

IX

Osea

Introduzione

L'epoca di Osea

Osea predica nel regno d'Israele, dal quale proviene, tra il 750 e il 725 a.C. e, in ogni caso, prima della caduta di Samaria. Gran parte della sua missione dovrebbe svolgersi sotto il regno di Geroboamo II, la cui dinastia iniziò con Ieu, del quale egli condanna le efferatezze (Os 1,4-5). Anche se Israele sembra economicamente ancora forte, politicamente è sull'orlo della catastrofe, perché l'Assiria sta diventando sempre più aggressiva e fa sentire la propria pressione sugli stati limitrofi, compresi Israele e il regno di Damasco. Sia Israele, sia Giuda intraprendono con altri stati una sorta di "valzer" delle alleanze politico-militari che peggioreranno soltanto la situazione (Os 5,13).

*Imperialismo
assiro*

Mentre Osea opera, molti non avvertono ancora l'approssimarsi della catastrofe, e almeno i più ricchi e fortunati vivono negli agi, attribuendo questa condizione alla benedizione da parte degli dèi cananei, i Baal, ritenuti eticamente meno esigenti di Yhwh, e propiziatori della fecondità della terra e del benessere. La predicazione di Osea affronta queste deviazioni e ogni forma di sincretismo che contrasta con le esigenze dell'alleanza con Yhwh.

*Culti
agrari*

Per quanto lo riguarda personalmente, a parte il nome del padre (Beerì), non sappiamo nulla di preciso circa la sua

posizione sociale e culturale; se però lo scritto risale, almeno nel suo nucleo, ad Osea stesso, è possibile ipotizzare una sua buona formazione culturale e di conseguenza l'appartenenza a una classe piuttosto elevata.

Matrimonio

Siamo invece informati sulla sua vicenda matrimoniale con Gomer, ma anche su una problematica relazione con i loro figli. Tutto ciò viene assunto dal profeta a simbolo del travagliato rapporto tra Dio e Israele, sempre che si intenda il racconto come effettivamente storico, e non semplicemente come un'allegoria. Nel caso si riconosca un fatto reale alla base della narrazione profetica, si apre l'ulteriore problema riguardante la prostituta sacra che il profeta riscatta da un tempio baalista (Os 3,1-5): è la medesima Gomer o un'altra donna? Preferiamo la tesi che opta per un'unica donna, Gomer: una prostituta sacra ripudiata come adultera e poi risposata. Questo perché nell'esperienza personale Osea deve vivere qualcosa dell'ostinato amore di Dio che non vuole per nulla rinunciare alla propria sposa infedele, Israele.

La predicazione di Osea non fu accettata facilmente, almeno secondo Os 9,7-9, che segnala atteggiamenti di disprezzo, di scherno, di persecuzione nei suoi confronti.

Collocazione canonica e struttura letteraria

Il libro di *Osea* è all'inizio della collezione dei «Dodici Profeti» e offre dunque le chiavi di lettura di quanto posto successivamente. Ne è prova già il titolo di Os 1,1, che funge da frontespizio, parallelo a quello con cui inizia *Isaia* nella collezione dei tre «Profeti maggiori» (cf. Is 1,1). Obiettivamente, per introdurre Osea non sarebbe necessario il sincronismo che presenta la lista dei re di Giuda, visto che il profeta opera nel nord. È evidente quindi la volontà di creare un parallelismo per segnalare l'inizio delle due collezioni profetiche.

Per quanto riguarda la struttura letteraria del libro, l'opera si articola in tre grandi parti.

1,1	Frontespizio
1 – 3	Prima parte: la vicenda matrimoniale del profeta
1,2 – 2,3	matrimonio di Osea e nascita dei tre figli
2,4-25	dal divorzio alla ritrovata comunione sponsale
3	il riscatto della donna adultera
4 – 11	Seconda parte: oracoli in quattro grandi discorsi:
4,1 – 5,7	primo discorso: contro i sacerdoti, il popolo e i suoi capi
5,8 – 7,16	secondo discorso: denunce varie e appello alla conversione
8	terzo discorso: corruzione della politica e del culto
9,1-9	quarto discorso: Israele punito con l'esilio
9,10 – 11,11	quinto discorso: meditazioni sulla storia della salvezza
12,1 – 14,9	Terza parte:
12,1 – 13,11	insegnamenti dalla storia
13,12 – 14,9	liturgia penitenziale
14,10	Epilogo

Per quanto riguarda la formazione del libro, alcuni esegeti propendono per una fissazione di gran parte dello scritto da parte dello stesso Osea o dei suoi immediati discepoli; altri ritengono che la fissazione dello scritto sia avvenuta – in circoli che si ispiravano almeno idealmente al profeta – dopo la scomparsa del regno del Nord e abbia subito vari ritocchi da parte di un redattore giudaico. Altri, poi, optano per una redazione ancora più recente di epoca postesilica, a cui attribuire quasi la metà dello scritto. Infine vi è chi prospetta la tesi di un processo di scrittura e riscrittura a più riprese, una sorta di effetto valanga o *rolling corpus*.

In relazione alla situazione del testo di *Osea*, si rilevano molte difficoltà, segnalate anche da significative diversità tra il TM e quello presumibilmente sottostante alla LXX.

Formazione complessa

Spesso le traduzioni moderne operano scelte congetturali, specie quando il testo masoretico sembra poco convincente.

La parte evidenziata in viola non va considerata

Guida alla lettura

Matrimonio di Osea e nascita dei tre figli (Os 1,1 – 2,3)

Dopo il titolo (Os 1,1), si ha immediatamente una serie di ordini divini con la loro esecuzione, e cioè il matrimonio di Osea con la prostituta e la nascita di tre figli. Il profeta esegue tutto senza nulla obiettare (vv. 2-9).

Resta difficile capire se la donna avesse già praticato la prostituzione presso qualche tempio cananeo, o se si sia data ad essa dopo il matrimonio con Osea. Da Gomer ha figli chiamati «figli di prostituzione», non tanto per le loro origini, ma per la loro imitazione della dissoluta condotta materna. E subito si offre anche la chiave interpretativa dell'azione profetica, quale simbolo della relazione «sponsale» tra Yhwh e Israele. Infatti sul piano religioso Israele si prostituisce agli idoli, abbandonando il patto con il Signore.

Dopo il matrimonio con Gomer, ecco il concepimento e la nascita del primo figlio, con il conferimento del nome Izreël. Il termine unisce il nome «Dio» ('el) con il verbo «seminare» (zará'), cioè «Dio semina». È però una semina di morte, perché Ieu aveva perpetrato proprio nella pianura di Izreël una strage contro il casato di Omri. Ma Dio non approva le stragi fatte nel suo Nome.

La secondogenita riceve il nome di «Non-amata»; vi è la radice *rchm* che indica le viscere materne. È l'immagine brutale di una creatura «buttata via». Il v. 7, in cui si dice che Giuda invece sarà amato da Dio, è probabilmente una glossa inserita da un copista giudeo, che ignora quanto si abatterà anche su Giuda.

Al terzogenito viene dato il nome di «Non-popolo», attestando così la fine dell'alleanza e soprattutto che Dio ritira il proprio santo Nome: Dio non sarà 'eyéh («Io sono») per Israele. Questo è il verbo che appare nella spie-

gazione del santo Nome in Es 3,14. In ogni caso, se i figli in una coppia rappresentano il futuro, qui ogni speranza sembra radicalmente negata.

Os 2,1-3 è probabilmente l'inserzione di un copista che non regge all'idea di una fine della relazione tra Osea e Gomer quale simbolo del patto tra il Signore e il suo popolo. Pensiero tanto insostenibile da anticipare il rovesciamento positivo dei nomi dei figli della coppia, che si avrà in 2,25.

Dal divorzio alla ritrovata comunione (Os 2,4-25)

Os 2,4-25 è uno dei passi più intensi di tutta la letteratura profetica ed è strutturato a modo di dittico, dove la prima tavola (vv. 4-15) ha i toni oscuri del giudizio pronunciato in una causa matrimoniale di divorzio e dove la seconda tavola presenta invece i tratti luminosi di una comunione ritrovata tra gli sposi, più profonda e intensa (vv. 18-25). Tra le due tavole del dittico vi è una cerniera (vv. 16-17), che spiega il motivo del radicale cambiamento: il trionfo dell'amore dello sposo sull'infedeltà della sposa. Vi è pure un'affascinante complicazione dovuta al sovrapporsi, all'intrecciarsi delle voci dei due amanti traditi: l'amante umano e l'amante divino, Osea e Yhwh. Talora prevale la voce del profeta, altre volte quella divina, che la sovrasta senza annullarla.

Tutto inizia con un *rib* (vv. 4-6), controversia bilaterale, perché è in questione una causa di divorzio di cui si ha prontamente la sentenza: «Lei non è più mia moglie e io non sono più suo marito!». I figli sono testimoni – e forse corresponsabili – della crisi della coppia. E già qui si avverte la voce dello Sposo divino, quando dichiara di voler rendere disabitata, deserta, quella terra che era il pegno dell'alleanza con Israele.

Osea rinnova poi il capo d'accusa contro Gomer per la sua ingratitudine e mancanza di riconoscenza davanti ai doni che lui le ha sempre fatto e che lei ritiene indebitamente suoi in un egoismo soffocante (vv. 7-9).

La moglie
Gomer

I tre figli

Dittico
chiaro-
scuro

Divorzio

Ingrati-
tudine

Regno
della grazia

Questo si dà in una sorta di liturgia penitenziale (14,2-9). Vi traspare una dinamica simile a quella del Sal 51, dove al regno della colpa si contrappone la signoria del perdono, con il dischiudersi di una nuova creazione. Se il dominio del male sembra aver raggiunto il suo apice con il dilagare della violenza e della morte, ora tutto cambia radicalmente con l'invito ad Israele perché torni, si converta.

È un sincero ritorno al Signore che richiede ad Israele un'esplicita confessione di peccato e il proposito di cambiare vita. Ma si chiede al Signore, oltre che di togliere il peccato, di prendere con sé anche il bene, cioè accettarlo. Confessare il peccato è riconoscere anche che il ricorso alle potenze umane per ottenere salvezza (in particolare il ricorso all'Assiria) è stato illusorio, colpevole, come tante altre pratiche idolatriche. Ma c'è ancora di più: Israele, in questa confessione, riconosce che il Signore è ben diverso dagli idoli, perché presso di Lui «l'orfano trova misericordia».

Il Signore risponde con l'annuncio del prevalere in Lui dell'amore sulla collera, amore che guarisce e dona salvezza, creando un mondo nuovo, quasi un nuovo giardino paradisiaco, in cui si sperimenta quella fecondità che Israele attendeva illusoriamente come dono dei Baal. Da una parte sta il perdono divino, dall'altra la totale rottura d'Israele con i culti idolatrici. E su questa novità di vita veglia il Signore, quasi come un cipresso che svetta sopra tutti gli altri alberi.

Esortazione
sapienziale

Il v. 10 è propriamente l'epilogo del libro con un'esortazione in stile sapienziale, che sottolinea come per apprezzare il messaggio ascoltato non basti lo sforzo intellettuale di comprensione, ma si richieda un atteggiamento di docilità, di fiducia, di giustizia e di rettitudine.

Il messaggio

Lo scritto di *Osea*, proprio in quanto testo introduttivo del libro dei «Dodici Profeti», ne enuncia i temi portanti. Anzitutto una visione teologica della storia come alleanza, accompagnata da una critica severa dell'idolatria, fonte di

ingiustizia e violenza. Davanti al dilagare del male, si leva poi con vigore l'annuncio del perdono da parte di un Dio che ama come uno sposo innamorato, o come un padre o una madre. Infine, questo annuncio di perdono va di pari passo con il richiamo ad una conversione permanente da parte della comunità.

Al centro della storia d'Israele: l'alleanza

Osea offre uno sguardo sulla storia d'Israele come il luogo dove si gioca la fedeltà all'alleanza con Yhwh. Il potere e lo stesso culto, quando gli è asservito, vorrebbero invece banalizzare il significato di questa storia, riducendola a intrecci di potere e di alleanze, a calcoli d'interesse, senza tener conto che invece si sviluppa in essa il progetto divino di salvezza. Osea ripercorre dunque i momenti fondamentali dell'esistenza d'Israele, a partire dall'esodo e dalla peregrinazione nel deserto, in cui si è manifestata la piena dedizione di Yhwh per il suo popolo. Anzi, in alcuni casi risale a vicende ancora più antiche, al tempo dei patriarchi, per cogliervi la medesima trama d'amore. Da parte d'Israele questa storia è stata segnata da tante infedeltà, ingiustizie, violenze. Così, già durante l'occupazione della terra, Israele si rende responsabile di apostasia, con l'adorazione degli dèi cananei; e poi si macchia di gravi violenze durante i tragici fatti della guerra civile (i giorni di Gàbaa) all'epoca dei giudici. Ma anche nei tempi della monarchia si hanno misfatti perpetrati a partire dalla stessa costituzione di uno stato monarchico inteso come defezione dalla propria dignità di popolo dell'elezione, fino a giungere ai massacri compiuti in nome di Yhwh durante il colpo di stato di Ieu. I giorni in cui predica Osea non sono migliori, se deve riconoscere che «non c'è sincerità né amore, né conoscenza di Dio nel paese» (Os 4,1).

Storia
del patto

In definitiva, Osea propone una lettura della storia d'Israele come storia dell'alleanza, nella quale si sono manifestate da una parte l'indefettibile fedeltà divina e dall'altra la

sistematica e profonda dimenticanza di Dio da parte del suo popolo. È una visione della storia che sarà poi fonte di ispirazione per la teologia deuteronomistica e per il messaggio di Geremia.

