

1 אוֹיְהִי | בְּשָׁלְשִׁים שָׁנָה בְּרַבִּיעִי בַחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ וְאָנִי בַתּוֹדֶה-
 הַגּוֹלָה עַל־נְהַר־כְּבָר נִפְתָּחוּ הַשָּׁמַיִם וְאָרָאָה מַרְאֹת אֱלֹהִים
 2: בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ הִיא הַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לְגָלוֹת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִן:
 3 הִנֵּה הִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֶל־יְחִזְקִאל בֶּן־בוּזִי הַכֹּהֵן בְּאֶרֶץ כַּשְׂדִּים
 עַל־נְהַר־כְּבָר וַתְּהִי עָלָיו שְׁם יַד־יְהוָה:

1,1 *Nel trentesimo anno* (בשלושים שנה) – Il primo problema con cui il lettore deve misurarsi è la presenza di una duplice indicazione temporale nei vv. 1 e 2. Se la seconda, benché incompleta, è sufficientemente chiara, in quanto specifica il punto di partenza del conteggio (il quinto anno dalla deportazione del re Yoyakin, che corrisponde al 593 a.C.), la prima è invece difficile da decifrare perché non si hanno punti di riferimento. Il «trentesimo anno» è stato dunque interpretato in molti modi nella storia dell'esegesi, sia ritenendo che le due indicazioni si riferiscano al medesimo momento, sia che segnalino invece momenti diversi. In quest'ultimo caso si è

parlato del trentesimo anno dalla nascita di Yoyakin, o dall'inizio del regno neo-babilonense, ecc. A nostro parere si deve escludere che le due date si riferiscano a momenti diversi e che siano ora giustapposte a motivo di un maldestro lavoro redazionale che creerebbe solo confusione. È più logico pensare che la seconda offra elementi per decodificare la prima. Il 593 a.C., quinto anno della deportazione di Yoyakin, può dunque essere il trentesimo anno della vita del profeta (così già Origene), ovvero l'anno a partire dal quale avrebbe potuto esercitare il suo sacerdozio (si pensa possa esserci un legame con quanto si dice per i leviti in Nm 4,3.23.30).

DALLA CHIAMATA DEL PROFETA ALLA CADUTA DI GERUSALEMME (1,1–33,33)

Nella nostra proposta di strutturazione del libro, la prima parte raccoglie tutti gli oracoli che precedono l'annuncio della presa di Gerusalemme (33,21–22) e che hanno, per lo più, un tono negativo. All'interno si possono individuare tre sezioni. La prima va dalla chiamata del profeta all'annuncio della fine (1,1–7,27); la seconda si concentra sulla descrizione dei peccati di Giuda e d'Israele (8,1–23,49); la terza tratta della morte che attende Gerusalemme così come tutti i popoli (24,1–33,33).

DALLA CHIAMATA DI EZECHIELE ALL'ANNUNCIO DELLA FINE (1,1–7,27)

1,1–3,21 Ezechiele: visionario e chiamato

I primi tre capitoli del libro costituiscono un'unità ben delimitata. In essa, dopo una presentazione del profeta e del luogo in cui egli si trova, abbiamo una grande visione che fa da scenario al racconto di vocazione di Ezechiele. Il tutto si chiude con il ritorno alla normalità (3,15) a cui si aggiunge un'ulteriore specificazione della missione profetica (il profeta costituito sentinella per il suo popolo: vv. 16–21). Si tratta di capitoli essenziali per comprendere chi è il Signore (in particolare attraverso la visione) e chi è il suo profeta, mandato per un compito estremamente difficile (farsi ascoltare da un popolo ribelle).

1,1–3 *La soprascritta*

Questi pochi versetti iniziali ci offrono una serie di indicazioni preziose per collocare la vicenda che sarà narrata: il quando, il dove e il chi.

1¹ Nel trentesimo anno, nel quarto (mese), nel quinto (giorno) del mese, mentre io ero in mezzo ai deportati presso il canale Kebar, furono aperti i cieli ed ebbi visioni divine. ² Il cinque del mese – era quello il quinto anno della deportazione del re Yoyakin – ³ la parola di YHWH fu rivolta a Ezechiele, figlio di Buzi, il sacerdote, nel paese dei Caldei, presso il canale Kebar; là la mano di YHWH fu sopra di lui.

Presso il canale Kebar (עֶלְי־נְהַר־כְּבָר) – Si indica con questa locuzione una zona nei pressi di Nippur, ca. 200 km a sud di Bagdad. Preferiamo tradurre con «canale», invece che «torrente» o «fiume», perché nella zona era stata costruita una fitta rete di canali artificiali con lo scopo di regolamentare le acque dei fiumi, in particolare l'Eufrate.

Furono aperti (נִפְתְּחוּ) – Il Testo Masoretico presenta un *nifal* e la Settanta ha un aoristo passivo (ἠνοιχθησαν). Si tratta di un passivo divino che vuole indicare l'azione di Colui che ha il potere di compiere una simile opera (cfr. Gen 7,11).

Visioni divine (בְּרָאוֹת אֱלֹהִים) – Alla lettera: «visioni di Dio», come anche la Settanta (ὁράσεις θεοῦ).

1,3 *Sopra di lui* (עָלָיו) – La Settanta ha invece ἐπ' ἐμέ («su di me»), certamente più coerente rispetto all'insieme del libro, tutto scritto in prima persona. Abbiamo ritenuto che la *lectio facillior* (lettura facilitante) del greco non andasse preferita. L'ebraico ha qui gli unici due versetti in cui si riferisce a Ezechiele in terza persona. Un caso simile si trova in 24,24, ma la situazione comunicativa lì è differente: si parla di Ezechiele in terza persona solo perché il Signore parla di Ezechiele in un messaggio che è rivolto, come quasi in tutto il libro, ai deportati.

Il «quando» è, con tutta probabilità, il 593 a.C. (cfr. note). Si tratta di un momento della storia che si colloca, per il regno di Giuda, cinque anni dopo una prima deportazione (avvenuta nel 597 a.C.) e sette anni prima di una seconda deportazione (nel 586 a.C.). Questa scelta temporale è estremamente importante: il lettore infatti sa che qualcosa di tragico attende Gerusalemme, ma viene proiettato in un tempo in cui questo non è evidente per i protagonisti della vicenda narrata, i quali certamente speravano di uscire presto da una condizione già molto pesante (cfr. la lettera di Ger 29). Il libro, nella sua prima parte, è dunque scritto nella prospettiva di preparare ad accogliere l'evento drammatico della fine, rendendone ragione (esso è annunciato in Ez 7,1-14 e vissuto in 24,1-27 e 33,21-22). Solo successivamente il profeta potrà parlare anche per aiutare Israele a risollevarsi dalla catastrofe ormai compiuta.

Il «dove» è il luogo della deportazione, presso il canale Kebar, nell'attuale Iraq, vicino all'antica Nippur (cfr. note). Studi recenti fanno pensare che il canale qui nominato collegasse differenti città servendo come via di comunicazione, il che rende impossibile definire con maggiore precisione la località dell'insediamento.

Il «chi» è Ezechiele, la voce narrante del libro. Egli si presenta e si autodefinisce, da subito, come uno che si trova in mezzo ai deportati: la sua prima caratteristica è essere un uomo che condivide la sorte del suo popolo e sta nel mezzo, che non si tira fuori da questa dolorosa vicenda. In questa condizione di normalità e di condivisione del dolore della sua gente, gli viene data la possibilità di vedere qualcosa che può venire solo da Dio.

וְאָרָא וְהִנֵּה רוּחַ סְעָרָה בָּאָה מִן־הַצָּפוֹן עָנָן גָּדוֹל⁴
 וְאֵשׁ מִתְּלַקַּחַת וְנִגְהָ לֹו סָבִיב וּמִתּוֹכָהּ בְּעֵין הַחֲשֹׁמֶל
 מִתְּדָד הָאֵשׁ: וּמִתּוֹכָהּ דְמוֹת אַרְבַּע חַיּוֹת וְזֶה
 מֵרֵאִיָּהוֹן דְמוֹת אָדָם לְהִנָּה: וְאַרְבַּעַה פָּנִים לְאַחַת
 וְאַרְבַּע כַּנְּפִים לְאַחַת לָהֶם: וְרַגְלֵיהֶם רֵגְלֵי יִשְׂרָאֵל
 וּכְרַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֵגֶל עֹגֵל וְנִצְצִים בְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלִל:

1,4 *Intorno alla nube* (לוֹ סָבִיב) – L’ebraico ha לוֹ, una preposizione con pronome di suffisso di terza maschile sg. Poiché il sostantivo maschile precedente è עָנָן, «nube», dobbiamo supporre che לוֹ sia riferito a tale sostantivo.
In mezzo al vento (וּמִתּוֹכָהּ) – Anche qui abbiamo solo un pronome suffisso, ma al fem-

Ai vv. 2-3 un’altra voce si inserisce improvvisamente, qualcuno della comunità dei credenti, che sposta l’attenzione del lettore sulla parola divina che raggiunge Ezechiele. Fin da subito, dunque, la visione e la parola, il vedere e l’udire, appaiono insieme, come due modalità complementari che consegnano la rivelazione del Signore al suo profeta.

