno del re Dario [autunno 520 a.C.] e la conclusione è datata in Esd 6,15 al mese di Adar [dodicesimo mese] del sesto anno, cioè l'inizio del 515 a.C.

	simbolo della grandezza di YHWH [Zc 12]. Sarà proclamata finita la profezia [Zc 13]. L'ultimo capitolo di Zc è teso tra presente e futuro: parla di un futuro fondando la certezza del trionfo di Gerusalemme e della sottomissione dei popoli ad essa a partire dall'evento fondatore del momento presente.	
--	---	--

Giunti al termine di questo lungo percorso parallelo, troviamo che l'ultimo libro dei 12 Profeti non è stato incluso nell'itinerario, quello di Malachia. Perché? Dobbiamo, per rispondere, far procedere l'approfondimento verso un livello ermeneutico globale, capace di sondare il progetto relativo alle categorie di storicità emergenti da questo impianto canonico. L'analisi condotta fin qui vuole portarci ad interrogarci sull'impianto di fondo che fa scaturire la concezione di storia che la composizione canonica ebraica mette in gioco.

### **3.3.4. Elaborazione della concezione della storia scaturente dal canone ebraico: elementi di sintesi**

Entro questo percorso dal «macro-testo» al «micro-testo» nella logica del canone ebraico abbiamo presentato una prima parte di carattere storico, la quale aveva la pretesa di ridire la storia profetica partendo da categorie aderenti al progetto letterario biblico mediante l'ausilio dell'opera di A. Neher [=prospettiva extra-testuale]; in secondo luogo abbiamo stabilito un percorso di carattere teologico-letterario capace di muoversi sulle dimensioni lunghe del testo abbracciando la pienezza della testualità da Genesi a Malachia mediante due figure sintetiche, Mosé [=Tôrâ] ed Elia [=N<sup>e</sup>biîm] [=prospettiva inter-testuale]; infine, ci siamo avventurati in un capitolo poco esplorato, quello della relazione interna entro il corpo dei «Profeti posteriori» al fine di far emergere un'organizzazione capace di creare e fondare una concezione precisa al livello della composizione del testo stesso [=prospettiva intra-testuale]. Abbiamo avanzato l'ipotesi di una composizione tesa tra «centro e periferia», tra annuncio e compimento dell'evento fondatore e siamo andati verificando tale impostazione. Ritroviamo, al termine di questo cammino, molti elementi che conducono a sostenere questo probabile progetto sotteso di carattere canonico-redazionale.

Ora vogliamo, sulla scorta dei risultati acquisiti, tentare di rendere fecondo, sotto un profilo ermeneutico, il senso di tale composizione canonica, partendo dal «micro-testo» [=profeti posteriori] giungendo al termine ad aprirci nuovamente al «macro-testo» [=canone ebraico].

#### **3.3.4.1. Il rapporto tra l'annuncio di sventura e di salvezza ed il loro compimento**

Come aveva giustamente annotato A. Neher<sup>153</sup> questo è il motore della storia secondo i profeti: sventura e salvezza si impongono in modo inevitabile perché appartenenti al progetto di YHWH sulla storia del popolo. Questa idea che ritrovavamo nella riflessione storica sul profetismo crediamo possa essere inscritta nella struttura dei libri stessi.

Dobbiamo immaginare di compiere un atto di lettura continuativo secondo il canone ebraico: cominciando dalla Genesi, si parte dalla storia dell'umanità per focalizzare l'attenzione -attraverso

<sup>153</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984) 170ss.

personaggi singoli, i Patriarchi- su un futuro popolo che in loro riceve la benevolenza, l'alleanza di YHWH, popolo che nasce nella sua pienezza in 12 tribù entro l'esperienza dell'Esodo con il quale YHWH stabilisce un'alleanza sul monte Sinai. Entrati nella terra, secondo la promessa, la storia del popolo è segnata dalla crisi della fedeltà all'alleanza stipulata con i padri e al Sinai: all'unificazione momentanea delle 12 tribù sotto Davide e Salomone seguirà la spaccatura e la sventura sempre maggiore, tale che potrà tutto il popolo a subire, chi la distrugge chi la deportazione, sia al nord come al sud. Infine, la chiusura del secondo libro dei Re annuncia uno spiraglio di speranza, nella grazia concessa a Ioiakin [2Re 25,27-30].

#### **3.3.4.1.1. *L'annuncio della sventura e della salvezza in Isaia e i 12 Profeti***

Il testo biblico continua con Isaia lasciando alle spalle il fallimento dell'alleanza concluso nella storia appena raccontata: potrà ripartire questa storia da quello spiraglio di speranza annunciato alla fine dei «Profeti anteriori»? Isaia e in parallelo ad esso, i 12 Profeti, riprenderanno ad analizzare le motivazioni fondate su oggettivi elementi storici della caduta avvenuta, sia al nord come al sud. Essi annunciano la caduta e la salvezza, due eventi rivolti al futuro dell'annuncio stesso [=sguardo rivolto in avanti]. Ciò che appare curioso *-nell'annuncio della caduta-* è la prospettiva utilizzata da entrambi, prospettiva secondo la quale ci si scaglia contro Israele e Giuda minacciando od annunciando la distruzione senza soffermarsi sul compimento della stessa; questo dato è chiaro per la distruzione di Gerusalemme, verso la quale tendono anche gli oracoli relativi alla caduta di Samaria. *Tutto sembra teso a far accrescere la tensione nell'annuncio di giudizio, ma lasciando sospeso il compimento.*

#### **3.3.4.1.2. *Il compimento della sventura e l'annuncio della salvezza in Geremia ed Ezechiele***

Il compimento è invece presentato direttamente da Geremia ed Ezechiele: essi sono personaggi profetici, collocati rispettivamente a Gerusalemme ed in esilio, a Babilonia. Il loro annuncio si concentra sulla caduta imminente di Gerusalemme e sulla realizzazione della stessa, ma alla luce degli eventi accaduti essi, entro la propria prospettiva, fanno insorgere l'annuncio di salvezza, di liberazione che guarda in avanti verso un compimento non realizzato nella loro esperienza storica [annunciato nella parola di Geremia, l'«alleanza nuova» e nella visione del Tempio di Ezechiele e il dono del «cuore nuovo e lo spirito nuovo»]. Possiamo dire che ciò che in essi è presentato come compimento [=la distruzione di Gerusalemme e del Tempio e la relativa deportazione degli abitanti] è il luogo di germinazione della speranza per la salvezza, annunciata come futura, ma reale, perché fondata sulla veridicità delle parole e visioni di YHWH. Come si è compiuto il giudizio di YHWH su Israele e Giuda, secondo il suo piano, così egli restituirà al suo popolo la pace. Strumento di continuità tra il prima e il poi è il «resto».

#### **3.3.4.1.3. *Il compimento della salvezza in Isaia e nei 12 Profeti***

Quello che annunciano Geremia ed Ezechiele come attesa futura è realizzato dal libro di Isaia e i 12 Profeti nella loro seconda parte [Is 40-66; da Sof 3,14 a Zac]. Troviamo di nuovo il compimento della promessa fatta da YHWH nel ritorno in patria, nella ricostruzione del Tempio, nella ripresa della dinastia davidica con Zorobabele...

In questo movimento troviamo una logica che attraversa la composizione dei libri profetici così accostati tra loro: *la relazione tra promessa e compimento*. tale relazione ha intessuto i rapporti nei testi dalla Genesi a Malachia; ma la rivisitazione profetica porta a dire che il centro di questa realizzazione della promessa non è più il figlio nato da Sara ad Abramo [Isacco] e l'acquisto di un campo e una caverna nella terra di Canaan [discendenza e terra promessi e ripensati nell'ottica

della personalità corporativa], oppure l'uscita dalla terra d'Egitto, l'esodo per entrare nella terra promessa [popolo e terra ripensati nell'entità nazionale], o ancora la promessa fatta a Davide di una discendenza eterna [2Sam 7], oppure il ritorno dall'Assiria dei deportati da Samaria, *ma il ritorno di un resto del popolo in una terra promessa, in una città santa, Gerusalemme con una guida, rappresentata dal re [Zorobabele] e dal sacerdote [Giosué]:* il tutto per rispabilire ciò che era da principio: un popolo, i figli di Giacobbe, cioè i figli di Israele, cioè 12 tribù attorno ad una città, Gerusalemme con un re discendente di Davide. Il «resto» rappresenta la memoria della fedeltà del popolo e di YHWH nella storia, le 12 tribù unite e il loro re il ritorno al progetto iniziale.

Sebbene vi sia un rimando al passato per fondare la speranza futura [ad es. cfr.: la figura messianica di Davide, del popolo unito...] ci rendiamo conto che ora la prospettiva fondativa viene capovolta: *il punto di partenza per il giudizio sul passato è esattamente l'evento di caduta e restaurazione del VI sec. a.C., e dalla memoria di questo evento viene riletto lo stesso passato e ridetto.* Lo stesso evento fondativo [promessa e compimento] diviene significativo per ogni futuro del popolo di YHWH [cfr. la parte conclusiva di Zc].

In altre parole il canone ebraico elabora una posizione coerente nel pensare la storia [promessa-compimento] spostando però sempre in avanti l'evento fondatore. Con la letteratura profetica approdiamo così ad un nuovo evento fondatore che sostituisce anche quello più decisivo [sotto il profilo dell'attestazione scritturistica] dell'Esodo dall'Egitto: anzi, se è vero che il secondo esodo [da Babilonia] è riletto alla luce del primo esodo [dall'Egitto] è ancor più vero che i testi redatti sulla storia tesa tra promessa e compimento da Abramo ai profeti sono stati pensati a partire da questo ultimo e definitivo evento fondante!

### 3.3.4.2. Lo «zikkaròn» come categoria sintetica della «ratio storica»

Abbiamo individuato il centro a partire dall'evento storico atteso e compiuto, da questo centro si diparte un prima e un poi; centralità capace di fondare e dar senso a ciò che l'ha preceduta e risignificare ciò che seguirà. Per questo possiamo utilizzare per tale realtà significativa la categoria di «meta-storia», intendendola nel senso della fondazione, cioè una realtà che fonda ogni attimo della storia, ciò che precede è quindi riletto in quest'ottica, così ciò che segue. Se vale questa affermazione, allora comprendiamo quanto ogni tappa della storia biblica sia pensata nell'ottica del centro significativo di tipo «meta-storico» capace di guidare le domande alle quali la narrazione degli eventi storici sono la risposta. Dal racconto delle origini [Gen 1-11] alle vicende legate alle alleanze tra YHWH e il popolo, tutto è sottoposto all'egida di questa categoria interpretativa: *promessa-compimento* entro l'esperienza della distruzione, esilio e ricostruzione del popolo e della città simbolica, la Gerusalemme.

Concretamente, leggendo i testi biblici, ci rendiamo immediatamente conto che questa idea, trasposta al livello delle categorie della storicità, entro le quali viene ripensato il passato e giudicato il futuro, è un'idea legata *all'azione di culto, all'istanza celebrativa* del popolo ebraico, detta altrimenti nella categoria dello «zikkaròn», cioè del «memoriale». Riportiamo le seguente citazione utile per fornire le coordinate essenziali del posizionamento ermeneutico del «memoriale» nella Bibbia:

«Questa realtà che sta alla base di tutto il rapporto che lega Israele con Dio, si evidenzia, tra l'altro, in modo particolare se si considera la frequenza con cui l'AT facendo ricorso a termini come *azkaràh-zikkaròn-zèkher* introduce l'idea del "memoriale", là dove l'importanza della cosa si fa particolarmente rilevante, come è il caso della festa di Pasqua (Es 12,14; 13,9), del primo giorno del settimo mese (Lev 23,24), del sacrificio di *oblazione "minchàh"* (Lev 2,2.9.14; 6,8), del sacrificio di espiazione di un povero (Lev 5,12), dell'offerta dei pani della "presenza" (Lev 24,7), delle



pietre che ornano il pettorale e le spalline dell'*ephod* sacerdotale (Lev 28,12.29; 39,27).

Queste prescrizioni, al di là dell'immediato valore rituale, lasciano ben intravedere la vera natura del culto d'Israele. Per l'aspetto "memoriale" che lo contraddistingue, il culto è l'azione per la quale Israele mentre "ricorda a Dio" la sua alleanza, è posto egli stesso in perenne "ricordo di presenza davanti a Dio" con la propria liberazione-alleanza (Pasqua), con il suo sacrificio "*minchàh*", con la propria preghiera (incenso bruciante sui pani della "presenza"), con il proprio nome (*ephad* e pettorale) portati dal sommo sacerdote "come memoriale davanti al Signore".

Quando poi, come avvenne nell'esilio, che né solennità, né sacrifici, né altri riti religiosi potevano aver luogo (Dan 3,38-40), la semplice preghiera dei fedeli diventava un "memoriale, presentato davanti alla gloria del Signore" (Tob 12,12).

Riassumendo quello che è il pensiero ormai comune degli studiosi, che se ne sono occupati, diciamo:

1. L'*ἀνάμνησις* ossia il "memoriale" liturgico dell'AT non è il "ricordarsi" soggettivo e interiore, ma è oggettivamente il fatto o l'azione (in gesti e parole) che porta in sé - attraverso la solenne proclamazione rituale - la capacità di dare una invisibile, ma reale presenza alla cosa di cui si fa "memoria".

2. Il "memoriale" liturgico agisce contemporaneamente su Dio e sull'uomo. Il "memoriale" è l'azione (parola/gesto) di culto nella quale Israele, *ricordandosi delle meraviglie operate da Dio* a suo favore, le rimette sotto gli occhi di Dio, affinché anche egli *si ricordi di quello che egli stesso ha fatto* per la salvezza del popolo. "Per il fatto stesso però che Dio *si ricorda*, si viene a creare una nuova situazione che è di efficace aiuto per l'uomo. Infatti, *in Dio il ricordarsi equivale a nuovamente agire in maniera efficace e concreta*". [Nota a piè pagina: Michel in ThWzNT IV, 678s.]

Questi due momenti che si riscontrano nel "memoriale", non sono dissociabili tra loro. Infatti "ricordare a Dio" quello che egli ha compiuto, vuol dire "mettere davanti a lui" non solo il ricordo dell'avvenimento, ma l'avvenimento nella sua realtà; vuol dire dare a questo una presenza reale ed effettiva, di modo che l'evento salvifico non resti confinato nel passato, ma si faccia *nuovamente presente*.

Uno splendido esempio di questo "ricordarsi" per il quale eventi salvifici passati ("ai nostri padri") e persino futuri ("il Messia") diventano attuali nell'"oggi" del memoriale, lo abbiamo nel rito pasquale ebraico:

"Dio nostro, Dio dei nostri padri, salga, venga, giunga, si presenti,  
sia gradita, ascoltata, ricercata, ricordata dinanzia a te,  
la memoria di noi, dei nostri padri,  
la memoria di Gerusalemme, tua città,  
la memoria del Messia, discendente di David, tuo servo,  
la memoria di tutto il tuo popolo, casa d'Israele,  
con bontà, benignità, amorevolezza, pietà, gradimento  
in questo giorno festa degli azzimi.  
Ricordaci in esso, Signore Dio nostro, in bene!  
Ricercharci in esso in benedizione!

Salvacì in esso per una vita buona con una parola di salvezza!..." [Nota a piè pagina:

R. Bonfil, *Haggadà di Pésach*, Milano 1962, p. 113; Ligier, *Textus liturgici Judaeorum*, in A. Hänggi - J. Pahl, *Prex eucharistica*, Fribourg 1968, p. 27». <sup>154</sup>

Da tutta questa riflessione puntuale è necessario far emergere l'istanza di fondo secondo la quale, essendo lo «zikkaròn»/«memoriale» strutturato sul «fare memoria» ci si concentra generalmente sul rapporto tra presente e passato, rendendo in questo senso presente un passato. Questo è vero ed è la prospettiva sovente sottolineata, ma occorre non svanire un altro aspetto almeno altrettanto importante, e cioè che il «memoriale» quando è posto in relazione ad un evento

---

<sup>154</sup> S. MARSILI - A. NOCENT - M. AUGÉ - A. J. CHUPUNGCO, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia 3/2, Torino <sup>2</sup>1989) 151-152.

promesso, appartiene alla logica del *compimento della promessa*, alla logica del «già dato» e in virtù di ciò esporta senso su ogni attimo e su ogni luogo della storia.