*Oblio
idolatrato*

Dimenticare il Signore è la radice dell'idolatria, intesa come un allontanarsi da Lui e un tradirlo con adulterio e prostituzione. Da qui scaturisce un disordine morale che dilaga come ingiustizia verso i deboli, corruzione nella società e nelle istituzioni politiche e religiose. Per tale motivo Osea denuncia come responsabili soprattutto i sacerdoti, i funzionari e la stessa monarchia. Quest'ultima – a parte dalle colpe d'origine della dinastia di Ieu – sul piano politico-militare persegue la pratica di alleanze con potenze straniere che si rivelerà un boomerang, e sul piano religioso favorisce i culti sincretistici, fin nel principale santuario del regno, Betel.

L'amore divino fonte e compimento dell'alleanza

Osea è il grande cantore dell'amore divino, per esprimere il quale elabora tutta una serie di metafore dall'intensa carica affettiva. Vi compare dapprima quella sponsale, in cui Dio è lo Sposo sempre innamorato della sua donna, nonostante questa lo tradisca senza pudore. È uno Sposo che crede nella relazione d'amore e che, davanti ai tradimenti della sposa, rinuncia ben presto a minacce e a progetti di ritorsione. Per legarla a sé sceglie invece la via del dialogo, dell'ascolto, fino a farla di nuovo riaccendere d'amore per lui.

*Divino
amante*

Con altre metafore che fanno ricorso all'affetto parentale, Osea rilegge l'intera vicenda d'Israele come quella in cui Dio, quale genitore tenerissimo (con tratti paterni e con tratti materni) circonda d'amore il figlio, non rinunciando a credere in lui e ad educarlo anche quando il ragazzo si mostra ribelle, riottoso ad ogni comando e correzione.

*Genitore
amorevole*

Vi sono poi le immagini tratte dal mondo dell'agricoltura e della pastorizia, tutte finalizzate ad affermare l'inten-

sità del legame divino con Israele, nonostante le ritrosie di quest'ultimo. Ma ciò che più colpisce il lettore di Osea è la carica di *pathos* con cui si rivela questo amore. È un Dio che di volta in volta soffre, resta avvilito, deluso, ma poi spera nuovamente e vuole con tutto se stesso riscrivere una storia d'amore con il suo popolo. Ciò che più lo fa soffrire sono l'ingratitude e l'indifferenza, ma al solo pensiero di far del male al proprio popolo, si sente come colpito da un attacco cardiaco (cf. Os 11,8).

Solo a malincuore ricorre a metodi correttivi, nella speranza di poter finalmente far capire ad Israele quanto lo ami e quanto gli premano la sua dignità, libertà e felicità, e quindi come sia pronto a riaccettarlo e a perdonarlo pienamente. Ma perché questo perdono raggiunga Israele e lo cambi dal di dentro è necessaria una sincera e continua conversione. Ad essa mirano le parole del Signore tramite Osea e tutti gli altri suoi profeti, anche quando esse sembrano colpire come spada, quasi a voler uccidere (cf. 6,5).

*Continua
conversione*

Convertirsi, per Israele, significherà allora rinunciare all'idolatria e a ciò che ne consegue (ingiustizia, violenza, ...), e anche a tutte le false sicurezze, comprese quelle di un culto che si accontenta di una riforma di facciata. Piuttosto è un giungere a fare un'autentica esperienza del cuore di Dio, e allora diventerà chiara l'affermazione di Osea sull'effettiva volontà divina: «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (6,6).

X

Gioele

Introduzione

Attualmente il libro di *Gioele*, nei «Dodici Profeti», segue il libro di *Osea* ed è perciò posto a ridosso della preghiera penitenziale, con la promessa di perdono divino che conclude quest'ultimo (Os 14,2-9). Proprio il tema del perdono sarà uno dei fili conduttori dello scritto di *Gioele*, che riprende vari temi di *Osea*, ma anche motivi presenti nell'intera predicazione profetica. Questo può spiegare la sua posizione quasi all'inizio dei «Dodici Profeti», onde fornire una chiave di lettura per i testi posti successivamente. Peraltro la posizione canonica nei «Dodici Profeti» è stata oscillante, come testimonia l'ordine adottato dalla LXX, che pone *Gioele* al quarto posto, seguito da *Abdia* e *Giona*, secondo un criterio di tipo cronologico, avente l'intento di dividere il periodo preesilico di *Osea*, *Amos* e *Michea* da quello postesilico con *Gioele*, *Abdia* e *Giona*.

*Posto
nel canone*

La titolatura di Gl 1,1 indica Gioele, figlio di Petuèl, come destinatario della parola del Signore. Il nome Gioele, che significa «Yhwh è Dio», è piuttosto comune nella Bibbia e non dà modo di avere qualche informazione biografica più precisa; neppure l'indicazione del nome del padre consente di individuare meglio il personaggio di Gioele. Per alcuni autori proprio questo nome – che è una proclamazione di fede nel Dio d'Israele (come quella di Gl 2,27) – è un indizio significativo per riconoscerci una finzione letteraria, più che un personaggio storico. Dallo scritto infatti si evince solo che l'orizzonte del suo annuncio è la terra di Giuda e in particolare l'istituzione templare.

*Profezia
letteraria*

Duplici
prospettiva

La questione dell'autore si intreccia con quella della formazione del libro, in quanto tra la prima e la seconda parte emerge una profonda diversità di stile, di immagini, di prospettive. Infatti, l'ottica di GI 1 – 2 è focalizzata su un evento calamitoso avvenuto in Giuda in una data imprecisata, con l'invasione delle cavallette e con una prolungata siccità. La seconda parte del libro suppone, invece, un orizzonte ben diverso: un futuro escatologico, dal forte colorito apocalittico. Da ciò alcuni commentatori hanno concluso per una doppia paternità del libro di *Gioele*. Oggi, però, non mancano i sostenitori della tesi dell'unità di autore, pur con qualche aggiustamento redazionale, e proprio il cambiamento di prospettiva tra le due parti del libro ne rifletterebbe la profonda originalità letteraria e teologica.

Resta difficile stabilire la data di composizione, dato che l'invasione di cavallette di cui si parla è un evento naturale non databile storicamente, in quanto ripetibile. E anche nel caso si trattasse della metafora di un'invasione militare, le incertezze non mancherebbero. Oggi prevale l'opinione di chi colloca la stesura dell'opera nel tardo periodo postesilico, in un momento in cui comincia a maturare la letteratura apocalittica.

Il testo di *Gioele* è ben conservato, senza grandi problemi di trasmissione; la LXX sembra riflettere alcuni tentativi di attualizzazione e ciò può spiegare alcune differenze rispetto al TM.¹

Circa la struttura del libro di *Gioele* vi è il sostanziale accordo tra gli studiosi sulla divisione del libro in due parti.²

¹ Va segnalata una difficoltà nella numerazione dei capitoli e dei versetti. L'attuale traduzione CEI segue il TM, che divide il testo in quattro capitoli. Stephen Landon (anno 1205) aveva però diviso il testo di *Gioele* nella *Vulgata* in tre capitoli, cosa che venne poi applicata alla LXX e, per un certo tempo, anche al TM. Varie traduzioni – specie quelle inglesi – seguono ancora la divisione tripartita.

² Nell'articolazione del testo seguiamo, per le linee generali, LUCCI, *Gioele*, 13.

1,1	Titolo
1,2 – 2,17	Prima parte: il flagello delle cavallette ed esortazioni alla penitenza
1,2-20	piaga delle locuste e invito al lamento
2,1-17	l'arrivo del "giorno del Signore" e invito alla conversione
2,18 – 4,21	Seconda parte: il riscatto di Giuda
2,18-20	annuncio della fine della piaga delle cavallette
2,21-27	promesse di prosperità
3,1-5	promessa dell'effusione dello Spirito
4,1-17	giudizio sulle nazioni ostili
4,18-21	restaurazione finale di Giuda

Guida alla lettura

Il flagello delle cavallette ed esortazioni alla penitenza (GI 1,1 – 2,17)

Piaga delle locuste e invito al lamento (1,1-12)

Il libro di *Gioele* inizia con un titolo (1,1) che presenta una formula comune ad altri testi profetici³ e ne qualifica il messaggio come «parola di Yhwh».

Segue un esordio con l'esortazione all'ascolto rivolta alle guide del popolo, gli anziani, e a tutti gli abitanti del paese (vv. 2-4). Si tratta di riflettere sul passato per scorgere l'eccezionalità di una situazione presente, che andrà fatta conoscere anche alle generazioni future: un'enorme invasione di voracissime cavallette, e la successiva infestazione della campagna da parte di vari tipi di insetti.

Difficile
frangente

³ Cf. Os 1,1; Mi 1,1; Sof 1,1.

discorsi divini in risposta al lamento del popolo e si riprende il tema della trasformazione della natura come segno della nuova era di salvezza. Una fonte che sgorga dalla casa del Signore porterà fertilità, mentre i territori dei nemici (Egitto ed Edom) diventeranno disabitati e deserti, quale punizione per la violenza perpetrata contro Giuda. Al contrario, i territori di Giuda saranno stabilmente abitati e il Signore porrà in Sion la sua tenda (*shakán*), facendone la propria dimora.

Il messaggio

L'avvenimento che costituisce il punto di partenza della profezia di Gioele è il disastro ambientale ed economico legato ad un'invasione di cavallette. Questo fatto non viene interpretato semplicemente come un evento naturale, ma come un avvertimento di Yhwh al suo popolo perché intraprenda un cammino di conversione. Ciò richiede innanzitutto un discernimento circa quanto si sta vivendo (cf. Gl 1,2) per potervi cogliere una lezione divina tramite una calamità che assume un valore pedagogico, più che di sanzione giudiziaria. Il che suppone anche una precisa visione della realtà di Dio, quale Signore della creazione e della storia. La manifestazione di questa sua signoria si dà nel cosiddetto «giorno del Signore» che, in *Gioele*, non ha semplicemente una dimensione futura, ma irrompe già nell'esperienza attuale. Il modo adeguato di accoglierne la venuta è il pentimento sincero, che procede da un cuore veramente convertito.

Il «giorno del Signore» presenta una dialettica di salvezza e di sventura.

Di salvezza per una comunità che fa esperienza della bontà e della misericordia del Signore, pronto a perdonare e fedele nel suo permanere in mezzo al suo popolo. Di salvezza perché il Signore tacita finalmente le insinuazioni empie di coloro che, constatando le travagliate vicende d'I-

sraele e di Giuda, vorrebbero vedervi un'assenza del Signore dalla vita del suo popolo (cf. 2,17). Di salvezza perché in esso il Signore effonde pienamente il suo spirito su ogni persona che invoca il suo Nome.

Di sventura però per coloro che hanno attentato alla vita, alla libertà e alla dignità del popolo di Dio. Il tema del giudizio sulle nazioni nella valle di Giòsafat dice positivamente l'amore appassionato del Signore per Giuda e per Israele, e di come Egli non possa rimanere indifferente di fronte alle sofferenze patite, che diventano le sue stesse sofferenze.

Gioele mira a sostenere la speranza e l'attesa del popolo che, in un momento di grande angoscia, riceve l'annuncio della salvezza operata, nonostante tutto e tutti, dal suo Dio, che si mostra geloso per lui e si muove a compassione.

Eppure proprio qui si manifesta anche uno dei limiti del libro di *Gioele*, perché vi si respira un certo spirito nazionalista, a scapito di una prospettiva di salvezza che coinvolga l'intera umanità. Peraltro, la ripresa neotestamentaria della profezia di *Gioele* circa l'effusione dello spirito di Dio – nella predica di Pietro a Pentecoste (At 2,17-21) – oltrepassa questa ottica nazionalistica e vede realizzarsi il senso profondo della promessa proprio in un'estensione a tutti i popoli di un rapporto personale con Dio, assicurato dal dono dello Spirito.

Nazionalismo
e universalismo

Monito
di Yhwh

Salvezza
e rovina

XI

Amos

Introduzione

L'epoca storica di Amos

Amos è il primo dei profeti «scrittori». Giudeo benestante, predica in Israele durante il regno di Geroboamo II. La sua missione origina in una vocazione che è l'esperienza di una chiamata irresistibile, quasi di obbedienza ad un comando militare (Am 3,8; 7,15).

L'intestazione del libro (1,1) offre alcune coordinate storiche in cui situare la sua figura e la sua missione profetica. Proviene da Tekòd, villaggio giudeo a sud-est di Betlemme ed è un importante allevatore, come suggerisce il termine *no-qéd*. Il periodo storico della sua missione si situa nell'VIII sec. a.C., quando al nord regna Geroboamo II (783-743) e al sud Ozia (781-740).

Sotto Geroboamo II Israele vive un periodo di relativa calma politica, prima dei convulsi momenti che precederanno la fine del regno di Samaria. Approfittando della pressione assira su Damasco, Geroboamo riesce anche a riconquistare i territori nelle zone di confine, specie il Gàlaad. Fioriscono i commerci con i paesi vicini, si sviluppa l'industria tessile, migliora l'agricoltura e in Samaria si edificano sontuosi palazzi. E questa prosperità è vista come benedizione dagli ambienti sacerdotali e persino da ambienti profetici, come nel caso di Giona, figlio di Amittài di Gat-Chefer (2 Re 14,25-27).

