

I

Introduzione ai libri profetici

«Venite e tramiamo insidie contro Geremia, perché la legge non verrà meno ai sacerdoti né il consiglio ai saggi né la parola ai profeti» (Ger 18,18). Traspare qui la consapevolezza delle tre forme di mediazione della rivelazione divina ad Israele: legge, sapienza e profezia. È il trinomio che viene a costituire la fondamentale articolazione della Bibbia ebraica (*TaNáK*), come indicato già dal Siracide: «Molti e importanti insegnamenti ci sono dati dalla legge, dai profeti e dagli altri scritti successivi, per i quali è bene dar lode a Israele quanto a dottrina e sapienza» (Sir, Prologo del traduttore).

Il *corpus* canonico dei libri profetici appare nella Bibbia ebraica collocato al centro, tra *Toráh* e *Scritti*. A sua volta esso è suddiviso in due parti: «Profeti anteriori» e «Profeti posteriori», nell'accezione di «libri che precedono» e di «libri che seguono».

La lettura ebraica definisce «Profeti anteriori» – detti «storici» nella denominazione cristiana – i libri che vanno da *Giosuè* a *2 Re* (escluso *Rut*), perché nell'espone i fatti vi si comunica un'interpretazione della storia alla luce della parola profetica, richiamante all'alleanza con Dio.

I «Profeti posteriori» nel canone ebraico sono quattro: *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele* («Profeti maggiori») e il libro dei «Dodici Profeti», che raccoglie i testi di dodici profeti denominati «minori», sulla scorta della *Vulgata*. Il libro di *Daniele* – che nelle Bibbie cristiane è collocato al quarto posto dei Profeti maggiori – non è incluso tra i profeti nella Bibbia ebraica, ma è inserito negli *Scritti*. Questa disposizione dei libri nella Bibbia ebraica mostra anzitutto il ruolo privile-

Commento
e attualiz-
zazione
della *Toráh*

giato della *Toráh*, rispetto alla quale i testi dei Profeti fungono da commento. Secondo la visione rabbinica – sulla scia dell'insegnamento di Dt 34 – Mosè è infatti considerato il prototipo del profeta, e attraverso di lui Dio ha detto tutto ciò che aveva da rivelare. Ne consegue che i profeti non cambiano una parola dei comandamenti, né aggiungono un contenuto di fede, in quanto tutto è già presente, in modo esplicito o implicito, nella rivelazione sinaitica: nel canone ebraico la funzione essenziale assegnata ai testi profetici è quella di garantire l'interpretazione e l'attualizzazione della *Toráh*. È quanto traspare già dall'inizio dei *Pirqé Abót*, il trattato più sacro della *Mishnáh*: «Mosè ricevette la *Toráh* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea. Da qui passò ai rabbì, i più autorevoli dei quali furono Hillel e Shammai» (*Pirqé Abót* I,1).

Profeti
e Canone
cristiano

Rispetto alla collocazione canonica dei libri profetici nella *TaNáK*, il canone della Bibbia cristiana adotta una disposizione diversa. Infatti il Primo (o Antico) Testamento cristiano presenta quattro parti e non tre: la *Toráh*, che attesta la rivelazione delle origini; i *libri storici*, che trattano della storia passata di Israele nella terra; i *libri sapienziali*, che contengono un insegnamento relativo al presente; i *libri profetici*, che parlano del futuro. Infatti porre i libri dei «Profeti posteriori» alla fine del canone dell'AT significa, nella Bibbia cristiana, evidenziarne l'orientamento messianico, la tensione verso il futuro della venuta di Gesù Cristo.

Prospettiva
cristologica

Si spiega inoltre perché in essa il libro di *Daniele* sia stato inserito nel canone profetico, in quanto la figura del Figlio d'Uomo viene interpretata come profezia cristologica. E anche il libro delle *Lamentazioni* è qui collocato, perché letto come un'anticipazione della passione e morte di Cristo Gesù.

Terminologia designante il profeta

Vasta
gamma
di termini

Il profetismo biblico è un fenomeno variegato, e ciò si riflette già nella terminologia con cui viene di volta in volta

designato il profeta. Quest'ultimo termine è il più usato ed è il calco del vocabolo greco *profetés* con cui, nell'antica versione della LXX, viene tradotto l'ebraico *nabí'*. Purtroppo l'accezione attuale di «profeta» è ben lontana dal suo significato originale perché viene ridotta a quella di preveggen- te, di uno che predice il futuro.

Profeta
termine
equivocabile

Il lemma greco, invece, dà l'idea di una persona che parla a nome di un altro, oppure parla di fronte a qualcuno (ad alta voce), e non comporta come tale l'aspetto predittivo del futuro. In ogni caso il termine greco non è l'esatta traduzione del corrispondente ebraico *nabí'* (plurale *nébi'im*; femminile *nabí'áh*), che sembrerebbe derivato da un verbo semitico nord-occidentale *nb'* («chiamare», «convocare»). Etimologicamente, dunque, il *nabí'* significherebbe «colui che è stato chiamato» (e a sua volta chiama, convoca). Il vocabolo *nabí'* e il corrispondente verbo sono però usati con prudenza e circospezione in vari scritti profetici preesilici, forse per prendere le distanze da alcune pratiche di appartenenti a «corporazioni di profeti» (*béné nébi'im*). Infatti fenomeni come incisioni corporali, danze ossessivamente perseguite per la ricerca di stati di *trance*, caratterizzano i gruppi dei profeti baalisti (cf. 1 Re 18,28-29), ma in varia misura si riscontrano anche presso profeti yahwisti, donde l'annotazione amaramente ironica di 1 Sam 19,24: «Anche Saul è tra i profeti?».

Nabí'
il chiamato

Profeti
di gruppo

Il termine mostra dunque un'evoluzione nell'uso: all'inizio indica i responsabili degli oracoli culturali, o gli appartenenti a gruppi praticanti i vaticini all'interno di pratiche estatiche. Viene poi via via a designare singole persone che danno oracoli, ma non più in collegamento con il monarca e i vari centri di potere, bensì in modo assolutamente libero e spesso in opposizione ad essi.

Evoluzione
del termine

Al termine «profeta» si sostituisce talora quello di «veggente» (*chozéh*, come in Am 7,12; 2 Sam 24,11; oppure *ro'éh*, in 1 Sam 9,9.11.18.19). Amos, infatti, rifiuta l'appellativo di «profeta» o di «figlio di profeta», ma non quello di «veggente»; accetta comunque il verbo «profetizzare» per indi-

Il veggente

Comunica-
zione
divina
in visioni

care la missione affidatagli da Yhwh. «Veggente» è vocabolo che designa il fatto di una comunicazione divina attraverso visioni, con le quali è dato di scorgere qualcosa del piano del Signore sulla storia. Esse vengono comunicate ai destinatari attraverso il genere specifico della visione profetica, che solitamente non esige particolari spiegazioni perché il suo significato è abbastanza esplicito.

In ogni caso, proprio in quanto veggente, al profeta vien concesso di vedere aspetti della vita ignorati o misconosciuti dai più. E concretamente vede l'ingiustizia nascosta che si occulta alla coscienza, ma anche la salvezza che Dio prepara oltre le tragedie e le sofferenze della storia.

Uomo
di Dio

Altra espressione per indicare il profeta è «uomo di Dio» (*'ish 'elohim*), titolo che suggerisce un rapporto speciale con il mondo divino, in quanto il profeta, quale uomo di Dio, si presenta al popolo con la sua vita austera e totalmente votata alla causa del Signore. *L'uomo di Dio* riceve spesso dal Signore la capacità di operare miracoli, e in particolare guarigioni, in favore della comunità. Questo tratto è rimarcato nei racconti dei cicli profetici di Elia e di Eliseo.¹ Propriamente questo titolo non è mai attribuito ai profeti a cui è intestato uno scritto, ma è interessante notare che nell'epoca postesilica viene riesumato quale titolo onorifico per i grandi personaggi, come per Mosè.

Personalità
carismatica
e taumaturgica

Un altro appellativo attribuito alla persona del profeta – anche se in modo non esclusivo – è quello di *'ebed* («servo») di Dio, del Signore. Questo titolo è assegnato innanzitutto a Mosè, poi a Giosuè, poi a Davide e ad altri illustri personaggi dell'AT. Quando è associato esplicitamente alla missione profetica, ricorre in testi ascrivibili all'ambito della scuola deuteronomistica.² Si sottolinea in tal modo la missione profetica come servizio integrale alla volontà del Signore in favore del suo popolo. Non vi è affatto accezione negativa nel dichiararsi «servi» del Signore, ma anzi la con-

Servo
di Yhwh

¹ Cf. 1 Sam 9,6; 1 Re 17,18.24; 2 Re 1,9; 4,7.9.16; ...

² Cf. 2 Re 17,13.23; Am 3,7; Ger 7,25; 25,4; 26,5; 29,19.

sapevolezza di essere portatori di un compito che viene dall'alto.

Altre volte il profeta è designato con il termine di «messaggero/angelo» (*mal'ak*) del Signore. È il caso di Aggeo in Ag 1,13 e del nome «Malachia» – che significa «messaggero del Signore» – cui è attribuito l'ultimo scritto dei «Dodici Profeti». Il termine ribadisce il fatto che il profeta è portatore di un messaggio che gli è stato affidato dal Signore e al quale deve rigorosamente attenersi.

Messaggero
del Signore

Altri termini abbastanza sinonimici tra di loro denominano il profeta quale «sentinella» (*shomer; tsopéh*). Questi lemmi indicano uno che vigila e avverte il popolo dell'arrivo di un pericolo che lo sovrasta, ma anche della liberazione tanto agognata.³ Il fenomeno profetico è designato pure con altri termini più rari, come ad esempio «uomo dello spirito» (*'ish harú^ach*, Os 9,7) o anche «sognatore» (*cholém*, Dt 13,2-6; Ger 27,9).

Sentinella

La profezia d'Israele: un caso unico?

Il fenomeno religioso della profezia è davvero caratteristico del mondo ebraico, al punto che la religione ebraica è da definirsi come *religione profetica*?

Per dare una risposta è necessario uno sguardo comparativo tra la profezia biblica e quella del Vicino Oriente Antico (VOA). La Bibbia stessa riconosce l'esistenza di un fenomeno profetico al di fuori dell'ambito della propria religione e cultura. È il caso di Balaam, quando Yhwh sembra servirsi di un indovino pagano per far sentire la propria voce (Nm 22 – 24). Pur disponendo oggi di abbondante materiale proveniente dai paesi limitrofi ad Israele, la profezia extrabiblica resta in gran parte sconosciuta e la pretesa di illuminare con essa il fenomeno profetico biblico risulta discutibile. La luce proveniente dai testi biblici è molto più utile ed efficace nell'interpretare i dati prove-

Fenomeno
profetico
nel VOA

³ Cf. Is 21,11-12; Ez 3,17; 33,2-7; Os 9,8.

nienti dall'archeologia del VOA circa la profezia, che viceversa.

Sinteticamente si può dire che attualmente si riconosce una maggiore affinità della profezia biblica con le correnti siro-mesopotamiche, rispetto alla profezia egizia. L'archeologia ha infatti messo a disposizione dell'indagine scientifica materiali costituiti da testi egiziani e testi mesopotamici.