Si specifica, inoltre, l’ambiente sacerdotale da cui Ezechiele proviene. L’espressione «il sacerdote» può essere riferita a Ezechiele o a suo padre ma, comunque la leggiamo, essa significa che il nostro profeta era destinato, per discendenza, a diventare sacerdote. Dobbiamo tuttavia supporre, se è corretta l’interpretazione delle date che abbiamo fornito (cfr. note), che egli non abbia mai esercitato il suo ministero nel tempio, dato che a trent’anni si trovava già in territorio babilonese e quella era l’età richiesta per entrare in servizio. Ezechiele è dunque qualcuno a cui la storia ha impedito di diventare ciò che, secondo le consuetudini, avrebbe dovuto diventare, qualcuno i cui legami con il passato sono stati recisi. Il passato non serve a definire il suo futuro, le origini e l’appartenenza familiare non sono sufficienti, ma tale situazione di oggettiva limitazione e sofferenza diviene occasione preziosa per ricevere un’identità nuova, completamente definita da Dio stesso.

Nello stesso tempo, le sue radici sacerdotali non spariscono (perché Dio non snatura coloro che chiama) e tutto il libro è intriso di elementi che indicano chiaramente il suo interesse per il culto, per il tempio e la sua purezza (in particolare i cc. 40–48).
1,4-28 *La grande visione*

A partire dal v. 4 ha inizio la grande e complessa visione che Ezechiele narra di aver avuto in terra d’esilio. Dio, ci dice il profeta, non è rinchiuso in nessuno luogo, né in Israele, né in Gerusalemme, né nel suo tempio. Egli ama di un amore speciale questi luoghi, ma ama più di ogni altra cosa il suo popolo. Per questo lo insegue ovunque esso si trovi, cercando di fargli comprendere il senso dei fatti dolorosi che sono accaduti e di quelli che ancora accadranno. Qualcosa, dunque, si fa incontro al profeta e il suo primo atteggiamento obbedienziale consiste nel disporsi a vedere.

Il brano può essere strutturato in due parti: i vv. 4-21 ci presentano la visione sotto il firmamento e i vv. 22-28 quello che invece si vede sopra il firmamento.

⁴Guardai ed ecco un vento tempestoso veniva da nord, una grande nube, un fuoco che lampeggiava e un bagliore intorno (alla nube), e in mezzo (al vento) c'era qualcosa che sembrava come l'ambra in mezzo al fuoco. ⁵In mezzo c'era la forma di quattro viventi e il loro aspetto era questo: avevano la forma di un uomo; ⁶ma avevano quattro volti ciascuno e quattro ali ciascuno. ⁷Le loro zampe erano diritte e i loro zoccoli erano come gli zoccoli di un vitello, splendenti come bronzo lucido.

minile, che deve indicare il vento tempestoso, poiché in ebraico il sostantivo רִיחַ, «vento», è femminile. L'*ambra* (לְאַמְרָא) – Si tratta di un termine che ricorre tre volte nella Bibbia ebraica, solo in Ezechiele (1,4,27; 8,2), e che indica probabilmente una pietra gialla splendente.

La tempesta, i viventi e le ruote (1,4-21). Compaiono innanzitutto dei fenomeni naturali: vento come di una tempesta, nube, fuoco, qualcosa di luminoso come potrebbero essere dei lampi. Chi legge questo testo ricorda la teofania di Es 19 e comprende che il Signore sta per manifestarsi. Molti sono i legami tra i due brani: il fatto che Dio stesso si metta in movimento e venga (Es 19,9 e Ez 1,4), l'immagine di un bagliore (Es 19,16 e Ez 1,13); la presenza di una nube (Es 19, 9.16 e Ez 1,4) e del fuoco (Es 19,18 e Ez 1,4; il fuoco ricompare anche ai vv. 13 e 27). In Es 19,16 si trova l'aggettivo *kābēd*, riferito alla nube (che è «densa», «pesante»). In Ezechiele questo viene ripreso dal termine «gloria», *kābōd*, che compare alla fine della visione (1,28) e poi dell'incarico dato al profeta (3,12). All'inizio del suo libro Ezechiele richiama dunque l'evento fondamentale che apre la stipulazione dell'alleanza sinaitica e ricorda il ruolo centrale della mediazione di Mosè (e, quindi, di ogni profeta dopo di lui). Il testo suggerisce l'idea che il Signore debba venire di nuovo, perché, evidentemente, l'alleanza è stata tradita. Ezechiele è dunque presentato ora, in questo particolare frangente, come un nuovo Mosè per Israele. Dio si avvicina, viene, si rivela al profeta, e lo fa, anche questa volta, al di fuori dei confini della terra d'Israele. Viene da nord, ripercorrendo la stessa strada che il suo popolo aveva dovuto percorrere per giungere nel luogo del suo esilio (la via che si seguiva per giungere a Babilonia doveva prima salire verso nord e poi scendere a sud, formando così una specie di U rovesciata, perché non era possibile attraversare direttamente il deserto; lo stesso dicasi per andare da Babilonia a Gerusalemme); viene in un insieme di tenebra e di luce, oscuro e, contemporaneamente, splendente. Così è Dio per l'uomo, in questo libro, ma anche in tutta la Scrittura (cfr., nel NT, il racconto della trasfigurazione, accompagnato da una nube luminosa, Mt 17,5). Al centro della sua manifestazione si intravede qualcosa dall'aspetto d'ambra di cui si tornerà a parlare al v. 27.

Dopo i fenomeni naturali compaiono quattro esseri viventi (v. 5), definiti dal loro collocarsi «in mezzo» alla nube di tempesta che il profeta vede: hanno, complessivamente, una forma umana (con viso e mani) a cui si aggiungono parti del corpo di animali (ali e zampe). Se la prima descrizione risulta accetta-

וַיֵּדוּ [וַיְדוּ / וַיֵּדוּ] אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רַבְעֵיהֶם
 וּפְנֵיהֶם וּכְנֵפֵיהֶם לְאַרְבַּעַתָּם: ⁹חִבְרַת אִשָּׁה אֶל-אֲחוֹתָהּ
 כַּנְפֵיהֶם לֹא-יִסְבּוּ בְלִכְתָּן אִישׁ אֶל-עֵבֶר פָּנָיו יִלְכוּ: ¹⁰וּדְמוֹת
 פְּנֵיהֶם פָּנֵי אָדָם וּפְנֵי אַרְיֵה אֶל-הַיָּמִין לְאַרְבַּעַתָּם וּפְנֵי-
 שׂוֹר מִהַשְּׂמֹאל לְאַרְבַּעַתָּן וּפְנֵי-נֶשֶׁר לְאַרְבַּעַתָּן: ¹¹וּפְנֵיהֶם
 וּכְנֵפֵיהֶם פְּרֻדוֹת מְלֻמְעָה לְאִישׁ שְׁתֵּים חִבְרֹת אִישׁ וּשְׁתֵּים
 מִכֹּסוֹת אֵת גְּוִיָּתִיהֶנָּה: ¹²וְאִישׁ אֶל-עֵבֶר פָּנָיו יִלְכוּ אֶל אֶשֶׁר
 יִהְיֶה-שָׁמָּה הָרוּחַ לְלֶכֶת יִלְכוּ לֹא יִסְבּוּ בְלִכְתָּן: ¹³וּדְמוֹת
 הַחַיֹּת מְרֹאֵיהֶם כְּגִחַל-אֵשׁ בְּעֵרוֹת כְּמֹרְאָה הַלְפָדִים הִיא
 מִתְהַלֶּכֶת בֵּין הַחַיֹּת וְנִגָּה לְאֵשׁ וּמִן-הָאֵשׁ יֹצֵא בָרָק:

1,8 *Mani d'uomo* (וַיְדוּ אָדָם) – Con il *qerè*. Daremo quasi sempre la preferenza al *qerè* dove presente. Infatti esso rappresenta il modo in cui i masoreti hanno suggerito di leggere (*qerè* significa appunto «da leggere») quello che nel testo è scritto (*ketib*), qualora vi siano delle difficoltà. In questo caso si suggerisce di leggere uno stato costruito del sostantivo plurale «mani», da legare a quanto segue: «mani di uomo». Il *ketib* ha invece וַיְדוּ, cioè «la sua mano», con suffisso, che non si può legare al sostantivo «uomo». *E ali proprie* (וּכְנֵפֵיהֶם) – L'ultimo riferimento alle ali manca nel greco che, spesso, mostra un testo più breve rispetto all'ebraico. Il Targum appoggia il Testo Masoretico.

1,9 *Le loro ali erano unite ciascuna alla sua corrispondente* (חִבְרַת אִשָּׁה אֶל-אֲחוֹתָהּ כַּנְפֵיהֶם) – Anche questa precisazione manca nella Settanta ma è attestata dal Targum.

1,10 Il versetto, con la sua oscura sintassi, va probabilmente compreso così: ognuno dei viventi aveva quattro volti, di cui il primo (davanti) di uomo, il secondo, a destra, di leone, il terzo, a sinistra, di toro e il quarto (dietro) d'aquila.

1,11 *Così erano i loro volti* – Il sostantivo פְּנֵיהֶם all'inizio del versetto è problematico perché non si comprende quale sia il nesso con il resto della frase. Molti lo elidono. Manca nella Settanta e tuttavia è attestato

bile, il v. 10 mette in seria difficoltà il lettore: ognuno di questi quattro viventi ha, infatti, quattro differenti volti: uomo, leone, toro e aquila (il testo viene ripreso in Ap 4,7 e, nella tradizione della Chiesa, i quattro viventi dell'Apocalisse diventeranno i simboli degli evangelisti: Matteo uomo, Marco leone, Luca bue e Giovanni aquila). C'è una prevalenza dell'umano (perché il primo volto è di uomo), ma anche una molteplicità che abbraccia altri elementi del mondo, a indicare che tutto il creato è posto a servizio del Dio d'Israele e trova spazio presso di lui. I servi di Dio hanno aspetti diversi e complementari, come chi è capace di abbracciare in sé tutta la realtà (l'insistenza sul numero quattro indica totalità).

