

L'articolo presenta due modi di comprendere la rivelazione: da un lato un modello storico orizzontale in cui la forza di JHWH si mostra nel principio di retribuzione che fonda la teologia del patto e della promessa; dall'altro un modello cosmico verticale in cui la forza di JHWH si mostra in una assolutezza di dominio che fonda una teologia della grazia ante litteram. In entrambi i casi la stessa forza di JHWH tiene unita la comprensione rivelativa come suo nucleo ermeneutico che attorno a sé organizza l'interezza dell'ente, capito prevalentemente come storia prima e come cosmo poi. Questa forza che domina nella storia e nel cosmo, è anche quella che domina il profeta e lo guida alla comprensione dell'intero dell'ente nel quale egli è posto. Essa è la ru'ah JHWH. Proprio perché la forza di Dio lo domina in modo da non potersi sottrarre al suo potere, il profeta è colui che, espropriato a se stesso, è appropriato a Dio. Egli non ha più potere su di sé e viene piuttosto costituito da Dio come il luogo in cui la comprensione storica della sua rivelazione prende corpo e parola, di generazione in generazione e di volta in volta.

INDICE

- 1. La tensione fra giudizio e salvezza**
- 2. Il modello eziologico-teleologico della storia fondato sul principio di retribuzione**
- 3. Dal modello eziologico-teleologico al modello protologico-escatologico: il principio di retribuzione in crisi**
- 4. Profezia come comprensione storica della rivelazione**

1. La tensione fra giudizio e salvezza

«La *tensione fra giudizio e salvezza* dà un'impronta sia ai libri profetici presi singolarmente, sia alla raccolta nel suo complesso»¹: così si esprime il Rendtorff per caratterizzare la nota più evidente del testo dei libri profetici².

L'annuncio di giudizio sicuramente non meraviglia. È noto come i profeti, da buone sentinelle (Os 9,8; Ab 2,1; Ger 6,17; Ez 33,1), custodi del patto con JHWH, abbiano vigorosamente denunciato, ciascuno secondo il suo stile, i peccati di Israele, popolo, notabili e capi: dall'idolatria rivolta agli dèi stranieri a quella frutto della divinizzazione salvifica di re e imperi; dall'ingiustizia nei tribunali a quella nei commerci; dall'ipocrisia culturale del popolo che onora Dio con le labbra a quella dei ministri che impediscono piuttosto che favorire il contatto con JHWH³. Questo perché il profeta, rispetto a chiunque altro, riesce ad avere una capacità di lettura e di discernimento della realtà che non ha pari. In mezzo a un popolo di ciechi, il profeta brilla come veggente (I Sam 9,11.18) perché, mentre popolo, notabili e capi ritengono di assumere decisioni giuste e atteggiamenti saggi, in questi stessi atteggiamenti e decisioni il profeta snida e mette in evidenza il peccato⁴. In questo senso pare pienamente comprensibile il giudizio di JHWH sul popolo che il profeta, uomo di Dio, è inviato ad annunciare, un giudizio inesorabile (Am 5,18-19), che viene chiaramente giustificato dal fatto che «tu sei adirato perché abbiamo peccato contro di te da lungo tempo e siamo stati ribelli. Siamo divenuti tutti come cosa impura, e come panno immondo sono tutti i nostri atti di giustizia» (Is 64,4-5).

Meno chiaro tuttavia è il motivo per cui in questo giudizio sia coinvolto *tutto Israele*, senza quasi più distinzione tra giusti ed empi (cfr. Ez 21,8-9): «nessuno di essi riuscirà a fuggire, nessuno di essi scamperà» (Am 9,1), perché «l'ira [di Dio] pende su tutti!» (Ez 7,12). In queste formule così radicali sembrano essere teologicamente superati gli annunci che vedevano nell'ira di Dio presente o futura un elemento di purificazione del popolo, un crogiuolo potente dal quale solo un resto di giusti sarà preservato, resto dal quale Israele si ricostituirà quale popolo «tutto di giusti» (Is 60,21). Affermazioni così radicali sembrano piuttosto impedire che si possa pensare il giorno del giudizio come giorno della salvezza, anche se solo per un resto santo. E proprio per questo l'annuncio di una salvezza per il popolo nel *giorno di JHWH* appare tanto più ingiustificato e gratuito quanto più i profeti insistano sul peccato radicale del popolo nella sua interezza.