Testi
profetici
egiziani

Per i primi ricordiamo le *Ammonizioni di Ipu-Ver*, la *Profezia di Neferti*, e la *Cronaca demotica*. Sempre nel mondo egizio si segnala il *Racconto di viaggio dell'egiziano Wen-Amon* a Biblos.

Lettere
di Mari

Per il mondo mesopotamico il materiale è particolarmente abbondante e spicca per importanza una trentina di lettere paleo-babilonesi provenienti da Mari, dalle rovine del palazzo del suo ultimo re, Zimrilim. In esse sono contenuti trentacinque oracoli divini. I testi di Mari presentano fondamentalmente due forme di comunicazione divina: le profezie, pubbliche o private, e i sogni. Tra le «profezie» di Mari e i testi biblici emergono alcune analogie abbastanza evidenti. Innanzitutto il profeta è un inviato di Dio; in secondo luogo si usa la formula del messaggero e appare anche il fenomeno dell'estasi profetica. La profezia, poi, ha carattere orale e può essere culturale, ma anche laica.

Profezie
neoassire

Sempre per il mondo mesopotamico si segnala una trentina di oracoli profetici su tavole di argilla noti come *profezie neoassire* (dell'epoca di Assaraddon e di Assurnipal – 681-669; 669-629).

Preghiere
ittite

Poco ci è giunto dal mondo ittita e da quello di Canaan. Per il primo vi sono due preghiere (XIV sec. a.C.), una per la peste, di Muršili II, nonché una preghiera regale alla dea del sole, Arinna. In queste preghiere le divinità comunicano ad un «mediatore» un'esperienza di rivelazione.

Nel mondo
siro-
palestinese

Nel mondo siro-palestinese si riscontra l'iscrizione su stele (ca. 785 a.C.) del re siriano Zakkur di Hamat, che asserisce di aver ricevuto dal suo dio *Ba'alshamayin*, attraverso un «veggente», la promessa di esaudimento di una sua preghiera.

Ebbene, un confronto tra questi dati archeologici e il profetismo biblico mostra dei punti in comune, ma anche profonde differenze. Trattati di somiglianza si danno nel fatto che la comunicazione della parola di un dio avviene in una situazione di crisi; vi è inoltre l'accento ad un'esperienza personale con il dio, di cui il personaggio responsabile dell'oracolo è il portavoce, il messaggero. Per quanto riguarda poi il contenuto, i messaggi divini (perlopiù rivolti al re), sono annunci di salvezza non privi però di qualche minaccia e di qualche condizione perché l'oracolo si compia.

Somiglianze
con
la profezia
biblica

Nel confronto però emergono ancor più le differenze. Infatti il profetismo biblico ha un tratto contestatore e polemico che non trova riscontri nei documenti del VOA, e che si traduce nella dominante tonalità dell'accusa, del giudizio. E i pochi casi nei quali, nei testi extrabiblici, sono espresse critiche, esse riguardano la materia culturale e non la problematica sociale o etica.

La discontinuità

Infine, non sembra affatto che il materiale profetico del mondo extra-biblico sia venuto costituendosi in una sorta di raccolta canonica, ciò che invece spicca come fenomeno assolutamente rilevante nel caso della profezia biblica.⁴ Infatti la profezia extrabiblica non generò mai una tradizione paragonabile – sia pur lontanamente – a quella biblica, la quale offre una specifica interpretazione teologica della storia e dell'esperienza religiosa d'Israele.

Canone
di scritti
profetici

⁴ Se la profezia biblica trova un'attestazione scritta, è per essere trasmessa alle successive generazioni, e non semplicemente archiviata, come avviene per le profezie extra-bibliche (vedi, ad es., le profezie di Mari). Questa è una delle più importanti tra le varie differenze che, pur nell'affinità, si riscontrano nel confronto tra il fenomeno profetico biblico e quello attestato nel VOA, come risulta dai contributi raccolti in J.-M. DURAND - T. RÖMER - M. BÜRKI (edd.), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France (Paris, le 4-5 avril 2011)* (Orbis Biblicus et Orientalis 265), Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 2014.

A fondamento di tutto: la vocazione

Il fenomeno della profezia biblica risulta assai complesso, come si evince anche dalle posizioni assai variegata che di volta in volta la ricerca esegetica ha assunto rispetto ad esso. Vi è infatti chi ha creduto di poter individuare la dimensione costitutiva della profezia in specifici tratti psicologici, oppure in una collocazione nell'istituzione culturale o, al contrario, nell'opposizione sistematica alle istituzioni (monarchia, sacerdozio e profezia istituzionalizzata e specializzata nelle predizioni), o ancora in una genialità religiosa del profeta stesso. Ebbene, se non si vuole travisare la natura della profezia biblica, sottolineando un elemento a scapito di altri, è necessario partire dalla singolare esperienza del rapporto con Dio fatta dal profeta, così come presentata dai testi profetici.

Chi sia davvero il profeta lo si comprende solo a partire dall'evento dell'iniziativa divina verso di lui. Non è il profeta a raggiungere un particolare stato di esperienza del divino, ma è Dio che si muove verso di lui, comunicandogli la sua passione per l'uomo, la sollecitudine verso le sue creature. Dio è per i profeti non semplicemente un oggetto della loro esperienza, ma un soggetto che li afferra, una realtà irresistibile che irrompe nella loro vita.

L'esperienza di Dio fatta dal profeta non è il risultato di una sua pratica, ma un dono, un accesso che Yhwh, Dio d'Israele, gli ha dischiuso. È l'evento della vocazione profetica, che peraltro si iscrive all'interno del movimento più ampio dell'elezione d'Israele da parte del Signore.

«Il moto dello spirito che va da Dio verso il profeta dice soprattutto che nell'esperienza profetica Dio non è sentito come un oggetto. Dio è soggetto che afferra l'uomo e lo introduce nei propri piani. Afferrare Dio, per i profeti è essere afferrati dal suo spirito. Vedere Dio è essere scrutati dal suo spirito».⁵

⁵ G. BORGONOVO, *Il testo biblico: per un approccio scolastico*, in G. BORGONOVO - A. BAGNI - S. DE CARLI, *Il testo biblico: per un approccio scolastico* (Scuola di religione), SEI, Torino 1990, 43.

Certo, i profeti appaiono piuttosto reticenti nell'espore questa loro esperienza spirituale, proprio perché centrale non è la loro persona, ma il messaggio, la parola al cui servizio sono posti per iniziativa di Yhwh, che si è rivelato ad Israele come il Dio dell'alleanza e della libertà. Questa riservatezza si estende all'intera vita del profeta, e se egli rompe il silenzio circa il momento fontale della sua identità profetica, è solo perché costretto ad esibire la legittimità della propria missione di fronte alla resistenza, o addirittura all'ostilità dei destinatari. D'altra parte, tra l'esperienza vissuta dal profeta e la redazione scritta di essa, si crea uno spazio in cui i redattori e gli editori dei libri profetici non si limitano a far conoscere aspetti della personalità del profeta, ma cercano di consegnare anche alcuni tratti ideali, per rendere possibile un'attualizzazione per il lettore.

Non c'è comunque nessuna concessione alla curiosità degli ascoltatori (e lettori), né si scade nell'aneddoto, nella presentazione autobiografica fine a se stessa. Ciò è possibile adottando nel racconto di vocazione profetica alcuni schemi teologici⁶ che sottolineano, di volta in volta, precisi aspetti della chiamata, per esprimere i quali è necessaria una pluralità di linguaggi, in quanto nessuno di essi può esaurire il santo mistero di Dio che si rivela al profeta.

Quando si vuole evidenziare il fatto che l'iniziativa procede dal Signore e chiede un'obbedienza piena, si usa lo schema di tono quasi militare, per cui il chiamato è come un soldato che deve obbedire al suo comandante. Tale è il caso delle vocazioni di Abramo (Gn 12,1-4; Gs 24,3), Osea (1,2-3) e Amos (3,8; 7,15). Quest'ultimo, mentre viene contestato dal sommo sacerdote Amasia, giustifica così il proprio essere profeta: «Non ero profeta né figlio di profeta; ero un mandriano e coltivavo piante di sicomòro. Il Signore mi prese, mi

⁶ Seguiamo qui la proposta di W. VOGELS, «Les récits de vocation des prophètes», in *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1973) 3-24. Si deve notare che i racconti di vocazione non riguardano soltanto i profeti, ma anche i cosiddetti «liberatori» e persino le figure dei patriarchi.

Racconti di legittimazione

Quattro tipi di vocazione

Schema militare

La vocazione momento fontale

Antecedenza dell'iniziativa divina

chiamò mentre seguivo il gregge. Il Signore mi disse: “Va’, profetizza al mio popolo Israele”» (Am 7,14-15).

In tal modo si sottolinea il dominio del Signore, la sua suprema regalità sulla storia e sulle persone. Non vi è alcuna obiezione da parte del chiamato, perché il Signore sarà sempre al suo fianco, come un valido generale è accanto ai suoi combattenti. La vocazione coincide qui con l’esperienza della fede come sottomissione, quasi un sentirsi attratto e soggiogato da una forza irresistibile.

Schema
diplomatico

Altre volte, invece, si vuole mettere in rilievo la dialettica che si stabilisce tra la libertà del chiamato e l’iniziativa divina, di cui sono paradigmi celebri la vocazione di Mosè (Es 3 – 4), Gedeone (Gdc 6,11-24), Geremia (1,4-19). Nel racconto si segue un po’ lo schema di un dialogo tra il padrone e il servo di fiducia che ha pieni poteri, come avviene, ad esempio, con il servo inviato da Abramo a cercare la sposa per Isacco (Gn 24,37-48). In questo caso, colui che è chiamato appare coinvolto con tutta la sua libertà, anche quella di obiettare, di resistere, di fronte ad un compito che gli appare soverchiante le proprie forze, e d’altra parte così grandioso e desiderabile da non poter essere compromesso dalla propria umana fragilità. Ad esempio, nel caso di Geremia, questi confessa dolorosamente di essere inesperto, troppo giovane, forse di carattere debole, e in ogni caso un cattivo comunicatore: «Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane» (Ger 1,6). Ma il Signore supera tutte le obiezioni, assicurando la propria presenza accanto a lui e offrendogli un segno di tale promessa. Questo schema è comunque il più articolato e comprende al suo interno quattro momenti: la teofania con l’incarico dato al chiamato; l’obiezione di questi; il rigetto dell’obiezione da parte di Dio; il dono di un segno.

Schema del
consigliere
di corte

Un altro schema è quello del rapporto tra il sovrano e il consigliere. Il profeta viene introdotto alla corte celeste perché partecipi al consiglio regale, in cui si prendono le decisioni riguardanti l’intera creazione e la storia umana. In tal modo il chiamato entra in un progetto più grande, è assun-

to al servizio di un piano che lo sovrasta e che nondimeno passa attraverso la sua persona. Tale è il caso della vocazione di Michea ben Imla (1 Re 22,19-22), di Ezechiele (1,26 – 3,11), e soprattutto di Isaia, che viene coinvolto nella grandiosa visione della sala del trono, in cui il Signore comunica il proprio misterioso piano sulla storia e chiede al profeta di rendersi disponibile al non facile incarico: «Poi io udii la voce del Signore che diceva: “Chi manderò e chi andrà per noi?”. E io risposi: “Eccomi, manda me!”» (Is 6,8). Questo schema appare peraltro alluso anche in altri testi profetici attraverso il termine *sod*, cioè la «riunione consiliare» divina a cui il profeta è ammesso e dalla quale esce con compiti precisi (si veda, ad esempio, Ger 23,18.22).