Essi sono dotati, inoltre, di una grandissima mobilità, estremamente ordinata. Si dice ripetutamente che vanno diritti davanti a sé (vv. 9.12) senza deviare a

⁸Sotto le ali c'erano mani d'uomo, ai quattro lati; tutti e quattro avevano facce e ali proprie. ⁹Le loro ali erano unite ciascuna alla sua corrispondente. Non si voltavano nel loro andare, ma ciascuno andava diritto davanti a sé. ¹⁰La forma delle loro facce era: faccia di uomo, faccia di leone a destra, per tutti e quattro, faccia di bue a sinistra, per tutti e quattro, e faccia d'aquila, per tutti e quattro. ¹¹(Così erano) i loro volti e le loro ali erano spiegate verso l'alto; ciascuno aveva due ali che si toccavano e due ali che coprivano il loro corpo. ¹²Ciascuno andava diritto davanti a sé, là dove andava lo spirito; andavano e non si voltavano nel loro procedere. ¹³L'immagine degli esseri viventi, cioè il loro aspetto, era come carboni di fuoco, simili a torce: (fuoco) si muoveva in mezzo ai viventi. C'era uno splendore nel fuoco e dal fuoco usciva un bagliore.

dal Targum. Abbiamo scelto di aggiungere l'avverbio «così» rispettando il Testo Masoretico.

Verso l'alto (מִלְמַעְלָה) – Nel greco c'è in più la precisazione che le ali si stendevano sopra «ai quattro» (τοῖς τέσσαρσιν).

1,13 L'immagine – Molti propongono di emendare וְרַמְנוֹת e di leggere וְרַמְנוֹת («nel mezzo») seguendo la Settanta (καὶ ἐν μέσῳ). Il testo risulta indubbiamente più comprensibile, tuttavia, dal punto di vista della critica testuale, la scelta non sembra essere la migliore. Infatti si tratterebbe di una *lectio facilior*; inoltre 4QEzechiele^b (4QEzek^b o 4Q74; uno dei pochissimi testi di Ezechiele ritrovato a Qumran), conferma il Testo Ma-

soretico. Lo stesso fanno il Targum e il codice di Aleppo. Dobbiamo quindi supporre che il termine voglia indicare l'immagine complessiva, cioè i viventi e, insieme, quello che si muove tra loro.

Il loro aspetto (מַרְאֵיהֶם) – Si deve correggere il suffisso maschile pl. dal momento che «i viventi» sono femminili in ebraico. In Ezechiele accade tuttavia spesso che si usino suffissi maschili anche in riferimento a sostantivi femminili. È un fenomeno tipico dei testi più tardivi della Bibbia ebraica. Notiamo, in particolare in questo capitolo, che si usano suffissi e verbi maschili per parlare dei «viventi» in modo sistematico nei vv. 20-26.

destra o a sinistra (cfr. Is 30,21); vanno per la strada su cui devono andare senza farsi frenare da nulla. Non si voltano indietro, ma procedono sempre in avanti (cfr. Lc 9,51.62). Non si spostano però in modo arbitrario, bensì mossi da un soffio di vento, cioè dallo spirito che li fa avanzare. A tale riguardo, si deve osservare che il termine ebraico *rûah* è qui molto presente e dev'essere colto nei suoi differenti e possibili significati. Al v. 4 è infatti certamente più opportuno parlare di «vento», mentre nelle altre cinque occorrenze (vv. 12.20.21) sembra meglio intendere «spirito», cioè una forza divina, vivificante e mobile. È lo spirito dunque che rende velocissimi i viventi, estremamente agili, scattanti. Inoltre essi hanno molto a che vedere con il fuoco, sono simili a delle torce (cfr. Gen 15,17; Es 20,18). Il testo non è chiarissimo (cfr. note), ma l'immagine complessiva è abbastanza comprensibile.

14 וְהַחַיִּוֹת רָצוּא וְשׂוֹב כְּמִרְאֵה הַבְּזָק: 15 וְאָרָא הַחַיִּוֹת
 וְהִנֵּה אֹפֶן אֶחָד בְּאָרְץ אֶצֶל הַחַיִּוֹת לְאַרְבַּעַת פְּנֵי:
 16 מִרְאֵה הָאוֹפָנִים וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּעֵין תְּרִשִׁישׁ וּדְמוּת אֶחָד
 לְאַרְבַּעַתָּן וּמִרְאֵיהֶם וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּאִשֶּׁר יִהְיֶה הָאֹפֶן בְּתוֹךְ
 הָאֹפֶן: 17 עַל-אַרְבַּעַת רַבְעֵיהֶן בְּלִכְתָּם יֵלְכוּ לֹא יִסְבוּ
 בְּלִכְתָּן: 18 וְגִבֵּיהֶן וְגִבָּה לָהֶם וִירְאָה לָהֶם וְגִבְתָּם מְלֹאֵת
 עֵינַיִם סָבִיב לְאַרְבַּעַתָּן: 19 וּבְלִכְתָּ הַחַיִּוֹת יֵלְכוּ הָאוֹפָנִים
 אֶצְלָם וּבִהְנֵשָׂא הַחַיִּוֹת מֵעַל הָאָרֶץ יִנְשְׂאוּ הָאוֹפָנִים:
 20 עַל אִשֶּׁר יִהְיֶה-שָׁם הַרוּחַ לְלִכְתָּ יֵלְכוּ שָׁמָּה הַרוּחַ
 לְלִכְתָּ וְהָאוֹפָנִים יִנְשְׂאוּ לְעַמְתָּם כִּי רוּחַ הַחַיָּה בְּאוֹפָנִים:

1,14 Il versetto manca completamente nella Settanta. Il Targum invece ha un'espansione che sottolinea la prontezza dei viventi nell'obbedire alla volontà di Dio.

Correvano (רצוא) – Un *hapax legomenon*, probabilmente l'infinito assoluto di רוצו correlato all'infinito assoluto seguente.

Simili alla folgore (כְּמִרְאֵה הַבְּזָק) – Alla lettera il testo recita: «come l'apparenza della folgore», quindi «simili a...». Il sostantivo è poi un *hapax legomenon* che si pensa significhi «fulmine», «saetta», «fulgore». Alcuni propongono di leggere כְּרָק, il sostantivo comune per «fulmine».

1,16 *Topazio* (תְּרִשִׁישׁ) – Sempre difficile dire con esattezza di cosa si tratti quando si entra

in una materia così specifica come quella dei minerali. I dizionari nominano tre differenti materiali: topazio, berillo e crisolito, che ritroviamo nelle varie traduzioni del termine. La Settanta non traduce, ma semplicemente traslittera con θαρσις. In 10,9 e 28,13 invece sceglie il termine ἄνθραξ, «antracite». È possibile che ci sia un legame tra la pietra e il luogo della sua estrazione, Tarshish, benché esso non sia precisamente identificato.

1,18 *Circonferenze* (וְגִבֵּיהֶן) – In genere si ritiene che il testo si riferisca alla misura delle ruote, ai loro cerchioni. Il greco rende con οἰκῶτοι («retro», «parte posteriore»), collegandosi al versetto precedente e al fatto che non si voltano: οὐκ ἐπέστρεφον ἐν τῷ πορεύεσθαι

Se ci domandiamo da dove Ezechiele recuperi questo tipo di raffigurazione, dobbiamo certamente fare riferimento al contesto babilonese in cui il libro è inserito e alle figure dei *kāribu* (o *lamassu*), divinità con aspetto misto (uomo-animale), dotate di ali, che venivano raffigurate a guardia al palazzo del re o mentre ne trasportavano il trono (cfr. 9,3 e c. 10 in cui vengono chiamati «cherubini»). La loro funzione era dunque di custodia del sovrano. Ezechiele, con un'opera di inculturazione eccellente, da un lato recupera ciò che la civiltà circostante gli offre e dall'altro lo risignifica: questi esseri non sono più dei che proteggono il re babilonese, ma creature totalmente a servizio dell'unico Dio d'Israele.

Molti sono gli elementi comuni tra questa visione-vocazione (la vocazione si espliciterà poco più avanti) e quella che troviamo in Is 6, inclusa la presenza di creature a servizio del Signore. Tra gli elementi di differenza colpisce il fatto che, in Ezechiele, tali creature siano completamente silenziose, mentre in Isaia

¹⁴Gli esseri viventi correvano e tornavano simili alla folgore.
¹⁵Guardai gli esseri viventi, ed ecco, c'era una ruota a terra, vicino ai viventi, accanto a ciascuno di loro quattro. ¹⁶L'aspetto delle ruote e la loro fattura era come topazio; la forma di ciascuna delle quattro, l'aspetto e la fattura erano come se una ruota fosse dentro l'altra. ¹⁷Potevano andare nelle quattro direzioni e, nel loro andare, non si voltavano. ¹⁸Le loro circonferenze erano di un'altezza enorme e incutevano timore: erano piene di occhi all'intorno tutte e quattro. ¹⁹Quando si muovevano gli esseri viventi, anche le ruote si muovevano accanto a loro, e quando gli esseri viventi si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. ²⁰Dovunque andasse lo spirito, esse andavano dove lo spirito andava e le ruote si alzavano con loro, perché lo spirito di vita era nelle ruote.