Ora, se l'evento fondatore, inteso nell'ottica del «memoriale», è l'esperienza annunciata e attesa come giorno di YHWH entro caduta e salvezza di un popolo, una terra e una città e tale evento si è già dato, allora possiamo dire che il progetto di storicità inaugurato dalla letteratura profetica elabora una concezione di «**escatologia realizzata**».

Questo elemento è molto importante, in quanto instaura un concetto di storia al livello della comprensione canonica dei testi profetici. Il pensiero profetico aveva fondato in modo decisivo il concetto di «storia come escatologia»,<sup>155</sup> secondo le attente riflessioni di G. Von Rad, ma ciò che appare rilevante è l'aver ricompreso l'«escatologia» come già realizzata, entro la completezza del corpo profetico e nella sua disposizione canonica [N.B.: come vedremo diverrà più chiara questa affermazione quando considereremo l'impostazione del canone di LXX e Vg.].

Questa modalità liturgica di pensare la storia è quella che rimanda all'ambiente cultico, sacerdotale: non a caso gli ultimi profeti, a partire dal tempo dell'esilio, accentuano questa sensibilità [ad es.: Ezechiele, Aggeo, Zaccaria, Malachia].

Il libro santo delle scritture probabilmente è stato elaborato a partire da questa comprensione ermeneutica di fondo che ha caratterizzato tutte le tradizioni scritte ed orali precedenti: il dato di fatto è che noi abbiamo tra le mani un canone, una disposizione di libri che è stata così composta in un tempo non ben determinato. Ciò che possiamo fare è rendere eloquente questo livello finale, che comunque ci aiuta ad illuminare anche la prospettiva genetica del pensiero biblico.

In tutto questo discorso resta ancora emarginato il libro di Malachia: perché?

### **3.3.4.3. Il libro di Elia/Malachia: perché dodicesimo?**

#### **3.3.4.3.1. Dalla Genesi a Malachia**

Quest'ultimo profeta che nell'elaborazione del messaggio scaturisce essere Elia [cfr. le riflessioni svolte precedentemente] recupera tutti i valori di questa «escatologia realizzata», dalla creazione alla redenzione del popolo: in Ml 2,10 [anche 3,15] abbiamo il rapporto tra Dio e l'israelita inteso come tra «padre e figlio», ma essendo contestualizzato nell'ottica di creazione la paternità di Dio si allarga su ogni uomo. L'arco di comprensione giunge fino alla Genesi a quei primi capitoli che presentano l'archetipo dell'umano. Inoltre le parole finali rivolte alla conversione dei cuori tra padri e figli [Ml 3,24] dice la logica della storia, tra passato [padri] e futuro [figli]. Questa conversione dei cuori si è data entro l'esperienza dell'esilio e del ritorno in patria, il giorno di YHWH si è compiuto in quell'evento nella memoria della Legge di Mosé e del profeta Elia. Questo libretto è sintesi di tutte le dimensioni del profetismo che annuncia la caduta, e un «resto»: in quell'evento ci sarà distinzione tra gli empi e i giusti, verso un'«alleanza nuova», un «cuore nuovo e uno spirito nuovo». Tutto tende a questa salvezza che si compie nel giudizio, e si compie -come hanno mostrato i libri precedenti- con il ritorno in patria, in Gerusalemme, con

---

<sup>155</sup> «Quando invece i profeti dislocano di colpo il fondamento della salvezza di Israele dalla tradizione passata a un intervento futuro di Jahvé, soltanto allora l'annuncio profetico diventa escatologico [...] L'elemento escatologico torna in centro modo a semplificarsi; esso si riduce al fatto (di cui certo non si può sminuire la portata rivoluzionaria) che i profeti percepivano e annunciavano un nuovo incontro storico fra Jahvé e Israele che rendeva sempre meno efficace e valida l'antica tradizione di salvezza in quanto ormai la vita e la morte di Israele sarebbero dipese dall'avvenire»: G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II (Biblioteca teologica 7, Brescia 1974) 145-146.

l'unità di popolo, 12 tribù, unica realtà ma plurima.

#### 3.3.4.3.2. *Il numero dodici*

Ecco, tra le righe, forse il senso della composizione canonica ebraica dei libri: 12 profeti, 12 libri e un libro solo, quasi a dire che il progetto è unitario dalla partenza, pur mantenendo una propria fisionomia letteraria e storica, come il popolo d'Israele. Nella forma del testo avremmo annidato il messaggio promesso e realizzato dal compimento: dalla realtà divisa di popolo all'unificazione sotto il solo Signore, YHWH.

Questo modo di pensare pone al centro l'uno e il 12, l'unità e la molteplicità del popolo, ma anche l'affermazione che l'unità è possibile solo se l'Uno, YHWH la instaura, perché la storia del popolo ha condotto a disgregazione. Il libro dei 12 profeti è «un libro» perché parla dell'operato di YHWH nei confronti del suo popolo [12 libri].

Allargando questa chiave di lettura approdiamo a scoperte interessanti sulla globalità del canone ebraico.

Anzitutto, andando a ritroso, ritroviamo che il testo precedente ai 12 profeti si chiudeva con una visione della Gerusalemme [ripresa anche dall'autore dell'Apocalisse] le cui 12 porte portano il nome delle dodici tribù d'Israele: anche il libro di Ezechiele pertanto si chiude col numero 12 [Ez 48]! Se poi proviamo a contare il numero di libri da Genesi alla Gerusalemme con 12 porte, ritroviamo che abbiamo esattamente questo numero [1.Genesi; 2.Esodo; 3. Levitico; 4. Numeri; 5.Deuteronomio; 6.Giosué; 7.Giudici; 8.Samuele; 9.Re; 10.Isaia; 11.Geremia; 12.Ezechiele].

Infine se andiamo oltre questa prima grande sezione del canone ebraico ed approdiamo agli «Scritti», troviamo che di nuovo abbiamo una serie di 12 libri: 1.Cronache; 2. Salmi; 3.Giobbe; 4.Proverbi; 5.Rut; 6.Cantico dei cantici; 7.Qoelet; 8.Lamentazioni; 9.Ester; 10.Daniele; 11.Esdra; 12.Neemia.<sup>156</sup>

Avremmo, se vale questa rilettura, un'insistenza sul «macro-testo» attorno al numero 12 e attorno all'unità dell'intero libro canonico. Come è il miracolo compiuto da YHWH per un popolo unito da 12 tribù distinte, così è il miracolo di questo libro!

Questa partizione [che rompe gli schemi tradizionali di tetrateuco, pentateuco, esateuco... ennateuco] si impone non al livello dei contenuti dei singoli libri [ragioni soggiacenti al tetrateuco, all'esateuco...] ma ad un livello di «macro-messaggio», guadagnato a partire dal «micro-messaggio».

Così l'itinerario dal «macro-testo» al «micro-testo» ci ha ricondotti nuovamente a ritrovare un «micro- e macro-messaggio» che camminano sulla stessa lunghezza d'onda.

---

<sup>156</sup> N.B.: mentre i libri delle Cronache, come Samuele e Re sono rispettivamente, di fatto, un libro solo nel testo ebraico, Esdra e Neemia possono essere considerati due libri, in quanto nell'incipit del libro di Neemia si pone il passaggio ad un nuovo autore: «Parole di Neemia...». Questo passaggio non costituisce però nella redazione masoretica un elemento significativo per dividere l'opera in due. Il conteggio masoretico della lettere, parole e versetti è fatto al termine dei due libri e quindi, di fatto, nel testo del Codex Leningradensis Esdra e Neemia sono considerati un unico libro.

## 4. LA PROSPETTIVA DEL CANONE «ALESSANDRINO» [LXX]

Usciti dal contesto canonico ebraico, prima di transitare verso quello cristiano [Vg.] occorre soffermarsi su questo stadio intermedio che ha caratterizzato la comprensione canonica della Bibbia latina la cosiddetta *Vulgata* tradotta dal testo ebraico per opera di San Gerolamo. Vedremo anzitutto la pretesa avanzata dalla LXX nei confronti di una teoria dell'ispirazione, per poi passare ad inquadrare il problema della presenza del corpo profetico e la testimonianza di tale traduzione, ed infine, mostrare la composizione di questi vari testi entro una nuova impostazione canonica segnata dalla logica dei «generi letterari». Su questa scia ci inseriremo per una presentazione sommaria dello stato attuale della ricerca in questo campo.

### 4.1. LA PRETESA DELLA LXX ALLA LUCE DELLA LEGGENDA: TESTO ISPIRATO

Già abbiamo annotato che la categoria di «canone alessandrino» è solo un'ipotesi di lavoro,<sup>157</sup> a motivo del fatto che, da una parte, abbiamo attestazioni antiche che ci documentano questa versione condotta sul testo ebraico [N.B.: solo la Tôrâ] e, dall'altra, ritroviamo il testo greco dell'AT pressoché completo nei grandi codici manoscritti della fine del IV e inizio V sec.<sup>158</sup> unici utili a stabilire la disposizione canonica dei testi. I testi greci dell'AT della LXX, questo deve essere chiaro, sono stati redatti essenzialmente in ambiente cristiano e da quest'ambiente ci sono stati consegnati.

Dei molteplici problemi legati a questo testo non ci occuperemo se non della composizione dei libri nel canone, sullo sfondo culturale dell'Alessandria ellenistica negli ambienti legati alla Biblioteca. Anzitutto occorrerà richiamare alcuni dati di fondo legati alle fonti che narrano, in modo leggendario, l'attività di traduzione di questo testo: si tratta della lettera apocriфа di Aristeo a Filocrate e dell'opera di Filone [Vita di Mosé]. Rimandando a questi per la presentazione stessa della leggenda offriamo alcune riflessioni sui dati che essi fanno emergere, cioè il valore di detta traduzione:

«1) L'impresa della traduzione è un grande evento la cui memoria va conservata per generazioni. Essa non è soltanto un mezzo ausiliare di cui si serve perché non si ha altra scelta, ma è un successo di cui ci si deve vantare. Lo si festeggia con convivi all'aperto, per significare che questo è un giorno di allegria. In quella stessa giornata fu posta una base alla vita collettiva della comunità che d'ora in poi avrà a disposizione la legge divina in una lingua che le è naturale.

2) Con questa leggenda si dà rilievo al compito del re del paese che onora Israele, la sua legge e i suoi dotti. Egli promuove la traduzione perché progetta la biblioteca

---

<sup>157</sup> Per una delucidazione su questo problema cfr.: G. DORIVAL - M. HARL - O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* («Initiations au christianisme ancien», Paris 1988) 112-118.

<sup>158</sup> Tra i cosiddetti *Unciali* codici scritti in lettera maiuscola ricordiamo:

Codex Vaticanus [B]: Bibl. Vaticana Gr. 1209 del IV sec.

Codex Sinaiticus [S, S]: London, BM Add. 43725 del IV sec.

Codex Alexandrinus [A]: London, BM Royal 1 D.v-viii del V sec.

Codex Ephraimi Syri Rescriptus (C): Paris, BN Gr. 8 del V sec.

Dei primi secoli prima e dopo Cristo ci sono giunti pochissimi altri frammenti: due frammenti di Dt 23-28; 17-33 del II sec. a.C.; qualche frammento da Qumran: 4QLXXLev<sup>a</sup>; Lev<sup>b</sup>; Num; 7QLXXExod (Es 28,4-7); 7QLXXEp.Jer. (Ger 43-44); e qualche frammento da Nahal Hever: 8HevXIIgr: frammenti dai dodici profeti. Tutti questi frammenti vanno datati a cavallo tra il primo sec. a.C. e d.C. Infine vi sono delle sezioni trascritte su papiro del II-IV sec. d.C. della raccolta Chester Beatty 961-968: frammenti da Gen; Nm; Dt; Sir; Is; Ger; Ez; Dn; Est. Per ulteriori delucidazioni cfr. S. PISANO, *Introduzione alla critica testuale dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento* (Ad uso degli studenti; Roma 1993) 11-19.

destinata ad accogliere le opere straordinarie di tutta l'umanità; gli intellettuali della sua corte lo avevano persuaso che la sacra Scrittura degli ebrei era degna di far parte di tali opere. Il racconto dell'avvenimento si conclude con una cerimonia in cui viene consegnato al re un esemplare pregevole del libro, e questi lo riceve con rispettoso ossequio. Se nelle generazioni successive gli ebrei ellenisti sfruttano tutti i generi di letteratura greca, cioè l'epos, il dramma, la raccolta degli oracoli, la poesia didattica, l'orazione, il trattato storico, la trattazione filosofica e quella ermeneutica per spiegare ai membri della comunità e ai loro vicini ellenistici il contenuto dei loro scritti sacri, essi realizzano il programma compreso potenzialmente già nel racconto della accettazione della legge che era stata tradotta a cura del re. Ne consegue che la stessa Septuaginta rappresenta per gli ebrei ellenisti la loro particolarità nazionale ed assegna loro un posto nella nuova realtà dell'*oikouménè*. Se è vero quanto narra Filone, cioè che alla festività annuale in onore della traduzione dei LXX, partecipavano anche i non-ebrei, questo era un'allusione, almeno parziale, di un certo consenso del mondo circostante a questa rivendicazione degli ebrei.

3) La leggenda veniva a rafforzare la credibilità della traduzione dei LXX. Ed è questo lo scopo essenziale. Tale cosa si evidenzia dall'evoluzione che avviene nella formazione della leggenda, come appare da un esame comparativo tra la versione della lettera di Aristeo e quanto riferisce Filone al riguardo. Aristeo loda i traduttori. Questi sono stati scelti dal grande sacerdote di Gerusalemme che ha formato una delegazione di traduttori composta di sessantasei [*sic!* «settantadue» in tutto, sei per ogni tribù] uomini selezionati da ognuna delle dodici tribù di Israele.

(L'autore ritiene che noi potremmo preoccuparci di sapere come egli abbia potuto ottenere i rappresentanti di dieci [*sic!* «dodici»] tribù). Prima che queste settantadue persone si accingano al loro lavoro, esse dimostrano la loro sapienza al cospetto del re nei loro conversari e grazie alle risposte profonde che davano al quesito che il re rivolgeva ad ognuno di loro.

Un'allusione alla miracolosità dell'opera di traduzione è evidenziata dal fatto che la traduzione stessa si protrae per settantadue giorni, secondo il numero dei dotti che l'hanno portata a termine.

In contrasto con questo debole accenno, Filone cita un nuovo motivo che non viene ricordato nella lettera di Aristeo. Un funzionario reale, secondo le disposizioni del re, ha assegnato ad ognuno dei traduttori una stanza particolare ove avrebbe dovuto attuare il proprio compito. Quando il funzionario alla fine del lavoro, raccoglie le traduzioni che ognuno dei dotti gli consegna, risulta che i traduttori hanno tradotto in maniera identica ogni parola:

“Come per ispirazione divina essi hanno profetizzato e non ciascuno secondo un proprio stile, ma usando tutti le stesse parole e le stesse espressioni come un invisibile pettorale scritto per ognuno di loro” [Filone, *VitMos* 2,37].