*Israele
e Geroboamo*

Ma il benessere coinvolge solo le classi abbienti e non i ceti più poveri, sempre più in miseria. In questo contesto si svolge la predicazione di Amos, con il suo richiamo severo alle esigenze di giustizia sociale e di equità giuridica, e ad un culto non dissociato dalla pratica morale. Ciò lo fa scontrare con i potenti dell'epoca; egli stesso racconta la forte polemica sorta con Amasia, il capo del clero officiante al tempio di Betel (Am 7,10-17), a causa della sua predicazione che mette in questione l'elezione della dinastia regnante e la qualità del culto praticato.

*Prosperità
effimera*

Tuttavia la floridezza del regno di Geroboamo avrà breve durata, ed è quanto il profeta lucidamente avverte. Infatti la situazione internazionale diventa sempre più minacciosa, poiché l'espansionismo assiro continua a premere sui popoli vicini, compresi i regni di Damasco e d'Israele. I responsabili di Samaria, però, non avvertono l'entità del pericolo e continuano a condurre una vita spensierata e lussuosa, indifferenti ai problemi dei ceti meno abbienti, sempre più impoveriti da un sistema economico ingiusto.

In questo contesto Amos fa sentire la propria voce – quasi una sorta di «ruggito» come quello del suo Dio –, ma resta inascoltato.

Struttura del libro

La struttura dello scritto di *Amos* è molto consequenziale e a molti appare come frutto di un solido lavoro redazionale – realizzatosi in tre fasi: preesilica, esilica e postesilica – che conferisce forte unità ai materiali compositi del libro. Non mancano però studiosi che propendono per la sostanziale paternità letteraria da parte del profeta medesimo.

Dopo un titolo e un'introduzione che offrono le coordinate della missione profetica e del suo contenuto giudiziale, il libro si articola in cinque grandi sezioni (alcuni però considerano solo quattro sezioni, in quanto trattano in modo unitario Am 3,1 – 6,14).

*Composizione
in tre fasi*

1,1-2	Titolo e introduzione
1,3 – 2,16	prima sezione: oracoli contro le nazioni e Israele
3 – 4	seconda sezione: oracoli di denuncia
5 – 6	terza sezione: sezione dei «guai»
7,1 – 9,10	quarta sezione: ciclo delle visioni
9,11-15	quinta sezione: annunci di salvezza

Guida alla lettura

Titolo e oracoli contro le nazioni e Israele (Am 1 – 2)

Il titolo (Am 1,1) presenta le coordinate geografiche e storiche della missione di Amos.

Precisa che essa avvenne due anni prima di un terremoto, che avrebbe interessato Samaria e le città del nord, probabilmente nel 760 a.C. Questo evento naturale è visto come segno teofanico del castigo del Signore, che eleva la sua voce terrificante come ruggito di leone. Il castigo si traduce in desolazione dell'uomo e della natura, afflitta da grave siccità (v. 2).

Oracoli contro le nazioni (1,3 – 2,5)

Subito dopo l'intestazione seguono oracoli di giudizio contro nazioni straniere e contro Giuda, e infine un ampio oracolo contro Israele.

Per i primi sette oracoli si ha una struttura ricorrente, con qualche lieve variazione: formula del messaggero, dichiarazione di irrevocabilità della sentenza, enunciazione della colpa secondo la forma del detto numerico graduale, per cui è esposto soltanto l'ultimo reato, che colma la misura del male. L'annuncio della punizione vede sempre il castigo del fuoco a cui talora si associano altri castighi, come deportazione o decimazione in battaglia.

*Schema
ripetuto*

narchia ideale, capace di riportare il regno allo splendore dei tempi originari. Il riferimento al castigo di Edom (v. 12) crea un legame con il tema del successivo scritto dei «Dodici Profeti», il libretto di *Abdia*.

Verrà un tempo di prosperità, suggerito dall'iperbolica fertilità della terra in cui chi ara si incontra con chi miete, e di gioia, implicato dall'immagine delle fiorenti vigne e dell'abbondanza del vino (vv. 13-15). Ma soprattutto il possesso della terra sarà definitivo. A sigillo di tutto ciò il Signore pone la sua parola in quanto Dio dell'alleanza: «Dice Yhwh tuo Dio».

Il messaggio

La brevità dello scritto di *Amos* è inversamente proporzionale alla densità del suo messaggio. Non importa qui stabilire quanto risalga realmente al profeta dell'VIII sec. e quanto sia opera redazionale, ma riconoscere come in questo scritto traspaiano le strutture fondamentali della profezia biblica.

All'inizio la profezia amosiana sembra diretta contro i peccati dei popoli che ledono i diritti dell'uomo. Egli parla a nome di Yhwh, il Dio d'Israele, a cui però compete il diritto su ogni nazione; il Signore, infatti, è Colui che ha il dominio sulla creazione e sulla storia, nella quale fa risuonare con potenza il proprio Nome (cf. i tre frammenti innici di Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6).

Ma tutto ciò porta ad evidenziare ancora di più la gravità del delitto commesso da Israele, il popolo dell'elezione. E per questo il tono di Amos è in prevalenza quello della minaccia e dell'accusa.

Si smaschera sistematicamente l'ingiustizia, che tende sempre a celarsi o a trovare legittimazioni. Amos mostra come gli apparati giudiziari e politici, che dovrebbero garantire giustizia e benessere, siano profondamente corrotti a vantaggio degli interessi dei potenti, perpetrando così lo sfruttamento dei poveri con sentenze inique e tasse vessatorie nei loro confronti.

Yhwh
giudice
universale

Smasche-
ramento

Anche il culto, che dovrebbe perseguire un'autentica relazione con il Signore, è troppo spesso asservito alle logiche del potere e della ricchezza. Amos contesta perciò un culto formalista, che non ricerca ciò che veramente è gradito a Dio, e cioè diritto e giustizia (cf. Am 5,24), ma offre false sicurezze, ammantate di una parvenza di speranza nel Signore. Si pensi all'ironico lamento su coloro che attendono fiduciosi il «giorno del Signore» che, al contrario delle loro attese, si rivelerà come un giorno tremendo, il tempo della punizione.

È un messaggio estremamente concreto, che non si accontenta di indicare i grandi capi d'accusa, ma elenca nel dettaglio le colpe che motivano il severo giudizio divino. Tuttavia lo scopo della profezia non è la condanna, bensì l'invito a convertirsi, a prepararsi all'incontro con Dio, perché sia un incontro di vita e non di morte. Centrale è allora la proposta del c. 5, con l'esortazione pressante a cercare il Signore e non un dio addomesticato ai desideri umani, a perseguire il bene (ossia una convivenza umana giusta e solidale) e odiare il male. Ecco dunque il compito del profeta: evitare che il popolo si incammini sulle vie del male, e perciò della morte.

Come però appare nella sezione dei «guai» e in quella delle «visioni», sembrerebbe che la scelta del popolo sia irrimediabilmente negativa e lo conduca a una fine inesorabile (cf. 8,2). La *fine* non è comunque l'ultima parola sentenziata irrevocabilmente dal Signore; nel suo piano sta piuttosto la salvezza di un *resto*, come emerge da più elementi.

Anzitutto la scelta del genere letterario del *rib*, che propriamente ha di mira non il giudizio, ma la ricomposizione di un rapporto bilaterale, resa possibile dalla fedeltà di uno dei due contendenti, cioè il Signore.

Inoltre, anche nelle pagine più buie, in cui il profeta sembra rinunciare all'intercessione in favore del popolo, continuano a risuonare il Nome (del Signore) e l'espressione «mio popolo», con cui Egli attesta il perdurare del legame di alleanza con Israele (cf. Am 7,8.15; 8,2; 9,10).

Ricerca
della vita

Fedeltà
del Signore

Infine, nell'epilogo, il redattore non forza indebitamente in direzione positiva il messaggio del profeta, ma ne esplicita una potenzialità: al di là del giudizio, proprio grazie alla purificazione che esso comporta, è data una speranza in un totale superamento di ogni forma di ingiustizia e di male.

XII Abdia

Introduzione

Non abbiamo nessuna indicazione biografica circa il profeta Abdia, il cui nome significa «servo del Signore» e al quale viene riferito lo scritto più breve di tutto l'AT. I tentativi di colmare questa lacuna di informazione vogliono fare di Abdia un personaggio storico, come ad esempio fa il *Talmud babilonese* (*Sanhedrin*, 39b), identificandolo con il maggiordomo di Acab inviato ad Elia (cf. 1 Re 18,3-16). Oggi però si propende per vedere nello scritto di *Abdia* una profezia letteraria, probabilmente utilizzata in un contesto di liturgia del tempio, come maledizione contro i nemici d'Israele.

*Profezia
letteraria*

L'opera di *Abdia* si presenta come una visione (*chazón*), in cui il Signore gli mostra l'imminente castigo di Edom, del quale è innanzitutto denunciata la crudeltà e la superbia, con un preciso riferimento al suo concorso nella catastrofe di Gerusalemme (Abd 1-14).

Nella seconda parte (Abd 15-21) il profeta annuncia l'imminenza del «giorno del Signore», nel quale Edom subirà la condanna per i suoi misfatti, mentre Sion verrà restaurata. I vv. 19-21 commentano l'annuncio di salvezza e prospettano le conquiste del popolo del Signore, coincidente qui con gli esuli ritornati da Babilonia, ai quali è riservato un regno universale.

Per quanto attiene alla datazione dello scritto, essa è controversa perché gli episodi di conflittualità tra Israele ed Edom sono disseminati nell'arco di vari secoli, dall'alta

Motivi
della ostilità

epoca davidica e poi quella monarchica del IX sec. (cf. 2 Re 8,20-22) fino al V sec. a.C. Particolarmente odiosi furono però gli atteggiamenti opportunistici di Edom a danno di Gerusalemme nell'anno 587, quando questa fu conquistata definitivamente dai Babilonesi. Infatti, con la caduta di Gerusalemme i paesi vicini, e in particolare Edom, cercarono di ampliare i loro territori a scapito di Giuda, attuando anche varie razzie (cf. Ez 35,10; 36,5). Ecco spiegata l'animosità non solo di Abdia, ma anche di altri profeti e salmisti.¹

L'attuale collocazione canonica di *Abdia* tra *Amos* e *Giona* può essere spiegata con il fatto che nel capitolo conclusivo di *Amos* si parla della restaurazione della «capanna di Davide» e della conquista del «resto di Edom» (Am 9,11-12). Questi temi sono appunto sviluppati da *Abdia*. Ma poiché la relazione con gli altri popoli sembra qui problematica, negativa, il successivo libro di *Giona* offrirà una correzione di prospettiva, anzi un suo radicale rovesciamento.

Guida alla lettura

Contro Edom (Abd 1-14)

Il titolo di Abd 1 qualifica la profezia di Abdia come visione contro Edom. In realtà, più che una visione, è una parola del Signore Dio tramite il suo messaggero (*tsir*). Il Signore stesso dichiara di partecipare all'impresa militare contro Edom.

Protervia
di Edom

Il giudizio contro Edom, che lo renderà la più piccola e spregevole delle nazioni, è motivato dall'arroganza con cui si sente sicuro nei propri territori montuosi sui quali è arroccato; da lì dovrà comunque scendere. Saranno i suoi stessi alleati ad essere responsabili della sua caduta e del saccheggio di tutti i suoi tesori; e se vendemmiatori e ladri lasciano sempre qualcosa, i nemici di Edom, invece, non la-

¹ Cf. Sal 137,7; Ez 25,12-14; Ger 49,7-22; Lam 4,21-22; MI 1,4.

sceranno nulla. Ecco manifestarsi l'insipienza di Edom (vv. 2-7). E ciò in contrasto con una certa tradizione biblica in cui Edom gode di prestigio per la sua sapienza.²

Il Signore rilancia allora il discorso contro i saggi di Edom, incapaci di prevedere la catastrofe che incombe su di loro e denuncia le gravi colpe di Teman, capitale di Edom (vv. 8-14). Queste sono, in definitiva, la violenza e l'avidità esercitate a danno dei popoli vicini, e in particolare contro quel popolo (chiamato qui Giacobbe, ma nel concreto si riferisce a Giuda e Gerusalemme) con il quale Edom/Esau è legato da rapporti di fraternità. Il Signore non può tollerare quanto fatto da Edom al suo popolo con ruberie, uccisioni, cattura di persone da vendere come schiave.

Il «giorno del Signore»: il taglione su Edom e la salvezza di Giacobbe (Abd 15-21)

A questo punto il profeta si rivolge al popolo per incoraggiarlo, ricordandogli che Dio ha il potere su tutti i popoli (vv. 15-18). Così la legge del taglione (cf. Es 21,23-25) si abatterà su Edom: «Come tu hai fatto, così a te sarà fatto». Ci sarà pertanto un «giorno del Signore» quale giorno giudiziale in cui Edom e le nazioni responsabili della sofferenza di Gerusalemme dovranno bere il calice dell'ira divina (cf. Ger 25,15-29). All'opposto vi sarà una salvezza piena per il popolo del Signore (indicato qui come «casa di Giacobbe» e «casa di Giuseppe»). Il monte Sion, in contrasto con il monte di Edom, baluardo illusorio, sarà rifugio sicuro e santificato (dalla presenza del Signore). Giorno di castigo per gli uni, giorno di salvezza per gli altri. Essa porterà da una parte il ritorno degli esuli e dei dispersi nella diaspora anche dalle regioni più lontane, compresa una misteriosa Sefarad, dall'altra il recupero totale dei propri territori e il dominio su quelli appartenenti ai vicini nemici (Abd 19-21).

Castigo
e salvezza

² Cf. Gb 2,11; 15,18; 1Re 5,10-11; Pr 30,1; 31,1.