¹ R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Torino 1990, 322.

² Dati i ristretti spazi della presente comunicazione, il lettore tenga presente che i concetti saranno volutamente caricati e poco sfumati per far risaltare l'idea che si vuole trasmettere.

³ Non facciamo riferimento ad alcun testo specifico perché bisognerebbe, con tutta evidenza citare interamente i libri profetici. Rimandiamo per un maggiore dettaglio e precisione di informazione a J. L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il Profeta - I Profeti - Il messaggio*, Roma 1992, 390-471.

⁴ Lì dove è possibile riscontrare un semplice opportunismo politico alleandosi con Tiro e Sidone, il profeta Elia vede il pericolo di contaminazione della purezza della fede ebraica con culti cananei (1 Re 16, 31 e tutto il ciclo di Elia). Lo stesso dicasi per Osea quando Geroboamo, cercando la salvezza di Israele nell'alleanza con Assiria ed Egitto, mostrerà, agli occhi del profeta, l'idolatria verso questi nuovi latori di salvezza al posto di JHWH, e non già saggezza politica. Lì dove era possibile vedere solo il dovuto trionfo dei vincitori sui vinti, Amos vede una crudeltà che, avendo già raziato il territorio annettendolo alla tribù (Am 1,13), umilia e schiaccia gli avversari, privandoli della più elementare dignità, con sventramenti di donne (Am 1,13), deportazioni e vendita di popoli come schiavi (Am 1,6.9), profanazione di cadaveri (Am 2,1). Ovunque è possibile riscontrare il superamento della misura, l'eccesso del male, che tuttavia è visto solo dal profeta: «...perché ha inseguito con la spada suo fratello / e ha soffocato la pietà verso di lui, / perché ha continuato l'ira senza fine / e ha conservato lo sdegno per sempre» (Am 1,11). Lì dove era possibile vedere il legittimo diritto verso il debitore, Amos vede sfruttamento dei poveri da parte dei ricchi che li privano dell'indispensabile, fino a venderli come schiavi (Am 2,6-8; 8,4). Lì dove è possibile vedere semplicemente il saperci fare del mercante che massimalizza i suoi guadagni, Amos vede l'ingiustizia (8,5). Per l'ingiustizia cfr. in generale anche Os 4,1-2. Lì dove è possibile vedere un culto legittimo, anzi moltiplicato, Osea vede un culto superficiale e falso (Os 4,4-6.13; 8,11.13) e Isaia un culto ipocrita (Is 1,10-20). Gli esempi si potrebbero moltiplicare, con tutta evidenza.

Se tutto questo che siamo andati dicendo è vero, come a chi scrive sembra che sia, ci chiediamo: cosa è successo per arrivare a queste posizioni radicali? E inoltre: su quali basi è possibile ai profeti annunciare un tempo di salvezza e in che termini, dato che questa sembra essere radicalmente pregiudicata? Ciò che ci pare significativo per portare avanti la nostra breve analisi e tentare di dare una risposta a queste domande, è la modificazione che avviene, nel tempo del profetismo, tra l'VIII ed il IV sec. a. C., nella concezione del rapporto tra JHWH e la storia.

2. Il modello eziologico-teleologico della storia fondato sul principio di retribuzione

Secondo una visione che troverà nella storiografia deuteronomista la sua fissazione, tutta la storia è compresa secondo un legame di causa-effetto che permette di spiegarla. Questo legame di causa-effetto è di tipo etico-religioso e obbedisce ad un principio salvifico di giustizia retributiva secondo il quale l'empio morirà per la sua empietà ed il giusto vivrà per la sua giustizia (Ger 31,29). Dio in questo senso domina la storia con la *forza ordinata* della sua giustizia che distingue e separa il bene dei giusti dal male degli empi, premiando i primi e condannando i secondi. In base a questo principio, che troverà in Ezechiele il suo massimo difensore (Ez 18; 33,1-20), è possibile ricostruire, per ogni situazione storica di Israele, una eziologia certa e una teleologia certa. Queste consentono di capire sia la causa passata della propria situazione attuale, dovuta alla propria libertà e alla risposta divina alle scelte compiute, sia, di conseguenza, il futuro che con certezza ogni singolo e il popolo nel suo complesso ha davanti a sé. Tutto è limpido: Dio è pienamente comprensibile, come pure la situazione dell'uomo: la storia non ha incertezze, tutto è spiegabile e prevedibile, insomma quasi calcolabile.