Questa invenzione è in contrasto aperto con quanto è detto prima nella lettera di Aristeo:

“Questi attuarono il loro lavoro adattando le traduzioni confrontandole tra loro” [Aristeo, 302]

Non si può presumere che Filone abbia inventato questo nuovo racconto di propria iniziativa, ma piuttosto che questo era ciò che andavano dicendo gli ebrei di Alessandria. Stanti così le cose, non c'è da meravigliarsi che la versione dei LXX, non meno della versione originale ebraica, venga considerata come scritta per ispirazione divina, e laddove egli precisa la particolarità di una certa parola e di un vocabolo della versione greca non conosciuto, egli può iniziare la sua citazione con l'espressione: “Mosè dice”». <sup>159</sup>

Gli elementi di cui le leggende di Aristeo e di Filone sono testimoni aiutano lo studioso a delineare una teoria relativa al testo della Tôrà, lasciando in ombra tutti gli altri testi che

---

<sup>159</sup> S. J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle scritture* (La Bibbia nella storia 18, Bologna 1995) 32-34.

diverranno parte integrante del tutto. E' possibile rintracciare testimonianze capaci di garantire l'esistenza di traduzioni greche delle altre parti dell'AT?

#### 4.2. VERSIONE GRECA DEI «PROFETI»: OLTRE LA TÔRÂ

Tutte le testimonianze sono così concordi nel dire che l'unica traduzione fatta entro questa tradizione contenuta in Aristeo e in Filone è relativa alla Tôrâ: questo è il punto di partenza che ci garantisce l'esistenza di detta traduzione attorno al periodo indicato nella leggenda: sotto Tolomeo II [285-246 a.C.]. Possiamo supporre che la traduzione del resto dei libri si protrasse lungo l'arco di tempo fino all'epoca cristiana. I dati che si possono raccogliere sono i seguenti:<sup>160</sup>

[1] Il prologo del traduttore greco del Siracide [fine II sec.]: attorno al 130 a.C. le scritture comprendevano la «Legge, i Profeti e altri libri di istruzioni e sapienza» [vv. 1-2; 8-10; 24-25]. Soprattutto i vv. 22-26 documentano la traduzione greca già esistente:

«Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua. E non solamente questa opera, ma anche la stessa Legge, i Profeti e il resto dei libri conservano un vantaggio non piccolo nel testo originale» [Sir vv. 22-26]

[2] Il *colophon* di Ester. La citazione di Tolomeo e Cleopatra probabilmente -secondo Bickerman- rimanda a Tolomeo XII e a Cleopatra V negli anni 78-77 a.C.

«Nell'anno quarto di Tolomeo e di Cleopatra, Dositeo, che diceva di essere sacerdote e levita, e Tolomeo suo figlio, portarono in Egitto la presente lettera sui *Purim*, affermando che si trattava della lettera autentica tradotta da Lisimaco, figlio di Tolomeo, uno dei residenti in Gerusalemme» [Est 10,3<sup>1</sup>]

[3] Eupolemo, storico giudeo-ellenista vissuto attorno al II sec. a.C. nella sua opera «Sui re di Giuda» cerca di armonizzare i riferimenti cronologici tra 1Re e 2Cr: è stato mostrato [C.F. Holladay e B.Z. Wacholder] che -nella mediazione di Clemente Alessandrino ed Eusebio di Cesarea- il testo a cui Eupolemo fa riferimento era scritto in greco. Pertanto potremmo pensare che questi libri storici esistessero già in versione greca.

[4] Il libro del Siracide, inoltre nei capp. 44-49, le lodi dei padri, cita diversi personaggi tratti dai vari libri, avendo sotto mano una versione greca.

[5] Lo storico giudeo-ellenista Aristeo, oltre alla Lettera a Filocrate scrive -secondo la testimonianza di Eusebio di Cesarea- anche un'opera «Sui giudei» i cui frammenti mostrano che sta raccontando la storia di Giobbe identificando i suoi tre amici al modo della LXX: Elifas, re dei Taimaniti, Baldad tiranno dei Sauchiti e Sofar re dei Minaiti.

[6] 1 Mac 7,17 cita il Salmo 78,2c-3: siamo negli anni 140-100, in questo tempo esisteva già probabilmente il salterio in greco.

[7] Filone alessandrino [morto attorno al 50 d.C.] conosce in greco la Tôrâ [2260 citazioni], Giosuè [1 cit.], Giudici [1 cit.], Re [16 cit.], Giobbe [1 cit.], Salmi [19 cit.], Proverbi [5 cit.], Isaia [4 cit.], Ezechiele [2 cit.], Osea [2 cit.], Zaccaria [1 cit.].

[8] Il Nuovo Testamento: è il più antico testo a citare il libro di Daniele in greco.

[9] Clemente alessandrino prima del 100 d.C. cita per primo il libro della Sapienza

[10] Presso alcuni autori pagani: Teocrito cita il Cantico dei cantici; Callimaco cita Sal 23,7 e Is 14,12; Agatarcide di Cnido cita Qo 12,8b. In verità si tratta di allusioni letterarie e non di vere e proprie citazioni; si dovrà attendere lo Pseudo-Longino della prima metà del I sec. d.C. per avere la prima citazione esplicita sulla Genesi in ambito pagano.

Al termine di queste riflessioni si giunge alle seguenti conclusioni cronologiche:

---

<sup>160</sup> Per i dati presentati cfr.: G. DORIVAL - M. HARL - O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* («Initiations au christianisme ancien», Paris 1988) 86-98.

Dal III sec. a.C.	Dal II sec. a.C.	Dal I sec. a.C.	Dal I sec. d.C.	Libri non attestati
Pentateuco	Giosué Giudici 1-2 Samuele 1-2 Re 1-2 Cronache Esdra (?) Neemia (?) Isaia Geremia e lettera di Geremia Ezechiele 12 Profeti Salmi (?) 1 Maccabei Siracide	Ester Giobbe	Esdra Neemia Proverbi Daniele Sapienza Giuditta	Rut Tobia 2-4 Maccabei Qoelet Cantico dei cantici Salmi di Salomone Baruc Lamentazioni

Da queste attestazioni, nell'insieme frammentarie, non scaturisce un quadro capace di avvicinarsi all'attuale impostazione della LXX. Per questo si è spesso pensato che l'organizzazione del testo sia stata opera della tradizione cristiana, nelle sue varie ramificazioni:

«Sembra che solo la Chiesa cristiana quando si trasformò in comunità la cui lingua essenziale fu il greco, e quando adottò la traduzione dei LXX come suo “Vecchio Testamento”, si sia preoccupata di redigere una versione unificata ed autorevole. Però le prime elaborazioni linguistiche dei libri della Bibbia ebraica furono tuttavia fatte da ebrei allo scopo di avvicinare il testo greco alla versione tradizionale. Il primo tentativo di questo genere fu compiuto alla metà del I sec. E.V. e servì per qualche tempo, intorno al 200 E.V., quale esempio alla rielaborazione di Teodosio. L'elaborazione ebraica più ampia è quella di 'Aqilas, l'proselita, del II sec. E.V., e in essa vi è chi vede non un rifacimento di una traduzione esistente, ma una traduzione indipendente. Quello unì la sua traduzione alla fonte ebraica fino a far violenza alle regole della lingua greca (di cui era esperto in modo straordinario, come dimostra il suo eccezionale lessico greco). Sembra logico che avesse intenzione di rendere comprensibile le omelia di rabbi 'Aqiba' basate sulla precisione delle parole ebraiche, anche a chi avesse bisogno di questa traduzione greca. In ogni modo si capisce che, nelle sinagoghe, in cui la lettura della *Torah* era in greco, preferirono questa traduzione. Ciò ci induce a comprendere il disinteresse degli ebrei per la traduzione dei LXX. A quanto sembra questo era il risultato di quanto era stato accolto dai cristiani; ci sono noti infatti dei casi in cui copisti cristiani introdussero delle appendici cristologiche al testo. Forse fu questa la causa principale dell'atteggiamento negativo della letteratura rabbinica verso la traduzione dei LXX. Tale disinteresse andò aumentando nelle età successive».<sup>161</sup>

Il punto delicato sul quale pronunciarsi è esattamente la nascita e l'eventuale esistenza dell'impostazione canonica della LXX, in altre parole, il problema del cosiddetto «canone alessandrino». Già dagli elementi che abbiamo esposto risulta chiara una duplice via di soluzione: anzitutto la posizione che rimanda ad una composizione avvenuta in ambiente alessandrino prima dell'epoca cristiana, oppure chi pensa che sia stata la comprensione cristiana a stabilire la successione canonica.

Se confrontiamo il canone ebraico -per il quale dovremmo fare un discorso analogo sulla formazione- con quello della LXX troviamo l'esistenza di una serie di libri non presenti nel primo -non solo i deutero-canonic- scritti originariamente in greco, e altri tradotti dall'ebraico. Inoltre, l'intervento sulla scrittura manoscritta del testo greco utilizzato nella liturgia delle chiese dei primi secoli conteneva diverse aggiunte di preghiere cristiane, inni di lode, ecc. inseriti nel contesto

<sup>161</sup> S. J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle scritture...*, 37.

dell'AT [cfr. ad es. le Odi aggiunte ai Salmi entro il codice A: in esse sono raccolte le più importanti preghiere dell'AT con l'aggiunta del Magnificat, del Benedictus e del Gloria]. Tutto questo ci dice che la realtà doveva essere molto mutevole e non gerarchicamente stabilita. Questa conclusione imporrebbe un limite ad ogni possibilità di soluzione genetica dell'impostazione canonica della LXX.

Pensiamo piuttosto che sia possibile ipotizzare un percorso di ricerca entro un elemento emergente dall'attuale sistemazione canonica del testo della LXX: si tratta della divisione in «generi letterari» dei vari libri, criterio organizzativo diverso da quello del canone ebraico. La domanda verte sull'origine di questa modalità nell'organizzare gli scritti: a che cosa è debitrice questa scelta precisa? Questo ci porta ad aprire una serie di ipotesi sul contesto culturale legato alla biblioteca di Alessandria.

### **4.3. LA CATEGORIA DEI «GENERI LETTERARI» COME CRITERIO DI ORGANIZZAZIONE DEI TESTI BIBLICI**

Partendo dal punto di arrivo, cioè il testo completo che la tradizione cristiana nel IV sec. ci ha consegnato troviamo un dato emergente di altissime implicanze ermeneutiche capace di segnare nell'insieme anche la scelta canonica della versione ebraica di Girolamo [così accolta dalla tradizione e infine dal Concilio di Trento]: tutta la sequenza che abbiamo riscontrato nel canone ebraico che presentava una tripartizione fondamentale [Legge, Profeti e Scritti] viene sconvolta a motivo di un nuovo criterio organizzatore già precedentemente espresso, quello per «generi letterari». Una prima parte caratterizzata dalla panoramica storica, narrativa [i cosiddetti libri storici] con la presenza anche del genere novellistico; una seconda più connotata da riflessioni didattiche, sapienziali, e preghiere; infine una terza segnata dal cosiddetto discorso profetico, oracolare.

#### **4.3.1. L'ipotesi di ricerca**

Procediamo dall'ipotesi di lavoro secondo la quale questo modo di pensare la disposizione dei libri biblici dipenda essenzialmente dalla sensibilità maturata in area alessandrina di catalogazione della produzione letteraria non solo appartenente alla cultura greca, ma anche a quella delle altre popolazioni in contatto con essa. Sappiamo dalle fonti storiche della presenza in Alessandria di un massiccio numero di Giudei della diaspora con le loro tradizioni ed usanze: ivi vivevano in una forma di ghetto, un quartiere speciale con un proprio Etnarca e un Consiglio al tempo dei Tolomei, riconfermato sotto Augusto. Questa presenza inevitabilmente entrò in rapporto culturale con il cosiddetto mondo ellenistico mediato dalla realtà alessandrina, a testimonianza di questo fenomeno vi è anche la produzione degli scrittori giudeo-alessandrini che documenta il tentativo della *Interpretatio Judaica*. Il racconto della lettera di Aristea a Filocrate lascia trapelare tra le righe l'interesse di Tolomeo II a questa letteratura estranea al mondo culturale alessandrino, ma in qualche modo importante a motivo della grossa presenza di popolazione ebraica. Pur fermando l'attenzione sulla Legge, il racconto manifesta l'interesse di raccogliere tradizioni e scritti di altri popoli, evidentemente per riunirli in una catalogazione generale. Tale interesse di recupero del passato letterario classico per riproporlo entro nuove categorie è sufficientemente documentato dalla storia. Richiamiamo ora alcuni personaggi legati all'ambiente alessandrino del III-I sec. a.C. per evidenziare quanto il loro sforzo fosse teso a riorganizzare materiale letterario entro una catalogazione che possiamo esprimere nuovamente in termini moderni nella categoria di «generi letterari».



### 4.3.2. L'ambiente alessandrino

«L'ambiente di Alessandria -con le sue grandi istituzioni culturali, il mecenatismo dei principi, la condizione degli spiriti propensa più alla sistematicità e all'assimilazione che alla creatività- era certo il più favorevole a ogni forma di attività erudita e di quel che si dice 'alta cultura'. Ma occorre precisare che nella loro opera di ricercatori della grande eredità del passato gli Alessandrini non furono affatto passivi registratori, ma elaborarono da più punti di vista il materiale a loro disposizione, sì che esso dovesse esser non solo conservato ma anche trasmesso ai posteri nelle condizioni più adatte a una sensata fruizione. Con codesta loro intensa operosità gli Alessandrini aprirono la via a molte delle scienze che tuttora sono la base dello studio della parole e dei suoi documenti: la grammatica (inaugurata dalla famosa Τέχνη di **Dionisio** Trace, c. 170-90 a.C.); la lessicografia, generale e speciale; la storia letteraria (a partire dai Πίνακες di Callimaco); la critica letteraria, soprattutto in relazione a Omero. Un posto di rilievo ha la filologia testuale, con la celebre triade -**Zenòdoto** di Efeso (n. 325 A.C.), **Aristòfane** di Bisanzio (c. 257-180), **Aristarco** di Samotracia (c. 217-145)- alla cui instancabile attività di ricerca di manoscritti, di collazione di più esemplari della stessa opera, di critica delle aporie presentate dai testi (individuazione e, se possibile, sanatoria di luoghi senza senso o irregolari metricamente o spostati dalla sede giusta, ecc.), si deve se gran parte della letteratura greca, soprattutto la poesia, ricevette una sistemazione per quel tempo definitiva (gli esemplari, così corretti e forniti di apparato diacritico e paragonabili alle nostre 'edizioni critiche', venivano depositati nella Biblioteca). In più casi all'attività propriamente editoriale si accompagnò quella esegetica e i testi ricevettero così i primi 'commentari perpetui' o *hypomnemata* che forniranno poi la base per secoli di interpretazione dei testi.

Il complesso imponente della prima fase dell'erudizione ellenistica pose ben presto, un po' per la sua stessa mole un po' per il successivo affievolirsi dell'entusiasmo di ricerca, la necessità di una presentazione ridotta e di più facile accesso. Accadde così che per secoli l'operosità degli eruditi si volgesse non più alle fonti primarie, ma alla sistemazione che esse avevano avuta a Alessandria. All'inizio di codesta attività compilatoria è peraltro un nome celebre quale quello di **Didimo Calcèntero** ('Intestino di bronzo!'), fiorito a cavallo del I sec. avanti e dopo Cristo e autore di un numero di opere addirittura sterminato (si parla di varie migliaia!): con edizioni, commentari, lessici, monografie riguardanti tutta la letteratura greca, egli ripropose in una sistemazione unitaria e trasmise alle età seguenti il patrimonio immenso della filologia alessandrina, non senza interventi personali spesso rilevanti».<sup>162</sup>

Da queste sintetiche e preziose note ricaviamo l'impressione di un'intensissima attività culturale attorno alla Biblioteca di Alessandria nei secoli nei quali è collocata la traduzione dei LXX secondo la leggenda. Quest'opera culturale si presentava tutta tesa alla dimensione letteraria dei testi, nella ricerca di criteri capaci di organizzare le varie forme letterarie. Nasce una sensibilità storica, nel senso del recupero dei tesori letterari del passato. Ricordiamo anche che la forma del «catalogo» apparteneva alle prime attestazioni della scrittura [cfr. civiltà sumera], alle prime forme di conoscenza. Stabilire le categorie significa organizzare in modo intelligibile il materiale caotico.