αὐτὰ οὐδ' οἱ ἰδῶσι αὐτῶν («non si voltavano nel loro procedere essi né le loro parti posteriori»). Notiamo però che il sostantivo ebraico ha, tra i suoi significati, anche quello di «retro». Pertanto la Settanta non attesta un testo ebraico differente, ma sceglie una differente semantica per il medesimo termine.

E incutevano timore (לְיָרֵאָה לָהֶם) – Alla lettera: «e timore verso di loro». Così il Testo Masoretico sostenuto dal Targum e dalla Vulgata. Il greco legge il sostantivo «timore» come una forma del verbo רָאָה «vedere», riferito al profeta: καὶ εἶδον αὐτά («e le guardai»). In ebraico è comune la confusione tra i verbi «vedere» (רָאָה) e «temere» (יָרֵאָה) data la loro somiglianza.

1,20 La Settanta fa qui riferimento a una nube (οὐ ἄν ἦν ἡ νεφέλη) che non risulta presente nel Testo Masoretico. Probabilmente, attraverso questo particolare, si vuole riaggiungere la visione al suo inizio (v. 4).

Si alzavano con loro (וַיִּשָׂאוּ לְעִמָּתָם) – Il suffisso è di terza maschile pl., ma dobbiamo supporre che si riferisca al sostantivo femminile pl. «esseri viventi» (cfr. quanto detto al v. 13). *Lo spirito di vita* (רוּחַ חַיִּים) – Così alla lettera il testo ebraico, che non parla dello spirito degli esseri viventi (come traduce la versione CEI) ma, più in generale, di uno spirito vivo, vivificante. Anche il greco ha πνεῦμα ζωῆς (cfr. anche v. 21). Vedi quanto detto nel commento per l'uso di רוּחַ nel capitolo.

proclamano la santità di Dio (Is 6,2-3). Anche i rispettivi profeti si comportano come le creature che raffigurano: Isaia parla (Is 6,5.8.11), mentre Ezechiele è del tutto silente. I viventi sono dunque ben visibili e presenti, ma la voce che il profeta dovrà ascoltare è essenzialmente quella di Dio stesso. Inoltre non viene attribuito loro alcun nome (per adesso) mentre in Isaia sappiamo che si tratta dei serafini.

Al v. 15 compaiono improvvisamente anche delle immense ruote, ognuna posta accanto a uno dei viventi. Non si comprende bene quale sia il loro aspetto (una dentro l'altra in forma concentrica? Con degli occhi, cioè delle decorazioni borchiate?), ma si comprende benissimo che anch'esse sono in movimento, vincolate ai viventi e allo spirito di vita che anima il tutto. Il testo ci fa percepire una grande armonia, un andamento sinfonico, in cui tutto si muove insieme, mantenendo la propria identità, come in un'orchestra. Il vero direttore è lo spirito che appare discretamente, ma determina l'andamento complessivo della scena. In questo intreccio di visibilità e invisibilità,

21 בְּלִכְתָּם יִלְכוּ וּבְעַמְדָם יַעֲמְדוּ וּבְהַנְשָׂאֵם מֵעַל הָאָרֶץ
 יִנְשְׂאוּ הָאוֹפָנִים לְעַמְתָּם כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפָנִים:
 22 וּדְמוֹת עַל־רָאשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ כְּעֵין הַקֶּרַח הַנּוֹרָא נָטוּי
 עַל־רָאשֵׁיהֶם מְלֻמְעָה: 23 וְתַחַת הָרָקִיעַ כַּנְּפֵיהֶם יִשְׂרוֹת
 אִשָּׁה אֶל־אֲחֻזְתָּהּ לְאִישׁ שְׂתִים מְכֹסוֹת לְהִנָּה וּלְאִישׁ
 שְׂתִים מְכֹסוֹת לְהִנָּה אֵת גּוֹיְתֵיהֶם: 24 וְאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל
 כַּנְּפֵיהֶם כְּקוֹל מַיִם רַבִּים כְּקוֹל־שֹׁדֵי בְּלִכְתָּם קוֹל הַמַּלְאָכִים
 כְּקוֹל מַחֲנֶה בְּעַמְדָם תִּרְפִּינָה כַּנְּפֵיהֶן: 25 וַיְהִי־קוֹל מֵעַל
 לְרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רָאשֵׁם בְּעַמְדָם תִּרְפִּינָה כַּנְּפֵיהֶן:

1,21 *Quando i viventi si muovevano* – Il testo non specifica nessun soggetto, ma ha semplicemente la locuzione בְּלִכְתָּם, «nel loro andare», in cui il pronome dev'essere necessariamente riferito ai viventi.

1,22 *Sopra le teste degli esseri viventi* (עַל־רָאשֵׁי הַחַיָּה) – L'ebraico ha un singolare (alla lettera: «sopra le teste del vivente») invece del plurale «viventi» attestato dalla Settanta (τῶν ζώων). Abbiamo il plurale

«viventi» in 1,5.13.14.15.19; il singolare legato a «spirito» in 1,20.21; il singolare da solo in questo caso. Al c. 10 si userà invece «vivente» sempre al singolare (vv. 15.17.20) mentre il termine «cherubino» (che compare nel c. 10) ricorre sia al singolare che al plurale. Questa strana situazione lascia pensare che si voglia sottolineare contemporaneamente l'unità e la molteplicità di questi esseri.

le ruote rimandano a qualche veicolo, a un carro che esse trasportano e che, tuttavia, rimane del tutto celato. La tradizione ebraica successiva, a partire da questo brano, parlerà della visione del «carro» (ebraico, *merkābā*), senza che qui il esso venga espressamente nominato. All'interno del testo biblico ne parla invece Sir 49,8 (ricordiamo che Siracide appartiene al canone cattolico ma non a quello ebraico).

Sopra il firmamento (1,22-28). Se la visione avuta fin qui era difficile da decifrare e spingeva a penetrare con lo sguardo ciò che si trovava «nel mezzo» della tempesta luminosa, il profeta conduce adesso il lettore a guardare progressivamente più in alto, a spingere lo sguardo oltre. Si usa la parola ebraica *rāqīa'* che compare, con una certa insistenza, solo in Ez 1 (vv. 22.23.25.26 + 10,1) e in Gen 1 (vv. 6.7.8.14.17.20). Ciò conferma la parentela che intercorre tra Ezechiele e vari testi del Pentateuco (tra cui certamente Gen 1), che sono attribuiti alla cosiddetta «fonte sacerdotale» (P). Si traduce in genere con «firmamento» e indica quell'elemento che segna un netto confine tra ciò che si trova sotto e ciò che si trova sopra a esso. In Gen 1 si trattava delle acque, mentre qui è la visione stessa di Dio ad avere una parte «sotto», più descrivibile nei suoi contorni, e una parte «sopra» che resta sfuocata, come per un eccesso di distanza.

²¹Quando (i viventi) si muovevano anch'esse si muovevano e quando essi si fermavano anch'esse si fermavano; quando essi si alzavano da terra, si alzavano le ruote con loro, perché lo spirito di vita era nelle ruote.

²²Sopra le teste degli esseri viventi c'era come un firmamento simile a cristallo splendente; era disteso in alto sopra le loro teste. ²³Sotto il firmamento le loro ali erano distese l'una verso l'altra e ciascuno aveva due ali con cui copriva il corpo.

²⁴Udii il rumore delle ali quando si muovevano, come il rumore di grandi acque, come la voce dell'Onnipotente, un rumore di folla, come quello di un accampamento; quando (i viventi) si fermavano, le loro ali si arrestavano. ²⁵Ci fu un rumore sopra il firmamento che era sulle loro teste וְהָיָה.

Sopra le loro teste (עַל־רִאשֵׁיהֶם) – Così l'ebraico. Il greco ha invece ἐπὶ τοῦ περὶ ἄνω αὐτῶν («sopra le loro ali»), collegandosi immediatamente al versetto successivo.

1,24 *Come la voce dell'Onnipotente... di un accampamento* (כְּקוֹל־שָׂרִי... מִחַיֵּה) – Il greco non ha un corrispettivo per questa parte e, quindi, anche in questo caso, risulta più breve. Abbiamo ritenuto che il testo ebraico dovesse essere mantenuto sia perché perfet-

tamente comprensibile, sia in quanto attestato nel Targum e nella Vulgata. L'espressione «come la voce dell'Onnipotente» ricorre peraltro anche in 10,5.

1,25 וְהָיָה – L'ebraico כַּנְפֵיהֶן כַּנְפֵיהֶן («quando essi si fermavano, le loro ali si arrestavano») è un evidente caso di dittografia: questa finale del v. 25 è identica a quella del v. 24, ma non ha qui alcun senso e, pertanto, dev'essere eliminata.