Del resto è proprio sul principio di giustizia retributiva che si fonda la *teologia del patto*. In essa i personaggi del rapporto stanno l'uno davanti all'altro in piena dignità e autonomia: da un lato un Dio il cui carattere preminente è la giustizia; dall'altro un uomo libero e capace di adempiere al patto stipulato con il suo Dio.

Ed è ancora sulla base del principio di giustizia retributiva che è possibile la libera e volontaria conversione di Israele, altrimenti non avrebbero senso i continui appelli ad essa da parte dei profeti. Sicché ancora sul principio retributivo è possibile fondare anche una *teologia della promessa* la quale, appellandosi all'elezione di Israele e all'alleanza originaria con JHWH (Ez 16, 60ss; 20,5; Is 41,9; 43,9; 49,1), permette di pensare un intervento prossimo di Dio sì, ma non per tutto il popolo, bensì solo per quel resto di santi che si muoverà a conversione: «come ho già fatto, così io vi sosterrò, vi porterò e vi salverò» (Is 46,4). Vogliamo dire che la promessa di JHWH non è per tutti i membri del popolo, ma solo per i convertiti che fanno parte di quell'Israele teologico che altro non è se non l'Israele dei soli giusti, il resto santo che avrà finalmente un rapporto con JHWH non più inquinato dalla presenza dei malvagi.

Ma contro il chiaro principio di giustizia retributiva, e contro la lettura etico-religiosa della storia che ne deriva, si addensano almeno due ostacoli che già in Geremia irrompono in tutta la loro forza⁵: il primo ostacolo è rappresentato dalla prosperità dei malvagi, problema avvertito da Geremia come drammatico, sia perché compromette in qualche modo la stessa idea di un Dio giusto (Ger 12,1-2, ma anche Sof 1,12), sia perché apre la porta a problematiche difficili che saranno riprese più tardi dalla riflessione di Giobbe o di Qoelet⁶. Il secondo ostacolo che si frappone ad ogni facile principio di retribuzione è il gravame dell'appartenenza ad una stirpe (Ger 31,29), che porta

⁵ Cfr. V. MANNUCCI, *Il problema del male: "modelli" di soluzione nell'Antico Testamento*, in «Vivens homo» 3 (1992) 195-223.

⁶ Alcune problematiche possono essere così riassunte sotto forma di domande: che senso ha il dolore se non può essere interpretato sempre come castigo? Come può Dio servirsi anche dell'ingiustizia per realizzare i suoi disegni? Dio è ancora il giusto oppure no? E se non lo è come qualificarlo? In base a cosa potersi salvare se il principio di retribuzione non vale più?

su di sé i peccati dei padri (Ger 2,5.9; 3,25; 11,10; cfr. Es 20,5-6 e Dt 5,9-10). Geremia si trova di fronte ad una malvagità ostinata antica (Ger 11,1-8) e attuale (Ger 18,7-12), che accomuna l'interezza del popolo d'Israele in quanto tale, ed è rappresentata dal profeta come oramai radicale e irrimediabile (Ger 13,23). L'Israele teologico, in altre parole, appare sempre più segnato da una malvagità radicale che lo rende incapace di giustizia e di conversione.

Queste considerazioni permettono di pensare che il nascondimento del volto di JHWH al suo popolo (Is 8,17), immagine cara ai profeti, non sia da ritenere una mera metafora, quanto piuttosto una drammatica realtà, da non capire nel senso di un nascondimento momentaneo dopo il quale sia ipotizzabile un nuovo mostrarsi di Dio. Piuttosto: se Dio si nasconde, si rende cioè misteriosamente incomprensibile nel suo comportamento (Is 55,8), questo sarà il segno evidente di una mancanza profonda di conoscenza⁷ di JHWH da parte del popolo, mancanza che è riconducibile non solo e non tanto alla semplice finitezza umana, motivo prevalente nella corrente sapienziale, quanto piuttosto alla situazione di malvagità radicale e irrimediabile in cui Israele si trova, e della quale è paradossalmente riscontro la sua storia etico-religiosa, tesa tra eziologia di peccato e teleologia di morte.