La novità sta nel fatto che il recupero della propria terra e il possesso sui territori degli altri popoli non si realizza mediante mezzi militari, ma come un ricevere in eredità (*yarásh*); espressione, questa, che rimanda all'agire di Yhwh che, con questi doni, rivela la propria regalità: «E il regno sarà del Signore» (v. 21).

Il messaggio

Di primo acchito il testo di *Abdia* potrebbe suonare come espressione di un profondo risentimento contro i popoli vicini, incapaci di solidarietà e pronti ad approfittare delle disgrazie del popolo di Dio.

In verità i testi biblici conoscono anche una prospettiva assai diversa, come emerge dalle pagine di *Genesi* sul faticoso e lento processo di riavvicinamento tra i due fratelli fra loro ostili, Esaù e Giacobbe, il cui esito è comunque una mirabile riconciliazione (cf. Gn 33,10).

Riferendosi ad *Abdia*, la questione è se il messaggio del profeta si iscriva in questa storia del risentimento o piuttosto, ricordando la colpa di Edom, intenda tener vivo il senso della giustizia senza rassegnarsi allo spettacolo del male e infondendo invece la certezza di una salvezza che viene dal Signore.

Effettivamente nello scritto di *Abdia* si avverte un certo spirito nazionalista, che viene però quasi sublimato nella frase conclusiva per la quale «il regno sarà del Signore». Non sarà dunque né di Israele, né di Giuda, perché la promessa non riguarda una signoria politica umana, ma quella divina, che da Israele si estenderà su tutti i popoli.

In quest'ottica il tema centrale di *Abdia*, e cioè l'annuncio del «giorno del Signore», ancor più che alla minaccia di castigo del colpevole, è rivolto a dare conforto alla comunità di fede provata dalle tragedie della storia. Si spiega così una certa unilateralità del messaggio, che sembrerebbe riservare la salvezza a Giacobbe e il castigo ad Edom. Ebbene, questa unilateralità viene corretta – come si ac-

cennava sopra – dall'attuale collocazione canonica del libro, perché lo scritto immediatamente successivo, quello di *Giona*, mette il lettore di fronte ad un Dio misericordioso, che perdona la colpa e vuole la salvezza dell'intera umanità, anche di quella che sembra sprofondata nell'abisso del male morale.

Colloca-
zione
canonica

Memoria
necessaria

Comunità
confortata

XIII

Giona

Introduzione

Autore del libro di *Giona* e posizione nel canone

In 2 Re 14,25 viene menzionato un certo Giona, figlio di Amittài, di Gat-Chefer, che profetizza in favore di Geroboamo II, re di Samaria, al punto di presentarlo come un liberatore d'Israele, al modo degli antichi «giudici».

Giona in ebraico significa «colomba» (*yonáh*) e Amittài significa «Dio è fedele». La profezia del personaggio storico del Giona dell'VIII sec. è dunque attuata in nome della fedeltà di Dio alle promesse fatte al suo popolo; in questo senso egli incarna la figura dell'amico d'Israele. Invece il Giona che emerge dal libro omonimo è, suo malgrado, chiamato ad essere amico delle nazioni, addirittura del nemico d'Israele per antonomasia: l'Assiria e la sua capitale, Ninive.

Il Giona storico

Peraltro, il libro di *Giona* non si presenta come una raccolta di oracoli, ma come una narrazione in terza persona sulla figura di questo profeta, mandato a convertire appunto Ninive. Unico oracolo sono le cinque parole (così in ebraico) che sintetizzano la sua predicazione alla città (Gio 3,4).

Il Giona letterario

Sorge allora la domanda circa l'autore e la datazione di questo splendido racconto. L'esegesi, in base a ragioni di tipo linguistico, ma anche per motivi di contenuto, propende oggi per collocare la composizione del libro nel clima del postesilio, in cui Giuda è una piccolissima porzione dell'impero persiano e ricerca nella purezza etnico-religiosa la pro-

pria identità. Il rischio è di rinchiudersi in se stessi e di favorire un nazionalismo risentito nei confronti degli altri e giustificato in nome di principi religiosi.

Anti-
separatismo

Il libro di *Giona* – come del resto altri libri, tra cui segnatamente quello di *Rut* – va contro questa corrente dominante, che porterà anche a scelte politiche precise, come il separatismo di Neemia, che sconfessa tutti i matrimoni misti (cf. Ne 13,1.3.23-30). Peraltro è un'epoca in cui la voce dei profeti, che quasi per definizione è voce non allineata al potere, non si fa più sentire. Ebbene, uno scriba risuscita questa voce profetica, dando corpo a un personaggio di finzione, mascherato sotto parvenze di storicità: Giona. Restituisce così ai propri lettori l'immagine di un Dio che sta correndo il rischio di essere offuscata, in un clima di osservanza scrupolosa fino all'eccesso, quella cioè del Dio compassionevole e misericordioso, rivelatosi ad Israele sul Sinai. È in nome di questa misericordia che l'autore pensa come possibile la salvezza e il perdono divino per le nazioni. La sua breve ma geniale opera circola ben presto tra i credenti giudei e comincia ad essere copiata, a ricevere riconoscimenti di autorevolezza, fino a diventare uno scritto integrante del canone profetico.

Miseri-
cordia
divina

Posto
nel canone

La collocazione canonica del libro nel TM è tra *Abdia* e *Michea*, cioè al quinto posto, per una ragione di tipo cronologico, essendo il protagonista identificato con il profeta Giona dell'epoca di Geroboamo II. Nella LXX è al sesto posto. La regalità universale di Yhwh proclamata in Abd 21 viene riconosciuta dai popoli in Giona, prima dai marinai (1,14-15) e poi dai Niniviti (3,5-9). Purtroppo Ninive non persevererà nel cammino di conversione e si attirerà addosso il giudizio divino, così come suppongono gli scritti di *Michea* e di *Naum* posti in successione a *Giona* (Mi 5,4-5; Na 2,4 – 3,19).

Aspetti letterari e struttura del libro

Invece di scegliere la via della contrapposizione e della polemica diretta con il nazionalismo religioso che portava al

separatismo, l'autore opta per la via del racconto, che alla fine risulta più efficace e convincente. Così si spiegano anche i tratti sapienziali presenti all'interno del testo, nonché alcuni risvolti didattici. Nella conclusione il racconto assume una natura parabolica, come è evidente dalla domanda finale che lascia aperta la risposta di Giona, cioè del lettore.

Ma questi elementi – che peraltro spiegano le letture successive con l'approccio del metodo tipologico e allegorico – non negano la natura seriamente profetica del testo. Giona è a tutti gli effetti «profezia letteraria», offerta però non nella forma oracolare, bensì in quella narrativa.

Profezia
in
narrazione

Per quanto attiene alla struttura, l'opera si scandisce in quattro scene corrispondenti ai quattro capitoli. Queste sono raccolte in modo tale da articolarsi in due parti: Gio 1 – 2 e 3 – 4. La scorrevolezza del racconto e la linearità della struttura fanno propendere per la tesi che considera il libro di *Giona* un'opera unitaria, non stratificata, forse con l'eccezione della preghiera salmica di Gio 2,3-10, comunque ben inserita nel contesto e posta in parallelo con la precedente preghiera dei marinai.

Le due parti sono contraddistinte in particolare dai due diversi scenari: nella prima lo scenario è il mare, mentre nella seconda è la città di Ninive vista prima dall'interno e poi dall'esterno, sull'orizzonte. Anche i personaggi sono diversi, fatti salvi i due protagonisti fondamentali, Yhwh e Giona. Così nella prima parte incontriamo i marinai, il loro capitano e, con ruolo attivo, la stessa nave e il grosso pesce. Nella seconda parte intervengono gli abitanti di Ninive, il loro re, gli animali della città e il ricino.

Umido
e secco

Guida alla lettura

Il profeta, la fuga per mare, la tempesta e il pesce (Gio 1 – 2)

Il libro inizia senza alcun frontespizio, ma immettendo immediatamente nella narrazione con la prima scena: la

Il messaggio

La levità della narrazione non deve trarre in inganno rispetto alla densità del suo messaggio. Proprio la domanda finale esibisce la natura più profonda del libro di *Giona*, e cioè l'essere una parabola profetica al cui centro stanno alcune questioni teologiche, essenziali per la fede d'Israele. Troppo spesso si è ridotto il messaggio del libro di *Giona* ad una critica del separatismo giudaico, leggendo così in modo macchiettistico la figura del profeta, non comprendendo invece che egli affronta problemi molto seri, che possono diventare scandalosi per la fede. Giona si scontra con la scelta tra un volto di Dio che inesorabilmente castiga e quello che invece misericordiosamente perdona. Ma qui nasce la questione davvero acuta. Ninive rappresenta la potenza che ha annientato Israele, causandogli gravissime sofferenze. Ebbene, il perdono divino è forse indifferenza verso la causa delle vittime dell'ingiustizia? In sostanza, Giona si scontra con la rivelazione di un Dio a cui il bene delle sue creature preme più dell'adempimento della sua parola, quando questa annuncia il giudizio e la punizione.

La risposta a tali questioni non gli viene offerta sul piano teorico, ma facendogli capire che lui stesso ha bisogno dell'esperienza della grazia e della misericordia; un mondo che ne fosse privo (come suggerisce la vicenda del *ricino*, di cui egli non può fare a meno), sarebbe invivibile per lo stesso Giona, cioè per ogni credente.

Inoltre il libro evidenzia come il perdono non si dia in modo meccanico, ma chieda una corrispondenza da parte di colui che lo accoglie. Non può mai essere preteso, né dato per scontato, come si evidenzia nelle parole dei Niniviti: «Chi sa che Dio non cambi, si ravveda...?» (Gio 3,9). La disponibilità ad accogliere il perdono si manifesta in una conversione che è un prendere le distanze dalla prepotenza, dalla violenza e nell'assunzione di un autentico cammino penitenziale, del quale i Niniviti danno splendido esempio.

Un caso serio

Il ricino della grazia

Coerentemente con questo aspetto del messaggio, la tradizione ebraica collega la lettura di Giona al giorno più sacro dell'anno liturgico, cioè allo *Yom Kippur*, il giorno dell'espiazione, del perdono.

Letture ebraica

Questo appello alla conversione è rimarcato anche nella tradizione evangelica, quando parla di un «segno di Giona» come richiamo alla conversione per una generazione adultera e peccatrice.¹

Il segno di Giona

La vicenda di Giona interessa il NT anche per i tre giorni e le tre notti passati nel ventre del pesce, scorgendovi una figura profetica del mistero pasquale del Figlio dell'uomo (Mt 12,40).

¹ Cf. Mt 12,39.41; 16,4; Lc 11,29-30.32.

XIV

Michea

Introduzione

Il profeta Michea, il cui nome significa «chi è come Yhwh?», è originario del villaggio giudeo di Morèset. Nulla sappiamo della sua famiglia e del suo mestiere. Nella sua predicazione mostra simpatia profonda per i ceti più poveri, per contadini e pastori, mentre affronta severamente le ingiustizie dei facoltosi abitanti delle città; da ciò però non si può arguire una sua precisa appartenenza sociale.

Dal titolo del libro (Mi 1,1) che collega Michea ai re Iotam, Achaz e ed Ezechia si può inferire che la sua missione profetica si sia svolta nella seconda metà dell'VIII sec. e che perciò sia contemporaneo di Isaia. La raccolta dei suoi oracoli è però, nella sua forma attuale, un lavoro postesilico, come proverebbe un esplicito riferimento all'esilio ed alla sua conclusione (Mi 4,10).

*Epoca
di Michea*

I destinatari non sono soltanto gli abitanti di Giuda, ma anche quelli del nord, prima della catastrofe di Samaria, nel 722 a.C. Il contesto in cui la sua missione si svolge è caratterizzato, sul piano internazionale, dalle turbolenze politiche e militari che sconvolgono tutto il VOA, soprattutto per la politica estremamente aggressiva dell'impero neoassiro e, sul piano interno, dalle gravi ingiustizie sociali e giuridiche e da un degrado religioso dovuto alla diffusione di pratiche idolatriche e perfino di sacrifici umani.

All'interno dei «Dodici Profeti» il libro di *Michea*, nel TM, ha la collocazione canonica dopo lo scritto di *Giona*, mentre nella LXX si trova dopo *Osea* e *Amos*.

Dal punto di vista letterario presenta una grande varietà di generi, ed è strutturato secondo una certa alternanza tra annunci di sventura e annunci di salvezza. Gli esegeti oscillano tra una struttura tripartita e una quadripartita, a cui qui ci allineiamo.¹

1,1	Titolo
1,2 – 3,12	Prima sezione: annunci di sventura, lamenti del profeta e denunce
4 – 5	Seconda sezione: promesse escatologiche
6,1 – 7,7	Terza sezione: castigo divino per le colpe del popolo
7,8-20	Quarta sezione: oracoli di salvezza

Guida alla lettura

Annunci di sventura, lamenti del profeta e denunce (Mi 1 – 3)

Dopo il titolo (Mi 1,1), che funge da frontespizio, Michea propone un primo annuncio di sventura perché prospetta la manifestazione punitiva di Dio che ha ripercussioni sulla natura e sul popolo di Samaria e di Giuda (Mi 1).

Il Signore si manifesta presentandosi sia come testimone a carico, sia come giudice, e richiamando le esigenze dell'alleanza che il popolo ha infranto con la sua infedeltà. Il giudizio del Signore presenta tratti cosmici per sottolineare la sua trascendente potenza, che si scaglia contro Samaria e i culti idolatrici, annientati con i loro simboli (1,2-7).