I vv. 24-25 ci fanno anche sentire il rumore provocato dalle ali dei viventi mentre si muovono e che si presenta come un rombo molto forte. Di nuovo Ezechiele allude a Es 19 e ai rumori collegati alla teofania (vv. 16-19). Il v. 26, (che ripetutamente parla di cose che «assomigliano ad altre», «sono come», «hanno una medesima forma») ci lascia, infine, intravedere un trono di zaffiro e qualcuno seduto su di esso, «simile a un uomo». Molti gli elementi comuni con Dn 7,9 (il vegliardo sul trono di fuoco) e con Dn 10,1-9 (la visione di uno simile all'uomo che appare in contesto celeste, benché qui si tratti di un mediatore e non di Dio stesso). Poiché in Gen 1,26-27 l'uomo viene creato a immagine e somiglianza di Dio, Ezechiele può permettersi di dire che anche Dio è molto simile a un uomo. La teologia sacerdotale tocca una delle sue vette più alte, mostrando la vicinanza speciale che sussiste tra la divinità e l'umanità: nulla assomiglia a Dio tanto quanto l'uomo e viceversa. Il Vangelo andrà oltre, annunciando un'identificazione tale per cui ciò che si fa o non si fa a un uomo, è fatto o non fatto al figlio di Dio stesso (cfr. Mt 25,31-46). Nel tentativo di descrivere colui che è sul trono, si accumulano elementi: ambra, fuoco, splendore e, infine, un arcobaleno.

26 וּמִמֶּעַל לְרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁוֹם כְּמִרְאֵה אֲבֹן־סַפִּיר דְּמוֹת
 כֶּסֶא וְעַל דְּמוֹת הַכֶּסֶא דְּמוֹת כְּמִרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמַעְלָה:
 27 וְאָרָא | כְּעֵין חֲשָׁמַל כְּמִרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ סְבִיב מִמִּרְאֵה
 מִתְּנִי וּלְמַעְלָה וּמִמִּרְאֵה מִתְּנִי וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמִרְאֵה־אֵשׁ
 וְנִגָּה לֹא סְבִיב: 28 כְּמִרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יְהִיָּה בְּעֵינַי בַּיּוֹם הַזֶּה
 כִּן מִרְאֵה הַנִּגָּה סְבִיב הוּא מִרְאֵה דְּמוֹת כְּבוֹד־יְהוָה וְאָרָא
 וְאָפַל עַל־פְּנֵי וְאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר:
 2 וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּיָאֲדָם עֹמֵד עַל־רִגְלֶיךָ וְאֲדַבֵּר אֵתְּךָ: 2 וַתָּבֵא בִי
 רוּחַ כְּאֶשֶׁר דְּבַר אֵלַי וַתַּעֲמֵדְנִי עַל־רִגְלֵי וְאֶשְׁמַע אֶת מְדַבֵּר אֵלַי:

1,27 *Come qualcosa simile a fuoco tutt'intorno* (כְּמִרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ סְבִיב) – Nella locuzione che, nel Testo Masoretico, è invece ripetuta due volte. Tuttavia si deve notare che l'ebraico procede in modo ordinato, Settanta non c'è la prima attestazione della

Si ha così, in questa visione inaugurale, un continuo e possente rimando testuale a una serie di altri testi chiave: i vv. 22-26 rinviano al racconto della creazione di Gen 1; il patto con Noè è richiamato alla fine, con l'arcobaleno del v. 28 (Gen 9,12-17); compaiono torce fumanti al v. 13, come nel racconto dell'alleanza con Abramo (Gen 15,17) e, soprattutto, si rimanda all'alleanza del Sinai, prima evocando la teofania di Es 19 (cfr. quanto detto per il v. 4) e, poi, la ratifica dell'alleanza in Es 24,9-11 là dove Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e settanta anziani possono salire verso Dio e vederlo senza morire (cfr. Ez 1,26-27).

Ezechiele inizia il suo libro richiamando, con allusioni ben studiate, i fatti salienti della storia d'Israele e mettendo in luce la relazione stretta che YHWH ha stabilito con il suo popolo. Non è dunque un Dio sconosciuto quello che il profeta vede e che sta per intraprendere un'azione di giudizio sul suo popolo. Sebbene il termine «alleanza» appaia solo molto più tardi nel libro (a partire da 16,8), la sua sostanza è ben presente fin da subito, sia attraverso i richiami testuali che vengono stabiliti, sia grazie al quadro di riferimento che, con altri termini, viene tracciato (dal c. 2 si parlerà di un popolo che si è ribellato a Dio e, pertanto, al patto stabilito con lui).

Ezechiele attesta, al v. 28, che questo è il modo in cui la gloria di Dio gli è apparsa. Il motivo della gloria attraverserà il libro, giocando un ruolo essenziale nella sua trama. Infatti qui lo si incontra per la prima volta, ma poi si dirà che essa si è allontanata dal tempio di Gerusalemme e dalla città a motivo delle colpe d'Israele (ciò avverrà progressivamente nei cc. 8–11). Tuttavia il libro, dopo il lungo e doloroso processo di purificazione che il popolo deve attraversare, attesta anche che YHWH ritorna nella sua dimora per rimanervi sempre (43,2-5; 44,4).

²⁶Sopra il firmamento che era sulle loro teste (apparve) qualcosa come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono c'era qualcosa dalla forma simile a un uomo. ²⁷Vidi come dell'ambra, come qualcosa simile a fuoco tutt'intorno, dai suoi fianchi in su, mentre dai suoi fianchi in giù vidi come qualcosa simile a fuoco e uno splendore intorno a lui. ²⁸Era simile all'arcobaleno che c'è su una nube in un giorno di pioggia: così era l'apparire dello splendore intorno; così era l'apparire della forma della gloria di YHWH. Vidi e caddi con la mia faccia (a terra). Udii quindi una voce che parlava.

2 ¹Mi disse: «Figlio d'uomo, mettiti in piedi e parlerò con te!». ²Venne in me uno spirito, quando cominciò a parlarmi, e mi fece mettere in piedi; udii allora colui che mi parlava.

con due specificazioni per la parte superiore del corpo e due per quella inferiore. Non è quindi detto che il testo greco sia necessa-

riamente migliore; sembra piuttosto che le due tradizioni testuali rispecchino un gusto letterario differente.

Il lettore, a questo punto, è completamente stordito dal sovraccarico di immagini. Con tutta probabilità è esattamente lo scopo che l'autore intendeva raggiungere: Dio si mostra, ma all'uomo è chiesto di non raffigurarlo, di non farsene un'immagine precisa, perché lui rimane inafferrabile. Attraverso la sovrabbondanza della parola profetica, e non attraverso la sua mancanza, si attualizza così, in maniera paradossale, l'obbedienza al comando di non farsi, di lui, immagine alcuna (Es 20,4). Il sovraccarico di visione ha, infine, un forte impatto emotivo sul profeta che cade a terra, in un misto di adorazione e d'incapacità a sostenere ulteriormente tale esperienza (cfr. Dn 10,8.15). Vedere, cadere e udire sono i tre verbi che segnano il passaggio dalla visione alla chiamata, fatta di parole vere e proprie.

2,1–3,15 *Vocazione e missione*

Comincia a questo punto il racconto della vocazione e della missione. Esso è collocato all'interno della visione (come in Is 6), ma dal punto di vista dell'organizzazione del testo, Ezechiele costruisce due pannelli: il primo è la visione (1,4-28) e il secondo è il racconto della vocazione (2,1-3,11). Per ragioni logiche poi la visione dovrà concludersi e la gloria spostarsi (3,12-15). È interessante questo accostamento, che compare nei tre profeti maggiori (in Ger 1 ci sono due piccole visioni al centro della vocazione; ma anche nella chiamata di Mosè c'è la «visione» del roveto), tra chiamata con parole da parte di Dio e visione di qualcosa di misterioso che viene spiegato. La vita del profeta dovrà continuamente muoversi tra queste due istanze: Dio che fa vedere (o si fa vedere) e, insieme, interpreta ciò che mostra al suo inviato.

Figlio d'uomo, parlerò con te (2,1-8). Per la prima volta Dio parla ed Ezechiele viene appellato con la locuzione tipica (più di novanta volte nel libro) di «figlio d'uomo». È uomo, 'ādām, tratto dalla terra, 'ādāmā, quella speciale creatura che Dio ha

וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּזֶדְאָדָם שׁוֹלַח אֲנִי אֶתְּךָ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־גּוֹיִם
 הַמִּזְרֹדִים אֲשֶׁר מְרֹדוּ־בִי הֵמָּה וְאִבּוֹתָם פָּשְׁעוּ בִּי עַד־עַצְמוֹ
 הַיּוֹם הַזֶּה: ⁴וְהַבְּנִים קָשִׁי וְחִזְקִי־לֵב אֲנִי שׁוֹלַח אֶתְּךָ
 אֲלֵיהֶם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה: ⁵וְהֵמָּה אִם־יִשְׁמְעוּ
 וְאִם־יִחְדָּלוּ כִּי בֵּית מְרִי הֵמָּה וַיִּדְעוּ כִּי נִבְיָא הִנֵּה בְּתוֹכָם:

2,3 *Agli Israeliti* – Alla lettera: «Ai figli d'Israele» (אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). La Settanta ha πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραηλ («alla casa d'Israele»). Questa non perfetta coincidenza di termini per indicare il popolo tra greco ed ebraico è piuttosto diffusa nel libro. L'espressione più ricorrente è בֵּית יִשְׂרָאֵל («casa d'Israele») tradotta fedelmente con οἶκος Ἰσραηλ. In 4,3 e in 12,24 il greco usa invece υἱοῖς («figli»). Viceversa, in 2,3 (qui); 35,5; 37,21; 43,7; 44,9.15 utilizza οἶκος là dove l'ebraico ha בֵּן.