Procedendo da queste affermazioni di ordine storico-letterario riteniamo che sia molto probabile la contestualizzazione della categoria canonica della LXX entro una sensibilità per «generi letterari».

### 4.3.3. I libri profetici come «genere letterario» e i «generi letterari» profetici

Approdiamo a comprendere la genesi di un determinato pensiero esegetico attorno ai libri

---

<sup>162</sup> A. GARZYA, *Storia della letteratura greca* (Civiltà letteraria di Grecia e di Roma, Torino 1980) 274-275.

profetici, intesi essenzialmente come realtà a sé stanti, sganciabili dal resto della letteratura biblica. Questo a motivo di forme letterarie proprie riscontrabili solo all'interno di questi testi. Questo modo di procedere segna il passo per l'avvento di un nuovo approccio ermeneutico, non più connotato dalla prospettiva della storia [canone ebraico] ma da una prospettiva eminentemente letteraria, sincronica e statica. Così si instaura un rapporto diverso con la testualità, segnato da un criterio estrinseco ai testi stessi, stabilito dall'esterno, da un'esigenza di organizzare le varie forme espressive della letteratura. Il criterio estrinseco modifica la tensione del messaggio modificando la posizione dei libri. Questo modo di pensare ha prodotto nell'antichità [cfr. sopra le interpretazioni teologico-canoniche] e negli ultimi secoli un'interpretazione del profetismo qualificata da tali presupposti.

Su questa scia così collochiamo la riflessione della critica contemporanea sui cosiddetti «**generi letterari**» **profetici**.

J. Sicre Díaz nel suo studio sul profetismo dedica due capitoli allo studio di alcune forme precise di espressione del messaggio: la prima è in relazione alla *parola*, la seconda in relazione *all'azione*. Entrambe le modalità rispondono alla realtà della pienezza della semantica del *dabar* biblico.

#### **4.3.3.1. La parola: mezzo di comunicazione del messaggio**

Cfr. fotocopie di: J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio (Roma 1995) 151-171: 1. Forza e debolezza della parola profetica. 2. I generi letterari. 3. Generi strettamente profetici. 4. Altri generi di importanza speciale.

#### **4.3.3.2. L'azione simbolica: mezzo di comunicazione del messaggio**

Cfr. fotocopie di: J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio (Roma 1995) 172-192: 1. Gli esempi più famosi. 2. Questioni controverse.

## 5. LA PROSPETTIVA DEL CANONE LATINO [VG.]

Soprattutto la terza parte del vol. II della «Teologia dell'AT» di G. von Rad è tutta concentrata a stabilire la rilevanza della profezia ripensata entro categorie canoniche cristiane. Egli concepisce il testo dell'AT come una realtà teologica che annuncia un compimento, entro la dinamica del rapporto «promessa e compimento». In questa tensione in avanti -«la via che porta in avanti dall'Antico Testamento al Nuovo» [p. 388]- egli coglie la dinamica interna alle scritture e la necessità dell'AT di aprirsi verso il NT, necessità progettata dal testo stesso. Questo aspetto che già precedentemente avevamo messo in evidenza, ritorna ora con tutta urgenza, riproposto nel contesto di una configurazione canonica precisa, quella della *Vulgata*, AT e NT, due scritture in un'unica realtà testuale. Von Rad prende posizione contro coloro che confinano in esilio una Scrittura a scapito dell'altra:

«No, non si può leggere l'Antico Testamento se non come il libro di un'attesa che si intensifica fino a divenire spasmodica. E' questa la circostanza che ci autorizza a riconoscere all'Antico Testamento una posizione tutta speciale nel quadro generale della storia delle religioni. Con questo, però, non abbiamo ancora risposto alla questione se esso debba esser letto anche come profezia di Gesù Cristo. La scienza che legge l'Antico Testamento secondo criteri storico-critici e induce a considerarlo di per sé come un complesso di documenti religiosi e a interpretarli in base a criteri interni ed esterni, tratti cioè dal suo ambiente storico-religioso, non è in grado di dare una risposta sicura a questo interrogativo. Anzi, se ci basiamo esclusivamente sulla scienza, appare possibile che l'Antico Testamento con tutte le sue attese “non prospetti altro che il vuoto” [nota a piè pagine: “K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 98”]. Da questo punto di vista il massimo che si possa dire è che l'eredità religiosa d'Israele si risolve in un caso enigmatico di natura particolare nel quadro della storia delle religioni, che del resto non manca di altri casi enigmatici. Si impone allora il problema di sapere se l'astrazione operata dalla scienza della religione, in base alla quale l'Antico Testamento si può spiegare sufficientemente senza il Nuovo, non debba apparire alla fede cristiana come una finzione».<sup>163</sup>

Questa citazione iniziale ci conduce a sottolineare la tipicità di un'ermeneutica cristiana la quale non può astenersi dal riconoscere la valenza teologica del testo biblico, inteso come realtà tesa verso un compimento. G. von Rad, di area protestante, fa dipendere questo tipo di lettura non tanto dall'impostazione canonica delle chiese riformate -impostazione che non accoglie i libri «deuterocanonici»- quanto piuttosto da una categoria testuale che egli intravede inscritta nel testo dell'AT e la riconosce come guadagno della letteratura profetica. Pertanto la posizione di questo autore non scaturisce da una logica prettamente «canonica» del testo biblico, anche se, a ben vedere, da essa dipende. Anzi, troviamo che questo modo di pensare il rapporto tra AT e NT in tensione dall'uno verso l'altro e non semplicemente come rilettura del secondo verso il primo [dal NT all'AT] trova la sua fondazione più vera nella stessa comprensione canonica. Non potendo trattare la storia della trasmissione del testo dall'inizio fino al decreto tridentino «*Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*» dell'8-IV-1546, accogliamo la composizione canonica come ci appare a partire dal Decreto stesso ed impostiamo una rilettura «ermeneutica cristiano-cattolica».

Anzitutto osserveremo la presenza all'interno dei libri profetici di Lamentazioni, Baruc e Daniele al fine di interpretarli nei vari contesti di collocazione; posizioneremo tali riflessioni nell'ambito della composizione canonica veterotestamentaria della LXX e della *Vulgata*, per coglierne la differenza; infine, rapporteremo questa Scrittura con il NT, riscoprendo nuovamente

---

<sup>163</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II (Biblioteca teologica 7, Brescia 1974) 387.

la logica di «promessa-compimento» al livello della composizione canonica delle stesse Scritture.

## 5.1. I LIBRI PROFETICI NELLA VG.

### 5.1.1. Il ruolo di Lamentazioni, Baruc e Daniele nel confronto tra H.-LXX e Vg.

In relazione a questi libri -inclusi nella sezione profetica dalla LXX e dalla Vg.- ci troviamo di fronte ad un problema particolare: qual è la scelta originaria, la più antica? Purtroppo non possiamo rispondere con certezza, l'unica cosa che sappiamo è quello che ci è stato consegnato dalle relative tradizioni canoniche. Ad es. Lam per alcuni sarebbe stato originariamente collocato al seguito di Ger e dislocato solo successivamente nella sezione «Scritti» entro la tradizione ebraica posteriore:

«Un problema abbastanza notevole è suscitato dal posto che il nostro libro occupa nel Canone dei Libri Sacri. Nella Bibbia odierna esso è elencato nella terza parte della sua grande divisione (Thorah, Profeti anteriori e posteriori e Scritti o Kethubîm) e precisamente nel gruppo dei 5 Libri, chiamati dalla Sinagoga *Meghilloth* o “Rotoli”, perché destinati alla lettura sinagogale di ogni anno in occasione delle feste più grandi (il Cantico dei Cantici a Pasqua, Ruth a Pentecoste, l'Ecclesiaste per la festa delle Capanne, Ester per i Purim e Lamentazioni per il digiuno del giorno 9 del mese di Abh, luglio-agosto). Il posto fra questi libri è ordinariamente fra Ruth e l'Ecclesiaste, o fra l'Ecclesiaste ed Ester. Questa collocazione è certamente non originale, anzi piuttosto recente, probabilmente del tempo post-talmudico (IV-V secolo dopo Cristo), perché è ignorata dalla versione greca dei Settanta, da S. Geroamo e dal Talmud, e può essere stata suggerita dalla sua lettura nella sinagoga. E' facile, infatti, constatare che la piccola collezione dei *Meghilloth* segue esattamente l'ordine delle feste ebraiche, nelle quali questi 5 libri dovevano essere letti, ossia la successione delle feste da Pasqua (Pésah) ai Purim.

Nella traduzione greca dei Settanta, invece, e nella Volgata latina le 5 elegie vengono subito dopo il libro di Geremia, evidentemente perché esse venivano attribuite al grande profeta. Tale collocazione, però, non pare essere stata una innovazione dei Settanta, perché sembra una continuazione di una tradizione molto più antica, dalla quale dipendono anche Giuseppe Flavio (*Adversus Apionem* 1,40), che legge queste Lamentazioni subito dopo il libro di Geremia, e la più antica catalogazione cristiana, attestata da Melitone di Sardi e da Origene, i quali certamente attribuiscono le nostre Lamentazioni al grande Profeta». <sup>164</sup>

Questo modo di impostare il problema da parte di Dalmazio Colombo ancora una volta non coglie l'essenza ermeneutica della composizione canonica. Per questo tentiamo un'altra strada che possa render ragione della diversa collocazione di questi libri [Lam, Bar e Dn] tra H., LXX e Vg.

#### 5.1.1.1. La collocazione della LXX

##### 5.1.1.1.1. Rapporto tra Ger, Bar [capp. 1-5], Lam e Epist. di Geremia [=Bar 6]

Pare che la collocazione di Lam al seguito di Ger e Bar dipenda, nella scelta della LXX da 2Cr 35,25: «Geremia compose un lamento su Giosia; tutti i cantori e le cantanti lo ripetono ancora nei lamenti su Giosia; è diventata una tradizione in Israele. Esso è inserito fra i lamenti»: così, in questo testo si cita un lamento [=qinah] composto da Geremia nei confronti di Giosia inserito fra altri «lamenti». <sup>165</sup>

<sup>164</sup> D. COLOMBO, *Le Lamentazioni* (Versione introduzione e note di Dalmazio Colombo; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 26, Milano <sup>2</sup>1977) 8-9;

<sup>165</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento*. Analisi dei libri dell'Antico Testamento -2. Vol.III

Ci dobbiamo domandare il senso della plausibilità logica della LXX nel collocare in questo luogo il testo di Lam.

Anzitutto ricordiamo che la notizia riferita dal testo di 2Cr 35,25, lungo l'atto di lettura della LXX si è già resa presente, esattamente entro la sezione dei «Libri storici»; nel canone ebraico invece, verrà presentata all'inizio degli «Scritti» [N.B.: secondo l'impostazione dei libri nel Codice di Leningrado].

In secondo luogo occorre non trascurare l'impostazione del libro di Geremia secondo la LXX: avendo collocato gli oracoli contro le nazioni a partire dal cap. 24 esso è carente dell'espressione finale tipica del testo massoretico: «fin qui le parole/storia di Geremia» [Ger 51,64 TM]. Pertanto le «parole di Geremia» non vengono circoscritte entro un limite nella LXX e per questo possono continuare, addirittura oltre il libro.

### [1] Baruc 1-5

Al seguito di Ger la LXX colloca Baruc [N.B.: solo i primi cinque capitoli], quindi Lam e infine l'«Epistola di Geremia» che corrisponde al cap. 6 di Bar secondo la Vg. Se osserviamo questa progressione cogliamo l'altalena tipica dell'annuncio profetico costituito di sventura e salvezza. Al termine di Ger 52 viene promessa la grazia a Ioiakin, come annuncio di salvezza che può essere esteso a tutto il popolo in futuro. Riprende il racconto con le parole del nuovo libro, scritto da Baruc nell'anno 582 a.C., in Babilonia alla presenza di Ioiakin per rimettere in scena gli atteggiamenti assunti da Giosia alla lettura del rotolo del Tempio nel 622 a.C. [2Re 22-23]. Si riapre il ponte di comunicazione tra Babilonia e Gerusalemme [Bar 1,8ss] domandando preghiere per Nabucodonosor, per il figlio Baldassar e per loro, sudditi in esilio. Viene inviato anche il libro che deve essere letto [Bar 1,14]. Le parole che seguono sono un «memoriale» di tutta la storia della salvezza e la storia dell'infedeltà del popolo, per impetrare, a motivo della fedeltà di Dio, la salvezza stessa [Bar 2,1-3,8]. Segue la lode del disegno di Dio tra lamenti e speranze che si raccolgono sulla città di Gerusalemme [Bar 3,9-5,9]. L'annuncio di salvezza rivolto a Gerusalemme chiude il libro di Baruc nella speranza, come il libro di Geremia.

### [2] Lamentazioni

L'incipit di queste cinque elegie suona così:

«Dopo che Israele fu condotto in schiavitù e Gerusalemme fu resa deserta, il profeta Geremia sedette piangendo; proferì questo lamento e disse» [incipit Lam LXX e Vg.]

Essendo il testo di Lam scritto in ebraico, è chiaro l'intervento in questo punto del redattore canonico che ha lo scopo di qualificare ed identificare tali lamenti in riferimento al profeta Geremia. Nel testo ebraico, il profeta aveva concluso le sue parole [Ger 51,64]: qui, nel testo greco, continua a parlare, come lo scriba Baruc nel libro precedente. Mentre Ger 52 LXX si concludeva [come per l'ebraico] con la scena in Babilonia, e Baruc si apriva in Babilonia e si concludeva rivolto a Gerusalemme [da Bar 1,14ss fino al termine del cap. 5], il libro delle Lamentazioni si apre nuovamente rivolto a Gerusalemme, là dove stava Geremia, nel suo lamento e nel pianto. Lam 1-2 rivolte alla città riprendono la dimensione della caduta, del dolore e della sventura interpretando la storia di Geremia. Lam 3 fa emergere l'«Io» invocante. La conclusione di Lam 5 rimanda alla certezza di un Dio che farà tornare il suo popolo che non lo abbandonerà [Lam 5,20-22].

### [3] Epistola di Geremia [Bar 6]

---

(Biblioteca teologica 3, Brescia 1982) 346-347.

L'incipit di questo testo suona così:

«Copia della lettera che Geremia inviò a quelli che stavano per essere condotti prigionieri a Babilonia dal re dei Babilonesi. Voleva far giungere a loro il messaggio che Dio gli aveva ordinato di trasmettere» [incipit Epist. Ger LXX]

Per i peccati contro Dio sono stati deportati, ma Dio solo deve essere adorato: tutta la lettera mostra la nullità degli idoli dei Caldei, retoricamente costruita per innalzare il Dio d'Israele che non può abbandonare il suo popolo. Attraverso questi testi -Bar 1-5, Lam, Epist Ger- la LXX prepara la transizione al profeta Ezechiele per il quale Babilonia e Nabucodonosor sono strumenti di YHWH per la sua stessa glorificazione. Quindi il passaggio di luogo è nuovamente l'esilio, lettera inviata da Gerusalemme a Babilonia, dove si riapre il testo di Ezechiele, presso il canale Kebar.

#### **5.1.1.1.2. Rapporto tra Ezechiele, Susanna, Daniele, Bel e il drago**

[1] Susanna [Dn 13]

Questo racconto, contestualizzato a Babilonia, ha lo scopo di introdurre la figura di Daniele concepito come sapiente, sullo schema letterario analogo a quello di Salomone [cfr. 1Re 3,16-28]. Entra in scena per salvare un'innocente condannata a morte ingiustamente, Susanna [Dn 13,45-46], ed entra perché suscitato dalla Spirito del Signore. E' presentato come giovinetto ma con la sapienza superiore a quella degli anziani. Questo episodio offre il quadro per collocare la figura del personaggio entro un'ottica non tanto profetica quanto sapienziale.