La punizione si allarga anche a Gerusalemme e a Giuda di cui si enumerano varie località, compresa quella di origine del profeta (vv. 8-16). Essa provoca un accorato lamento per la sciagura che si abbatte sul paese, da cui appare chiaro come il profeta non resti insensibile davanti alla di-

¹ Adottiamo qui, nelle linee generali, la divisione proposta da JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, 115-116.

sgrazia del popolo, causata da un'invasione straniera, con conseguente deportazione della popolazione.

La denuncia-lamento si rivolge poi ai peccati riguardanti la mancanza di giustizia sociale: sfruttamento, usurpazione, illegalità (2,1-5). Ai progetti malvagi meditati dagli sfruttatori corrisponderà, secondo la pena del contrappasso, la punizione operata dal Signore: saranno lottizzati proprio i campi degli strozzini, divenuti latifondisti.

La sventura coinvolge anche i falsi profeti, servili e compiacenti verso i potenti, e facenti presa su una falsa fiducia nel Signore, che dà come scontata la sua misericordia. Sono anch'essi responsabili della rovina che sta per abbattersi sulla comunità (vv. 6-11).

In uno scenario tanto buio ecco però un raggio di speranza affidato ad un breve oracolo di salvezza, con la promessa di un raduno del disperso resto d'Israele, operato dal Signore, quale pastore e sovrano indefettibile del popolo (vv. 12-13).

Riprendono poi le accuse e gli annunci di sventura. Una denuncia riguarda i funzionari del popolo del nord – denominati genericamente capi di Giacobbe e di Israele – ossia proprio coloro che dovrebbero assicurare la giustizia nel popolo eletto. Invece perpetrano crimini, mossi da avidità sfrenata, quasi una sorta di cannibalismo a danno dei più deboli. Ecco perché quando invocheranno Dio, Egli resterà insensibile (3,1-4).

Altra contestazione è contro i falsi profeti che, avidi di guadagni, da guide si mutano in fautori di traviamiento (vv. 5-8). Peraltro, in contrapposizione a costoro, si offre un vigoroso ritratto delle qualità morali del vero profeta: forza interiore donatagli dallo spirito del Signore; coraggio nel denunciare i potenti; passione per la giustizia; premura per la sorte del popolo: «Mentre io sono pieno di forza, dello spirito del Signore, di giustizia e di coraggio, per annunciare a Giacobbe le sue colpe, a Israele il suo peccato» (v. 8).

Un'ulteriore accusa (vv. 9-12) riguarda le classi dirigenti di Sion/Gerusalemme, denunciate per la loro corruzione.

Annuncio
di salvezza

Denunce
e minacce

Virtù
profetiche

abbatte però anche contro i popoli che non hanno ascoltato (vv. 9-14).

Castigo divino per le colpe del popolo (Mi 6,1 – 7,7)

Nuovo rib

Si ha subito un nuovo processo (*rib*) contro Israele, in cui il Signore, nelle vesti di accusatore e di giudice, fa causa al suo popolo (6,1-8), convocando come testimoni monti e colline. Davanti alle recriminazioni di Dio, che ricorda le proprie benemeritenze storiche verso Israele – la liberazione dall'Egitto, la guida nel deserto fino all'ingresso nella terra – denunciandone l'ingratitude, il popolo mostra di non saper comprendere. Infatti dichiara al Signore la propria disponibilità ad offerte culturali, pensando persino che Lui non si accontenti di normali sacrifici, ma esiga il sacrificio del figlio primogenito (praticato in Israele, ma contro la legge del Signore - cf. Lv 18,21; 20,2). Ebbene, a tale delirio il Signore contrappone la manifestazione della sua volontà: «Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà (*chésed*), camminare umilmente con il tuo Dio» (v. 8).

Richieste divine

Purtroppo il comportamento del popolo è diametralmente opposto, contrassegnato da frodi per avidità di guadagno, violenza e menzogne dilaganti. La maledizione conseguente alla trasgressione dell'alleanza (si noti la vicinanza tra Mi 6,14-15 e le maledizioni di Dt 28,30-33) incombe perciò sulla città di Gerusalemme, che ha imitato l'esempio malvagio dei re d'Israele, Omri e Acab (6,9-16).

Degrado morale

L'annuncio di sventura si fa infine lamento sulla corruzione generale (7,1-7), per cui si dà tanto vuoto morale, da non esserci nessun uomo giusto o pio. Dio, nella persona del profeta, è divenuto come un racimolatore, uno spigolatore al quale però non è stato lasciato nulla. Assenza totale di bene e presenza di un male che devasta la società, le stesse famiglie e tutte le relazioni umane. Eppure, malgrado una prospettiva tanto buia, il profeta non smarrisce la speranza perché sa che Dio è la sua salvezza.

Oracoli di salvezza (Mi 7,8-20)

La speranza del profeta riposta solo in Dio si dilata ora verso l'attesa di una ricostruzione della città distrutta, del ritorno degli esuli e soprattutto del perdono dei peccati (7,8-20).

L'invito rivolto da Gerusalemme ad un'impresicata città nemica, perché non si beffi di lei con discorsi cinici, lascia il posto ad una confessione di fede nella promessa di restaurazione divina del popolo e di castigo dei territori nemici.

Sgora poi la supplica a Dio, perché compia nuovamente le sue meravigliose opere di salvezza, lasciando confusi tutti i nemici del suo popolo.

Ma l'opera di Dio più meravigliosa è il perdono illimitato in cui si rivela fedele alle promesse fatte ad Abramo e Giacobbe. Al posto dei carri e dei cavalli del faraone travolti nel mare, vengono in esso sprofondate e sepolte le colpe del popolo. È il trionfo divino sul suo più pericoloso nemico, il peccato. Il trionfo mostra l'incomparabilità del Dio di Giacobbe con altri dèi.

Perdono

Il messaggio

Il messaggio di Michea ha nella giustizia una delle sue nevature portanti.

Il profeta appare come la coscienza critica della comunità, come colui che smaschera l'ingiustizia nascosta, perpetrata proprio da coloro che detengono la ricchezza e il potere, e possono contare anche su un apparato giudiziario coluso con loro. La denuncia di Michea si rivolge anche contro il potere religioso che, invece di proteggere i più deboli, i poveri, ricerca il proprio vantaggio economico. Purtroppo anche coloro che si arrogano il dono della profezia, invece di far conoscere la volontà del Signore, mirano al potere e, pur di arricchirsi, appoggiano coloro che opprimono il popolo. Non sono i sacrifici o i riti a procurare la salvezza, ma solo la

Coscienza critica

ricerca della giustizia, perché questa, unita alla misericordia e all'umiltà, è ciò che il Signore vuole dal suo popolo. Ecco quanto Michea ribadisce con il vigore di chi si sa mosso dallo spirito del Signore, dal quale riceve la forza necessaria per elevare il suo annuncio di sventura, che provoca dolore nel profeta stesso.

*Speranza
solida*

Il medesimo vigore traspare però anche negli annunci di salvezza, fondati non in un ottimismo irrealistico, ma in una precisa esperienza di Dio. Il Dio di Michea, infatti, è il Dio dell'alleanza, che entra in causa con il suo popolo proprio per poterla ristabilire e accordare il suo perdono al partner infedele. Dio punisce perché è appassionato alla relazione con il suo popolo, ma la medesima passione è ciò che lo porta a perdonare pienamente il peccato d'Israele. È su questa fedeltà che si fonda la speranza che Michea avverte intimamente e che vuole trasfondere nei propri destinatari, quando annuncia un futuro di salvezza: pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme e dono di un re e di una pace messianici.

XV Naum

Introduzione

Collocazione canonica, autore, testo

Dopo *Michea*, con l'annuncio del giudizio su Gerusalemme e della sua salvezza, il TM pone lo scritto di *Naum*. Qui il giudizio non si riversa più su Samaria e Giuda, ma su Ninive, quale paradigma del nemico. Nella LXX, *Naum* è preceduto da *Giona*, anch'esso interessato a Ninive e al suo destino; successione di testi più semplice da spiegare, ma da non preferirsi alla più complessa articolazione del TM.

*Posizione
canonica*

Circa il profeta Naum, il cui nome significa «consolato», non abbiamo alcuna informazione, se non quella del suo luogo d'origine, Elkos, di difficile identificazione. Gli unici riferimenti storici reperibili nel libro sono la caduta di Ninive e la caduta di Tebe. La prima fu distrutta nel 612 a.C. ad opera di Medi, Babilonesi e Sciti. Tebe invece era caduta in mano assira nel 663.

Questi riferimenti non bastano a datare il libro, perché bisognerebbe sapere con chiarezza se la caduta di Ninive sia realmente l'oggetto dell'annuncio di un evento futuro, o piuttosto sia una profezia *post eventum*. Inoltre una lettura attenta del testo mostra frequenti riferimenti o allusioni ad altri testi profetici (cf., ad esempio, la vicinanza tra Na 2,1 e Is 52,7a), il che porta vari studiosi a ritenere la profezia di *Naum* una profezia letteraria, più che orale.

*Inter-
testualità*

Per ciò che riguarda la critica del testo, le maggiori difficoltà sono legate alla sua natura poetica ma, per quanto

possibile, è bene attenersi al TM, prima di introdurre correzioni o modifiche varie, suggerite dal confronto con le traduzioni antiche.

*Naum
a Qumran*

Da Qumran ci sono pervenuti cinque frammenti del testo e frammenti di un commentario ad esso, il *4QPesher Nahum*, che interpretano Na 1,3-6; 2,12-24; 3,1-12.14. In esso si evidenzia una forte volontà di attualizzazione del messaggio di *Naum* alle vicende contemporanee dell'autore del commentario.

Aspetti letterari e struttura

Il libretto di *Naum* rivela una grande abilità nell'uso della lingua ebraica da parte dell'autore; aspetto, questo, non pienamente percepibile nelle traduzioni, anche se resta la vivezza delle immagini.

Per l'articolazione del testo le proposte sono varie, ma qui ci allineiamo all'opzione che – dopo l'intestazione di Na 1,1 – vi riconosce tre parti distinguibili per forma e dimensione, pur restando discussa la delimitazione precisa delle pericopi.¹

1,1	Titolo
1,2-14	Prima parte: Dio re e giudice giusto
1,2-8	la teofania
1,9-14	sentenze profetiche su Ninive e Giuda
2,1-14	Seconda parte: caduta e distruzione di Ninive
3	Terza parte: Ninive e Tebe
3,1-7	lamento funebre su Ninive
3,8-13	rovina di Ninive e catastrofe di Tebe
3,14-19	altro oracolo contro Ninive

¹ Per la proposta di strutturazione adottiamo qui, nelle linee generali – anche se non in tutti i dettagli –, le indicazioni di SCAIOLA, *Naum, Abacuc, Sofonia*, 13-14.

Guida alla lettura

Dio re e giudice giusto (Na 1)

Il titolo (1,1) presenta l'opera come «oracolo/peso (*massá'*) su Ninive», precisandone così la qualità di minaccia.

*Minaccia
su Ninive*

Il prosieguito dell'intestazione lascia evidenti dubbi circa una predicazione storica pronunciata oralmente da un profeta di nome Naum. Infatti – caso unico nel *corpus* profetico –, dopo aver definito *massá'* la natura del messaggio, si parla propriamente di «libro (*séper*) della visione». Probabile indizio del fatto che si tratti di una profezia letteraria.

Dopo il titolo ecco l'inno acrostico (vv. 2-8) descrittivo della potente apparizione di Dio. In esso le lettere iniziali dei versi seguono l'alfabeto dall'*alef* al *kaf*, eccetto il *dalet*.

*Poema
acrostico*

L'inno si apre rivolgendosi a Yhwh e chiamandolo per ben tre volte «vendicatore» (*noqém*), termine che non indica tanto una sete di vendetta, quanto la volontà di ristabilire la giustizia anche attraverso la punizione dell'oppressore. In ciò è mosso da un amore appassionato, e perciò è il Dio geloso (*qannó'*). La stessa dialettica si riscontra subito dopo, quando Yhwh è dichiarato «lento all'ira», capace di pazienza verso i responsabili del male, ma è anche riconosciuto come Colui che non lascia comunque impunte le colpe. La sua grande potenza si manifesta nel suo incedere tra tempesta e nubifragi, mentre tutta la terra trema davanti alla sua ira ardente; c'è solo da chiedersi chi possa resistergli. A questa domanda risponde il v. 7, che propone una riflessione sulla realtà di Dio: «Buono è Yhwh»; Egli è un riparo per chi si rifugia in Lui, ma decreta anche la punizione, una sorta di diluvio, su chi gli si rivolge contro.

Concluso l'inno acrostico, si ha una disputa profetica (1,9-14) dove il Signore interPELLA coloro che hanno congiurato contro di Lui e che, pur essendo numerosi e potenti, saranno inesorabilmente falciati (*gazár*), spazzati via; le loro divinità, con i rispettivi idoli, saranno distrutte.

Disputa

Caduta e distruzione di Ninive (Na 2)

Nell'oracolo precedente la punizione di Giuda voluta da Yhwh è dichiarata però solo temporanea, con finalità educative. Infatti per Giuda verrà poi un tempo di pace: finirà il dominio del malvagio e finirà la potenza oppressiva del terribile nemico, Ninive (2,1-2).