A nazioni (אֶל־גּוֹיִם) – Il greco non ha nessun riferimento alle «nazioni», che rende problematico il Testo Masoretico a motivo del plurale. Riteniamo che l'ebraico vada mantenuto e inteso come una specificazione

dell'identità d'Israele (quindi non riferito ad altri popoli), volendo probabilmente alludere all'insieme d'Israele e di Giuda.

2,4 *Quelli a cui... cuore duro* (וְהַבְּנִים... אֶל־יָהִם) – Tutta la frase è assente nel greco che fa cominciare il versetto con il comando dato al profeta di parlare al popolo. Targum e Vulgata appoggiano il Testo Masoretico.

Cuore duro – In ebraico, il riferimento al «cuore duro» (וְחִזְקִי־לֵב) crea, da subito, un gioco di parole con il nome del profeta (יְחִזְקִאל), che verrà ripreso più avanti (3,7-9).

2,5 *Se ascoltassero e smettessero* (אִם־יִשְׁמְעוּ וְאִם־יִחְדָּלוּ) – L'espressione ricorre in 2,5.7 e 3,11 (anche in 3,27 con una picco-

voluto fare somigliantissima a sé (cfr. Gen 1,26; 5,1; Ez 1,26); ed è figlio, figlio di altri uomini, generato, nella posizione esistenziale di chi riceve gratuitamente la vita, dentro un tessuto di appartenenza e di legami, dentro una storia di vite che si susseguono.

A lui è ordinato di mettersi in piedi, di recuperare la posizione propria dell'umano, per poter entrare in un dialogo faccia a faccia con Dio (cfr. Dn 8,18; 10,11). Se prima era giusto prostrarsi davanti alla maestà della presenza, adesso è necessario starle di fronte. Cambiare postura è la prima richiesta che Dio fa al suo profeta, ricollocandolo all'altezza della propria dignità e facendo di lui il suo interlocutore scelto. È questa un'opera dello Spirito che, infatti, interviene e soccorre. La richiesta è accompagnata, inoltre, dalla dichiarazione di un desiderio: «parlerò con te», cioè «ti voglio parlare». Il Signore svela la sua decisione, la sua sete di parlare all'uomo, di rivelarsi a lui. È la sua parola di verità il dono essenziale consegnato al profeta. La missione di quest'ultimo si definisce pertanto come un «andare» che, in realtà, è un «essere mandato», e un «parlare» che consiste nel «consegnare» la parola di un «Altro» (e non la propria; cfr. il problema dei falsi profeti, al c. 13).

Sembrirebbe piuttosto semplice: Dio parla e il suo inviato riferisce. Ma il Signore rivela immediatamente (v. 3) che la condizione di ribellione della casa d'Israele costituisce, invece, una difficoltà enorme: è una ribellione diffusa (che riguarda tutta la nazione), di vecchia data (già dal tempo dei padri), che perdura nel

³Mi disse: «Figlio d'uomo, io ti mando agli Israeliti, a nazioni di ribelli che si sono ribellati contro di me. Essi e i loro padri hanno peccato contro di me esattamente fino a questo giorno. ⁴Quelli a cui io ti mando sono figli dalla faccia tosta e dal cuore duro. Dirai loro: Così dice il Signore YHWH. ⁵Se essi ascoltassero e smettessero – poiché sono una casa di ribelli – saprebbero che un profeta si trova in mezzo a loro!

la variazione) ma è difficile comprenderne esattamente il senso. Due le possibili linee interpretative, intrecciate alle scelte di traduzione: che Dio dichiari la sua volontà di parlare qualunque sia la posizione assunta dal popolo (la traduzione sarebbe: «ascoltino o non ascoltino», cfr. versione CEI), oppure che Dio esprima il proprio desiderio, la finalità che lo spinge a inviare un profeta, nella speranza che serva ad arginare il male. Ci sembra più aderente alla grammatica e al messaggio complessivo del libro, intendere il verbo כרל nella sua accezione comune di «smettere», «cessare di fare qualcosa». La Settanta presenta un altro verbo, ma il messaggio è simile: ἐὰν

ἄρα ἀκούσωσιν ἢ πτοηθῶσιν («se ascoltasero e fossero terrorizzati»), presumendo che il terrore possa fungere da deterrente al male.

Casa di ribelli (בֵּית הַרִּבְּוֹת) – L'espressione è insolita, ma certamente qui il termine «casa» dev'essere inteso nel senso di «stirpe», «popolo», creando una voluta assonanza con l'espressione invece molto comune «casa d'Israele», quasi a dire che il vero nome d'Israele è «ribellione».

Saprebbero che un profeta si trova in mezzo a loro (וַיִּדְעוּ כִּי נְבִיא הוּא בְּתוֹכָם) – La Settanta qui specifica, in modo interessante: ὅτι προφήτης εἶ σύ («che tu sei un profeta»), puntando l'attenzione sul ruolo di Ezechiele.

presente (si usa la stessa locuzione, «questo giorno», che comparirà nel momento drammatico di Ez 24,2), ha un referente preciso («contro di me», il Signore) e che si sostanzia di peccato («hanno peccato»). Nonostante tutto questo, il v. 4 si apre dichiarando che gli Israeliti sono «figli», senza specificare di chi. Il testo, nella sua indeterminazione, lascia intendere che i figli dei padri, continuano a essere considerati, da Dio stesso, anche come figli suoi. Così Dio è descritto nella sua essenza paterna all'inizio del libro e, come spesso accade, proprio nel momento in cui si dichiara il tradimento d'Israele nel modo più tremendo (cfr. Is 1,2; 63,16; Ger 3,4,19; Os 11; nel libro, in particolare il c. 16).

La caratteristica dominante degli Israeliti è la durezza (si usa l'aggettivo ebraico *hāzāq*, la cui radice compare anche nel nome «Ezechiele», *Y^hezqē'l*) che si rispecchia nei volti, ma ha la sua radice nel cuore. È per combattere tale ostinazione che il Signore manda il profeta, sperando che possano entrare in un atteggiamento nuovo, fatto di lontananza dal peccato e di ascolto della sua volontà. I vv. 5 e 7 ci fanno percepire, infatti, un secondo desiderio di Dio (dopo quello di parlare al profeta), cioè che Israele smetta di fare il male e possa imboccare una via diversa. Potrebbe riconoscere allora che c'è un profeta, cioè che Dio non ha smesso di parlare e di offrire le sue indicazioni perché il popolo possa davvero vivere e non morire (cfr. Ez 18,23.32; 33,11).

וְאַתָּה בֶן־אָדָם אֲלֹתֵיָרָא מֵהֶם וּמִדְבָרֵיהֶם אֲלֹתֵיָרָא כִּי סָרְבִים
 וְסִלּוּנִים אוֹתָךְ וְאֶל־עַקְרָבִים אַתָּה יוֹשֵׁב מִדְבָרֵיהֶם אֲלֹתֵיָרָא
 וּמִפְנֵיהֶם אֲלֹתֵתַחַת כִּי בֵית מְרֵי הָמָה: ⁷ וְדַבַּרְתָּ אֶת־דְּבָרִי אֲלֵיהֶם
 אִם־יִשְׁמָעוּ וְאִם־יִחְדָּלוּ כִּי מְרֵי הָמָה: ⁸ וְאַתָּה בֶן־אָדָם שְׁמַע אֶת
 אֲשֶׁר־אֲנִי מְדַבֵּר אֵלֶיךָ אֲלֹתֵי־מְרֵי כְּבֵית הַמְּרֵי פִצָּה פִּיךָ וְאַכֹּל
 אֶת אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ:

וְאַרְאֶה וְהִנֵּה־יָד שְׁלּוּחַהּ אֵלַי וְהִנֵּה־בּוֹ מְגִלַת־סֵפֶר: ¹⁰ וַיִּפְרָשׂ
 אוֹתָהּ לִפְנָי וְהִיא כְּתוּבָה פָּנִים וְאַחֹר וְכָתוּב אֲלֵיהָ קִנְיִם וְהִגָּה וְהִיא:

2,6 *Né le loro parole* (וּמִדְבָרֵיהֶם) – Il Testo Masoretico e la Settanta mostrano una serie di differenze. L'ebraico invita due volte a non temere «le parole» e una sola «le facce», mentre il greco ha due volte «le facce» e una «le parole». Il greco sottolinea così l'aspetto temibile degli Israeliti più che le parole e aggiunge una doppia notazione sull'agire malvagio contro il profeta: διότι παροιστρήσους

Al profeta sono chieste con insistenza due cose: non farsi bloccare dalla paura e andare ripetendo: «Così dice YHWH», qualunque cosa Egli dica. Egli non deve essere ribelle, cioè deve distinguersi dalla posizione di chi ha rifiutato e continua a rifiutare la voce di YHWH. La ribellione è il motivo dominante di questo testo (cfr. 2,3.5.6.7.8; 3,9; si veda subito dopo anche 3,26.27).

Ezechiele non riceve particolari rassicurazioni né incoraggiamenti (cfr. invece Ger 1,8.19), al contrario, viene messo di fronte al pericolo che il suo popolo rappresenta per la sua vita (come cardi, spine e scorpioni). Sembra ragionevole fuggire e, tuttavia, il profeta, come il lettore, deve tenere ben presente la grande visione a cui ha appena assistito: può scegliere di obbedire perché sa chi è Colui che lo manda. Paolo dirà molto più tardi: «So, infatti, in chi ho posto la mia fede» (2Tm 1,12). Non ci sono altre ragioni, razionalmente deducibili, se non la fiducia nel Dio d'Israele, creatore e liberatore, che ha donato la sua Legge e ha stabilito la sua alleanza con questo popolo disobbediente. Ezechiele viene dunque attrezzato in modo da poter portare avanti l'incarico che gli è consegnato.