[2] Daniele [1-12]

Il contesto logistico in apertura continua essere Babilonia, e la data è il 605 a.C., il terzo anno di Ioiakim quando Nabucodonosor entrò per la prima volta a Gerusalemme. Questo testo ha lo scopo di prolungare il tempo nelle visioni e nei sogni -avuti nell'epoca dell'esilio e al tempo di Ciro re di Persia- fino all'epoca ellenistica e della lotta maccabaica con molteplici riferimenti impliciti ad Antioco IV Epifane [175-165 a.C.]. Il libro si chiude con l'annuncio di una fine ma non presenta il compimento, pertanto è aperto alla sua realizzazione futura, prospetta uno sguardo in avanti.

[3] Bel e il drago [Dn 14]

I due racconti [Dn 14,1-22 e 14,23-42] sono finalizzati a mostrare la superiorità del Signore sulle divinità babilonesi, smascherando i sacerdoti del dio Bel e risparmiando dalle belve Daniele a motivo della sua fedeltà al Dio di Israele.

#### **5.1.1.1.3. Sintesi dell'impostazione canonica della LXX**

Abbiam già parlato del «genere letterario» come categoria di fondo nell'organizzazione dei libri nella LXX; per il settore profetico notiamo anzitutto la prima posizione affidata ai 12 Profeti, probabilmente non considerati libro unico a motivo del fatto che in questa sezione abbiamo libri molto ampi [cfr. Isaia, Geremia, Ezechiele], libri di media dimensione [Osea, Amos, Michea, Zaccaria, Daniele] e libri minimi [Gioele, Abdia, Giona, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Malachia, Baruc, Epistola di Geremia, Susanna, Bel e il Drago]. Nel canone ebraico i 12 Profeti [14.373 parole] possono essere accostati anche per ampiezza al libro di Isaia [16.922 parole].

La collocazione della sezione nell'ultima parte del canone dice l'apertura verso un futuro, verso un compimento atteso. A qualificare in modo netto questo aspetto è soprattutto la posizione del libro di Daniele al termine, inframezzato dall'episodio di Susanna e da Bel e il drago. Questo

testo, tra i più recenti dell'AT, redatto in ebraico, aramaico e greco viene collocato con le varie aggiunte della tradizione greca al termine della composizione aperta perciò -nei codici manoscritti cristiani del IV-V sec.- al Nuovo Testamento, al compimento.

La dinamica «promessa-compimento» inaugurata entro le pagine bibliche viene ricomposta entro una concezione di storia analoga ma distinta da quella progettata dal canone ebraico, qui si tratta di una storia intesa come «**escatologia in via di realizzazione**», secondo l'annuncio profetico del giorno di YHWH e dell'imminenza degli annunci del libro di Daniele, trasformato così in «profeta», entro questa accezione canonica.

Questa concezione aperta delle scritture e rivolte verso un progresso della storia e del testo è ciò che è stato accolto dall'ermeneutica cristiana del testo biblico lungo la tradizione. Questa idea dell'incompletezza delle Scritture quindi transiterà entro l'impostazione canonica della tradizione latina che con Girolamo ha visto un chiaro punto di arrivo e di partenza.

### **5.1.1.2. La collocazione della Vg.**

«Si suol chiamare Vulgata quella forma del testo latino che è generalmente diffusa (quindi appunto, in latino, *vulgata*) nella Chiesa romana a partire dal sec. VII, e che ha ottenuto sanzione ufficiale nella Chiesa cattolica con le edizioni promosse dal papa Sisto V (Roma (1590) e poi dal papa Clemente VIII (Roma 1592), finché, per iniziativa del papa Paolo VI, è stata eseguita la neo-Vulgata (promulgata il 25 aprile 1979 con la Costituzione apostolica del Papa Giovanni Paolo II), nella quale il testo fino allora vigente è stato, in moltissimi passi, non solo corretto dal punto di vista della forma linguistica, ma soprattutto conguagliato col testo greco. Ciò corrispondeva a un'urgente necessità, perché né l'edizione del 1590 né quella del 1592 (che conteneva circa 5000 modifiche rispetto alla precedente, sebbene ogni mutamento dell'edizione del 1590 fosse stato proibito con minaccia della "scomunica maggiore") erano adeguate al loro scopo, sia che per scopo si intendesse la riproduzione fedele del testo originario di Girolamo, sia la traduzione esatta dell'originale greco. [...]

La Vulgata è considerata generalmente come opera di Girolamo. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento ciò non è esatto, poiché Girolamo si limitò a una revisione dell'antico testo latino dei Vangeli (revisione terminata nel 383). L'impegno maggiore del proprio lavoro egli lo dedicò all'Antico Testamento, che tradusse direttamente dall'ebraico, ad eccezione dei Salmi, per i quali tenne presente l'*Esapla* greca di Origene, e dei libri della Sapienza, del Siracide e dei Maccabei, che non sottopose ad alcuna revisione».<sup>166</sup>

A motivo del lavoro condotto sul testo ebraico e del debito nei confronti delle versioni greche, il testo della Vg. appare come una specie di «ibrido» tra macro-struttura canonica desunta fondamentalmente dalla versione greca e testo tradotto, dedotto sostanzialmente dall'ebraico. Ma se badiamo, notiamo che vi sono delle differenze nell'impostazione canonica soprattutto relative alla sezione dei Profeti.

In questa stessa sezione troviamo un incrocio di scelte operate tra l'impostazione ebraica e greca: l'ossatura fondamentale: Isaia-Geremia-Ezechiele-12 Profeti viene desunta da H., mentre il numero dei libri e i testi considerati parte del genere profetico viene desunto da LXX [aggiunte di: Lamentazioni, Baruc, Daniele]. Tentiamo ora di ripercorrere la sequenza reimpostata da Vg. per cogliere un'eventuale logica sottesa nella combinazione dei libri.

#### **5.1.1.2.1. Rapporto tra Ger, Lam e Baruc**

La prima sequenza collega il libro di Geremia direttamente con le Lamentazioni, il cui testo è

---

<sup>166</sup> K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (Premessa del Card. Carlo M. Martini. Traduzione di Sebastiano Timpanaro; Strumenti 2, Torino 1987) 211-213.

tradotto dall'ebraico, tranne l'incipit mutuato dalla LXX, proprio quell'elemento che determinava l'accostamento di questo testo al testo di Geremia. Avendo utilizzato il testo ebraico di Ger 51,64 nel quale si affermava -nella logica di H.- che lì si chiudono le parole di Geremia, e dovendo accostare il testo di Lamentazioni, secondo la tradizione greca, la Vg. fa cadere la coerenza del procedimento. Pertanto ci accorgiamo che la logica sottesa nell'impostazione di H. e della LXX viene persa in Vg. a motivo di questo accostamento estrinseco. Lo stesso dicasi per Baruc, libro nel quale è confluita anche l'«Epistola di Geremia» che nella LXX appare sganciata. L'impressione ingenerata da questa scelta appare solo rispondente ad una idea di accostamento e raggruppamento di testi. Questa inserzione provoca nell'insieme una grossa variazione all'impostazione che abbiamo tentato di far emergere nel contesto canonico ebraico, e cioè la frattura tra il profeta Geremia ed il profeta Ezechiele. Questa inserzione impedisce di leggere questi due profeti entro quella modalità sopra presentata.

#### **5.1.1.2.2. Il profeta Daniele**

Dopo i grandi profeti viene collocato un libro che in H. è posto tra gli «Scritti» mentre in LXX al termine della sezione e dell'AT: il libro di Daniele. Esso raccoglie gli episodi di Susanna e Bel ed il drago ai capp. 13-14, collocandoli in chiusura dello stesso libro. La sua collocazione in questo punto pare debba essere intesa come la volontà di mantenere i grandi profeti all'inizio e i 12 Profeti alla fine ed avvicinare la profezia di Ezechiele, segnata continuamente da visioni divine alla stessa esperienza di Daniele, anch'egli immerso nella stessa dinamica.

Inoltre è lo stesso libro di Ezechiele a citare per due volte [Ez 14,14; 28,3] questa figura accanto a Noé e Giobbe, lodato per la sua giustizia.

#### **5.1.1.2.3. Sintesi dell'impostazione canonica della Vg.**

Il contenuto del libro di Daniele, che colloca le visioni ultime al tempo di Ciro re di Persia, visioni rivolte verso un futuro che illumina l'epoca maccabaica fa mutare completamente l'armonia interna della profezia secondo la tipologia della composizione ebraica. Questo testo obbliga a considerare l'evento escatologico come realtà a venire, impone uno sguardo in avanti, verso un futuro compimento. Collocato al termine dei grandi profeti, prima del percorso dei 12 Profeti condiziona esso stesso la categoria di «giorno di YHWH» non più inteso come un'escatologia realizzata ma come un'«**escatologia in via di realizzazione**», analogamente all'impostazione della LXX. Inoltre, non va trascurato il fatto che tale concezione segni anche l'intero corpo dei 12 Profeti, i quali restano rivolti, nel loro epilogo, ad un futuro escatologico: Mt 3,22-24. Questo testo che ci ha accompagnato in molteplici riflessioni -punto di confluenza di concezioni diverse della storia- diviene il testo decisivo per ripensare il compimento come nuovo centro della storia nella figura dello «zikkaròn» entro l'evento di Cristo.

La chiusura della prima Scrittura con la citazione della Legge di Mosé e del profeta Elia che deve venire [traducendo l'ebraico con un tempo *futuro* «ecco io manderò (mittam) a voi Elia il profeta», quando la versione greca ha il presente «ecco io mando»] conduce l'atto di lettura oltre, verso il compimento.

### **5.1.2. L'apertura sulla seconda Scrittura: il NT**

La concezione che sostiene l'apertura della prima Scrittura sulla seconda vede una continuità nella dinamica «promessa-compimento» inserite entro una categoria di storia salvifica; elementi tutti studiati dalle teologie bibliche relative all'AT o al NT. Il già citato G. von Rad dedica molto spazio ad approfondire queste dimensioni, che, a ben vedere vanno fondate entro l'itinerario svolto di una coerenza canonica. La fondazione di detta teologia non può essere estrinseca, ma solo



contestualizzata, dove il suo contesto più immediato, quello biblico, è dato dalla ricomposizione canonica:

«L'Antico Testamento è un libro di storia; esso tratta delle vicende di cui sono protagonisti da un lato Dio, dall'altro Israele, i popoli e il mondo, vicende che vanno dalla creazione fino alla conclusione escatologica, ossia alla consegna della sovranità universale al figlio dell'uomo (*Dan. 7,13s.*). Tale storia può essere definita storia della salvezza perché in essa già la creazione è intesa come un'opera salvifica di Dio e perché, secondo il vaticinio dei profeti, la volontà di Dio, che è volontà di salvezza, superando molti giudizi di condanna, giungerà al suo fine. Questa storia della salvezza prende l'avvio in Israele; sua caratteristica è la manifestazione di un Dio che, sia quando sceglie certi individui o gruppi di individui sia quando stipula con loro un'alleanza, precorre sempre di gran lunga ogni volontà umana. E' dunque un'autorivelazione di Dio che 'avviene', che cioè si attua in parole e operazioni divine le quali perciò, di volta in volta, vengono storicamente fissate come eventi di natura tutta speciale. Soltanto così, ossia in guisa nient'affatto speculativa, Israele ha acquisito una conoscenza di Dio».<sup>167</sup>

L'operato del profeta, in questa accezione della storia e della profezia segnata da figure che il canone ebraico non considera o pone altrove può essere così sintetizzato nelle parole di P. Beauchamp:

«Egli pone se stesso, con tutto ciò che ha di unico, entro i dati comuni al suo popolo, e pone poi il popolo sullo sfondo di ciò che accade nei vari Stati, spingendo lo sguardo il più lontano possibile. I nomi dei regni e degli imperi, che situano la profezia e che risaltano nell'insieme universale delle date storiche, si presentano a noi esattamente come ogni altro nome di sovrani o uomini politici che si sono succeduti nel corso della storia fino ai nostri giorni: la linea profetica e la genealogia dei grandi imperi vanno di pari passo [Nota a piè pagina: "Assiri, Babilonesi, Medi e Persiani e -per Daniele- i Greci (con Alessandro e i suoi eredi): il profetismo è inintelligibile se non viene inserito in questa serie, che per noi coincide con la storia. Simbolizzata dalla statua vista in sogno da Nabucodonosor (*Dan. 2,14-49*), essa non concerne più Israele solo, è già la serie da cui nasce il mondo occidentale"]. Per portare in sé il rapporto con Dio e il rapporto col mondo -e ciò proprio quando il mondo mette in moto la sua interminabile demoltiplica di potenza- bisogna essere un uomo disarmato, in una nudità che non si sceglie, essere l'uomo della differenza. Questa differenza, che fa la storia, ha per primo effetto di separare dall'archetipo.

Qui il lettore e il profeta si ricongiungono di nuovo: avendo accompagnato Israele nei suoi archetipi e nella sua legge, anche noi ci chiediamo che cosa avvenne di lui una volta varcato il Giordano. E' il profeta che si incarica di questa domanda, che si carica di questo fardello. In lui si fa la mutazione dell'archetipo in storia.

Concludendo la legge quasi fino alla meta, il Deuteronomio si fa vicino al profetismo come la riva di un fiume è vicina all'altra dirimpetto. Questo carattere è ben riconoscibile in un libro che chiama Mosè come "profeta". La legge è una storia incominciata, e che ha cominciato nell'atto assoluto della creazione. Il profeta non è una storia finita, se si vuol dare alla fine la stessa portata che all'inizio: egli vive sulla breccia di un racconto ancora in sospeso. Ma il racconto totale non potrebbe interrompersi così su una vita d'uomo se già non fosse stato incominciato. Come promessa depositata nel passato del popolo, la legge è necessaria ai profeti. L'opposizione tra il tempo chiuso della legge e il tempo aperto della storia è ridotta, ma non abolita, dal dittico in cui il Deuteronomio sta su una sponda del Giordano e la storia deuteronomista (di tradizione letteraria simile) sull'altra sponda. Questa storia va fino all'esilio. La sua differenza rispetto all'archetipo salta agli occhi: ciò che è stato fatto sino al Giordano, si disfà poi. L'ufficio dei profeti era di

---

<sup>167</sup> G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II (Biblioteca teologica 7, Brescia 1974) 431.

esprimere questa differenza tanto con la loro parola che col loro corpo». <sup>168</sup>

In questa letteratura abbiamo un personaggio profetico che si rivolge al popolo portando la parola di YHWH, mostrando il giudizio su di esso; a ben vedere il rapporto tra popolo-personaggio-YHWH può essere arricchito osservando in particolare il libro di Geremia, libro sintetico che porrà il passaggio entro una relazione profonda tra destino del popolo e destino personale, tra sofferenza comunitaria e del soggetto. Questo aspetto viene ripreso nella seconda parte del libro di Isaia, affinché sia portato in avanti e possa preparare la strada alla massima presentazione di questo rapporto diretto tra popolo/umanità e personaggio inviato da YHWH, nel NT:

«D'altro lato, Geremia ha un accento di dolcezza che è solo suo. Attraverso il parossismo della crisi, si apre lo spiraglio di una nuova promessa: la verità che rivela il male è più forte del male; come potrebbe non prevalere su di esso? Trionfare potrebbe equivalere a distruggere? La conoscenza della profondità insospettata del male sbocca nella compassione: Geremia soffre per la sua gente. Ma il popolo vuole sopprimerlo. Qual è il senso di una esistenza sedotta dalla parola di Dio in mezzo a un popolo bugiardo? Che vuole fare Dio di Geremia? Coloro a cui il profeta annunzia la loro *fine* vogliono la *fine* del profeta; la questione della salvezza del profeta tende allora a divenire la questione centrale.