Infine alcuni racconti, perlopiù presenti nei «Profeti anteriori», richiamano quell’iniziazione che si realizza nel rapporto tra maestro e discepolo. Il racconto esemplare è quello della vocazione del piccolo Samuele (1 Sam 3). Ciò significa che il profeta, con la propria vocazione, entra alla scuola della parola di Dio, attraverso cui matura nella conoscenza del Signore e della sua volontà.

Schema
maestro-
discepolo

Questi schemi teologici, che presentano in modo diversificato il rapporto tra Dio e il chiamato, appaiono a volte contaminati tra loro, sia pur con la prevalenza di uno di essi.

L'incontro con il *pathos* divino

Il profeta, proprio perché afferrato dall’iniziativa divina, è per così dire introdotto nel mondo di Dio, nel suo modo di sentire e di guardare la realtà umana, in particolare la realtà del popolo del Signore, Israele. Il profeta partecipa tanto intimamente al mondo di Dio, da avvertirne quasi le stesse «emozioni», e il modo viscerale e non di meno sommatamente razionale con cui Egli si avvicina a questa umanità, a questa storia.

Partecipa
del *pathos*
divino

Il profeta non ricerca mai un’autoesibizione, ma intende solo rimandare al mistero e alla verità di Dio. I profeti

sono testimoni perché hanno avuto un'esperienza affascinante di Dio e sono stati liberamente assenzienti alla sua chiamata. Essi testimoniano non tanto la loro psicologia o il loro sentire religioso e neppure la propria fede, ma il Dio vivo che ha suscitato la loro esperienza di fede.

Coinvolto
e testimone

E come testimoni della verità di Dio, non sono portavoce neutrali, distaccati e non coinvolti dalla verità che essi testimoniano. Essi realizzano la figura della testimonianza nel modo più alto. Sono testimoni nel senso che riferiscono quanto hanno visto e sentito, ma in un significato ancora più profondo, poiché sono disposti a deporre persino in un contesto giudiziario e ad autoimplicarsi nel loro messaggio, votandosi ad esso con tutta la loro esistenza, come è il caso di Geremia o della misteriosa figura profetica del «Servo del Signore» cantato da Isaia.

L'azione
della *rû'ch*

I profeti parlano dunque quali testimoni colpiti dalla parola di Dio, più che come investigatori impegnati ad accertare la sua natura. Essi, sotto l'azione dello spirito divino, della *rû'ch* diventano sensibili ai segni della presenza divina nella storia. Il loro è un Dio estremamente personale, coinvolto in un rapporto intimo con loro e sommamente interessato alla sua creazione, e in particolare all'umanità.

A.J. Heschel ama parlare in proposito di un'esperienza profetica del *pathos* di Dio e annota:

«I profeti non avevano né teorie né "idee" di Dio. Ciò che avevano era una *comprensione*. La loro comprensione di Dio non era il risultato di uno studio teorico, di un andare a tentoni tra alternative sull'essenza e gli attributi di Dio. Per i profeti Dio era reale in maniera travolgente e la sua presenza era schiacciante. Non parlarono mai di lui con distacco. Vissero come testimoni, colpiti dalle parole di Dio, più che come investigatori impegnati ad accertare la natura di Dio; i loro discorsi costituivano una liberazione da un peso, più che barlumi percepiti nella nebbia dell'incertezza».⁷

⁷ HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, 5-6.

Qualche volta, però, il profeta ha difficoltà ad entrare in sintonia con questo *pathos* del Signore, e sperimenta allora una sorta di assenza e di incomprendibilità di questo Dio. Così si sfoga con Lui, giungendo fino a contestarlo, a sfidarlo nell'attesa che gli risponda. Sarà il caso delle cosiddette «confessioni» di Geremia. Può darsi anche che il profeta non condivida le decisioni divine, al punto di tentare una ribellione, una fuga dalla propria missione, come fa Giona.

Difficoltosa
sintonia

Tutto questo si trasferisce anche negli scritti profetici, che continuano a sorprendere per la carica passionale e per la vivace immaginazione. Infatti lo scopo dello scritto profetico non è quello di portare il lettore ad una riflessione calma e pacata, bensì quello di scuoterlo, di provocarlo, di strapparli dall'indifferenza, perché si decida finalmente per un cammino di conversione, per la pratica della giustizia.

E si spiega così anche il prevalere, negli scritti profetici, degli oracoli di giudizio, di parole di minaccia o di condanna. Infatti un aspetto essenziale del *pathos* divino è l'ira, che non è da intendersi come perdita dell'autocontrollo, come impulsività che obnubila temporaneamente la ragione, o come un incontenibile desiderio di vendetta. Al contrario, l'ira esprime la forza della passione con cui Dio vuole il bene, il rispetto della vita, della libertà e della dignità delle sue creature.

Bontà
dell'ira
divina

In sostanza i profeti scoprono, fin dal momento della loro vocazione, che Dio non è indifferente al male, e proprio per questo si scatena la sua ira, che ha però carattere contingente, non definitivo. Il male dell'uomo la provoca, tuttavia essa non è mai il fine, ma solo uno strumento al servizio dell'amore. Così, se Dio pronuncia una parola di condanna, ha però sempre il potere di revocarla, anzi, fa di tutto perché questa revoca si realizzi.

Irato
per amore

E l'uomo ha potere su ciò che avviene in Dio; con la sua conversione, il suo pentimento, ottiene che Dio passi dall'ira al perdono, dalla punizione – minacciata o già in atto – al dono della salvezza.

In tal modo si dà il paradosso di un Dio che salva anche quando giudica.

Certo, la parola *pathos* è mutuata dalla cultura greca, ma la sostanza (non la traduzione) di essa può essere riconosciuta nel vocabolo ebraico *ru'ach*, che indica il movimento di Dio verso il profeta, con cui Egli lo porta a sperimentare qualcosa del suo cuore divino.

Il profeta, uomo della Parola

L'essere afferrato da Dio fa del profeta l'uomo del *dabár*, della Parola, in un modo davvero singolare. Infatti egli, a differenza dei sapienti, non raggiunge questa Parola tramite un complesso percorso intellettuale di approfondimento della propria esperienza, e non appare neppure – come avviene per i sacerdoti cui è data la *Toráh* – come il depositario di una Parola, consegnatagli da una tradizione di cui è il custode istituzionale. Piuttosto la Parola divina lo sorprende e lo raggiunge nei modi e nei luoghi più impensati, a partire dal momento della sua vocazione profetica.

Di questa Parola egli non può disporre a proprio piacimento, e per questo ogni volta deve segnalare che quanto sta dicendo non è cosa sua (spesso deve dire infatti ciò che non gli è gradito), e lo fa usando le cosiddette “formule del messaggero”, come «oracolo del Signore», «ecco quanto mi disse il Signore», «così dice il Signore», ... In sostanza, con il consenso alla missione divina che gli viene comunicata nella chiamata, egli entra in un pieno e integrale servizio di questa Parola. È quanto si evidenzia in vari passi degli scritti profetici. Per questo, in Am 3,7-8 il profeta è dichiarato «servo» del Signore, che non può sottrarsi al compito di dire ciò che ha sentito da Lui, nel suo *sod*: «In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo piano ai suoi servitori, i profeti. Ruggisce il leone: chi non tremerà? Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?». È la parola del Signore ad essere il soggetto, e il profeta diventa il tramite di essa per raggiungere i destinatari, così come mostra la “for-

mula di evento della Parola”: «E fu [avvenne] la parola del Signore su...» (cf. Ger 1,4; Ag 1,1.3; ...).

In vari racconti di vocazione, come quelli di Isaia, Geremia, Ezechiele, la parola divina appare come un dono fatto al profeta, che però non ne diventa in nessun modo proprietario, ma piuttosto è essa a prendere possesso della sua vita. Egli deve comunicarla integralmente ai destinatari che la Parola stessa gli indica, e deve proferirla anche nei momenti e nei luoghi che gli sembrerebbero poco opportuni. Per questo, Isaia, ad un certo punto, sbotta con il Signore chiedendogli «fino a quando» dovrà farsi portatore di una Parola sempre meno ascoltata e sempre più osteggiata (cf. Is 6,11). E il profeta Geremia non potrà fare selezione delle parole a lui gradite o di destinatari da lui prescelti ma, al contrario, si sente comandare in questi termini: «Tu andrai da tutti coloro a cui ti manderò e dirai tutto quello che io ti ordinerò» (Ger 1,7). E per di più non sarà solo una parola positiva, che edifica e che pianta, ma sarà innanzitutto una parola che sradica e demolisce, che distrugge e che abbatte (cf. 1,10).

Il fatto è che la Parola consegnata ai profeti è di un Altro, del Santo d'Israele, e così, quando Dio non parla, anche il messaggero deve rimanere in silenzio, senza disturbarlo con chiacchiere e proprie considerazioni come fanno invece i falsi profeti (cf., ad esempio, Ger 23,30.32). Il vero profeta accetta la disciplina del silenzio, anche quando questo diventa imbarazzante, controproducente.

La Parola di cui il profeta è servo è rivelatrice non solo del cuore di Dio stesso e del suo progetto di salvezza, ma anche di quanto sta nel cuore dell'uomo. È la Parola a svelare i segreti che giacciono nel profondo dell'animo umano, e non una particolare capacità di indagine psicologica da parte del profeta. Così ad esempio, nel caso della donna di Sunem che, dopo la morte improvvisa del proprio figlioletto corre dal profeta Eliseo, costui deve confidare al proprio servo Giezi di non conoscere la ragione dell'amarezza di questa donna che sta venendo da lui: «Lasciala stare, per-

Servitore
della Parola

Parola
sovrana

Parola
di giudizio
e di
salvezza

Disciplina
del silenzio

Parola
che scruta
i cuori

ché il suo animo è amareggiato e il Signore me ne ha nascosto il motivo; non me l'ha rivelato» (2 Re 4,27). È una Parola che ha la forza di smascherare quanto rimane occulto alla coscienza dei più, in particolare i vari modi con cui l'ingiustizia cerca di camuffarsi, di celarsi.

*Efficacia
della Parola*

E questa forza della Parola si palesa nella sua efficacia inarrestabile nonostante le opposizioni, i rifiuti e il non-ascolto. Il *d'bár Yhwh* che il profeta testimonia diventa in qualche modo una realtà oggettivabile, quasi come un proiettile scagliato da macchine da guerra sulla città assediata: «Una parola mandò il Signore contro Giacobbe, essa cadde su Israele» (Is 9,7).

Il *dabár* del profeta si realizza perché non è parola sua, ma del Signore. Infatti il *d'bár Yhwh*, mentre giudica e condanna, contemporaneamente corregge, consola, guarisce, salva. Vi è all'opera la forza di Dio, che si erge con tutta la sua potenza sulla fragilità dell'uomo e delle cose mondane. Contrasto, questo, dipinto in modo molto plastico in Is 40,6-8: «...Ogni uomo è come l'erba... secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio dura [*yaqúm*: si innalzerà] per sempre».