Propriamente, finora non è stato però precisato chi sia il principale destinatario del giudizio punitivo da parte di Dio. Che sia Ninive lo si dichiara esplicitamente nell'oracolo dei vv. 3-14. In esso si dà la descrizione di un nemico crudele, armato di tutto punto, che conquista la città e la devasta spietatamente. Non si capirebbe né di che città né di che nemico si tratti, ma finalmente, al v. 9 è dichiarato il nome della città: Ninive, la capitale assira, paragonata ora ad una signora trascinata in esilio con tutte le sue ancelle. E chi è allora il nemico così potente da spogliare e devastare una città la cui forza la rendeva simile ad una tana di leoni? Il v. 14 chiarisce che si tratta del Signore degli eserciti. È Lui a compiere il giudizio su Ninive e a distruggere quella tana di belve feroci.

Giudizio
su Ninive

Ninive e Tebe (Na 3)

Si leva un lamento funebre, un «guai», su Ninive, la città responsabile di tanti eccidi e saccheggi ai danni dei popoli sottomessi (3,1-7). Ora è la sua volta: vi scorrazzano carri da guerra, scintillano le spade dei nemici, e non vi si può camminare senza inciampare nei cadaveri. Ninive è paragonata poi ad una prostituta a causa dei tanti raggiri politico-militari con cui incrementa la propria ricchezza e influenza. Il Signore allora le solleva le vesti, mostra le sue nudità davanti a tutti, e poi la ricopre di immondizie. Tutti la sfuggono e nessuno la compiangono o consola.

In parallelo con la sorte di Ninive è posta quella della capitale dell'Egitto, Tebe (vv. 8-14). Anch'essa aveva una forza smisurata e contava su alleanze potenti, eppure è sta-

Sciagura
su Tebe

ta deportata, i suoi bambini sfracellati e i suoi nobili messi in vendita come schiavi o posti in catene. Così Tebe è come una donna ubriaca che cerca inutilmente scampo. Le sue fortezze cadono in mano ai nemici assiri come cadono i fichi primaticci dall'albero scosso. I tentativi di resistere all'assedio sono vani, perché le porte vengono bruciate e le brecce inutilmente riparate.

Ma Ninive che invade Tebe sarà a sua volta invasa, data alle fiamme e annientata, nonostante le sue forze militari numerose come locuste (vv. 15-19). Impotenti saranno il re di Assur e tutti i suoi comandanti, perché il popolo sarà disperso, colpito senza rimedio. Per la città non ci sarà più nessuna speranza: essa pagherà il fio della sua crudeltà.

Il messaggio

Il libro dei «Dodici Profeti» ha già parlato più volte di Ninive. Precedentemente, nel libro di *Giona*, Ninive era il paradigma della città peccatrice e pagana, che però aveva la possibilità di convertirsi e quindi di potersi sottrarre all'ira di Yhwh. Ninive ha fatto penitenza ed ha ottenuto così la paradossale «conversione» del Signore.

Ma nella realtà storica la conversione di Ninive non si è mai data, perché la potenza assira ha perseverato in una politica di oppressione, agendo con grande efferatezza verso quei popoli sottomessi che mostrassero qualche segno di insofferenza o di ribellione. Israele stesso ha sperimentato questa crudeltà. Perciò, se Ninive non viene punita, si potrebbe ingenerare il sospetto che Dio non sia giusto e imparziale, poiché non difende le vittime di Ninive. Il libro di *Naum* vuole dunque affermare che Yhwh si prende premurosa cura di costoro, e in particolare di Giuda e Israele (2,1-3).

Perciò non lascia mai impunito alcun male (cf. 1,3), rivelando la propria sovranità sulla creazione e sulla storia, tramite un giudizio che assume talora risvolti di sconvolgimento cosmico. Egli è mosso da un profondo legame con il

Giustizia
per
le vittime

Giustizia
ristabilita

suo popolo, da un amore appassionato che vuole a tutti i costi ristabilire la giustizia, e in questo senso è il «Vendicatore». E se il suo volto sembra essere quello di un Dio iracundo e irremovibile, è vero anche che Yhwh resta, per chi si rifugia in Lui, un «asilo sicuro nel giorno dell'angoscia» (1,7). Appare così nuovamente il tema del "giorno del Signore" che verrà ripreso e approfondito nei due profeti successivi: *Abacuc* e *Sofonia*.

XVI Abacuc

Introduzione

Lo scritto di *Abacuc* è l'ottavo dei «Dodici Profeti» e si inserisce tra *Naum* e *Sofonia*; in tal modo la successione canonica mostra di ritenere contemporanei – cioè vissuti verso la fine del VII sec. a.C. – i profeti a cui si riferiscono questi tre scritti. È un periodo tormentato, che vede la fine della potenza assira e il sorgere dell'impero neobabilonense (cf. Ab 1,6).

L'epoca
di *Abacuc*

Ab 1,4-11 presenta l'emergere della potenza caldea, con probabile riferimento all'ascesa di Nabopolassar (626 a.C.). Si pone allora la questione se questa profezia sia stata data effettivamente prima della caduta di Ninive (612) o se sia una profezia *post eventum*, nel qual caso la predicazione di *Abacuc* si darebbe nel primo periodo del governo di Ioiakim, tra il 609 e il 605, per indicare come i Caldei siano stati lo strumento del giudizio divino.

Dominio
caldeo

Vi è stata anche la proposta (che pare meno convincente) di correggere il testo ebraico con il termine *kasdím* sostituendolo con *kittím*, per cui si tratterebbe dei Macedoni e così lo scritto dovrebbe essere postdatato di almeno tre secoli.

Non abbiamo informazioni circa la persona di *Abacuc*. Tra le varie spiegazioni etimologiche del nome, una lo fa derivare dalla radice ebraica *chbq* che significa "abbracciare". In questo senso il profeta è colui che abbraccia il suo popolo, lo conforta, lo consola. Certamente la figura di *Abacuc* risulta misteriosa e affascinante, e ciò spiega la

nascita di numerose leggende attorno ad essa; una di queste è raccolta nel deuterocanonico racconto di *Bel e il drago*, in Dn 14,23-39, dove Abacuc viene portato dallo spirito divino nella fossa dei leoni a nutrire Daniele che vi è rinchiuso.

Struttura dialogica

La struttura del libro di *Abacuc* presenta alcune caratteristiche che lo differenziano dagli altri libri profetici. Infatti non si presenta come un libro di oracoli rivolti immediatamente al popolo, ma come un dialogo tra il profeta e Dio (Ab 1 – 2), a cui fa seguito una preghiera (Ab 3).

1,1	Titolo
1 – 2	Dialogo tra il profeta e Dio:
1,2-4	supplica del profeta
1,5-11	risposta divina
1,12 – 2,1	lamento del profeta
2,2-5	nuova risposta divina
2,6-20	cinque «guai» divini contro i Caldei
3	Preghiera di Abacuc

Per quanto riguarda il testo e la sua trasmissione, il dettato ebraico presenta molti problemi, il che spiega le tante proposte di emendamenti da parte dei commentatori. Come criterio di lettura è tuttavia raccomandabile attenersi al TM, salvo casi davvero eccezionali. Peraltro va ricordato che il rotolo greco dei «Profeti minori» di Wadi Murabba't (Mur 88) – datato al II sec. d.C. – presenta quasi per intero il testo di Abacuc (1,3 – 2,11; 2,18 – 3,19).

Interesse per Abacuc

Abacuc riscosse molto interesse nel mediogiudaismo, come viene attestato dalla finale deuterocanonica di *Daniele* e dal commentario ad Ab 1 – 2, ritrovato a Qumran (*1QPeshet Abacuc*). La sua datazione probabile è il I sec. a.C. e la sua caratteristica più significativa è il tentativo di attualizzare lo scritto profetico in relazione ai problemi affrontati dalla comunità.

Guida alla lettura

Dialogo del profeta con Dio (Ab 1 – 2)

Supplica del profeta e risposta divina (1)

Lo scritto di *Abacuc* si apre letteralmente con il termine «peso» (*massá'* - 1,1). Ciò fa capire che la sua profezia avrà un prevalente tono di giudizio, di minaccia. Di Abacuc si dice semplicemente che è un *nabí'*, proprio perché l'attenzione, più che alla sua persona, va rivolta al suo messaggio, dato per rivelazione divina nella modalità della visione.

Titolo

Al titolo segue un dialogo. Nella sua prima battuta il profeta supplica Dio, chiedendo una spiegazione al problema del male (1,2-4) e riceve subito la risposta divina sotto forma di visione (1,5-11). Nel suo lamento il profeta descrive una situazione di violenza e di oppressione dilagante, con la corruzione della società e un'ostinata perversione nell'ingiustizia.

Il problema del male

I tanti abusi che si perpetrano nel paese giungono al punto di indebolire la stessa Legge, di stravolgere il diritto. Ciò che fa problema al profeta è che Dio sembra passivo, indifferente. Ecco perché Abacuc si rivolge a Lui con un «fino a quando?» (1,2). Non è però espressione di una mancanza di fede, ma una supplica accorata perché Dio intervenga.

A questa prima invocazione, il Signore non risponde alla domanda del profeta sul suo tollerare il male (vv. 5-11). Al contrario, preannuncia una nuova minaccia da Lui scatenata: l'imminente invasione da parte dei Caldei, dalla forza terribile e dalla spaventosa violenza usata verso i popoli vinti. Ma c'è di più: l'invasore caldeo fa della propria forza il proprio dio (v. 11).

Inquietante risposta

La risposta divina è dunque sconcertante, ma comunica un messaggio, sia pure in modo ancora oscuro: il Signore persegue il suo piano di salvezza, facendo delle forze storiche strumenti al proprio servizio.

Preghiera di Abacuc (Ab 3)

Supplica

Abacuc si rivolge al Signore con una supplica (*r'pilláh*) di grande vivezza di sentimenti, colma di timore religioso (c. 3).

Egli fa anzitutto memoria delle grandi opere del Signore (vv. 2-7) perché Egli realizzi compiutamente l'opera di liberazione, facendo prevalere la sua compassione (*rachém*, la cui radice rimanda all'utero materno).

In ciò che il Signore ha fatto, spicca la vicenda esodica allusa nel venire di Dio da Teman e da Paran, località associate alle regioni del sud e al Sinai (cf. Dt 33,2). Anche la maestà che eclissa i cieli e i bagliori dei fulmini richiamano la teofania esodica.

Il v. 4 è particolarmente interessante perché, nel momento stesso in cui proclama il rivelarsi di Dio, sottolinea anche come la manifestazione debba celarne il mistero affinché l'uomo possa sopravvivere: «...bagliori di folgore escono dalle sue mani: là si cela la sua potenza». Per Abacuc, Dio si nasconde nella sua tersissima luce, tale che si resta come accecati dalla folgorante potenza.

Il Dio
misterioso

Seguono le immagini classiche del Dio che avanza con le forze distruttrici che formano la sua corte: peste e febbre. E davanti all'incedere del Signore le montagne eterne vanno in frantumi e si livellano le antiche colline, diventando immensa pianura in cui il Signore scatena tutta la potenza del suo esercito uscito per la battaglia.

A questo punto la preghiera di Abacuc assume uno stile dialogico, rivolgendosi a Dio in seconda persona (vv. 8-15). È come un guerriero nell'atto di un combattimento, descritto con immagini cosmiche che evocano la creazione, il diluvio e la liberazione esodica.

La manifestazione della potenza del Dio creatore è in vista della salvezza del suo popolo, e la fine dei nemici non è dovuta ad un intervento di Dio che li uccide, ma al fatto che le loro armi si ritorcono contro loro stessi. La lotta di Yhwh è rivolta a ristabilire l'ordine del mondo contro i violenti e a proteggere Israele.

Abacuc reagisce di fronte alla teofania divina con un sentimento di timore e tremore religiosi: l'intimo fremito, le labbra si contraggono, vacillano le gambe e le ossa quasi si corrodono. È un'attesa spasmodica della battaglia di Dio, in cui il popolo sarà liberato dalla presente desolazione e angoscia, e tornerà ad una vita buona, ordinata (vv. 16-19).

Timore
e tremore

Al venire di Yhwh, il Dio salvatore, il profeta sente le proprie gambe riprendere forza, i propri passi ritornare sicuri come quelli delle cerva sulle alture. Al timore subentra la gioia, alla tristezza la danza. Ecco l'insolita chiusura di *Abacuc*: una di quelle annotazioni musicali che normalmente si trovano in apertura dei salmi di lode.

Danza
di gioia

Il messaggio

Il messaggio di *Abacuc* è proposto in termini molto personali, come un cammino interiore che lo stesso profeta deve compiere, fino a quel traguardo delineato nella chiusura dello scritto, quando egli è direttamente coinvolto nel canto e nella danza per la salvezza operata dal Signore. Passa infatti dal lacerante interrogativo iniziale («fino a quando?») all'entusiastica lode finale.

Il percorso però non è stato facile. Proprio l'andamento dialogico del testo mostra le difficoltà con cui il profeta ha dovuto scontrarsi, e in particolare con la questione radicale, e cioè se ci sia un governo di Dio sulla storia, questione che diventa particolarmente spinosa quando sembrano prevalere crudeltà, violenza, avidità, orgoglio.

Crescita
spirituale

Il problema non viene affrontato in modo teorico, ma in un percorso fatto non solo di domande, di lamenti, di suppliche, ma anche di silenziosa attesa, sorretta dalla speranza di poter ricevere una risposta convincente da parte del Signore. E la risposta giunge ad Abacuc, che si pone quasi come sentinella che scruta lontano per vedere all'orizzonte l'arrivo del soccorso divino. È la risposta che va conservata anche a futura memoria, e perciò va scritta per superare l'eventualità che il suo destinatario non la comprenda o addi-

Attesa
perseverante

rittura la rifiuti: «Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede (*'emunáh*)» (Ab 2,4). Avere «fede», come traspare dall'*'hiph'il* del verbo *'amán* è accordare fiducia fino ad «appoggiarsi su», per trovare così sicurezza e stabilità.