Al popolo non resta che prendere coscienza, attraverso i profeti, di non essere più la dimora del Dio santo proprio perché non è più santo (Is 6,5). A JHWH non resta che sancire l'abbandono da parte del suo popolo (Os 1,9; 9,1) e il suo ritiro definitivo nelle nascoste dimore celesti (Os 5,15). Proprio la differenza tra l'alto del cielo ed il basso della terra significherà, d'ora in poi quella infinita differenza ontologica che sussiste tra l'uomo e Dio, differenza misurata dalla distanza che separa la malvagità dell'uno dalla santità dell'altro.

Dio abita d'ora in poi trascendente nel cielo e non più sulla terra; Dio dal cielo assumerà d'ora in poi un dominio universale e non più limitato nazionalmente al suo popolo, in mezzo al quale non sta più; Dio infine dal cielo pronuncia il suo giudizio su una storia che, proprio per la lettura etico-religiosa del deuteronomista, risulta in una situazione di perdizione senza speranza: l'uomo infatti risulta non più libero, bensì in balia di un destino di iniquità che lo precede e lo domina. In questa situazione si fa drammatica la domanda che ogni pio israelita prima e giudeo poi fa a se stesso: poste così le cose come è possibile quella salvezza che pure i profeti annunciano? Più esattamente: entrato in crisi il principio di retribuzione, come avere accesso a ciò che Dio vuole per essere salvo, se da un lato Dio è nascosto e dall'altro la Legge ha mostrato di essere incapace di salvare perché il principio di retribuzione è entrato in crisi?

3. Dal modello eziologico-teleologico al modello protologico-escatologico: il principio di retribuzione in crisi

Senza fermarci troppo in dettaglio diremo che solo una conoscenza per rivelazione grazie alla quale Dio graziosamente si conceda al destinatario di questa può consentire di superare l'*impasse*. Contestualmente alla presa di coscienza del fallimento del principio di giustizia retributiva e di tutto quanto da questo dipendeva, nasce nell'esperienza di Israele una nuova modalità di conoscenza: la conoscenza per visione rivelativa che prende piede soprattutto a partire da Ezechiele. Per mezzo di essa al profeta è dato di contemplare i cieli aperti e di avere così accesso a «tutto quel cosmo di potenze che fa sentire la sua influenza anche sul mondo di quaggiù»⁸, sulla terra dove abita l'uomo.

⁷ Sul tema della conoscenza di insistono con veemenza inverosimile i profeti: a titolo di esemplificazione citiamo Is 1,3; 6,9-10; 29,9-14; 30, 9-10; Mi 4,12; Ger 3,15; 4,22; 5,3.21; 6,10; 7,21-28; ecc. In ogni caso la preoccupazione di conoscenza di JHWH è espressa nella frase ricorrente: «saprete che io sono il Signore, quando ...».

⁸ P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 237.

In questa direzione allora è possibile trovare una risposta al nostro interrogativo iniziale: proprio perché i profeti hanno accesso al cielo divino, possono annunciare una salvezza, la quale non è più garantita né dalla memoria degli interventi salvifici di Dio nel passato (teologia della promessa), né dalla presente obbedienza del popolo alla Thorah (teologia del patto), ma unicamente da un accesso visionario-rivelativo a Dio che può anticipare il futuro perché lo vede già realizzato in cielo e prossimo a realizzarsi in terra (teologia apocalittica).

Più precisamente ci sembra che, andata in frantumi ogni eziologia e teleologia da essa dipendente, il profeta si sposti oltre verso una protologia ed una escatologia radicali. La protologia è rappresentata dall'evento della creazione (Is 44,24; 45,18). In essa Dio dimostra una *forza assoluta* che dal nulla caotico originario produce un mondo molto buono. In virtù di questo evento originario, di fronte al caos in cui Israele sembra ripiombato a causa del suo peccato radicale, è perciò possibile pensare una escatologia di salvezza che rappresenta un evento di nuova creazione (Ez 37, 1-14), il quale si pone in rottura radicale con la storia passata fino a quel momento (Is 65,17; Ger 31,33), per collegarsi, come nuova dimostrazione di *forza assoluta* da parte di JHWH, direttamente alla prima creazione, quasi che tra la prima e la seconda creazione ci sia un tempo buio da dimenticare e cancellare, un tempo in cui la forza di JHWH non abbia dominato rispetto a forze rivali, il cui tempo oramai sta per chiudersi.