*Forza
nascosta
nella
debolezza*

Nella sua missione il profeta fa esperienza anche della natura paradossale della parola divina, poiché la sua irresistibile potenza si nasconde dietro una parola umana spesso debole, perseguitata, rifiutata, qualche volta tradita dallo stesso portatore. È quanto Amos vive sulla propria pelle quando gli si vuole impedire di predicare. Nel caso di Isaia, fin dalla sua vocazione gli vien detto che la Parola di cui sarà annunciatore non troverà udienza, ascolto, ma cuori sempre più induriti. Geremia è il testimone sofferente di questa Parola e, quando deve tracciare il bilancio dei suoi primi ventitré anni di servizio profetico, deve amaramente riconoscere che sono stati un fallimento e la parola del Signore non è mai stata ascoltata dal popolo di Dio (cf. Ger 25,3-4). Allo stesso modo Ezechiele deve riconoscere questa tensione tra potenza e debolezza della Parola: «Ascoltino o non ascoltino – dal momento che sono una genia di ribelli –, sa-

pranno almeno che un profeta si trova in mezzo a loro» (Ez 2,9).

Considerando la paradossale natura della parola divina data al profeta, nel libro di Isaia si giunge a paragonarla alla pioggia o alla neve che, scese dal cielo, sembrano scomparire nella terra, mentre in realtà la fecondano assicurando il frutto necessario al presente e al futuro (Is 55,10-11).

Il profeta è al servizio di questa Parola, ma lo è in modo libero, sì da poter impiegare tutte le proprie capacità e risorse linguistiche per trasmetterla. Lo fa elaborando e adattando forme comunicative diverse per raggiungere più efficacemente i destinatari. Questa creatività dei profeti nel trasmettere la parola del Signore non si limita al momento dell'oralità, ma coinvolge tutta la loro persona. È quanto avviene con le cosiddette «azioni simboliche» che i profeti mettono in atto in certi momenti di crisi, quando il rapporto tra il profeta e i suoi destinatari sembra fortemente compromesso.

*Creatività
del profeta*

In definitiva, i profeti sono uomini e donne del *messaggio totale*. Tanto concreto è il senso del *d'bár Yhwh*, altrettanto concreto e corporeo è il messaggio profetico che si fa esistenza, carne. Di fatto, due sono i modi profetici di affiancare l'azione alla Parola. Uno è quello dell'azione simbolica, l'altro è quello dell'intera esistenza, a partire dall'esperienza della vocazione, dedicata interamente al servizio del messaggio del Signore, come avviene per Osea con il suo tormentato matrimonio, per Geremia e il suo celibato e per Ezechiele e la sua dolorosa vedovanza.

*Con
la parola
e la vita*

Il profeta, "ispettore" dell'alleanza

Il ministero profetico ha un rapporto particolare con l'alleanza tra Dio e Israele. A tal fine la profezia elabora immagini e simboli utili ad esplicitare il significato di questa relazione. Il linguaggio più alto con cui il profeta cerca di esprimere l'alleanza non è quello tratto dalle esperienze del mondo politico e diplomatico dell'ambiente circostante (in-

*Paladino
dell'al-
leanza*

fatti il termine *b^erit* è assai raro nei profeti), bensì quello che riguarda le relazioni affettive esistenti tra un uomo e una donna, o tra genitori e figli, tra il pastore e il suo gregge, l'agricoltore e la sua vigna. Proprio queste metafore consentono ai profeti di parlare della fedeltà, lealtà, tenerezza di Dio, e di leggere il peccato del popolo come incostanza e propensione al tradimento del patto.

Ancora una volta il profeta testimonia così la sua esperienza del *pathos* di Dio, impegnato seriamente nella storia degli uomini e tanto diverso dagli «dèi sereni e leggiadri» di certe forme religiose pagane. Il profeta, come custode dell'alleanza, è costretto spesso a farsi portavoce dell'accusa che Dio rivolge al popolo di aver violato il rapporto pattuale, allontanandosi da un cammino di giustizia e aderendo a stili di vita idolatrici e disumanizzanti. Egli svolge la funzione di «ispettore» dell'alleanza e deve verificare se essa venga osservata oppure disattesa, trasgredita. Non a caso ricorre frequentemente nei testi profetici il termine *paqád*, che tra le sue accezioni ha appunto quelle di ispezionare e, se necessario, di punire (cf., ad esempio, Am 3,2.14).

Come ispettore e custode del patto, il profeta mostra una particolare sensibilità al tema della giustizia (*ts^edaqáh*). Ed è qui che – riprendendo il confronto con la profezia del VOA – risalta tutta la specificità della profezia biblica.

La voce dei profeti si leva incessantemente a difendere i diritti dei deboli, di coloro che sono minacciati e vilipesi nella loro dignità. Essi si richiamano ad un mandato, ad un carisma, posto in relazione all'iniziativa di Dio. Non è quindi tanto questione di lucidità nell'analisi dei fenomeni sociali, di mente illuminata nell'affrontare le problematiche economiche, e neppure di un particolare coraggio e determinazione nel carattere, bensì di qualcosa che il profeta avverte come un dono: il dono di una visione. Infatti i profeti “vedono” ciò che rimane nascosto agli occhi dei più, svelando un'ingiustizia mascherata in mille forme. Quanto il profeta afferma circa la società vuole essere la comunicazione

dello sguardo divino su di essa, e non tanto un suo personale esercizio di critica sociale. La parola profetica, comunque, non vuole semplicemente informare e denunciare, ma trasformare, cambiare. Se un certo modo di vivere non è secondo la volontà di Dio, non è neppure secondo il bene umano, e perciò non può essere ulteriormente tollerato e va assolutamente mutato. Ebbene, il profeta viene mandato da Dio per consolidare il suo rapporto di alleanza con il suo popolo (Israele e Giuda), rapporto che sembra sgretolarsi a causa del peccato.

Dunque il primo momento di questa opera di restaurazione dell'alleanza è paradossalmente la denuncia, lo svelamento del male nascosto, resosi occulto alla coscienza. Questo avviene spesso con l'assunzione di una specifica modalità di accusa, quella che si dà nel *rib*, che è il litigio bilaterale.⁸ Il *rib* profetico non è un processo in cui i due contendenti vengono giudicati da un giudice che è sopra le parti; piuttosto è una sorta di litigio familiare in cui la parte lesa richiama l'altra al rispetto del rapporto, all'assunzione delle proprie responsabilità. Quando ciò viene riconosciuto e accettato, il rapporto non si rompe, ma piuttosto si consolida. In definitiva lo scopo perseguito dal profeta servendosi del *rib* non è quello di giungere ad una rottura dei rapporti, ma di risanare le fratture e riportare la relazione di alleanza alla sua verità originaria.

In un secondo momento il profeta mostra le conseguenze in atto a causa della trasgressione dell'alleanza, come catastrofi naturali o storiche si stiano abbattendo sul popolo, ma non semplicemente per punirlo, bensì per portarlo al ravvedimento. Ebbene, se il popolo accetta questa parola del profeta, subito gli viene offerta anche la possibilità di ritrovare quel rapporto con Dio che sembrerebbe irrimediabilmente lacerato.

⁸ Fondamentale per lo studio del genere profetico del *rib* l'opera di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta Biblica 110), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997².

Un
messaggio
che
trasforma

Smasche-
ramento
del male

Il *rib*

Portavoce
della *b^erit*

Difensore
dei deboli

Amore
vittorioso

Ed è così che si manifesta la giustizia divina, quale volontà di tenere viva la *berit*. Sono le indimenticabili parole che si rincorrono da un profeta all'altro, e che annunciano la vittoria dell'amore di Dio, come Sposo fedele che riacoglie teneramente la sposa infedele, tornata a Lui. In definitiva, i profeti ribadiscono quella realtà teologica che nei racconti esodici viene espressa nella forma dell'alleanza infranta e poi ridonata (cf. Es 32 – 34). Appare pertanto chiaro che, al cuore della predicazione profetica, il castigo è annunciato, ma nel contempo superato, inglobato in un processo in cui, attraverso la conversione e il perdono, l'alleanza si rivela come alleanza nuova o, meglio, rinnovata nella misericordia.

La vera
riforma

La predicazione profetica vuole ristabilire l'alleanza nella sua più profonda verità, e non può accontentarsi dei tentativi di riforma che hanno di mira le strutture sociali, politiche e religiose. Piuttosto il profeta ribadisce che la riforma deve raggiungere la radice profonda da cui procede l'ingiustizia: il cuore umano. Dolorosamente, i profeti devono quasi sempre constatare il fallimento delle strutture salvifiche di Israele: l'istituzione templare e il sacerdozio, la monarchia e gli apparati politici, il mondo scribale e la sua ricerca della sapienza, e persino i gruppi di profeti «professionisti».

L'alleanza rinnovata o addirittura nuova prevede allora la promessa della circoncisione del cuore (Geremia e il Deuteronomio), di una scrittura della Legge sul medesimo (Geremia), del dono di un cuore nuovo, di carne (Ezechiele), dell'effusione dello spirito divino (Isaia, Gioele), della restaurazione di un pieno rapporto sponsale (Osea).

Tanti linguaggi per dire una certezza: il cuore – come metafora del principio sorgivo della libertà umana guidata dall'intelligenza, dal discernimento e dallo slancio amoroso – verrà reso capace di fedeltà all'alleanza per opera della misericordia divina, che si dà attraverso il dono della sua Parola.

La comunità, prima destinataria della parola profetica

La vocazione profetica pone certamente il chiamato in un rapporto speciale e intimo con Colui che lo chiama, ma questo rapporto si deve aprire necessariamente ai destinatari di una missione che è sempre strettamente associata alla vocazione stessa. In ogni racconto di vocazione vi è infatti anche un invio ad annunciare la parola del Signore, interpellante l'intera comunità, e in particolare le persone costituite in autorità (re, giudici, consiglieri, sacerdoti, altri profeti). Rispetto alla comunità il profeta si sente investito di una responsabilità particolare, proprio come quella della sentinella che deve mettere in allarme la città in caso di pericolo imminente, ma anche annunziarle l'arrivo del soccorso per liberarla.⁹ In questo senso il profeta offre un discernimento sul vissuto della comunità per risvegliarne la coscienza, dapprima in direzione della consapevolezza di quanto non va e richiede uno sforzo di conversione, e poi in direzione dell'apertura ad un futuro reso possibile dalla fedeltà di Dio, futuro pieno di speranza, in cui il culto sarà autentico con obbedienza alla legge divina, e in cui «amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno» (Sal 85,11).

Intanto però si profila una situazione conflittuale tra la comunità e il profeta, non perché questi aspiri ad accaparrarsi una porzione di potere, ma perché urge in lui la necessità di comunicare quello sguardo sulle varie realtà umane, di cui Dio l'ha reso partecipe. Questa tensione tra profeta e comunità non si radica solitamente in una marginalità sociologica del profeta, come alcuni sostengono, visto che il profeta può addirittura appartenere alle strutture che egli stesso critica. È il caso di Geremia¹⁰ e di Ezechiele, entrambi sacerdoti e nondimeno voci estremamente critiche contro

In favore
della
comunità

Conflitto
tra
comunità
e profeta

⁹ Cf. Os 9,8; Is 62,6-7; Ez 3,17-19.

¹⁰ Per l'ascendenza sacerdotale di Geremia, che pure non appare in attività culturali, cf. Ger 1,1.

un culto e un sacerdozio corrotti, dediti a pratiche sincretistiche e collusi con il potere politico. Di Isaia non si ha una chiara indicazione sulla sua appartenenza sociologica, ma certo è persona nota e stimata in ambienti legati alla corte.