Con ciò s'inaugura un momento unico, in quanto tutto si svolge come sotto i nostri occhi. Giosuè si era situato con la sua famiglia in disparte dal popolo (*Ios.* 24,15). Può Geremia augurarsi di essere sottratto alle insidie dei suoi nemici, che rappresentano tutto Israele, e augurarsi di dissociarsi per sempre della sorte del proprio popolo? Una possibilità simile era stata concepita nel testo in cui Dio si diceva pronto a rifare un popolo a partire da Mosè solo. Ma Mosè aveva declinato l'offerta (*Ex.* 32,10s.), mentre Geremia piange sul popolo e intercede per lui, ma domanda nello stesso tempo la rovina dei propri nemici. Comunque, il testo che riferisce la preghiera di Mosè non fa parte di una relazione di tipo biografico e non ci permette di risalire a un fatto vissuto.

Sappiamo meglio, ma solo da poche parole, che Isaia vedeva la sua vita e quella dei suoi figli come un segno (*Is.* 8,18), e che egli si limitava, insieme ai suoi discepoli, ad attendere. La biografia di Geremia è -al tempo stesso- la più compiosa, la più circostanziata, e la più storica di tutto l'Antico Testamento, dato che il suo eroe vi si fa udire di persona e anche per mezzo di un amico, lo scriba Baruc. Il problema posto in questa biografia è quello del rapporto tra la salvezza di un uomo e la salvezza di un popolo e sarebbe quasi legittimo ordinare tutta la Bibbia attorno a tale testo, in virtù della necessità di scegliere come base ciò che si sa di più sicuro. Le sue ripercussioni, in ogni caso, furono immense, come mostra il secondo Isaia. Se c'è problema, è perché l'idea di un uomo che morendo salva la patria, idea ammessa da noi, non lo era in Israele: un uomo non può essere salvatore di tutti che se lui stesso è salvato, ragione che nulla in seguito farà smuovere.

Il tempo ha dunque condotto a quel punto critico in cui la storia di Israele e la salvezza di un individuo entrano in congiunzione. [...]

Ora, la parola dominante della supplica è il "Perché", che si leva di fronte all'allontanarsi dei benefici raccontati negli inni, di fronte all'allontanarsi degli archetipi che avviavano la storia verso la salvezza. Queste grida sono collettive o individuali perché la sola interruzione radicale dei benefici è la morte: ora è l'individuo e non il popolo che vi si trova affrontato senza scampo. Questo grido riunisce il "Perché" che concerne la fine dell'alleanza al "Perché" che concerne la fine personale di Geremia. E' il grido della differenza tra ieri e adesso. Ma, senza tale differenza, nessun "adesso" potrebbe essere distinto. Questo adesso come differenza (non-ieri, non-domani, non-sempre) si imprime su un individuo che si sente diverso dal proprio popolo al punto da essere sull'orlo della

---

<sup>168</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. Saggio di lettura (Traduzione italiana di Alfredo Moretti. Edizione italiana a cura di Lorenza Arrighi; Biblioteca di cultura religiosa 46, Brescia 1985) 90-91.

rottura. Il cerchio presente della società ha assorbito in sé e irrigidito il cerchio antico delle figure, e vi è opposizione tra questo doppio cerchio e ciò che vive il profeta, ridotto a punto isolato su una superficie morta, che vuole dimenticarlo o riassorbirlo per rimanere se stessa. [...]

Leggendo i profeti, molti saranno tentati di pensare che la verità non può riconciliarsi con lei se il suo trionfo coincide con la catastrofe di un popolo. Questa impressione sarebbe insormontabile se la sua vittoria fosse applaudita dall'esterno, da uno spettatore che conta i colpi senza essere implicato. Ma, come tanti altri, questo problema è posto dalla Bibbia stessa, ben prima di essere sollevato da noi. Il libro delle Lamentazioni, edito accanto alla raccolta di Geremia, si apre sul "Come?" che è l'esordio rituale dei canti funebri, e termina su un "Perché?". Il primo appartiene a un genere letterario in cui non è attesa risposta; il secondo -grido finale- è rivolto all'interlocutore dell'alleanza. Una risposta, che riceverà rapidamente un'espansione inaudita, è percettibile già in Geremia stesso. Anzitutto, il fatto nuovo che comincia è quello del libro, e si affermerà ancor più dopo Geremia. Mentre Geremia divorava ancora le *parole* di Dio, Ezechiele riceverà un *libro* da mangiare. Fra i due, Baruc lo scriba è passato in primo piano. In secondo luogo, con la fine di una comunità, la sorte dell'individuo non è finita, e il profeta non è che l'avanguardia di un popolo in cui ciascuno è chiamato alla stessa rappresentatività, allo stesso contatto immediato con la parola. Infine, il termine di una fase dell'alleanza ha messo in luce le radici del male, che risalgono a un'ombra più antica dell'alleanza, ombra che non distingue tra l'ebreo e il pagano. Il cammino della colpa è la via negativa (ce ne sono altre) che sbocca sull'evidenza di una parentela universale tra gli uomini. Siccome la Nazione non è stata distrutta che da altre nazioni, la scena del giudizio è pronta, e nessuno può dichiararsi giusto davanti a Dio. Gli oracoli di Geremia sulle nazioni impressionano per il loro numero, ma soprattutto (che sia ad opera di Geremia o dei redattori) per il posto che fanno alla misericordia.

Tanto l'impulso dato dal libro a uno stato di permanenza e di sussistenza della parola quanto l'orientamento, al termine di un periodo storico, verso un livello originario in cui Ebrei e pagani si ritrovano identici ci introducono alla figura della Sapienza, quale si erge prima, durante, dopo l'esilio».<sup>169</sup>

Questa lunga citazione ha lo scopo di evidenziare due cardini dell'annuncio profetico teso in avanti: il rapporto profondo tra la persona ed il popolo nella sventura e nella salvezza e l'apertura alle genti, la ripresa della prospettiva noachica dell'alleanza. Questo dato -secondo P. Beauchamp- è quello che collega la figura profetica a quella Sapienziale, centrata sull'«oggi» di ogni animo umano. Ma la prospettiva canonica della Vg. ha lasciato alle spalle quest'ultimo aspetto, concentrandosi unicamente sui valori profetici tesi verso un nuovo ripensamento «sapienziale» che possa contenere la sintesi delle istanze emerse: questo è il procedimento di rilettura nella composizione canonica della letteratura neotestamentaria.

## 5.2. IL NUOVO TESTAMENTO E I LIBRI PROFETICI

Troppo tempo sarebbe necessario per impostare correttamente la questione ed articolare i dati entro una prospettiva feconda, ci limitiamo solo a due richiami, rispettivamente collocati all'inizio -i Vangeli- e alla fine -l'Apocalisse- del NT. Questi due punti, esemplificativi ma insieme strategici hanno lo scopo di mostrare, da una parte la continuità tra l'apertura profetica verso il compimento nella composizione canonica di Vg. [=Vangeli] e dall'altra di cogliere il maggiore sforzo sintetico di ridire il rapporto tra «promessa e compimento» teso tra l'AT e il NT [=Apocalisse]. Va anche aggiunto che la critica testuale documenta quanto vi siano nella trasmissione dei manoscritti neotestamentari due punti fissi nella collocazione, ovvero, all'inizio i Vangeli [diversamente disposti tra loro] e al termine sempre l'Apocalisse. Questo ci consente di

---

<sup>169</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento...*, 118-119.

cogliere l'inizio in continuità con ciò che precede, cioè la prima Scrittura e la fine in continuità con tutta la Scrittura, aperta sul mondo del lettore, della comunità.

### 5.2.1. L'inizio del ministero di Gesù: Mc 1,1-3 e par.

Prendiamo il testo del secondo evangelista che apre il vangelo con una citazione di compimento [par. Mt 3,1ss; 11,10; Lc 3,3-6; 7,27]:

#### [1] Testo:

- 1.1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].  
 1.1. Inizio del Vangelo di Gesù Cristo [figlio di Dio]  
 1.2. Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ·  
 1.2. Come è scritto in Isaia profeta  
**ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,**  
**Ecco io mando il messaggero mio davanti al tuo volto [=a te],**  
**ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·**  
**il quale preparerà la strada tua;**  
 1.2. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·  
 1.3. voce di colui che grida nel deserto,  
**ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,**  
**Preparate la strada del Signore,**  
**εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,**  
**diritti rendete i sentieri di lui**  
 1.4. ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ...  
 1.4. avvenne che Giovanni il Battista battezzava nel deserto...

#### [2] Considerazioni:

E' necessario cogliere il livello delle trasformazioni contenute entro la citazione attribuita ad Isaia: questo intervento di citazione di compimento è diretto essenzialmente al lettore, che può così cogliere la logica degli eventi che saranno subito raccontati [a partire dal v. 4]; tale logica combina assieme diversi valori.

a. Tutta la citazione è attribuita ad Isaia: la prima parte della citazione è un gioco di sovrapposizione di due momenti relativi alla figura del profeta Mosè e del profeta Elia: Es 23,20 e MI 3,1:

Es 23,20 הִנֵּה אֲנִי שֵׁלֵךְ מִלְּאָךְ לְפָנָיִךְ לְשֹׁמְרֶךָ בְּדֶרֶךְ וְלֹא-לְהִמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי:	Es 23,20 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἠτοίμασά σοι	Es 23,20 23,20 Ecce ego <b>mittam</b> angelum meum, qui praecedat te, et custodiat in via, et introducat in locum quem paravi
[20] Ecco io invio un <b>messaggero</b> davanti a te, per vegliare su di te nel cammino e farti entrare nel luogo che ho preparato	[20] Ed ecco io mando il <b>mio messaggero</b> davanti a te, affinché custodisca te sulla strada e ti faccia entrare nella terra che ti ho preparato	[20] Ecco io manderò il <b>mio messaggero</b> , perché ti preceda, (ti) custodisca sulla via e (ti) introduca nel luogo che (ti) ho preparato

<p style="text-align: center;">MI 3,1-2</p> <p style="text-align: center;">1 הַנְּנִי שְׁלַח מַלְאָכִי וּפְנֵה-דָרָךְ לְפָנָי וּפְתָאֵם יְבוֹא אֶל-הַיְכָלֹ הָאֵדוֹן אֲשֶׁר-אַתֶּם מְבַקְשִׁים וּמִלְאֵךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר-אַתֶּם תִּפְצְצִים הַגֵּה־כָּא אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת: 2 וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת-יּוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הַעֲמִיד בְּהַרְאוֹתָו כִּי-הוּא פָּאֵשׁ מְצַרֵךְ וּכְבֹרִית מְכַבֵּסִים:</p>	<p style="text-align: center;">MI 3,1-2</p> <p>1 ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέμεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου καὶ ἐξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε ἰδοὺ ἔρχεται λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὀπτασίᾳ αὐτοῦ διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς πῶα πλυνόντων</p>	<p style="text-align: center;">MI 3,1-2</p> <p>3,1 ecce ego mittam angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam et statim veniet ad templum suum dominator quem vos quaeritis et angelus testamenti quem vos vultis ecce venit dicit Dominus exercituum et quis poterit cogitare diem adventus eius et quis stabit ad videndum eum ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum</p>
<p>[1] Ecco io invio il <b>mio messaggero</b> per preparare la strada <i>davanti a me</i> e subito verrà verso il suo Tempio il Signore che voi cercate ed il <b>messaggero dell'Alleanza</b> che voi desiderate, ecco, viene: dice il Signore degli eserciti!</p> <p>[2] Chi sosterrà il giorno della sua venuta, chi resisterà al suo apparire? Infatti egli è come fuoco che fonde e come la soda dei lavandai.</p>	<p>[1] Ecco io mando il <b>mio messaggero</b> e mostrerà la strada <i>davanti al mio volto</i> e subito uscirà verso il proprio tempio il Signore, il quale voi cercate e il <b>messaggero dell'Alleanza</b>, il quale voi desiderate; ecco io vengo, dice il Signore onnipotente: chi sopporterà il giorno del suo arrivo? [2] Oppure chi sosterrà la sua apparizione? Perciò egli stesso entrerà come fuoco della fornace e come liscivia dei lavandai.</p>	<p>[1] Ecco io manderò il <b>mio messaggero</b> e preparerà la via <i>davanti al mio volto</i> e subito verrà nel suo tempio il Signore che voi cercate e il <b>messaggero del Testamento</b> che voi desiderate: ecco viene: dice il Signore degli eserciti! [2] E chi potrà pensare al giorno della sua venuta e chi resisterà alla sua vista? Infatti egli stesso è come fuoco che fonde o liscivia dei lavandai.</p>

\* Notiamo anzitutto l'espressione «mio messaggero» in Es 23,20 compare solo nella versione dei LXX e nella Vg., mentre il testo ebraico ha genericamente «un messaggero»; inoltre non deve sfuggire la scelta della Vg. di rivolgere al futuro il participio ebraico del verbo «inviare»: «mittam» in tutti i casi. Questo determina un'attesa spingendo il compimento in avanti.

\* Nella commistione dei due passi nel testo di Mc 1,2, l'accento cade sul **presente** e non sul futuro [cfr. Vg. Es 23,20 e MI 3,1]: in questo momento si compie ciò che era atteso. Per mostrare la tensione tra «promessa e compimento» la versione della Vg. rivolge al futuro i due testi in questione rimandando il loro compimento in avanti verso la secondo scrittura.

\* Non deve sfuggire che il soggetto nella citazione tratta dal libro dell'Esodo e di Malachia [interpretata come di Isaia] è il Signore, יהוה [H.], Κύριος [LXX] e Dominus [Vg.] il quale annuncia di inviare un «suo messaggero». Mc 1,2 scegliendo la formula di Es [=davanti a te] ma rimandando ai valori escatologici di MI produce l'esisto di far ruotare il *soggetto escatologico* che esercita la «Signoria» da YHWH a Gesù, dal Padre al Figlio [Mc 1,11]: questa operazione è di capitale importanza nell'ermeneutica dell'evento Cristo.

\* Nel testo di Es YHWH si rivolge a Mosé promettendogli un messaggero che lo guidasse lungo la via [=davanti a te], instaurando una relazione a «tu per tu»: YHWH-Mosé; in MI è YHWH stesso che annuncia il suo messaggero che viene prima del suo stesso avvento, nel giorno escatologico [=davanti a me]. Mc 1,2 assumendo l'aspetto relazionale da Es 23,20 instaura una nuova relazione tra Padre e Figlio, tra YHWH e il «nuovo Mosé», il nuovo profeta escatologico; questo profeta -grazie al testo di MI- dovrà realizzare l'intervento escatologico di YHWH stesso.

Ritroviamo che le figure di Elia e di Mosé sono racchiuse in filigrana a motivo di questa citazione mista; se badiamo questa citazione non è attribuita né a Mosé [libro dell'Esodo] né ad

Elia [libro di MI], ma ad Isaia: perché?

b. La seconda parte della citazione rimanda a Is 40,3 nell'annuncio di consolazione per la grazia concessa da YHWH al suo popolo: egli è il profeta che racconta il compimento della salvezza. Sulla scena interviene una «voce» non identificata con un personaggio storico, aperta all'identificazione: il procedimento ermeneutico porta Mc 1,2 a riconoscere in quella voce un personaggio annunciato dal profeta Isaia, si tratta di Giovanni Battista il quale ricopre il ruolo di Elia, come messaggero del giorno escatologico, prima che venga YHWH. Questa voce annuncia di preparare la strada al Signore, a YHWH -entro testo di Isaia-, ma nel testo di Mc 1,3 la «signoria» è consegnata nelle mani stesse di Gesù di Nazareth! I caratteri di questa «signoria» saranno indagati ancora rileggendo il prosieguo del testo di Isaia soprattutto in quei punti dove emerge una figura, quella del «servo» che, come Geremia, ha assunto tutto il dolore e la sofferenza di un popolo: questo è l'evento escatologico annunciato in partenza dai vangeli!