In questo modo ogni legame storico-orizzontale di carattere eziologico e teleologico, fondato sul principio di retribuzione secondo la dinamica di causa-effetto, viene come avvolto da un e-vento im-memorabile che supera e pre-cede la memoria di Israele e da un av-vento in-deducibile che supera e suc-cede ad ogni compimento possibile della promessa di salvezza per Israele. Tra questi due confini transtorici viene a collocarsi la storia *sulla* quale e non più *nella* quale interverrà la *forza salvifica* di JHWH. Egli solo per un tempo ben determinato ha permesso il dominio di forze nemiche malvagie, le quali sono sempre più viste come all'origine di un male di cui l'uomo non risulta tanto più artefice quanto vittima. Il male infatti precede l'uomo e lo trova fin dalla nascita, soggiogandolo al suo dominio, sicché solo qualcuno più potente dello stesso male potrà liberarlo e salvarlo: nessun altro se non Dio stesso.

Nell'ambito di questo nuovo modello di comprensione della rivelazione, aperto dalla profezia esilica e postesilica, e particolarmente riferendosi al Deutero-Isaia, si muoverà lo stesso Gesù e, dietro di lui, almeno il primo Paolo di Tarso.

4. Profezia come comprensione storica della rivelazione

Abbiamo presentato due modi di comprendere la rivelazione: da un lato un modello storico orizzontale in cui la forza di JHWH si mostra nel principio di retribuzione che fonda la teologia del patto e della promessa; dall'altro un modello cosmico verticale in cui la forza di JHWH si mostra in una assolutezza di dominio che fonda una teologia della grazia *ante litteram*.

In entrambi i casi la stessa *forza* di JHWH tiene unita la comprensione rivelativa come suo nucleo ermeneutico che attorno a sé organizza l'interezza dell'ente, capito prevalentemente come storia prima e come cosmo poi. Questa forza che domina nella storia e nel cosmo, e anche quella che domina il profeta e lo guida alla comprensione dell'intero dell'ente nel quale egli è posto, è la *ru'ah JHWH* (Ez 11,5; Is 48,16; Is 61,1). Proprio perché la forza di Dio lo domina in modo da non potersi sottrarre al suo potere, il profeta è colui che, espropriato a se stesso, è appropriato a Dio. Egli non ha più potere su di sé e viene piuttosto costituito da Dio come il luogo in cui la comprensione storica della sua rivelazione prende corpo e parola, di generazione in generazione e di volta in volta.

I profeti, di ogni tempo e di ogni luogo, sono dunque coloro che, dominati dalla forza di Dio, sono in grado di scrutare il cielo dalla terra misurando la distanza che separa e unisce l'uomo e Dio. Costituiti come luogo in cui la rivelazione divina prende parola, perché abitati dalla forza di Dio che unifica ermeneuticamente l'intero, i profeti sono in grado di ascoltare la parola sapiente di Dio che

ovunque risuona riempiendo ogni cosa della sua pienezza e legando ogni cosa l'una all'altra. L'interezza del reale è tenuta insieme dalla parola che Dio pronuncia e che altro non dice se non se stesso. Dio, nella sua parola, pronuncia il suo nome. Questo nome viene riecheggiato dal profeta, nome che rappresenta la linea stessa di demarcazione tra ciò che di Dio rimane velato e ciò che di Dio si svela. Questo nome governa l'ambito rivelativo-veritativo che apre, e lo governa come nucleo ermeneutico di comprensione di ogni cosa che ricade in esso e che in esso si raccoglie piena di senso. *Il nome di Dio è il senso del mondo. Il senso del mondo è la verità dell'uomo.* Il profeta è la sentinella che attende e custodisce la rivelazione del suo nome santo⁹.

⁹ Dopo lo stesura del presente articolo, ci ha fatto piacere riscontrare come anche un'autrice ebrea quale Marlène Zarader condivide la stessa prospettiva riguardo la profezia. Cf. M. ZARADER, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Milano 1995, 61-68.