Quando un profeta insiste perché non si cerchino alleanze politiche o perché si accetti che il Signore abbia dato il dominio ad una determinata potenza militare nel quadro geopolitico del proprio tempo, non lo fa mai in nome dell'appartenenza a un ceto o a una determinata fazione politica. Egli resta persona libera, alle dipendenze unicamente di Yhwh, da cui trae legittimazione per le sue parole. Non gli interessano giochi di potere, ma soltanto il servizio del *d'bar Yhwh*, perché il popolo possa ritrovare il genuino rapporto con il Signore, superando lo smarrimento spirituale e morale dell'idolatria e dell'ingiustizia.

Questa parola del Signore, di cui il profeta è costituito messaggero, ha come primo destinatario il popolo di Dio, considerato nella sua identità di comunità dell'alleanza, più che realtà politica strutturata secondo il modello monarchico. Quando poi si rivolge ai capi politici e religiosi del popolo, non intende interpellarli soltanto come singoli individui, ma come parte solidale con il destino della comunità, di cui sono i primi responsabili.

Può succedere che il profeta si rivolga a popoli stranieri (e ai loro capi),¹¹ ma in realtà costoro non sono i suoi diretti interlocutori. Il primo destinatario resta la comunità del Signore, per la quale anche gli oracoli su questi popoli costituiscono un ammonimento a convertirsi dal peccato che l'accomuna con loro (violenza, non rispetto della giustizia, idolatria, ...). E quando si prospetta un giudizio che si abbatte sui nemici responsabili di tanta sofferenza per Israele e per Giuda, si dà una parola di consolazione per il popolo di Dio, perché la giustizia viene ristabilita e diventa evidente la signoria divina sulla storia. Illuminanti, a tal propo-

¹¹ Come avviene, ad es., negli oracoli sulle nazioni di Am 1 – 2; Is 13 – 23; Ger 46 – 51 ed Ez 25 – 32.

sito, sono gli oracoli su Ciro (Is 44,28; 45,1-7), che sono soltanto apparentemente rivolti direttamente al re di Persia, mentre in realtà vengono pronunciati perché Israele possa riconoscere come, attraverso Ciro, il Signore attui il proprio progetto di salvezza per i deportati in Babilonia, rendendo possibile il loro ritorno in patria.¹²

È, però, vero anche che se la parola profetica riguarda in primo luogo il popolo di Dio, in un futuro più o meno lontano essa coinvolgerà tutte le nazioni e l'intera creazione. Questo aspetto, che emerge nei testi cosiddetti «escatologici», resta in secondo piano rispetto al compito primario del profeta, che si rivolge al presente del popolo, denunciando e combattendo il peccato, e promuovendo il bene della giustizia.

Nel compiere la propria missione verso la comunità del Signore, il profeta appare innanzitutto come uomo della crisi, contestatore delle false sicurezze, ma proprio per questo anche quale educatore del popolo alla pratica della giustizia e ad un'autentica fede in Yhwh.

Uomo della crisi, perché la sua missione incrocia i momenti più critici della storia d'Israele e di Giuda, e perché la sua parola annuncia la sventura che sta per abbattersi sui colpevoli. Contestatore delle false sicurezze, in quanto scuote le coscienze intorpidite che si cullano in illusorie speranze e nella ricerca di fallaci protezioni. Mentre fa ciò, egli invita a tornare all'Unico che può veramente salvare, nel quale trovare un valido rifugio: il Signore Dio.

In tale contestazione il profeta non risparmia nessuno, e ciò lo presenta come l'uomo contro, il "protestante".¹³ E

¹² Il testo di Is 45,1-7 per un verso esalta la figura di Ciro e per un altro la ridimensiona, poiché intende mostrare il potere di Yhwh sulla creazione e sulla storia (cf. U. SCHMIDT, «Die Perser im Jesajabuch. Beobachtungen zu "den Persern" in Jesaja 40 – 48», in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 127 [2015] 575-586).

¹³ E. ZENGER, «Peculiarità e significato della profezia d'Israele», in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2013³ [orig. ted. 2012⁸], 704: «Il profeta è, in base al suo impulso fonda-

Uomo
libero

Ammoni-
menti
alle autorità

Oracoli
sui popoli

Uomo
della crisi

Contestatore
e conser-
vatore

questo vale per ogni ambito, da quello politico a quello religioso, da quello giuridico a quello culturale. Una delle finalità di questa contestazione è riportare ad una purezza e santità del rapporto con Dio, perché Egli non può sopportare «delitto e solennità» (Is 1,13). Da qui la tesi di coloro che hanno voluto vedere nei profeti i fondatori del monoteismo etico. Eppure il profeta non vuole come tale essere un innovatore, ma piuttosto una voce che richiama alla fedeltà, all'alleanza, e quindi ai valori religiosi e morali fondamentali, valori costitutivi della tradizione religiosa d'Israele. Paradossalmente, sotto questo profilo, il profeta può apparire come un conservatore, uomo della tradizione; la novità che egli vuole instaurare grazie alla parola di cui è portatore, è quella della conversione, e cioè di una vita condotta nella giustizia e nella fedeltà alla legge del Signore.

*Edificare
la comunità
del Signore*

Il profeta appare dunque quale «costruttore della comunità» che, tra il «sì» e il «no» alla politica, propone il sogno di Dio su di essa: un popolo riunificato al di là delle sue divisioni, un mondo pacificato senza oppressori ed oppressi. Costruttore della comunità tra il «sì» e il «no» al culto, con la proposta di un culto ideale, gradito a Dio, perché accompagnato da una vera ricerca del Signore, ricerca che diventa poi della giustizia e del diritto. A tale culto potranno allora aderire anche le altre genti: «...la mia casa si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli» (Is 56,7). E nell'ambito sociale il profeta, tra il «sì» e il «no» alla legge, propone il sogno di una legge giusta, scritta sul cuore.

Il rapporto della comunità con il profeta

Ma qual è l'atteggiamento della comunità nei confronti del profeta, quando questi è fedele alla missione ricevuta

mentale, critico, visionario e "protestante", e la sua unica legittimazione è il suo contatto immediato con Dio. Come "protestante", egli (o il libro che porta il suo nome) costituisce la necessaria istanza di contrasto rispetto all'ufficio e all'istituzione».

e non si comporta dunque come i falsi profeti che manipolano la parola di Dio e offrono messaggi compiacenti per i loro destinatari?

È un atteggiamento quanto mai complesso, addirittura contraddittorio, perché se per un verso la comunità desidera il profeta, dall'altro è spesso in conflitto con lui.

Il lato positivo di questo rapporto vede la comunità come la matrice da cui sorge la stessa esperienza profetica: senza popolo di Dio non c'è profeta del Signore. La comunità non è però solo il luogo d'origine del profeta, ma, attraverso alcuni suoi gruppi, lo sostiene in vari modi. Così i «figli dei profeti» potevano contare sull'appoggio materiale di simpatizzanti. Geremia, nelle sue tormentate vicende, è protetto da vari membri della famiglia di Safan (Ger 26,24; 40,5-6) e di quella di Neria, padre di Baruc (32,12; 51,59). Senza questo sostegno non ci sarebbe stato neppure lo sforzo di raccogliere detti e memorie del profeta, e di provvedere poi alla trasmissione e alla redazione scritta.

*Positività
del
rapporto*

La comunità avverte di aver bisogno di profeti che la illuminino sulla volontà di Dio, specie nei momenti critici (cf., ad esempio, Giosia che manda a consultare la profetessa Cudai in 2 Re 22,13) e che intercedano per le sue necessità presso il Signore. Questo, infatti – a partire dai grandi esempi quali Mosè e Samuele (Sal 99,6) – è il compito del vero profeta, come afferma Geremia: «Se quelli sono veri profeti e se la parola del Signore è con loro, intercedano presso il Signore degli eserciti...» (Ger 28,18).

*Il profeta
necessario*

Ci sono dunque momenti in cui l'assenza dei profeti, e perciò della parola divina da loro comunicata, genera una profonda sofferenza nella comunità, che si sente quasi schiacciata dal silenzio del Signore. Così, ad esempio, si lamenta il salmista: «Non vediamo più le nostre bandiere, non ci sono più profeti e tra noi nessuno sa fino a quando» (Sal 74,9). Ci si trova di fronte ad una sorta di fame e sete della parola del Signore quale portatrice di senso e di speranza, fame e sete che non vengono però placate perché Dio si è chiuso in un silenzio invalicabile, di fronte al sistematico

*Il silenzio
di Dio*

non-ascolto e addirittura opposizione ai profeti da parte del suo popolo. È il silenzio che grava su Israele nei giorni dell'anziano sommo sacerdote Eli, incapace di correggere gli abusi perpetrati dai propri figli: «La parola del Signore era rara in quei giorni, le visioni non erano frequenti» (1 Sam 3,1). Ed è la ricerca vana, anzi disperata, di una parola del Signore che dia speranza, ricerca in cui saranno coinvolte le giovani generazioni d'Israele dopo che il popolo ha voluto imporre a tutti i costi il silenzio ai profeti, sgraditi a causa del loro scomodo messaggio (Am 8,11-12).

Quando il profeta manca e Dio sembra rinchiudersi nel silenzio, alla comunità viene chiesto dunque di saper attendere e sperare, ma purtroppo avviene molto spesso il contrario, perché si sostituisce la parola di Dio con pratiche superstiziose, idolatriche. È quanto fa Saul, andando a consultare la negromante (1 Sam 28,6-7) e quanto fanno i contemporanei di Isaia, che per i loro problemi vanno a chiedere un responso a ventriloqui e a negromanti (Is 8,19).

Eppure se il popolo accetta questo silenzio del Signore incamminandosi sulle vie della conversione, sorgeranno nuovamente dei profeti e la loro parola tornerà a vivificare l'esistenza d'Israele (cf. Os 12,10-11; Gl 3,1-2). Anzi, lo spirito profetico pervaderà l'intera comunità, rinnovata da un sincero pentimento e dal perdono del Signore (Is 59,21).

Si aspetta allora con ansia la venuta di un profeta che aiuti a dirimere le questioni irrisolte, come quella delle pietre dell'altare del tempio profanate da Antioco IV (1 Mac 4,46) e che sia segno visibile della fedeltà divina (1 Mac 14,41).

D'altra parte l'atteggiamento della comunità verso il profeta può essere in certi momenti estremamente negativo, fino a sfociare nel rifiuto del profeta e nella sua soppressione. Il motivo di questa ostilità è che il profeta spesso disturba e inquieta con il suo messaggio, quando cerca di togliere la maschera dal volto della comunità e specialmente dai luoghi dove si decidono i fondamentali processi sociali: corte, tempio, circoli scribali, mondo dell'economia. Rispetto a

queste realtà il profeta risulta spesso persona insopportabile.

Se è possibile, si cerca di ignorarlo, di non ascoltarlo. A questo non-ascolto sistematico verrà imputata peraltro la sorte tragica che si abbatte prima sul regno di Samaria e poi su quello di Giuda.¹⁴

Quando non è possibile non ascoltare la parola profetica, i destinatari ricorrono allora all'irrisione, al disprezzo che pone il profeta in una sorta di bando, di isolamento sociale. È quanto vive dolorosamente Geremia e lascia trapeolare anche Osea, allorché asserisce che «il profeta diventa pazzo, l'uomo ispirato vaneggia» (Os 9,8). Si ricorre a tutti i mezzi disponibili per farlo tacere, come nel caso di Amos, che viene espulso da Betel, il santuario del regno del Nord, perché non vi profetizzi più (Am 7,12-13), e che perciò rimprovera Israele di aver annullato i segni della presenza divina in mezzo ad esso, facendo bere vino ai nazirei (ai quali era vietato l'uso di bevande inebrianti) e soprattutto impedendo ai profeti di profetare (2,12).