Tutta la narrazione evangelica tenderà a mostrare come nella persona del Cristo si siano concentrate tutte le attese di un compimento del quale le Scritture avevano preparato la strada. Proprio quelle scritture che si erano già compiute, soprattutto nel corpo profetico, vengono usate come testi capaci di progettare una storia a venire [cfr. i cosiddetti testi messianici entro il corpo profetico]. Per operare in questo senso gli autori del NT hanno dovuto attingere allo scarto progettato dall'ultima parte della bibbia ebraica, gli «Scritti» che, soprattutto attraverso Daniele progettavano di nuovo un'attesa, una promessa. I primi secoli cristiani ricomponendo i testi e sistemandoli in successione canonica inscrivono questo progetto nel canone stesso.

Il dato decisivo dell'ermeneutica cristiana del testo biblico è quello di avere riqualificato un nuovo «centro» di significato. Rimpiazzando l'evento fondatore dell'esilio e post-esilio l'ermeneutica cristiana riconosce nella pasqua del Signore Gesù Cristo l'evento di salvezza capace di recuperare non solo il singolo [Geremia, il servo di Isaia...], non solo il popolo di Israele ma ogni uomo [in parallelo alla relazione YHWH-nazioni]. Da questo centro fondatore ogni Scrittura precedente va riletta nuovamente e ripercorsa all'interno secondo quell'ermeneutica inaugurata dall'AT stesso [cfr. sopra]; ogni realtà seguente viene segnata e generata da questo centro fondante: tutta la predicazione contenuta nelle epistole altro non fa che rimandare a tale centro, all'esperienza di morte e resurrezione di Gesù Cristo, entro la sua portata salvifica. La storia del Figlio di Dio, alla luce della predicazione profetica non poteva restare storia isolata di un personaggio ma doveva necessariamente coinvolgere il popolo, le nazioni tutte.

Questo evento fondatore trova, in conclusione delle Scritture, la sua massima manifestazione nel libro dell'Apocalisse.

### **5.2.2. Apocalisse di Gesù Cristo: la sintesi della profezia**

La letteratura apocalittica ha assunto tale denominazione a causa dell'incipit dell'ultimo libro della Bibbia cristiana, appunto l'Apocalisse. A motivo delle visioni e delle rappresentazioni in esse si è pensato che questo testo appartenesse ad un filone di pensiero [a partire dal Pentateuco di Enoc] nato alcuni secoli prima di Cristo. L'equivoco sta proprio nei termini: questo libro, riletto entro la logica della profezia veterotestamentaria, è anzitutto libro profetico<sup>170</sup> ed accoglie insieme le istanze di Daniele a motivo del progetto entro il canone ebraico di spingersi verso un futuro ulteriore, verso un compimento. L'Apocalisse rilegge tra gli «Scritti» la possibilità di non chiudersi sul passato ed accosta tale possibilità alla logica profetica ricomponendo il testo di

---

<sup>170</sup> Cfr. Ap 1,3; 10,7.11; 11,3.6.10.18; 16,6; 18,20.24; 19,10; 22,6.7.9.10.18.19

Daniele assieme a Ezechiele ed Isaia [in particolare]. Questo procedimento permette all'autore dell'Apocalisse di riqualificare un nuovo evento di compimento, un nuovo evento fondatore, riletto entro la figura dell'Agnello nel mistero pasquale. Per questo motivo l'Apocalisse è il testo che più di ogni altro cita l'AT [più di 800 citazioni implicite!] pur senza dichiararne espressamente il procedimento, è un testo intessuto di rimandi veterotestamentari ripensati tutti entro il nuovo evento fondatore, il nuovo «zikkaròn»: il mistero pasquale di Cristo! La valenza di «memoriale» sopra sottolineata si ripercuote nella sua massima manifestazione nella liturgia dell'Apocalisse, in quel giorno del Signore [Ap 1,10], l'ottavo giorno, il giorno del compimento di ogni attesa.<sup>171</sup>

## **PARTE SECONDA: DAL MICRO-TESTO [LIBRI PROFETICI] AL MACRO-TESTO [H.-LXX.-VG.]**

Terminato il percorso entro la logica macro-testuale dei tre canoni, ora è possibile, proporre un itinerario opposto, che si muova dal singolo testo verso una ricomprensione globale entro la visione canonica. Al principio del corso avevamo annunciato questo momento come momento applicativo, la scesa in campo, il parcellizzare la prospettiva...

### **6. OSSERVANDO LA PARTE CON GLI OCCHI DELLA TOTALITÀ...**

L'accezione comune del fare esegesi è quasi sempre compresa in relazione ad un testo specifico, un libro, una parte, una pericope... Se così fosse questo corso di esegesi avrebbe prodotto poca esegesi! Crediamo, giunti a questo punto di aver tentato di elaborare un concetto di «atto esegetico» più ampio, o per lo meno, contestuale. Ogni operazione esegetica deve anzitutto delimitare il testo di analisi: questo, che è un problema preliminare, diviene di fatto l'elemento discriminante della metodologia esegetica stessa. I risultati emersi dallo sguardo sulle dimensioni lunghe del testo crediamo che siano appunto il fondamento stesso dell'operazione esegetica che si muove sulla globalità di una testualità definita. Quasi una visione a cerchi concentrici ed eccentrici, un percorso dal centro alla periferia e viceversa. In questi passaggi dalla visione globale alla parziale si scopre la coerenza nel rimando alla totalità, alla teoria di fondo che regge l'insieme; nell'itinerario dal parziale al globale si avverte l'urgenza di aprire il testo e relazionarlo con ciò che lo ha preceduto e rileggerlo attraverso quelle pagine che lo seguirono. Perché ogni testo lungo il percorso biblico è debitore e creditore nei confronti sia di tutti gli altri testi sia dell'intera testualità biblica.

Questo duplice percorso che appartiene alla struttura globale dell'intero corso è quello che va applicato nell'esegesi di ogni libro biblico:

---

<sup>171</sup> Questi accenni rimandano nella loro stringatezza a grossissimi problemi interpretativi relativi a questo testo, soprattutto attorno al dibattito sul concetto di escatologia: cfr. la posizione di E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo* (Prefazione di Piero Rossano; Torino 41982).

[1] anzitutto rileggere la collocazione nell'insieme e scoprirne i collegamenti con ciò che immediatamente precede e segue;

[2] quindi entrare nelle dinamiche interne al singolo testo per cogliere la tensione del messaggio per collocarlo ai vari livelli: quello interno al singolo testo in analisi, quello in relazione all'intera testualità biblica [ermeneutica ebraica o cristiana] ed infine in rapporto col lettore stesso.

Questi due momenti non sono altro che l'«Introduzione» e l'«esegesi» di cui si diceva all'inizio del corso con la sola differenza che per introduzione si intende anzitutto introdurre il testo a partire dal suo contesto testuale per portare in esso delle categorie mutuare non tanto dal contesto storico genetico extra-testuale, quanto dal contesto inter- ed intra-testuale: questa è la dimensione di *debito* che ogni singolo testo ha nei confronti della globalità testuale; il procedimento esegetico segnerà il cammino opposto offrendo anzitutto al suo contesto immediato, quello intra-testuale, un mondo di senso, volgendosi in posizione di *credito* nei confronti della globalità.

Offerte le coordinate globali mutuare dal percorso precedente, in questa parte occorrerebbe affrontare il problema delle metodologie specifiche utilizzate in genere in relazione all'analisi esegetica dei testi profetici. E, forse, oltre l'*impasse* della babele metodologica far progredire una metodologia in continuità con le coordinate applicate entro l'analisi del «macro-testo». Per operare questo secondo percorso sarebbe necessario un arco di tempo molto vasto, pertanto ci siamo limitati ad offrire un'esemplificazione entro il libro dei 12 Profeti: *il libro di Giona*. Esempificazione, che per mancanza di tempo non riusciamo a riprodurre entro questa edizione degli appunti. E di questo ci scusiamo incoraggiando a proseguire nell'opera di applicazione personale.

## 7. PER CONCLUDERE...

Dopo la fatica del concetto non resta che ritornare ai profeti e leggerli e rileggerli: familiarizzare col loro linguaggio, introdurci nelle loro categorie, lasciarci trasportare nel loro tempo e dal loro modo di pensare il tempo.

Debolezza e potenza della parola profetica, immersa in una storia, annunciata nel tempo per attraversare il tempo e giungere a noi dialogica:

«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. E' 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».<sup>172</sup>

Concludiamo con una pagina tratta dal celeberrimo racconto dello scrittore libanese Khalil Gibran, *Il profeta* proprio nel punto in cui il protagonista, Almustafà, il profeta, è interrogato sulla «parola»:

«E allora uno studioso disse: Spiegaci la Parola.  
E lui rispose dicendo:

---

<sup>172</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984) 92.



Voi parlate quando avete perduto la pace con i vostri pensieri;  
 E quando non potete più sopportare la solitudine del cuore voi vivete sulle labbra,  
 e il suono vi è di svago e passatempo.  
 E molte delle vostre parole quasi uccidono il pensiero.  
 Poiché il pensiero è un uccello leggero  
 che in una gabbia di parole può spiegare le ali, ma non prendere il volo.

Tra voi vi sono quelli che cercano uomini loquaci per timore di restare da soli.  
 Il silenzio della solitudine mette a nudo il loro essere, ed essi vorrebbero fuggirlo.  
 E vi sono quelli che, senza consapevolezza o prudenza,  
 parlano di verità che non comprendono.  
 E quelli invece che hanno dentro di sé la verità, ma non la esprimono in parole.  
 Nel loro petto lo spirito dimora in armonico silenzio.

Quando per strada o sulla piazza del mercato incontrate un amico, lasciate che lo spirito vi muova le labbra e vi  
 guidi la lingua.

Lasciate che la voce della vostra voce parli all'orecchio del suo orecchio;  
 Poiché custodirà nell'anima la verità del vostro cuore come si ricorda il sapore del vino.  
 Quando il colore è dimenticato e la coppa è perduta.

[K. Gibran, *Il profeta*, Milano 1985, p. 77]

## INDICE GENERALE

1. INTRODUZIONE .....	1
1.1. «ESEGESI DEI PROFETI/DEI LIBRI PROFETICI»: AMBIGUITÀ DELLA FORMULAZIONE E DECIFRAZIONE DELLA PROBLEMATICA.....	1
1.1.1. <i>Scelte in atto nell'impostazione del Corso di esegesi dei profeti</i> .....	1
1.1.2. <i>Rilettura critica delle varie impostazioni</i> .....	2
1.2. BIBLIOGRAFIA IN LINGUA ITALIANA METODOLOGICAMENTE ORGANIZZATA .....	2
1.2.1. <i>Introduzioni storico-letterario-teologiche al fenomeno profetico</i> .....	3
1.2.2. <i>Commentari parziali e globali ai libri profetici</i> .....	5
1.2.3. <i>Studi classici sul profetismo in ambiente cristiano ed ebraico</i> .....	9
1.2.4. <i>Tematiche trasversali</i> .....	9
1.3. TENTATIVO DI SUPERAMENTO DELL'IMPASSE METODOLOGICA: OVVERO L'IMPOSTAZIONE DEL CORSO....	10
2. ALLA RADICE DEL PROBLEMA: UNA RIFLESSIONE METODOLOGICA .....	11
2.1. SGUARDO SINOTTICO, STORICO-FENOMENOLOGICO, SULLE DIVERSE DISPOSIZIONI CANONICHE .....	12
2.1.1. <i>Definizione delle liste canoniche: procedimento di ricerca</i> .....	12
2.1.1.1. Testimonianze sulla struttura della lista dei libri all'interno della Bibbia .....	13
2.1.1.1.1. <i>Testimonianze provenienti dal testo dell'AT</i> .....	13
2.1.1.1.2. <i>Testimonianze provenienti dal testo del NT</i> .....	14
2.1.1.2. Testimonianze extra-bibliche .....	14
2.1.1.2.1. <i>Filone alessandrino, De vita contemplativa 25</i> .....	14
2.1.1.2.2. <i>Giuseppe Flavio, Contra Apionem, 1,8</i> .....	14
2.1.1.2.3. <i>La Baraitha, bab. Baba' batra', 14b-15a</i> .....	15
2.1.1.2.4. <i>Il quarto libro di Esdra, 4Esdra 14,18-48</i> .....	15
2.1.2. <i>Le disposizioni canoniche: una rilettura sinottica</i> .....	15
2.1.2.1. I punti fermi .....	15
2.1.2.2. Il confronto.....	16
2.2. IL FENOMENO PROFETICO: STORIA DELLE INTERPRETAZIONI .....	17
2.2.1. <i>Approccio «teologico-canonico» al fenomeno profetico</i> .....	18
2.2.1.1. L'interpretazione giudaica .....	18
2.2.1.1.1. <i>La concezione dell'essenismo nel gruppo di Qumran</i> .....	18

2.2.1.1.2.	<i>Le concezioni del giudaismo ellenistico</i> .....	18
2.2.1.1.3.	<i>Il giudaismo rabbinico [dal II sec. d.C.]</i> .....	18
2.2.1.1.4.	<i>L'ebraismo medievale</i> .....	19
2.2.1.2.	L'interpretazione Islamica .....	22
2.2.1.2.1.	<i>Concezione originaria coranica</i> .....	22
2.2.1.2.2.	<i>Concezione dell'Islamismo medievale: la posizione si'ita e al-Farabi [870 ca.-950]</i> .....	22
2.2.1.3.	L'interpretazione cristiana .....	22
2.2.1.3.1.	<i>Al sorgere del cristianesimo</i> .....	22
2.2.1.3.2.	<i>La grande patristica</i> .....	22
2.2.1.3.3.	<i>Il Medioevo ed Umanesimo</i> .....	24
2.2.1.3.4.	<i>Riforma protestante ed epoca moderna</i> .....	24
2.2.2.	<i>Approccio «a-canonico» al fenomeno profetico</i> .....	24
2.2.2.1.	Profezia, profetismo, profeti in relazione alla storia .....	25
2.2.2.1.1.	<i>Inizio della critica storica</i> .....	25
2.2.2.1.2.	<i>La critica storica illuminista</i> .....	25
2.2.2.1.3.	<i>La critica storica romantica</i> .....	25
2.2.2.2.	L'emergere della tensione tra la prospettiva storica e letteraria: concentrazione sul personaggio profetico e sulla forma dell'espressione .....	26
2.2.2.2.1.	<i>L'ipotesi documentaria e le sue conseguenze: la letteratura nella storia all'interno del rapporto con le istituzioni culturali, legali e politiche di Israele</i> .....	26
2.2.2.2.2.	<i>L'apporto della "Religionsgeschichtliche Schule" e delle scienze umane: la storia mediante la letteratura</i> .....	26
2.2.2.2.3.	<i>La genesi della categoria di "genere letterario": la scuola morfologica</i> .....	26
2.2.2.3.	Relazione genetica con l'ambiente culturale: la "Scuola scandinava" .....	26
2.2.2.3.1.	<i>Ripresa della problematica storica nel rapporto tra profetismo e critica culturale</i> .....	27
2.2.2.3.2.	<i>Ripresa della problematica letteraria: la redazione dei libri profetici</i> .....	28
2.2.2.3.3.	<i>Obiezioni alla scuola scandinava</i> .....	28
2.2.3.	<i>Una rilettura trasversale entro le problematiche metodologiche emerse lungo il percorso storico: riflessioni e proposte</i> .....	28
2.2.3.1.	La prospettiva della «teologia delle tradizioni» [=storico-teologica]: <i>Gerhard von Rad</i> .....	28
2.2.3.2.	L'opera teologico-biblica di <i>G. von Rad</i> come sintesi delle varie istanze interpretative sul fenomeno profetico .....	34
2.2.3.3.	Rilievi critici all'opera di <i>G. von Rad</i> .....	36
2.3.	L'ERMENEUTICA CANONICA COME AMBITO DI RICOMPRESIONE DEL PROBLEMA .....	37
2.3.1.	<i>Una teoria della comunicazione come quadro globale d'interpretazione della testualità</i> .....	37
2.3.1.1.	Il quadro globale .....	38
2.3.1.2.	Il rapporto tra «intra- ed extra-testualità»: il problema della referenza .....	40
2.3.2.	<i>La testualità biblica: la comprensione canonica</i> .....	40
2.3.2.1.	I livelli della comprensione .....	40
2.3.2.2.	All'interno della comprensione canonica .....	41
2.3.2.2.1.	<i>L'ermeneutica di H.</i> .....	41
2.3.2.2.2.	<i>L'ermeneutica di LXX</i> .....	42
2.3.2.2.3.	<i>L'ermeneutica di Vg.</i> .....	42