Abacuc si allinea dunque ai grandi testi della *Toráh* riguardanti la fede (cf. Gn 15,6; Es 14,31) e al messaggio di *Isaia*, per il quale il poter sussistere è dato solo dalla fede (cf. Is 7,9b). E per *Abacuc* l'atteggiamento proprio della fede diventa il saper attendere, scrutare l'orizzonte nella certezza che Dio viene a liberare.

Il kerigma della fede

Egli ribadisce poi che credere va di pari passo con l'operare per la giustizia e prendere le distanze da uno stile di vita contrassegnato da avidità, violenza, idolatria. Il giusto affida la propria stabilità non alla ricchezza e al potere, ma soltanto a Dio.

Questo messaggio viene ampiamente recepito e per questo il personaggio di *Abacuc* viene posto in scena nel racconto di Dn 14,33-42, dove è evidente la valenza simbolica di quel cibo portato a Daniele nella fossa dei leoni: è la fede che dà la forza di affrontare le prove, persino il martirio. Ma la ripresa più importante del messaggio di *Abacuc* sulla fede è quella di Paolo nella *Lettera ai Romani*, dove diventa sintesi dell'annuncio evangelico della salvezza: «In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*» (Rm 1,17).

XVII Sofonia

Introduzione

Il nono scritto dei «Dodici Profeti» è attribuito a Sofonia, di cui conosciamo solo il nome e la genealogia, che sembrerebbe dare al profeta un'ascendenza regale, qualora l'Ezechia di Sof 1,1 fosse il re omonimo. La preoccupazione sembra quella di voler radicare nell'autentica tradizione yahwista il messaggio di Sofonia, nonostante suo padre sia uno straniero, poiché «Cusi» significa «Etiopio».

Il nome Sofonia può significare «Il Signore ha nascosto/Il Signore si nasconde»; inteso in senso negativo alluderebbe all'aspetto minaccioso della predicazione, ma in senso positivo alluderebbe alla protezione divina sul «resto» del popolo che rimane fedele.

La data della sua missione è collocata da Sof 1,1 al tempo del regno di Giosia (640-609). Però non vi è unanimità nell'individuare un periodo più circoscritto, per cui c'è chi propende per collocare la sua predicazione addirittura sotto il successore Ioiakim.

Datazione

È un periodo in cui il dominio assiro si sta indebolendo, ma mantiene un'influenza sul piano culturale e religioso. Per Giuda ciò significa il prosperare di culti a dèi stranieri, sincretismo, e uno stile di vita non ispirato alla fede yahwista.

All'interno il paese è fortemente segnato da violenze e ingiustizie, non contrastate ma anzi favorite dalle pratiche idolatriche e dalla falsa profezia. L'attenzione del profeta andrà perciò alle frange del popolo più oppresse, più umili.

Per quanto attiene alla struttura dello scritto, le proposte degli esegeti non sono unanimi, poiché alcuni seguono criteri di tipo contenutistico, altri preferiscono indizi formali, letterari. Nel libro appaiono comunque distinguibili tre parti. Suggeriamo la seguente articolazione, che mostra una "lettura escatologica" dello scritto di *Sofonia* simile a quella di *Ezechiele*, del *Primo Isaia* e di *Gere-mia* (testo greco).

1,1	Titolo
1,2 – 2,3	<i>Dies irae</i>
2,4 – 3,8	Oracoli contro i popoli e Gerusalemme
3,9-20	Promesse di salvezza

Il testo ebraico di *Sofonia* appare ben conservato; esso trova, anche a Qumran, attestazioni in tre frammenti di un manoscritto dei «Dodici Profeti» (4QXII^b), mentre in 4QXII^s si ritrovano soltanto alcune lettere riferibili a Sof 3,3-5. Comunque anche per *Sofonia* un'estesa testimonianza del testo greco si ha nel «Rotolo dei Dodici Profeti» di Wadi Murabba'at (Mur 88).

Guida alla lettura

Dies irae (Sof 1,1 – 2,3)

Titolo

Lo scritto di *Sofonia* si apre con il titolo che riguarda tutto il libro. Gli si riconosce l'autorità della parola divina, come dice letteralmente: «Parola di Yhwh che fu per Sofonia...» (1,1).

Così si annuncia subito il giudizio divino, che ha un'estensione universale, per cui non si possono sottrarre né Giuda, né Gerusalemme: «Tutto farò sparire dalla terra» (v. 2). Tutta la creazione – e perciò non solo l'umanità, ma anche le bestie, gli uccelli del cielo e i pesci del mare – viene coinvolta in un'opera di distruzione (1,2-3), che mira a far scomparire i malvagi.

Si passa poi alla proclamazione di un castigo che coinvolge Giuda e Gerusalemme (vv. 4-13). I motivi sono individuati anzitutto nell'idolatria, ma anche nell'avidità e nella corruzione delle classi dirigenti, dei ricchi possidenti e dei facoltosi commercianti. Questo stile di vita viene giustificato da una tesi teologica per la quale Dio sarebbe indifferente davanti alla storia («Il Signore non fa né il bene, né il male» - v. 12). Per *Sofonia* è invece il contrario: Dio ha l'assoluta sovranità su tutto e non sopporta superstizioni, violenza, oppressione e spargimento di sangue. Ecco dunque la ragione del giudizio divino indicato con la cifra simbolica di «giorno del Signore». Per l'attesa di questo giorno il profeta invita i responsabili al silenzio, quello richiesto ai sacerdoti prima di celebrare un sacrificio. Qui, però, si rivelerà come il silenzio di un lutto davanti ad una punizione tremenda, che coinvolgerà anche i vari quartieri di Gerusalemme, dove il Signore si aggira, perlustrando ogni luogo per scovare i malvagi.

Cause
del castigo

Sof 1,14-18 è particolarmente noto, poiché propone il tema del *Dies irae*, che ha ispirato poeti, musicisti, liturgisti. Il motivo del «giorno del Signore» non è una novità di *Sofonia*, ma singolare è invece il vigore con cui il profeta parla della prossimità, inesorabilità e tragicità di tale giorno.

Tremendo
giorno

Davanti a questo non servono le risorse economiche, ma soltanto la conversione, a cui invita il profeta prima che sia troppo tardi (2,1-3). Il ravvedimento si deve tradurre in una triplice ricerca: quella del Signore, della giustizia e dell'umiltà. Tale ricerca – peraltro già indicata dai profeti precedenti (cf. Am 5,4.6.14-15) – è questione esistenziale e ad essa aderiscono i poveri della terra, cioè coloro che trovano rifugio soltanto nel Signore. «Poveri» (*'anawím*) non va inteso qui in senso esclusivamente sociologico, ma il concetto si allarga a tutti coloro che perseguono l'umiltà (*'anawáh*), ossia un atteggiamento di sottomissione e docilità al Signore. Motivo in consonanza con quanto insegnava già Michea (6,8).

Gli umili

Il messaggio

L'annuncio del giudizio è al cuore del messaggio di Sofonia sul «giorno del Signore». Il giudizio riguarda anzitutto Giuda e Gerusalemme per i peccati d'ingiustizia, violenza, immoralità, idolatria; coinvolge poi anche i popoli pagani, che vengono puniti per la loro arroganza e il male arrecato al popolo dell'elezione.

Anche Sofonia interpreta la propria missione profetica come il portare alla luce ciò che resta occultato alla coscienza dei più, resa sorda alla voce del Signore da un vissuto sostenuto da una visione teologica distorta, per la quale Dio rimane indifferente di fronte all'agire umano, al bene e al male. L'annuncio del «giorno dell'ira» serve a ricordare come Dio sia davvero interessato al «qui» ed «ora» della storia umana, e all'agire dell'uomo. È quanto, con grande *vis polemica*, Sofonia ribadisce denunciando la realtà sociale e religiosa, caratterizzate rispettivamente da una mancanza di giustizia e da un sincretismo che sconfinava nell'apostasia.

Il vertice del messaggio di Sofonia non sta però nella prospettiva di un giudizio inesorabile e di dimensioni universali, bensì nell'annuncio della salvezza che riguarda innanzitutto il resto del popolo, caratterizzato da una dimensione sociale e da una religiosa. Socialmente sono i poveri, gli emarginati, privi di risorse economiche e di potere, però non basta questo stato di vita: è necessario anche un atteggiamento morale e religioso fatto di ricerca della giustizia e di quell'umiltà che coincide con la fiducia in Dio, con una fede che riconosce la presenza del Signore nel travaglio della storia, e pone soltanto in Lui il proprio rifugio.

Certamente il messaggio di Sofonia contiene ancora degli accenti nazionalistici, ma non è privo di un'apertura universalista, ravvisabile nell'annuncio della conversione dei popoli, che ricevono dal Signore stesso labbra pure per invocare e adorare il suo Nome.

Giorno dell'ira

Privilegio degli ultimi

XVIII Aggeo

Introduzione

Il libro di *Aggeo*, il decimo dei «Dodici Profeti», si presenta come la cronaca dell'attività di questo profeta nella seconda metà dell'anno 520 a.C. Egli spronò i giudei rimpatriati – e in particolare i capi religiosi e politici, rappresentati dal sommo sacerdote Giosuè e dal governatore Zorobabele – ad intraprendere i lavori di ricostruzione del tempio. Questo è quanto sappiamo di *Aggeo*, confermato anche da Esd 5,1-2; 6,14.

Il momento storico in cui opera è dunque successivo all'editto di Ciro del 538, a seguito del quale vari discendenti dei deportati in Babilonia erano rientrati nella terra dei loro padri a piccoli scaglioni. Ma Gerusalemme restava priva di mura, e perciò insicura, e soprattutto il tempio giaceva in grave rovina. Infatti la missione di Sesbassàr nel 537 si era limitata a riportare i vasi sacri trafugati dai Babilonesi e a riparare l'altare dei sacrifici e l'area circostante per assicurare un minimo di vita culturale (cf. Esd 1,11; 3,1-6).

Si giunge così fino al secondo anno del regno di Ciro quando, sotto l'impulso spirituale dei profeti *Aggeo* e *Zaccaria* si dà inizio ai lavori per la ricostruzione o riparazione degli edifici dell'area templare.

Il libretto non ha una vera e propria intestazione, ma si presenta come una narrazione in terza persona di interventi di *Aggeo* per incitare ad intraprendere e poi a continuare i lavori al tempio del Signore. Gli interventi oracolari sono raggruppati in quattro parti, ognuna delle quali è collegata a una data precisa.

Problematico rimpatrio

Incitamenti al lavoro

La prima parte (Ag 1,1-15) riferisce un discorso del profeta datato il primo giorno del sesto mese del secondo anno di Dario (29 agosto 520). L'esortazione del profeta ha successo e perciò la comunità si mette all'opera, come narrano i vv. 12-15. È il ventiquattro del sesto mese dell'anno secondo di Dario (21 settembre 520).

La seconda parte (2,1-9) presenta un discorso datato il ventuno del settimo mese (17 ottobre 520) e annuncia la gloria del nuovo tempio.

La terza parte (2,10-19) presenta un oracolo con una questione rivolta ai sacerdoti circa un problema di purità e impurità (vv. 10-14). La datazione è il ventiquattro del nono mese (18 dicembre 520). Segue un altro discorso (vv. 15-19) non introdotto da datazione e riguardante una promessa di prosperità se si faranno i lavori nel tempio.

L'ultima parte (Ag 2,20-23) è datata anch'essa il ventiquattro del mese (si presume il medesimo, cioè il nono, e si è pertanto ancora al 18 dicembre 520). Ecco un prospetto sintetico:

1,1-15	Appello alla riedificazione del tempio
2,1-9	La gloria del nuovo tempio
2,10-19	Dal tempo dell'impurità al tempo della benedizione
2,20-23	Oracolo per Zorobabele

Guida alla lettura

Appello alla riedificazione del tempio (Ag 1,1-15)

Il profeta
Aggeo

La figura di Aggeo è introdotta con la formula di evento della parola del Signore (1,1) collocata cronologicamente nel primo giorno del sesto mese del secondo anno di Dario. Subito si indicano anche i primi destinatari cui il profeta deve rivolgersi: Zorobabele, figlio di Sealtiel, che riveste la carica di governatore per conto dell'impero persiano, e Giosuè, figlio di Iosadàk, suprema autorità religiosa.

Aggeo rivolge, a nome del Signore, un primo discorso (vv. 2-13). In esso si smaschera anzitutto la profonda negligenza del popolo nei confronti della causa della riedificazione del tempio. Ci si nasconde dietro la scusa che non sarebbe ancora giunto il tempo opportuno per "venire" alla Casa del Signore, mentre a ciascuno sembra opportuno correre alla propria comoda abitazione, ben foderata di legno. L'esortazione è allora a riflettere a fondo sulla propria situazione per scoprirvi una profonda insoddisfazione, di cui il marasma economico è solo un sintomo. Ebbene, è un'insoddisfazione legata ad una ragione più profonda: la mancanza di slancio e di passione per dedicarsi all'opera voluta da Dio, e cioè la ricostruzione del tempio. È dunque giunta l'ora di salire al tempio, di far venire il legname e ricostruire la Dimora del Signore.

Discernimento

Aggeo ribadisce che la presente situazione di disagio economico è stata proprio voluta dal Signore per indurre il popolo a riflettere sul proprio comportamento e cioè sull'indifferenza per la situazione penosa in cui giace il tempio.