Nei casi estremi si procede anche a tentativi di eliminazione fisica, cosa che farà nascere la tradizione giudaica del martirio dei profeti, come appare esplicitamente in Ne 9,26 e nell'apocrifo *Vita dei profeti*. Anche l'apocrifo *Ascensione di Isaia* propone lo stesso motivo: «Manasse segò Isaia con una sega di legno» (5,1).¹⁵

Si ha in sostanza una persecuzione del profeta, ma paradossalmente, proprio il suo corpo – come nel caso di Geremia – colpito, segnato dalla violenza, diventa un estremo appello al popolo perché, accogliendo la parola del Signore, si lasci correggere e guarire. È l'esperienza narrata da un coro di testimoni davanti alle sofferenze del Servo del Signore, figura insieme regale e profetica: «Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi sia-

¹⁴ Cf. Ger 7,25-28; 11,7-8; 2 Re 17,7-18.

¹⁵ Un'idea simile si riscontra nel NT: cf. Mt 5,12; 23,30.34.37; Lc 13,34; Eb 11,35-38.

Persona
scomoda

Boicot-
taggio della
profezia

Persecu-
zione
contro
il profeta

Rinnovato
dono
di profeti

Il profeta
venturo

Difficoltà
del
rapporto

mo stati guariti» (Is 53,5). Ecco dunque il paradosso di un rifiuto del profeta da parte della comunità, ma trasformato dall'amore del Signore in motivo di guarigione e di vita nuova.

Vera e falsa profezia

*Spinosa
questione*

L'ampiezza e la varietà del fatto profetico in Israele e la presenza ripetutamente denunciata di falsi profeti, che esteriormente sembrano autentici, rende acuto il problema di riconoscere la vera dalla falsa profezia. La Bibbia ebraica, peraltro, non ha un termine per designare il falso profeta, a differenza della LXX e del NT, che usano la parola *pseudo-profètes*.

*Criteri per
il discerni-
mento*

Più volte i testi biblici testimoniano un conflitto tra profeti, come quello tra Michea ben Imla e Sedecia ben Chenaanà (1 Re 22), tra Geremia e Anania (Ger 28); lo scontro diventa dura polemica contro quelli che sono accusati di profetare nel nome del Signore senza aver ricevuto da Lui alcun mandato (Ger 23,9-40; Ez 13). Il fatto è che veri e falsi profeti pretendono tutti di dire parole del Signore. Si impone allora la ricerca di criteri per discernere tra vera e falsa profezia. Questo tema trova delle indicazioni disseminate qua e là nei libri profetici e nel Deuteronomio.

*No a parole
compiacenti*

Alcuni criteri sono rinvenibili nelle pagine bibliche. Uno riguarda la realizzazione del messaggio. Ebbene, quando il messaggio promette una salvezza facile, bisogna attendere la realizzazione, perché gli uditori sono fin troppo portati a credere a quanto i (falsi) profeti propinano loro in modo compiacente (Ger 28,8-9).

*Invito alla
conversione*

Quando invece il messaggio profetico parla di giudizio divino, di conversione, e denuncia tutta una serie di pratiche idolatriche e di mancanze contro la giustizia, il profeta è credibile, e non bisogna neppure attendere la realizzazione di quanto annunciato. In definitiva, il profeta vero fa sempre un discorso critico, provocatorio, al contrario dei vani discorsi dei falsi profeti (Mi 2,11).

Un ulteriore criterio relativo al contenuto del messaggio profetico è la coerenza con la fede yahwista, e in particolare con il primo comandamento (Dt 13,1-6). Questo criterio funziona quando si tratta di distinguere i profeti yahwisti da quelli appartenenti a gruppi dediti al baalismo o ad altri culti e a pratiche dell'occulto. Più difficile da usarsi nel caso i cosiddetti falsi profeti siano aderenti al culto yahwista; anzi, costoro possono sembrare addirittura più legati alle tradizioni di fede del popolo d'Israele, perché asseriscono di attendere il compiersi delle promesse divine. Davanti a costoro il vero profeta può apparire un disfattista e il suo annuncio del castigo conseguente al giudizio sembra talora una mancanza di fede nella presenza salvifica del Signore. Eppure è possibile riconoscere l'autenticità del vero profeta, di colui che è stato inviato dal Signore, da un tratto preciso: egli invita sempre alla conversione, tratto che invece manca al falso profeta. Il profeta autentico può dunque diventare una guida spirituale del popolo, quasi uno che lo genera alla fede, e per questo è chiamato talora «padre» (2 Re 2,12; 6,21; 13,14) o «madre» d'Israele, come avviene per la profetessa Debora (Gdc 5,7).

*Fede
yahwista
pura*

Il falso profeta non ha un vero contatto con Dio, e le sue parole non possono che consegnare miopi vedute umane, perlopiù consenzienti con le attese di coloro che lo consultano, specialmente se ricchi e potenti. Egli cede e fa cedere alla tentazione di strumentalizzare il Signore, riducendone l'infinità maestà agli angusti limiti delle aspettative umane. Per questo, Geremia rivolge ai falsi profeti un rimprovero a nome del Signore stesso: «Sono forse Dio solo da vicino? Oracolo del Signore. Non sono Dio anche da lontano?» (Ger 23,23). Non basta dunque che le profezie siano pronunciate in nome del Signore e non di un'altra divinità; occorre che la profezia rispetti profondamente il mistero della santità di Dio e l'imperscrutabilità del suo progetto sulla storia, al quale si può aderire soltanto nella fede. E proprio perché il vero profeta ha un profondo rispetto per il mistero di Dio, non vi è in lui traccia di arroganza o osten-

*Rispetto
del ministro
di Dio*

tazione di sicurezza, come emerge bene, ad esempio, dal confronto tra Anania e Geremia in Ger 27 – 28.

Autenticità di vita Vi è anche una serie di tratti relativi allo stile di vita del profeta. Il vero profeta non vive di proventi derivanti dalla sua attività profetica e proprio per questo è libero di dire anche cose spiacevoli, dure da accettare, e non si lascia condizionare dalle strutture di potere (Am 7,10-17). Mordente la satira di Michea contro i profeti prezzolati «che annunciano la pace se hanno qualcosa tra i denti da mordere, ma a chi non mette loro niente in bocca dichiarano la guerra» (Mi 3,5).

Libertà coraggiosa Lo stile di vita del vero profeta ostende una profonda corrispondenza, coerenza, con il messaggio di cui è latore. Ciò si evince dalla libertà profonda nei confronti del potere, dell'aver e dell'apparire. Questa libertà si manifesta come coraggio per resistere alle pressioni dell'ambiente, perché si adegui al modo di vita dei più.

Obbedienza E paradossalmente è questa libertà scaturente da una profonda obbedienza al volere divino¹⁶ che consente al profeta di essere solidale con il destino del proprio popolo, di non fuggire quando la situazione precipita. E anche qui si manifesta la diversità tra vera e falsa profezia, come si vede dal confronto tra Geremia e un certo profeta Uria che, pur profetizzando le stesse cose di Geremia, nondimeno fugge in Egitto per salvarsi, abbandonando così il popolo a se stesso e mostrando di non essere un vero profeta, inviato dal Signore (Ger 26,20-23).

Il criterio della coerenza tra il messaggio e lo stile di vita del profeta ha indubbiamente un certo valore, ma non

¹⁶ «E in ogni caso è da tener ben ferma la distinzione tra una condotta conforme al volere di Dio e una condotta obbediente a delle norme puramente umane: i veri profeti appaiono piuttosto ribelli nei confronti delle direttive imposte dall'autorità del re; e sono assai critici... nel riguardo di certe pratiche religiose, magari tradizionali e sanzionate dagli esperti della legge» (P. BOVATI, «Alla ricerca del profeta. 2. Criteri per discernere i veri profeti», in BOVATI, «Cosi parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, 51-52).

può essere usato in modo univoco, perché il profeta resta autentico anche quando è infedele alla propria missione, come nel caso di Giona.

Nessun criterio, se usato in modo isolato, è sufficiente, e soprattutto è necessario un criterio ultimo, quello legato al processo canonico, per cui una tradizione profetica viene conservata, approfondita, affidata all'attestazione scritta in cui la comunità di fede riconosce una parola di Dio per lei.

Ma questi criteri «oggettivi» vanno integrati con uno «soggettivo» che riguarda, in realtà, i destinatari del messaggio profetico. Costoro, per riconoscere il vero profeta come colui che parla mosso dallo spirito del Signore e pronuncia le sue parole, devono mettersi in sintonia con lo stesso e aprire il cuore all'accoglienza della Parola.

Sviluppo storico della profezia: il profetismo preclassico

Il profetismo segna profondamente la storia religiosa dell'Israele biblico. I profeti hanno colto ed interpretato il senso nascosto degli avvenimenti, annunciato il giudizio divino, ricordato le affascinanti ed insieme amare lezioni tratte dalla storia travagliata dell'alleanza; mediante il carisma ricevuto hanno saputo intuire la logica recondita del progetto salvifico di Dio e talora hanno anche predetto gli sviluppi futuri.

In questo senso la tesi esegetica che vede in loro la coscienza critica dell'esperienza di fede d'Israele coglie un indubitabile elemento di verità. D'altra parte, la religiosità e la fede d'Israele subiscono trasformazioni nel corso della storia e, connesso a questo fatto, anche il fenomeno del profetismo conosce uno sviluppo storico con significative modificazioni. Non si può dunque comprendere la profezia in modo avulso dal momento storico in cui si dà; infatti il profeta è davvero l'uomo del presente, coinvolto nelle vicende politiche, sociali, economiche e religiose della società del tempo, nelle quali egli annuncia il *dabár* del Signore e il recondito significato degli eventi nel suo misterioso piano salvifico.

Il riconoscimento canonico

Legame tra profetismo e storia

È utile allora ripercorrere l'arco dello sviluppo del profetismo d'Israele, fino al suo declino.

Mosè
profeta

Nella rilettura della propria storia, Israele giunge a interpretare quali figure profetiche gli stessi patriarchi, a cominciare da Abramo (Gn 20,7), passando poi per Mosè, che viene considerato il paradigma sommo della profezia: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia» (Dt 34,10). E chi gli è vicino partecipa almeno in parte di questo carisma profetico, come la sorella Maria (Es 15,20).

Nell'epoca dei giudici si segnalano ancora la figura di una profetessa, Debora (Gdc 4,4), e quella di Samuele (1 Sam 3,20).