Nutrito e reso forte (2,9–3,15). A questo punto la visione si concentra su un rotolo, messo di fronte al profeta, e sulla necessità insistente che egli lo mangi (2,8; 3,1.2.3). Deve aprire la bocca, cioè creare consapevolmente uno spazio di accoglienza e nutrirsi della parola che viene da Dio. Possiamo vedere come la profezia, in epoca esilica, cominci a dare un particolare rilievo allo scritto: non ci sono solo parole dette, ma anche parole scritte, che possono essere accolte o respinte. Il rotolo scritto è protagonista anche in Ger 36, nell'ambito di una duplice persecuzione: quella del profeta Geremia, che tentano di uccidere, e quella della parola di Dio, nella sua forma materiale, che viene tagliata e bruciata. Essa può

⁶Quanto a te, figlio d'uomo, non temere né loro né le loro parole, perché (essi) sono per te cardi e spine e tu siedi sopra degli scorpioni. Non avere paura delle loro parole e non essere terrorizzato dalle loro facce, perché essi sono una casa di ribelli. ⁷Riferirai loro la mia parola – se ascoltassero e smettessero! – perché essi sono (una casa) di ribelli. ⁸Ma tu, figlio d'uomo, ascolta ciò che io ti dico, non essere ribelle come la casa di ribelli; apri la tua bocca e mangia ciò che io ti do». ⁹Guardai, ed ecco una mano era tesa verso di me: in ¹essa ⁷, c'era un rotolo. ¹⁰Lo srotolò davanti a me; era scritto all'interno e all'esterno. In esso erano scritti lamenti, pianti e guai.

καὶ ἐπισυστήσουται ἐπὶ σέ («poiché essi saranno furanti e si solleveranno contro di te»).

2,7 Una casa di ribelli (בְּרִי) – Manca in ebraico il sostantivo «casa» che è attestato

in greco e che risulta necessario davanti al sostantivo בְּרִי, «ribellione» (cfr. vv. 5.8).

2,9 In essa – L'ebraico בַּיָּד è da emendare in בְּהָדָה, dal momento che ci si riferisce a יָד («mano»), femminile in ebraico.

essere momentaneamente distrutta, ma non potrà essere arrestata. Qui il rotolo è invece il segno di una parola divina abbondante (il manoscritto è *opistografo*, cioè scritto su entrambi i lati, contrariamente alla pratica scribale consueta) che il profeta accetta di fare propria, sebbene gliene venga rivelato il contenuto doloroso: lamenti, pianti guai. Si tratta della parola di Dio che dev'essere pronunciata in questo momento della storia, dei «generi letterari» che il Signore chiede a Ezechiele di interiorizzare prima di impiegarli.

Ci possiamo domandare se il rotolo consegnato al profeta, pieno di lamenti, si riferisca solo alla prima parte del libro, dal momento che i capitoli finali hanno un tenore differente. Forse si può dire che la visione del rotolo evoca il libro di Ezechiele nel suo complesso, se si tiene presente sia il contenuto dello scritto, sia gli effetti sulla vita del profeta. L'esperienza narrata risulta, infatti, apparentemente contraddittoria: Ezechiele mangia qualcosa di terribile, ma sperimenta in se stesso la massima dolcezza possibile, cioè quella del miele (vv. 2-3). Nel libro accadrà qualcosa di analogo, poiché accettare la rivelazione del peccato d'Israele e il castigo che il male trascina con sé, darà a Dio la possibilità di aprire nuovi scenari di dolcezza (dal c. 33 in poi). Del resto, più volte la Parola di Dio è accostata al miele nella Scrittura (cfr. Sal 19,11; 119,103; in Ger 15,16 si parla di gioia e letizia). In particolare, in Ap 10,8-11, l'immagine del piccolo libro mangiato sarà ripresa, con la specificazione dell'amarezza nelle viscere. Ezechiele dunque si nutre della parola del Signore che, di per se stessa, è fonte di dolcezza perché fonte di vita. La sua radicale verità, la sua capacità di portare luce nelle tenebre, la rende intrinsecamente buona, al di là dei toni duri che dovrà ben presto assumere.

3 וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּנֵאֲדָם אֵת אֲשֶׁר־תִּמְצָא אֹכֹל אֹכֹל אֶת־הַמְּגִלָּה
הַזֹּאת וְלֵךְ דַּבֵּר אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל: ²וְאֶפְתַּח אֶת־פִּי וַיֹּאכְלֵנִי אֵת
הַמְּגִלָּה הַזֹּאת: ³וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּנֵאֲדָם בְּטִגְדְּךָ תֹאכַל וּמַעֲיִד תִּמְלֵא
אֵת הַמְּגִלָּה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ וְאֶכְלָה וְתִהְיֶה בְּפִי כַדְבָּשׁ
לְמַתּוֹק: ⁴וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּנֵאֲדָם לְךָ־בֵּא אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל וּדְבַרְתָּ
בְּדַבְרֵי אֲלֵיהֶם: ⁵כִּי לֹא אֶל־עַם עִמְקֵי שְׁפָה וְכַבְדִּי לְשׁוֹן אֶתְּהַ שְׁלוֹחַ
אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל: ⁶לֵא | אֶל־עַמִּים רַבִּים עִמְקֵי שְׁפָה וְכַבְדִּי לְשׁוֹן
אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע דְּבַרְיָהֶם אִם־לֹא אֲלֵיהֶם שְׁלַחְתִּיךָ הֵמָּה יִשְׁמְעוּ
אֵלֶיךָ: ⁷וּבֵית יִשְׂרָאֵל לֹא יֵאבֹד לְשִׁמְעַע אֵלֶיךָ כִּי־אֵינָם אָבִים לְשִׁמְעַע
אֵלַי כִּי כָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל חֹזְקֵי־מִצַּח וּקְשֵׁי־לֵב הֵמָּה: ⁸הֲנֵה נִתְּתִי
אֶת־פְּנִיךָ חֹזְקִים לְעַמַּת פְּנִיהֶם וְאֶת־מִצְחֶךָ חֹזֵק לְעַמַּת מִצְחָם:

3,1 *Mangia... mangia* (אֹכֹל אֹכֹל) – Il Testo Masoretico presenta un doppio imperativo, a differenza dell'unico (κατάφαγε) della Settanta. Il gusto per espressioni doppie in ebraico è spesso attestato in Ezechiele, con evidente senso enfatico. Abbiamo scelto di rispettarlo.

3,6 *Certo, se* (אִם־לֹא) – Non è del tutto chiara l'espressione ebraica dal punto di vista grammaticale. Abbiamo ritenuto potesse esserci in origine nel testo un לו

invece di לא, a rafforzare l'ipotetica. Solo in Gen 23,13 troviamo la sequenza אִם + לו (אִם־אָתָּה לוֹ שְׁמַעֲנִי) quando Abramo supplica Efron di vendergli il luogo per la sepoltura di Sara: «certo, se tu mi ascoltassi!».

Ti mandassi... ascolterebbero (...שְׁלַחְתִּיךָ וַיִּשְׁמְעוּ) – L'ebraico consente di leggere il testo al presente. Questa è la proposta della nostra traduzione: nel qui e ora altri popoli sarebbero più disposti all'ascolto di quanto

Una volta che la parola è stata ingerita e assimilata, il profeta sembrerebbe pronto alla missione. Invece manca ancora un elemento perché egli sia davvero posto nelle condizioni adeguate. Nella chiamata di Isaia si parlava di un indurimento del popolo che l'annuncio profetico avrebbe persino fatto aumentare (Is 6,9-10). Qui si sottolinea invece una condizione di incomunicabilità che esiste in partenza. Il testo è provocatorio: Israele e il profeta parlano la stessa lingua, ma Ezechiele avrebbe avuto maggiore successo se si fosse rivolto a popoli stranieri (ricordiamo che il testo colloca la vicenda in terra d'esilio, tra i conquistatori Babilonesi e deportati da ogni dove). Non è un problema di mezzi comunicativi, bensì un problema di volontà: il verbo «volere» (ebraico, 'ābā, con negazione) compare anche in altri testi per indicare il completo

3¹Mi disse: «Figlio d'uomo, mangia ciò che ti trovi davanti, mangia questo rotolo; poi va' a parlare alla casa d'Israele». ²Aprii la mia bocca e mi fece mangiare il rotolo. ³Mi disse: «Figlio d'uomo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con questo rotolo che io ti do». Mangiai e fu, nella mia bocca, come miele per dolcezza. ⁴Mi disse: «Figlio d'uomo, va' alla casa d'Israele e parla loro con le mie parole. ⁵Poiché non a un popolo dall'idioma incomprensibile e dalla lingua difficile tu sei inviato, ma alla casa d'Israele; ⁶non a grandi popoli dagli idiomi incomprensibili e dalle lingue difficili, di cui non comprendi le parole: certo, se ti mandassi da loro, essi ti ascolterebbero! ⁷Ma la casa d'Israele non vuole ascoltare te perché non vuole ascoltare me, perché tutti quelli della casa d'Israele sono testardi di fronte e duri di cuore. ⁸Ecco, rendo il tuo volto duro quanto i loro volti e la tua fronte testarda quanto le loro fronti;

non lo sia Israele. Grammaticalmente è però possibile anche scegliere di tradurre con un passato: «se ti avessi mandato... ti avrebbero ascoltato».