<p><b>PARTE PRIMA:</b>  <b>DAL MACRO-TESTO [H.-LXX-VG.]</b>  <b>AL MICRO-TESTO [LIBRI PROFETICI]</b></p>
--

3. LA PROSPETTIVA DEL CANONE EBRAICO [H.].....	44
3.1. LA PROFEZIA NELLA STORIA [=PROSPETTIVA EXTRA-TESTUALE].....	44
3.1.1. <i>La «Tôrâ»: le figure di Abramo e di Mosé</i> .....	45
3.1.2. <i>I «Profeti anteriori»: la giudicatura e la monarchia</i> .....	45
3.1.2.1. <i>Da Giosué a Samuele: il periodo del carisma</i> .....	45
3.1.2.1.1. <i>Profeti e nazirei: la dimensione della lotta, del combattimento</i> .....	45
3.1.2.1.2. <i>Contro l'idolatria, e i culti cananaici: solo YHWH è re</i> .....	45
3.1.2.1.3. <i>Universalismo dell'intervento di YHWH nella storia</i> .....	45
3.1.2.2. <i>Dalla giudicatura alla monarchia: il fenomeno del «nabismo»</i> .....	46
3.1.2.2.1. <i>Il «nabismo»: due caratteristiche nuove: gruppi di profeti e profeti estatici</i> .....	46
3.1.2.2.2. <i>Il culto come luogo di comprensione del fenomeno del «nabismo»</i> .....	46
3.1.2.2.3. <i>Il «nabismo» nel X sec.: alla corte del re</i> .....	46
3.1.2.2.4. <i>La divisione dei regni: il «nabismo di Samaria» e la prospettiva di unità spirituale del popolo di Elia</i> .....	46
3.1.3. <i>I «Profeti posteriori»: dall'VIII sec. al VI sec.</i> .....	46
3.1.3.1. <i>Introduzione al fenomeno</i> .....	46
3.1.3.2. <i>Amos</i> .....	46
3.1.3.3. <i>Osea</i> .....	46
3.1.3.4. <i>Isaia</i> .....	46
3.1.3.5. <i>Geremia ed Ezechiele: due autocoscienze distinte nel tempo dell'esilio</i> .....	46
3.1.3.6. <i>Il Deutero-Isaia</i> .....	47
3.1.3.7. <i>Dal tempo dell'alleanza all'apocalittica</i> .....	47
3.2. DALLA STORIA AL TESTO: IL RAPPORTO TRA «TÔRÂ E N <sup>E</sup> BI'IM» NEL RAPPORTO TRA MOSÉ ED ELIA [=PROSPETTIVA INTER-TESTUALE].....	47
3.2.1. <i>Mosé ed Elia: la Tôrâ e i N<sup>e</sup>bi'im</i> .....	47
3.2.1.1. <i>Il mistero del libro del profeta Malachia: chi è costui?</i> .....	47
3.2.1.1.1. <i>La finale -Ml 3,22-24- in relazione al libro del profeta Malachia</i> .....	47
3.2.1.1.2. <i>La finale -Mal 3,22-24- in relazione alla Tôrâ e ai N<sup>e</sup>bi'im</i> .....	55
3.2.1.2. <i>Il profeta Mosé</i> .....	56
3.2.1.2.1. <i>Mosé come «profeta»</i> .....	57
3.2.1.2.2. <i>Visione e parola nell'incontro con YHWH: Es 33,11;18ss</i> .....	59
3.2.2. <i>Il cammino della berit da Mosé a Elia</i> .....	59
3.2.2.1. <i>La figura di Mosé</i> .....	59
3.2.2.2. <i>La figura di Elia</i> .....	59
3.2.2.2.1. <i>Elia in rapporto con Mosé</i> .....	60
3.2.2.2.2. <i>Analisi di 1Re 19: silenzio e parola</i> .....	60
3.2.2.3. <i>Lo Spirito e la Parola</i> .....	65
3.2.3. <i>La traduzione profetica della b<sup>r</sup>it nel simbolismo coniugale da Isaia a Malachia</i> .....	65
3.3. IL MOVIMENTO DEL TESTO: L'ARTE DI FAR PROCEDERE IL DISCORSO [=PROSPETTIVA INTRA-TESTUALE].....	66
3.3.1. <i>Delimitazione e composizione del testo dei «Profeti posteriori»</i> .....	66
3.3.1.1. <i>Il collegamento sintattico da Isaia a Malachia</i> .....	66
3.3.1.1.1. <i>I principi metodologici</i> .....	67
3.3.1.1.2. <i>Prospetto delle citazioni di apertura</i> .....	67
3.3.1.1.3. <i>Considerazioni critiche</i> .....	69
3.3.1.2. <i>Le coordinate temporali e spaziali come indicatori per una ricognizione della composizione dei «Profeti posteriori»</i> .....	70
3.3.1.2.1. <i>Le coordinate temporali dei profeti</i> .....	70
3.3.1.2.2. <i>Le coordinate spaziali dei profeti</i> .....	81
3.3.1.2.3. <i>Sintesi delle coordinate temporali e spaziali: l'organizzazione canonica dei Profeti posteriori</i> .....	84
3.3.2. <i>Geremia ed Ezechiele: la centralità di YHWH nel tempo e nello spazio</i> .....	85
3.3.2.1. <i>Geremia: «un libro da scrivere»</i> .....	85
3.3.2.1.1. <i>La logica del «dabar» in Ger</i> .....	85
3.3.2.1.2. <i>La figura poliedrica dell'autore in Ger</i> .....	86

3.3.2.1.3.	<i>La figura poliedrica dei destinatari in Ger</i>	92
3.3.2.2.	Ezechiele: un «libro da mangiare»	94
3.3.2.2.1.	<i>L'assurdo nella visione e nella realtà in Ez 1-3</i>	95
3.3.2.2.2.	<i>Morte e vita: la manifestazione della Gloria di YHWH</i>	103
3.3.2.2.3.	<i>La visione della «gloria di YHWH»</i>	105
3.3.2.2.4.	<i>Il ruolo dell'autore e del lettore in Ez</i>	108
3.3.2.3.	Geremia ed Ezechiele: due figure complementari	111
3.3.3.	<i>Isaia e il libro dei 12 Profeti: un cammino parallelo</i>	112
3.3.4.	<i>Elaborazione della concezione della storia scaturente dal canone ebraico: elementi di sintesi</i>	126
3.3.4.1.	Il rapporto tra l'annuncio di sventura e di salvezza ed il loro compimento	126
3.3.4.1.1.	<i>L'annuncio della sventura e della salvezza in Isaia e i 12 Profeti</i>	127
3.3.4.1.2.	<i>Il compimento della sventura e l'annuncio della salvezza in Geremia ed Ezechiele</i>	127
3.3.4.1.3.	<i>Il compimento della salvezza in Isaia e nei 12 Profeti</i>	127
3.3.4.2.	Lo «zikkaròn» come categoria sintetica della «ratio storica»	128
3.3.4.3.	Il libro di Elia/Malachia: perché dodicesimo?	130
3.3.4.3.1.	<i>Dalla Genesi a Malachia</i>	130
3.3.4.3.2.	<i>Il numero dodici</i>	131
4.	LA PROSPETTIVA DEL CANONE «ALESSANDRINO» [LXX]	132
4.1.	LA PRETESA DELLA LXX ALLA LUCE DELLA LEGGENDA: TESTO ISPIRATO	132
4.2.	VERSIONE GRECA DEI «PROFETI»: OLTRE LA TÒRÀ	134
4.3.	LA CATEGORIA DEI «GENERI LETTERARI» COME CRITERIO DI ORGANIZZAZIONE DEI TESTI BIBLICI	136
4.3.1.	<i>L'ipotesi di ricerca</i>	136
4.3.2.	<i>L'ambiente alessandrino</i>	137
4.3.3.	<i>I libri profetici come «genere letterario» e i «generi letterari» profetici</i>	137
4.3.3.1.	La parola: mezzo di comunicazione del messaggio	138
4.3.3.2.	L'azione simbolica: mezzo di comunicazione del messaggio	138
5.	LA PROSPETTIVA DEL CANONE LATINO [VG.]	139
5.1.	I LIBRI PROFETICI NELLA VG	140
5.1.1.	<i>Il ruolo di Lamentazioni, Baruc e Daniele nel confronto tra H.-LXX e Vg.</i>	140
5.1.1.1.	La collocazione della LXX	140
5.1.1.1.1.	<i>Rapporto tra Ger, Bar [capp. 1-5], Lam e Epist. di Geremia [=Bar 6]</i>	140
5.1.1.1.2.	<i>Rapporto tra Ezechiele, Susanna, Daniele, Bel e il drago</i>	142
5.1.1.1.3.	<i>Sintesi dell'impostazione canonica della LXX</i>	142
5.1.1.2.	La collocazione della Vg.	143
5.1.1.2.1.	<i>Rapporto tra Ger, Lam e Baruc</i>	143
5.1.1.2.2.	<i>Il profeta Daniele</i>	144
5.1.1.2.3.	<i>Sintesi dell'impostazione canonica della Vg.</i>	144
5.1.2.	<i>L'apertura sulla seconda Scrittura: il NT</i>	144
5.2.	IL NUOVO TESTAMENTO E I LIBRI PROFETICI	147
5.2.1.	<i>L'inizio del ministero di Gesù: Mc 1,1-3 e par.</i>	148
5.2.2.	<i>Apocalisse di Gesù Cristo: la sintesi della profezia</i>	150

<p><b>PARTE SECONDA:</b>  <b>DAL MICRO-TESTO [LIBRI PROFETICI]</b>  <b>AL MACRO-TESTO [H.-LXX-VG.]</b></p>
--

6.	OSSERVANDO LA PARTE CON GLI OCCHI DELLA TOTALITÀ	151
7.	PER CONCLUDERE	152

---

ELENCO DELLE CITAZIONI IN RIFERIMENTO  
ALLE FOTOCOPIE, FILE PDF E STRUMENTI UTILIZZATI LUNGO IL CORSO

- «Esegesi Antico Testamento II: Libri Profetici» [pagg. 153]
- «Confronto tra i Canoni dell'AT» [pag. 1] (File: Confronto tra canoni testo biblico.pdf)
- «Prospetto sintetico della letteratura dell'AT» [pagg. 19] (file: Schema libri AT.pdf)
- «Testo di 1Re 19: TM, LXX, Vg.» [pagg. 2] (File: Mose ed Elia - 1Re 19.pdf)
- «Commentario al testo di Ger 1,5: Sezione del corso "Geremia 1-6" tenuto dal Prof. Pietro Bovati S.J. nell'anno 1990 presso il Pontificio Istituto Biblico» [pagg. 18]
- «Commentario al testo di Ger 30,1-2: Sezione del corso "Geremia 30-31" tenuto dal Prof. Pietro Bovati S.J. nell'anno 1992 presso il Pontificio Istituto Biblico» [pagg. 9]
- «Tavola cronologica di Gen-2Re (Ab Initio Mundi)» (File: Tavola cronologica di Gen-2Re.pdf) [pagg. 13]
  
- GUNKEL, H., *I profeti*, A cura di Fausto Parente, Biblioteca Sansoni, Firenze: Sansoni 1967 (File: Parente, Fausto - Introduzione a I profeti di H. Gunkel(pp.13-110).pdf):
  - \* Introduzione di Fausto Parente: «Profetismo e profezia nella tradizione giudaica e cristiana e nella moderna critica storica» [pagg. 25-110]
  
- KHOURY, A. TH., *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*. Ebraismo Cristianesimo Islam, Casale Monferrato (AL): Piemme 1991 (File: Khoury, Adel Theodor - Ebraismo Cristianesimo Islam - Tavola cronologica sinottica(pp.655-665).pdf):
  - \* «Prospetto sinottico della storia dell'Ebraismo, Islamismo e Cristianesimo» [pagg. 655-665]
  
- RAD, G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni profetiche in Israele. Vol.II, Biblioteca teologica 7, Brescia: Paideia 1974 (File: Von Rad, Gerhard - Teologia dell'Antico Testamento. Vol II. Le tradizioni profetiche d'Israele(pp. 9-13;19-21;543-545).pdf):
  - \* «Dalla prefazione alle prime tre edizioni» [pagg. 9-13]
  - \* «Capitolo primo. Introduzione» [pagg. 19-21]
  - \* «Indice» dell'opera [pagg. 543-545]
  
- NEHER, A., *L'essenza del profetismo*, Presentazione di Renzo Fabris, Radici 4, Casale Monferrato: Marietti 1984 (File: Neher, Andre - L'essenza del profetismo(pp.73-95;145-196;197-223).pdf):
  - \* «Il dialogo biblico del divino e dell'umano» [pagg. 73-95]
  - \* «La profezia nella storia» [pagg. 145-196]
  - \* «Il pensiero profetico» [pagg. 197-223]
  
- BERNINI, G., *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, Versione introduzione e note di Giuseppe Bernini, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 32, Milano: Paoline 1985<sup>3</sup> (File: Bernini, Giovanni - Aggeo, Zaccaria, Malachia(pp.288-299).pdf):
  - \* «Composizione del libro e il messaggio di Malachia» [pagg. 288-299]
  
- STEFANI, P. - BARBAGLIO, G., *Davanti a Dio*. Il cammino spirituale di Mosè, di Elia e di Gesù, Quaderni di Camaldoli. Ricerche 3, Bologna: EDB 1995 (File: Stefani, P. - Barbaglio, G. - Davanti a Dio. Il cammino spirituale di Mose, Elia e Gesu(pp.5-34).pdf):
  - \* «Mosè» [pagg. 5-26]
  - \* «Elia» [pagg. 27-34]
  
- MASSON, M., *Elia l'appello del silenzio*, Lettura pastorale della Bibbia 25, Bologna: EDB 1993 (File: Masson, Michel - Elia l'appello del silenzio(pp.7-11;29-36;111-112).pdf):
  - \* «Presentazione» [pagg. 7-11]
  - \* «Seconda fase: dal versetto al capitolo» [pagg. 29-36]

\* «Appendici n. 1-2» [pagg. 111-112]

•SICRE, J. L., *Profetismo in Israele. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio*, Roma: Borla 1995 (File: Sicre Diaz, Jose Luis - Profetismo in Israele(pp. 151-192).pdf):

\* «I mezzi di trasmissione del messaggio. La parola» [pagg. 151-171]

\* «I mezzi di trasmissione del messaggio. Le azioni simboliche» [pagg. 172-192]

•ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DIAZ, J. L., *I Profeti*, Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi, Commenti biblici, Torino: Borla 1989 (File: Alonso Schoekel, L. - Sicre Diaz, J.L. - I Profeti(pp.80-82;293-307;385-392).pdf):

\* «Catalogo dei generi profetici» [pagg. 80-82]

\* «Is 40-55 (Deuteroisaia)» [pagg. 293-307]

\* «Is 56-66 (Tritoisaia)» [pagg. 385-392]