Profetismo
preclassico

Nel primo periodo monarchico, sia durante il regno unito, sia con la divisione dei regni di Israele e di Giuda, si sviluppa il profetismo cosiddetto «preclassico», poiché a questi profeti non viene attribuito nessuno scritto che ne riporti il nome. Ne parlano i libri dei Profeti anteriori, che attestano l'esistenza di singoli profeti o di profeti organizzati in corporazioni, in gruppi chiamati «figli dei profeti», cioè «discepoli dei profeti». ¹⁷ Emergono tra essi alcuni nomi, come Natan (2 Sam 7; ...), Gad, il veggente di Davide (2 Sam 24), Achia di Silo (1 Re 11), Michea ben Imla (1 Re 22), ma soprattutto quelli di Elia e di Eliseo, cui sono dedicati due ampi cicli narrativi (1 Re 17,1 – 2 Re 13,21). Per le figure femminili definite «profetesse» – oltre a Miriam, sorella di Mosè, e a Debora – si incontrano la moglie di Isaia, di cui però non si conosce il nome (Is 8,3), Cilda all'epoca di Giosia (2 Re 22,14) e Noadia, falsa profetessa dell'epoca di Neemia (Ne 6,14).

Fenomeni
estatici

Questo profetismo è di tipo estatico perché talora cerca il contatto con la divinità attraverso pratiche particolari – specie musica e danza – che possono produrre una sorta di estasi o di *trance*, con cui i profeti entrano in contatto con la divinità. Così Samuele prospetta a Saul un incontro parti-

¹⁷ Cf., ad es., 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; ...; si veda anche Am 7,14.

colare con un gruppo di profeti riconoscibili dai loro eccentrici comportamenti (1 Sam 10,5). Qualcosa di simile si ha anche con Eliseo (2 Re 3,15) durante le guerre moabite.

Spesso gli appartenenti a questi gruppi profetici sono considerati dei guaritori, dei comunicatori di messaggi divini, ma anche dei mestatori politici. L'affinità di certe manifestazioni con quelle del profetismo degli ambienti cananei era indubbia, e suscitava sicuramente numerose perplessità, al punto che uno dei discepoli di Eliseo – mandato ad ungerlo in segreto Ieu come re d'Israele – viene definito «pazzo» (2 Re 9,11). È probabile che questi gruppi spronassero anche il popolo alla solidarietà in nome della comune fede, quando guerre e catastrofi incombevano. Depone in tal senso già la figura di Debora, la profetessa che incoraggia a reagire contro l'oppressione e a combattere contro Iabin e la coalizione delle città cananee del nord (Gdc 4,4-9).

E risalendo ai tempi mosaici, qualcosa di simile avviene con Miriam, la profetessa, quando insegna agli Israeliti, scampati all'inseguimento del faraone, un canto che celebra la vittoria: «Cantate al Signore, perché ha mirabilmente trionfato: cavallo e cavaliere ha gettato nel mare!» (Es 15,21).

Il profetismo preclassico è quindi soprattutto un profetismo organizzato in gruppi, nei quali talora emergono personalità di particolare spicco e di forte carisma. La loro collocazione sociologica è perlopiù nell'ambito della vita dei santuari (compreso il tempio di Gerusalemme), e più raramente in quello della corte. Solitamente i membri di queste confraternite sono di umile estrazione sociale e non vivono in condizioni di agiatezza, come traspare dagli episodi raccontati a proposito dei gruppi di figli di profeti che si aggirano intorno ad Eliseo, per i quali spesso il cibo è scarso e devono ricorrere al prestito per strumenti di uso ordinario, come una scure. Sono forse riconoscibili dalla testa rasata e da un particolare mantello. ¹⁸ È evidente che non possono vi-

Corpora-
zioni
di profeti

Leader
carismatici

¹⁸ Si vedano, rispettivamente, 2 Re 4,38-41.42-44; 6,1-7; e 2 Re 2,23; 1 Sam 28,14; 2 Re 2,8.13-14.

vere soltanto di elemosina, per cui svolgono qualche mestiere come quello del contadino e pastore, e si radunano per le sedute profetiche presso coloro che ritengono la loro guida spirituale, che chiamano «padre» o «signore» o semplicemente «uomo di Dio».

*Oscillante
rapporto
con il potere*

Il loro rapporto con il potere non è sempre del tutto chiaro. Talora sembrano comportarsi da profeti di corte, pronunciando oracoli favorevoli al monarca e al suo *entourage*, ma talvolta nel gruppo si stagliano figure particolarmente critiche verso il potere e forti nel difendere, a nome di Yhwh, il diritto dei poveri, dei deboli, come avviene ad esempio con Elia che condanna Acab e Gezabele per il delitto perpetrato ai danni di Nabot, al quale hanno sottratto la vigna dei padri (1 Re 21).

Come i singoli membri finissero per aderire a queste confraternite profetiche non è detto, se non per alcune delle personalità di maggiore spicco, che ricevono una chiamata particolare da parte del Signore.¹⁹

Sviluppo storico della profezia: il profetismo classico

Alla profezia preclassica subentra la profezia classica, quella legata a profeti singoli, liberi, spesso all'opposizione, e ai quali sono riferiti gli scritti posti sotto lo stesso nome. Numericamente sono un gruppo più ridotto, ma certamente più significativo per l'influenza avuta sullo sviluppo dell'esperienza di fede d'Israele. La ricostruzione della storia della profezia classica deve tener conto di tre grandi periodi: quello precedente l'esilio, quello esilico e il postesilico. Non vi è propriamente una successione da un profeta all'altro; essi appaiono quasi ad intermittenza, in momenti critici della storia del popolo e invitano alla conversione, alla pratica della giustizia, proprio perché il giudizio da loro annunciato venga sospeso, non si realizzi.

*Profeti
classici
preesilici*

¹⁹ Cf., per Samuele, 1 Sam 3,1-18; per Elia 1 Re 17,2; per Eliseo 1 Re 19,19-21.

Così, nell'ultimo periodo del regno del Nord fanno sentire la loro voce Amos e Osea. Poco più tardi, al sud, ecco la profezia di Michea e di Isaia, e poi, nei decenni successivi, quella di Abacuc e Sofonia. Le confraternite profetiche davano l'impressione di avere sempre a disposizione qualche oracolo profetico, mentre non è così per questi profeti. Essi sono legati all'accadimento della Parola di cui si fanno portavoce quando vengono da essa raggiunti, altrimenti restano in silenzio, in attesa.

Quasi a ridosso dell'esilio si manifesta una figura profetica di importanza eccezionale: Geremia di Anatot. Con la sua inascoltata predicazione egli accompagna il popolo di Giuda che, guidato da capi dissennati, precipita verso la catastrofe. Sempre Geremia, che resta in terra di Giuda durante l'esilio per poi essere trascinato a morire in Egitto, continua la sua missione profetica volta a ridare speranza a gente che si sente ormai priva di futuro. Nello stesso periodo riceve la vocazione un esule, Ezechiele, che, tra la prima e la seconda deportazione, rivolge ai compagni di deportazione un pressante invito alla conversione. Ma quando tutto sembra finito, eccolo annunciare una speranza grandiosa, con la promessa del ritorno nella terra, e soprattutto del dono di un cuore nuovo, capace di osservare amorosamente la legge del Signore.

*Verso
l'esilio*

*Durante
l'esilio*

Dopo l'esilio vi è ancora un sussulto di carisma profetico in occasione della ricostruzione del tempio, con i profeti Aggeo e Zaccaria. Costoro cercano di motivare spiritualmente il popolo e i suoi capi perché affrontino generosamente e prontamente l'impresa della ricostruzione. Tuttavia proprio qui comincia ad emergere la consapevolezza che la profezia sta per finire, proprio come traspare da una domanda che Zaccaria stesso si pone: «Dove sono i vostri padri? I profeti forse vivranno sempre?» (Zc 1,5).

*La profezia
postesilica*

Eppure non tutto è finito, perché alla profezia orale subentra la profezia scritta, letteraria. Non abbiamo informazioni sufficienti sull'ambiente in cui si concretizza questo lavoro, che approderà alla formazione di un *corpus* canonico

*Scrittura
della
profezia*

dei libri profetici. Anche questo lavoro, comunque, partecipa, a suo modo, del carisma profetico e si esplica anzitutto nella raccolta e sistemazione scritta di detti e di racconti riguardanti i profeti classici. È inoltre possibile che alcuni degli scritti profetici risalgano direttamente a questa fase e si configurino perciò, già all'origine, come profezia letteraria; sembrerebbe il caso di scritti come quelli di *Abdia*, *Naum*, *Giona*, di una serie di testi isaiani noti come Secondo e Terzo Isaia, di Zc 9 – 14, di *Gioele* e di *Malachia*, il cui scritto è una specie di ripresa delle fondamentali tematiche profetiche a conclusione della raccolta degli scritti profetici dei *Dodici* e dell'intero *corpus* profetico.

La profezia letteraria

Anche la profezia letteraria serve a sorreggere la fede in momenti di crisi. Infatti Giuda è raccolto intorno al tempio, alla Legge, ai sacerdoti, ma si trova a dover affrontare un cambiamento culturale profondo, quello causato dall'incontro prima con i Persiani e poi con i Greci e il loro fascino intellettuale. Raccogliere ed editare testi profetici può costituire un punto di riferimento per non smarrire la fede, per ritrovare la natura più profonda dell'alleanza con Yhwh, per continuare a vivere l'elezione come dono e come responsabilità.

Sostegno alla fede

Il linguaggio dei libri profetici

La profezia in Israele si dà prioritariamente come una comunicazione orale della parola viva del Signore che interpella il presente dei suoi destinatari. Ben presto, però, questa parola viene consegnata allo scritto, poiché appare chiaro che la portata del messaggio profetico va oltre la situazione concreta in cui è stato offerto agli ascoltatori. Già nella fase orale si delineano comunque alcune modalità comunicative standardizzate, come ad esempio l'oracolo, la minaccia, il compianto funebre.

Modalità di comunicazione profetica

Quando la profezia diventa scritto profetico, emergono ulteriori caratteristiche che configurano precisi generi letterari del *corpus* canonico profetico. Infatti gli scritti profe-

tici non sono la copia stenografica delle parole profetiche, ma hanno subito un lavoro di redazione e di revisione, che a volte è durato secoli e ha reso ancora più affascinante e colto il linguaggio delle opere. D'altra parte i libri dei profeti non sono manuali di teologia, ma piuttosto opere letterarie che usano il linguaggio caratteristico della letteratura, diverso da quello tecnico della teologia, ma anche da quello della comune parlata quotidiana (a volte banale). Nondimeno la creatività degli autori profetici viene incanalata perlopiù in forme stabili e ripetibili, ossia in generi letterari specifici dei libri profetici.²⁰

Prolungata opera di redazione

Il più frequente di questi generi – e peraltro il più vicino alla forma orale originaria – è quello dell'*oracolo*. In esso il profeta parla come messaggero, portavoce di Dio, e presenta le proprie parole come parole di Dio.

Il genere oracolare

I contenuti degli oracoli sono diversi, come pure le finalità perseguite. Così si ha l'oracolo di denuncia, a cui è collegato anche l'annuncio del castigo, magari espresso in forma di lamento funebre (di cui una traccia è il "guai" che, più che essere minaccia, è espressione di cordoglio). L'oracolo presenta delle costanti formali, perlopiù con espressioni che ne segnalano l'inizio e la fine, rimandando alla sua origine divina («Così dice il Signore... Oracolo del Signore... Parola del Signore, ...»).

Oracoli di giudizio

Numericamente sono questi gli oracoli più attestati, ma ve ne sono anche altri, che solitamente vengono chiamati «oracoli di salvezza», i quali vogliono esortare, incoraggiare, istruire, consolare. I destinatari dell'oracolo, solitamente, sono il popolo di Dio o altri popoli, oppure gruppi al loro interno (capi politici, religiosi, giudiziari, ...), o precise classi sociali. Solo raramente gli oracoli sono rivolti ad un individuo.