3,7 *Testardi di fronte* (תִּצְדִּיקוּ מִפְּנֵי) – L'espressione è strana, ma rende l'idea di persone inamovibili, granitiche nelle loro convinzioni che, nello stesso tempo, mostrano la propria sicurezza con una certa sfrontatezza. Il greco ha qui φιλόνηκοι, «amanti della lotta». È possibile che sia avvenuta

una confusione tra «fronte» (פְּנֵי) e «lotta» (מִלְחָמָה), per quanto quest'ultimo termine sia molto raro nella Bibbia ebraica (Is 58,4; Pr 13,10; 17,19). In ogni caso si segnala che gli Israeliti sono in un atteggiamento di opposizione.

3,8 *La tua fronte... le loro fronti* (... וְפְנֵי מִלְחָמָה) – Il greco prosegue con l'idea di lite, contenzioso: καὶ τὸ νεῖκος σου κατισχύσω κατέναντι τοῦ νεῖκος αὐτῶν («renderò dura la tua lotta più della loro lotta»).

rifiuto dell'opera di YHWH da parte d'Israele (Lv 26,21; Dt 1,26; Is 30,9.15; 42,24; Pr 1,25.30; Ez 20,8; Sal 81,12). Il Signore rivela che il non ascolto ha come oggetto Dio stesso.

Si torna dunque (v. 6) al tema della durezza, precedentemente accennato (2,4). Al momento essa si rivela invincibile (ma altri passi del libro mostreranno la possibilità di un cambiamento; cfr., p. es., 36,26) e il profeta sarà dunque attrezzato per poter sopportare il non-ascolto d'Israele senza essere distrutto (cfr. Ger 1,18; 15,20). Si gioca così con il nome del profeta: egli è *Y^ehezq^e'l* («Dio rende forte») e sarà fortificato, perché la sua faccia e la sua fronte diventeranno «forti» (ebraico, *hāzāq*). Tutto l'uomo viene coinvolto, anche il suo corpo, così come accadrà, molto più avanti in un annuncio di salvezza (47,1-6).

9 כְּשִׁמֵּר חֶזֶק מֵצַר נִתְּתִי מִצְחָךְ לְאִתִּירָא אוֹתָם וְלֹא־תַחַת
 מִפְּנֵיהֶם כִּי בֵּית־מְרֵי הָמָה: ¹⁰ וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּוֹאֲדָם אֶת־כָּל־דְּבָרֵי
 אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ קַח בְּלִבְךָ וּבְאֲזְנֶיךָ שְׁמַע: ¹¹ וְלֵךְ בָּא אֶל־
 הַגּוֹלָה אֶל־בְּנֵי עַמֶּךָ וְדַבַּרְתָּ אֲלֵיהֶם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר
 אֲדֹנָי יְהוִה אִם־יִשְׁמְעוּ וְאִם־יִחַדְּלוּ: ¹² וְתִשְׁאַנֵּי רוּחַ וְאֲשַׁמַּע
 אַחֲרַי קוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל בְּרוּךְ כְּבוֹד־יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ: ¹³ וְקוֹל בְּנֵי
 הַחַיּוֹת מִשִּׁיקוֹת אֲשֶׁה אֶל־אַחֲזֹתָהּ וְקוֹל הָאוֹפְנִים לְעַמְתָּם
 וְקוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל: ¹⁴ וְרוּחַ נְשָׂאתָנִי וְתַקְחָנִי וְאֵלֶיךָ מֵרַחֲמַת רוּחִי
 וַיִּדְּיֵהוּ עָלַי חֲזָקָה: ¹⁵ וְאָבֹא אֶל־הַגּוֹלָה תֵּל אָבִיב הַיֹּשְׁבִים
 אֶל־נְהַר־כְּבָר וְאֲשֶׁר [וְאֲשֶׁר / וְאֲשֶׁב] הָמָה יוֹשְׁבִים שָׁם וְאֲשֶׁב
 שָׁם שְׁבַעַת יָמִים מִשָּׁמַיִם בְּתוֹכְכֶם:

3,9 *Come diamante... la tua fronte* (... כְּשִׁמֵּר... מִצְחָךְ) – Il greco manca del riferimento al diamante e dichiara καὶ ἔσται οὐὰ παντὸς κραταιότερον πέτρας («sarà sempre più dura della pietra»), parlando ancora della lotta. Al di là delle differenze testuali, il senso è, in

entrambi i casi, che Ezechiele risulterà più forte dei suoi avversari.

3,12 *Quando la gloria di Yhwh si sollevò da dov'era* – La situazione testuale è molto particolare: il Testo Masoretico ha un'esclamazione «benedetta la gloria

L'ultima parte del brano comprende la consegna finale al profeta (vv. 10-11), la partenza della gloria di YHWH (vv. 12-13) e il ritorno di Ezechiele in mezzo agli esiliati (vv. 14-15). Innanzitutto il profeta dev'essere pronto a riferire la totalità della parola che gli verrà rivelata senza fare alcuna selezione (esattamente come Mosè in Es 24,3-4) e deve disporsi a un lavoro di cui non si precisa la durata («ti dirò», ma non si sa quando Dio parlerà né per quanto tempo lo farà). Interessante è l'ordine in cui sono disposte le cose: prima si dice che Ezechiele deve «accogliere con il cuore» e poi che deve «ascoltare con le orecchie». Le traduzioni spesso non rispettano questa sequenza che, evidentemente, appare illogica. Riteniamo invece che essa racchiuda una grande sapienza e metta in evidenza come non sarà possibile ascoltare materialmente (con le orecchie), se prima non si è disposti a fare spazio dentro di sé, cioè ad aprire il cuore. Questo è esattamente il problema con cui Ezechiele dovrà confrontarsi.

Una volta costituito il profeta attraverso la visione e il dono della parola (il rotolo mangiato), la gloria del Signore si alza (cf. note), lasciando supporre che vada in cielo,

⁹come un diamante, più dura della selce, rendo la tua fronte. Non temerli e non essere spaventato dalle loro facce; sì, essi sono una casa di ribelli». ¹⁰Mi disse: «Figlio d'uomo, tutte le parole che ti dirò accoglile nel tuo cuore e ascoltale con le tue orecchie, ¹¹poi va' dai deportati, da quelli del tuo popolo e parla loro. Dirai loro: "Così dice il Signore Y_{HWH}" – se ascoltassero e smetterebbero! – ». ¹²Uno spirito mi sollevò e udii dietro di me un grande fragore 'quando' la gloria di Y_{HWH} 'si sollevò' da dov'era. ¹³E (udii) il rumore delle ali degli esseri viventi che sbattevano l'una sull'altra e il rumore delle ruote con loro e un grande fragore. ¹⁴Uno spirito mi sollevò e mi prese. Andai triste e sconvolto nel mio spirito e la mano di Y_{HWH} pesava sopra di me. ¹⁵Giunsi presso i deportati a Tel Abib, che stanno presso il canale Kebar, cioè che abitano là. Rimasi là sette giorni sconvolto in mezzo a loro.

del Signore dalla sua dimora»), lettura seguita da Settanta e Vulgata; anche il Targum la appoggia. Tuttavia non sembra logico l'inserimento di questa voce, non identificata e non introdotta nemmeno da un comune «disse». Ci sembra preferibile leggere בריום («quando si

sollevò»), invece che ברוך, come suggerito da vari commentatori. Anche la menzione del luogo orienta in una simile direzione. Tale lettura favorisce inoltre la continuità con il versetto successivo, in cui si tratta di altri rumori relativi ai viventi e alle ruote.

alla sua abituale dimora, abbandonando il luogo in cui era apparsa. Anche il profeta viene ricondotto alla sua condizione di partenza: nello stesso luogo («presso il canale Kebar»), si aggiunge il nome della località e si usa due volte l'avverbio «là» nel v. 15) e «in mezzo» ai deportati. Tutto è però cambiato per lui, che dichiara di sentirsi sconvolto, stordito, desolato (ebraico, *mašmîm*). Rimane in questa condizione per sette giorni, come se vivesse una specie di lutto (cfr. Gen 50,10 quando Giuseppe piange la morte di Giacobbe) e si concedesse il tempo di toccare con mano il dolore che dovrà annunciare (come gli amici di Giobbe, in silenzio anch'essi per sette giorni; Gb 2,13). Il verbo «essere desolato» (ebraico *šāmam*, della stessa radice del sostantivo *šāmā*) occorre con abbondanza in Ezechiele (è il libro con il più alto numero di occorrenze: venticinque volte), utilizzato per indicare spesso la condizione di desolazione in cui il paese è venuto a trovarsi a causa dei suoi nemici (cfr. 25,3; 33,28; 35,12.15; 36,3.4.34.35.36; notiamo che lo stesso verbo descrive anche la sorte delle nazioni straniere in 29,12; 30,7.12.14; 32,10.15 perché tutti sono sottoposti al medesimo giudizio). Il profeta assume quindi anticipatamente su di sé lo sconvolgimento che toccherà il paese di Giuda e rimane in attesa di dare inizio al suo compito di messaggero.