Oracoli di salvezza

²⁰ Per lo studio dei generi letterari degli scritti profetici, iniziato da H. Gunkel, fondamentale resta il contributo – cui si richiamano le varie introduzioni ai profeti – di C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31), Kaiser, München 1960.

Evoluzione
del genere
oracolare

Le origini della forma oracolare risalgono indubbiamente all'ambito culturale, all'uso di chiedere un responso a Dio attraverso la mediazione del personale sacro; tuttavia, con l'emergere del profeta singolo che opera non in quanto appartenente a congregazioni profetiche, ma in quanto chiamato da Dio, anche l'oracolo subisce un'evoluzione significativa, atta a rendere sempre più evidente il fatto che in esso il Signore comunica il proprio progetto sulla storia e su tutti gli attori in campo.

Come vedremo più avanti, gli oracoli hanno subito spesso, da parte dei discepoli e dei redattori successivi, ritocchi resi necessari dal cambiamento dei destinatari e da un nuovo contesto storico. Si riconosce così all'oracolo una vitalità autonoma, ma con un certo spostamento di significato già all'interno del testo canonico.

Requisitoria
della b'rit

Come abbiamo già avuto modo di notare, talora l'oracolo assume al proprio interno il genere letterario del *rib*,²¹ cioè di un particolare procedimento giuridico a carico del trasgressore del patto, la cui struttura è la seguente: indizione del processo e convocazione dei testimoni; benefici compiuti dal querelante; accusa contro l'imputato o discussione tra i due contendenti; verdetto. Il *rib* profetico può essere assimilato spesso a uno o più oracoli di giudizio, tanto la distinzione è talvolta tenue, ma d'altra parte è uno dei generi che meglio riflette la novità del messaggio profetico.²²

Collegate alle requisitorie di alleanza sono pure alcune formule di benedizione e di maledizione.

Altri generi
profetici

Altri generi profetici sviluppatasi dal nucleo originario dell'oracolo sono le *meditazioni storiche*, che dovrebbero portare a resipiscenza il popolo, le *esortazioni*, i *canti funebri* e *lamenti* davanti alle conseguenze del castigo divino. Trattati affini al genere oracolare appaiono nei racconti di *visione*

Le visioni

²¹ Cf., ad es., Is 1,2-9.10-20; Ger 2,9-13; Os 4,1-3; Mi 1,2-7.

²² Lo studio della specificità del genere del *rib* corregge l'impostazione di Westermann, sostenente in modo esclusivo lo schema bipartito dell'oracolo di giudizio: accusa e sanzione divina.

profetica. Se il profeta nei tempi antichi era chiamato *ro'éh* oppure *chozéh*, è perché la comunicazione con il mondo divino avviene in varie occasioni nelle modalità delle visioni. Questo elemento, particolarmente caro alla fase del profetismo svolgente un'attività mantica istituzionale,²³ si conserva anche successivamente, fino a sfociare nel genere della visione di tipo apocalittico. Infatti il genere letterario della visione nei testi profetici fa ricorso al piano dell'immaginazione e al linguaggio simbolico, ma senza le complicazioni piuttosto cerebrali che caratterizzano le visioni dell'apocalittica, necessitanti peraltro di una voce che le interpreta e ne chiarisce i particolari oscuri.

Altro genere letterario caratteristico della profezia è il racconto di *vocazione*.²⁴ Scopo di questi racconti non è quello di informare su una particolare esperienza del profeta, quanto di legittimarne l'attività narrando l'irruzione di Dio e della sua parola nella vita del chiamato. Talora l'evento della Parola, nel racconto di vocazione, è collegato anche alla presentazione di una teofania. Essenziale, comunque, è l'incarico che viene dato al profeta, spesso associato a un segno e a una conferma che si rendono necessari qualora il chiamato avanzi delle obiezioni.

Vi è poi il genere del racconto di *azione simbolica* – affine alla pantomima e al teatro di strada – il quale presenta la seguente articolazione: l'ordine divino, la sua esecuzione pratica e la sua interpretazione anzitutto per i primi destinatari e poi per i lettori. Tra questi racconti si possono menzionare, come esempi, il vestito di sacco e il camminare nudo e scalzo da parte di Isaia (Is 20), il matrimonio di Osea (Os 1 – 3), il celibato di Geremia (Ger 16), la compera del campo sito in Anatot (Ger 32,6-15), il mutismo di Ezechiele davanti alla morte della moglie (Ez 24,15-24).

Racconti
di chiamata

Racconti
di azioni
simboliche

²³ Nm 23,9; 24,3-4; 1 Re 22,19-22.

²⁴ Is 6,1-13; Ger 1,4-10; Ez 1,1-3,15; Am 7,10-17; ... Su di esso abbiamo già sostato, mostrandone le tipologie fondamentali, alle pp. 21-23.

Le azioni simboliche dei profeti potrebbero sembrare gesti magici, mentre in realtà la loro efficacia sta non in una forza segreta, ma nell'accettazione da parte dei destinatari, se si lasciano colpire dal messaggio profetico, consegnato in una modalità fortemente provocatoria e interpellativa.

Altri tipi
di racconti
profetici

Altri testi narranti episodi della vita del profeta vengono conati secondo generi letterari sempre più complessi, che vanno dalla *legenda prophetica* all'epica profetica, fino alla biografia esemplare.²⁵ Questa si riscontra nelle narrazioni sulla vita del profeta le quali, pur non tacendone le debolezze, ne esaltano la forte personalità impegnata nella lotta contro l'idolatria e l'ingiustizia, in favore di una fede esclusiva, piena, in Dio. Tracce consistenti di tale operazione sono, ad esempio, Is 36 – 39 e la sezione cosiddetta «biografica» di Ger 26 – 45.

Generi
sapienziali

Il linguaggio profetico si avvale anche di altri generi letterari che appartengono alla letteratura sapienziale o a quella di ambito sacerdotale, come è il caso della lettera, dell'inno, del poema, della parabola, dell'allegoria e delle stesse preghiere. Particolare affinità con il linguaggio dei *Salmi* hanno quei testi profetici in cui il profeta interroga Dio, lo supplica, protesta, manifesta dubbi e voglia di rinunciare, come ad esempio nelle «confessioni» di Geremia (Ger 11,18 – 12,6; ...) o nelle preghiere di Isaia (Is 63,7 – 64,11), di Giona (Gio 2,3-10), di Abacuc (Ab 3,1-17).

Dall'oralità alla scrittura profetica

La ricerca
del nucleo
originario

L'approccio esegetico al linguaggio dei libri profetici, ai loro generi letterari, aveva a lungo privilegiato il tratto orale perché, almeno in apparenza, più vicino al momento orale, alla fase germinale della comunicazione profetica. Così si è mossa la ricerca dell'ultimo secolo e mezzo, impegnata a ricostruire la figura storica del profeta e il nucleo origi-

²⁵ Fondamentale per lo studio dei generi letterari profetici in prosa è l'opera di ROFÉ, *Storie di profeti*.

nale della sua predicazione. Impresa rivelatasi impossibile e impoverente il messaggio profetico sotto il profilo teologico. L'attenzione si sposta oggi sul processo che porta dalla tradizione orale allo scritto profetico e su come questo abbia voluto garantire l'attualità permanente della profezia biblica.²⁶ Emerge la consapevolezza che già la messa per iscritto dei detti profetici non ha avuto tanto l'intento primario di tracciare un convincente ritratto della persona del profeta, quanto di condensarne il messaggio e di mostrarne la costante validità per ogni tempo. Perché il messaggio rimanga vivo, diventa necessario un intenso lavoro di attualizzazione che si compie attraverso un progressivo ampliamento degli scritti profetici e una riorganizzazione del materiale antecedente, secondo un preciso disegno redazionale. Si rinuncia all'ipotesi, prima ampiamente adottata, dell'esistenza di «cerchie di discepoli» quali responsabili del lavoro di redazione e di edizione degli oracoli profetici. Infatti la riscrittura dei testi profetici è operazione che si prolunga per secoli, proprio al fine di mostrare la vitalità e l'attualità, per le generazioni successive, della parola di Dio data ai profeti.²⁷ Questo comporta che il lavoro dei redattori si configuri come una vera impresa d'autore, e non solo come intervento editoriale.

Lo scritto
attualiz-
zante

²⁶ Per questo processo di messa per iscritto del *corpus* profetico, cf. J. M. BOS, «The "Literarization" of the Biblical Prophecy of Doom», in B. B. SCHMIDT (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings. Ancient Literacy, Orality and Literary* (Ancient Israel and Its Literature 22), SBL Press, Atlanta (GA) 2015.

²⁷ «È possibile qualificare il processo delle parole del profeta ai libri dei profeti come esegesi attualizzante» (E. ZENGER, «Peculiarità e significato della profezia d'Israele», in ZENGER [ed.], *Introduzione all'Antico Testamento*, 701). Nel medesimo paragrafo (pp. 700-702) Zenger propone anche una descrizione del processo di questa esegesi attualizzante – avvalendosi in particolare di contributi di O. H. Steck – e conclude che tale processo conferisce alla maggior parte dei libri profetici una prospettiva *storico-salvifica*, dando alla proclamazione del giudizio il significato di profezia di conversione e di annuncio di salvezza.

Redazione
e ispirazione
profetica

Di conseguenza non appare più giustificato quel procedimento esegetico teso ad isolare gli *ipsissima verba* dei profeti, perché i detti originali non sono gli unici detentori del carisma profetico. Del carisma profetico beneficia anche il lavoro dei redattori. La struttura conferita ai testi profetici, le aggiunte e le modificazioni dei dati tradizionali fanno parte anch'esse del messaggio profetico, con valore non inferiore alle memorie risalenti al profeta storico.

II Isaia

Introduzione

Il libro di Isaia: un'opera complessa e una lunga storia redazionale

Nella tradizione canonica della Bibbia cristiana, il libro di *Isaia* è il primo degli scritti profetici; in quella ebraica è il primo dei «Profeti Posteriori». Priorità non tanto cronologica, quanto canonica, confermata dalla fortuna che il libro ha conosciuto già nel mediogiudaismo. Di essa abbiamo prove irrefutabili, in particolare grazie ai reperti di Qumran, ma anche per il fatto che il libro di *Isaia* è, nei testi neotestamentari, il più citato o alluso.

Colloca-
zione
canonica

Nel *Talmud*, però, viene segnalata anche un'altra collocazione, ed è posto dopo *Geremia* ed *Ezechiele* per il fatto che il suo uso liturgico, nell'ebraismo, prevede un numero inferiore di *parashót* (o pericopi): «I nostri rabbì insegnarono: l'ordine dei profeti è Giosuè, Giudici, Samuele, Re, Geremia, Ezechiele, Isaia e i Dodici Profeti minori» (*Baba Batra* 14b).

Accostandosi a questo scritto profetico si rimane subito sorpresi per la sua vastità e per la grande varietà di temi, di forme letterarie e per la molteplicità di riferimenti storici, che appaiono chiaramente non tutti riconducibili alla figura di Isaia, figlio di Amoz, la cui missione profetica si svolge nella seconda metà dell'VIII sec. a.C.

Ricchezza
di temi
e generi

L'indagine critica, non soddisfatta della lettura tradizionale che riferisce ad un solo profeta tutto il libro, ha pro-