L'invito pressante viene raccolto da Zorobabele, quale autorità politica, da Giosuè, autorità religiosa, e dal *resto del popolo*, cioè quella porzione della comunità che fa propria la causa del tempio. Così, tre settimane dopo l'intervento di Aggeo, in qualità di «messaggero» del Signore (titolo presente anche in 2 Cr 36,15-16 e in Mt 3,1), ci si mette al lavoro. Il narratore segnala che questo cambiamento profondo è innanzitutto dovuto all'intervento del Signore, che *risveglia lo spirito* di tutti costoro, suscitando in loro entusiasmo e passione per l'impresa.

Inizio
dei lavori

La recensione attuale del testo data l'inizio di questi lavori al ventiquattro del sesto mese (21 settembre 520).

La gloria del nuovo tempio (Ag 2,1-9)

Subito, in Ag 2,1, viene esplicitato il soggetto del discorso: ancor prima che Aggeo, semplice strumento, è la parola di Yhwh (cf. anche 1,1.3). La datazione indicata riferisce

struzione così realizzata. Esd 4,1-5 narra infatti dell'iniziale opposizione degli abitanti della regione di Samaria alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, e poi della loro mossa di proporsi come collaboratori per i lavori, cosa che aveva lasciato perplessi molti giudei, sicché l'offerta era stata respinta.

Ma anche questa lettura non ha supporti nel testo. Forse la spiegazione più semplice è che Aggeo voglia vincere le esitazioni dei sacerdoti a riprendere i lavori del tempio, anziché accontentarsi di poter offrire i sacrifici sull'altare ripristinato da Sesbassâr nel 537 (cf. Esd 3,1-6). Ebbene, se il resto del tempio resta in rovina, vi è al centro della vita del popolo una realtà impura fortemente contagiosa, tale da compromettere la qualità del culto.

Promessa
divina

La seconda parte della terza sezione riporta una promessa divina, senza però nessuna indicazione di data (Ag 2,15-19). Lo scopo è di indurre il popolo e i capi a considerare la positività della ricostruzione del tempio e quindi a incoraggiare i lavori. Poiché la situazione di marasma economico sta gravando sul paese, il rischio è che ci si lasci da essa frenare, perdendo slancio ed entusiasmo per l'impresa. La ragione della situazione di miseria sta nella mancata conversione del popolo al Signore («non siete ritornati a me») e il disagio in cui ci si trova è un monito divino a vincere l'inerzia. Tornare al Signore significa invece riflettere bene sul tempo presente e capire che sta maturando un momento davvero decisivo, un momento di svolta, coincidente con il giorno in cui sono state poste le fondamenta del tempio del Signore. Alla miseria subentrerà l'abbondanza piena.

Oracolo per Zorobabele (Ag 2,20-23)

La quarta sezione del libro è una parola rivolta a Zorobabele (2,20-23). La datazione è ancora quella del ventiquattro del (nono) mese. In realtà è assente ogni allusione ad una situazione precisa e a determinati testimoni, per cui non si può sapere se l'oracolo sia stato effettivamente rivol-

to a Zorobabele o sia profezia letteraria dovuta al redattore del libro. Con la posa della prima pietra si delinea un grandioso orizzonte di speranza, in cui i principali attori acquistano tratti messianici. Qui è il caso della figura di Zorobabele.

Egli è destinatario di una parola di promessa con la quale il Signore lo qualifica come «mio servo», titolo privilegiato e riservato a Davide, e qui conferito a lui in quanto di discendenza davidica. Inoltre viene designato quale sigillo (*chotâm*), ad indicare la relazione personale e illacerabile tra lui e il Signore, proprio come suggerisce l'immagine del sigillo con cui si autenticavano i documenti sui quali era apposto, dando così valore esecutorio.

L' eletto
del Signore

La sua entrata in carica come rappresentante di Yhwh avrà luogo in uno sconvolgimento cosmico – quello «scuotimento» già annunciato in Ag 2,6 –, in cui tutte le potenze politiche e i loro arsenali di guerra saranno annientati.

Il messaggio

A prima vista potrebbe sembrare che il cuore tematico del libro di Aggeo sia il tempio e la sua ricostruzione. Questo però non è che un obiettivo parziale, sia pure importante. Teologicamente, centrale è il tema della parola di Dio, della sua efficacia e della sua mediazione. È questa parola che consente di giungere ad un discernimento del momento critico presente e della volontà divina in esso inscritta. È una parola capace di rimuovere gli ostacoli – non solo esteriori, ma anche quelli profondi – dell'animo dei rimpatriati, scoraggiati e demotivati a farsi carico dell'impresa della ricostruzione del tempio. È una parola che chiama alla responsabilità, al lavoro perseverante, e ad una speranza capace di guardare oltre le miserie e le fatiche del tempo presente.

Parola
dinamica

Attraverso la riedificazione della Casa del Signore non si realizzerà soltanto un'impresa edilizia ardua, ma si contribuirà all'edificazione della stessa comunità del Signore (il resto del suo popolo). Non è questione soltanto di riattivare

Edifica-
zione della
comunità

il culto (i sacrifici erano già offerti sull'altare preparato da Sesbassà), ma di mettere al centro della propria tensione vitale la Dimora del Signore quale segno visibile della sua presenza, della sua volontà di essere il «Dio con noi» (cf. Ag 1,13; 2,5). Sarà un coltivare una speranza i cui orizzonti trascenderanno i limiti della terra di Giuda e coinvolgeranno l'intera creazione.

XIX Zaccaria

Introduzione

Il profeta e la sua epoca

Il libro di *Zaccaria* è collocato, nei «Dodici Profeti», dopo quello di *Aggeo*, con il quale ha una stretta connessione. Infatti entrambi i profeti operano nello stesso periodo e perseguono il medesimo intento: quello della ricostruzione di Gerusalemme e soprattutto del tempio di Yhwh. È un momento in cui la comunità deve ritrovare gli elementi fondamentali di identità e di coesione, senza lasciarsi prendere dallo scoramento di fronte alle difficoltà della ricostruzione e alle resistenze che da più parti si manifestano. L'attività profetica di Zaccaria, stando a Zc 1,1, comincia due mesi dopo quella di Aggeo, e precisamente nell'ottavo mese del secondo anno di Dario (ottobre dell'anno 520). In Esd 5,1 e 6,14 si registra un concorrere di entrambi i profeti, Aggeo e Zaccaria, per spronare ai lavori di riedificazione del tempio. La missione profetica di Zaccaria continua poi per due anni e, secondo Zc 7,1 si svilupperà fino al nono mese del quarto anno di Dario (novembre 518).

*Riedificazione
del tempio*

Zaccaria porta un nome molto presente nell'AT e significa «il Signore ricorda», cioè è fedele alla promessa, nome ben coerente con il contenuto stesso del libro a lui attribuito.

In Zc 1,1 egli è indicato come «figlio di Berechia, figlio di Iddo». Appartiene dunque verosimilmente ad una famiglia sacerdotale, come si può evincere dalla menzione del suo antenato in Ne 12,4. Questa appartenenza giustifica ul-

*La figura
storica*

teriormente il suo forte interesse per il tempio e per le pratiche culturali, come ad esempio il digiuno.

Giosuè,
Zorobabele

I personaggi storici che appaiono all'interno dello scritto e che appartengono all'epoca di Zaccaria sono, oltre ad Ageo, il sommo sacerdote Giosuè e il governatore Zorobabele.

La seconda parte del libro (Zc 9 – 14) non ha indicazioni storiche precise, ma si possono intravedere allusioni ad eventi storici di epoche successive come, ad esempio, la conquista del Medio Oriente da parte di Alessandro Magno.

Natura e struttura letteraria del libro di Zaccaria

Due grandi
blocchi

Nel libro di *Zaccaria* gran parte degli esegeti distingue due parti, diverse per caratteristiche letterarie e per contenuto: si parla di un *Primo/Proto Zaccaria* (cc. 1 – 8) e di un *Secondo/Deutero Zaccaria* (cc. 9 – 14), dal colorito fortemente apocalittico. In esso sono distinguibili due parti che hanno indotto alcuni esegeti a parlare, oltre che di un *Secondo Zaccaria* (cc. 9 – 10), anche di un *Terzo Zaccaria* (cc. 12 – 14).

Gli aspetti letterari del testo di *Zaccaria* depongono certo a favore della tesi di coloro che sostengono almeno una molteplicità di autori (almeno due) e di un profondo lavoro redazionale.

Prima
parte

Infatti la parte attribuita al *Primo Zaccaria* è prevalentemente in prosa e fa riferimento – sia pure con un linguaggio molto immaginifico, quasi surrealista – alla situazione in cui si trova Giuda negli anni 520-518, gli anni della ricostruzione del tempio. Il ciclo delle visioni resta oscillante tra il genere classico della visione profetica e quello della visione apocalittica, genere assai più complesso, quasi cerebrale.

Sempre ai generi letterari profetici appartengono il racconto dell'azione simbolica riguardante i due consacrati, nonché il discorso sul digiuno e i dieci oracoli di salvezza, che concludono il *Proto Zaccaria*.

Seconda
parte

La seconda parte – quella del *Deutero Zaccaria* – è inquadrabile in un periodo successivo, quello di transizione

tra l'epoca persiana e quella ellenistica. Il linguaggio si fa sempre più vicino all'apocalittica e conformemente ad essa abbondano i riferimenti e le allusioni ad altri testi dell'AT.

Primo e Secondo Zaccaria, pur essendo riconoscibilmente diversi, formano però un tutto unitario all'interno di un progetto teologico redazionale che ha voluto sottolineare alcuni temi unificanti: Gerusalemme ricostruita come città aperta; il rinnovamento dell'alleanza con la purificazione del popolo; il ritorno degli esuli; l'attesa messianica; il giudizio contro le nazioni; la loro conversione e la loro adorazione del Signore nei tempi escatologici.

Ecco un prospetto sintetico della struttura del libro:

1 – 8	<i>Primo Zaccaria:</i>
1,1-6	prologo
1,7 – 6,15	ciclo di visioni
7 – 8	libretto di discorsi
9 – 14	<i>Secondo Zaccaria:</i>
9 – 11	oracoli sui tempi messianici
12 – 14	il combattimento finale

Guida alla lettura

Prologo e ciclo di visioni (Zc 1 – 6)

Lo scritto di *Zaccaria* inizia senza un vero titolo, ma con l'annotazione di un evento della parola del Signore (1,1), cronologicamente datato tra l'ottobre e il novembre del 520. *Il Primo Zaccaria*

Il prologo (1,2-6)

Il prologo propone un invito accorato alla conversione, associato alla promessa divina: «Tornate a me... e io tornerò a voi». E se le minacce del castigo divino si sono adempiute, come di fatto è avvenuto, significa che anche gli ascoltatori di *Zaccaria* devono stare in guardia. D'altra parte il tempo

ci ci sarà invece una fine terrificante, con la putrefazione dei loro corpi ancora vivi; inoltre gli uni si scaglieranno contro gli altri, uccidendosi reciprocamente. Anche i loro accampamenti saranno annientati e le loro ricchezze saccheggiate dai giudei (vv. 12-15).

Gerusalemme diventa il centro religioso per tutto il mondo (vv. 16-21). Così le genti prima nemiche affluiranno in essa per adorare il Signore degli eserciti e per celebrare la festa delle Capanne, ormai festa comune per tutti i popoli. E chi di loro non parteciperà a questo pellegrinaggio sperimenterà la maledizione. La presenza del Signore, con la sua pienezza di vita e santità, si comunicherà a tutto ciò che si troverà in Gerusalemme. Persino i sonagli dei cavalli (ritenuti allora manufatti idolatrici) diventeranno sacri al Signore, e la sacralità si estenderà ad ogni oggetto, dagli strumenti di uso liturgico a quelli di uso quotidiano.

*Santità
pervasiva*

Il messaggio

Per molti aspetti il messaggio di *Zaccaria* non è nuovo, ma si limita a riproporre, con nuovo vigore e con linguaggio diverso, le tematiche più importanti della tradizione profetica precedente. Nel concreto, uno scopo perseguito dalla predicazione di *Zaccaria* è quello di incoraggiare e spronare alla ricostruzione del tempio, perché da esso si irraderà la benedizione divina per tutto il popolo. L'impresa però non si realizzerà per le forze umane, ma anzitutto con l'aiuto dello spirito di Dio (4,6-10). Servirà anche la collaborazione umana e la giusta armonia tra i due poteri, quello civile rappresentato da *Zorobabele* e quello religioso, rappresentato dal sommo sacerdote *Giosuè*.

*Tradizione
rivisitata*

La ricostruzione del tempio inaugurerà un'era di prosperità e benedizione, rispetto alla quale il castigo dei nemici sarà necessario, ma solo come momento previo. La prosperità di questo tempo non sarà solo materiale, ma ben più profonda, perché derivante dalla presenza del Signore in Gerusalemme. Questa diventerà città aperta, non solo ai

*Teologia
del tempio*

Giudei, ma a tutti coloro che vorranno salirvi in pellegrinaggio. In questo senso *Zaccaria* rivisita il messaggio dei profeti precedenti sulla ricostruzione di Gerusalemme. L'attesa di un così grandioso futuro deve spronare all'azione presente a mettere pietra su pietra, alla conversione, ad un agire morale coerente con il culto (si veda il caso del digiuno).

Nel *Secondo Zaccaria* il centro del messaggio sta nell'annuncio della vittoria finale da parte del Signore contro tutte le forze di male, nemiche del suo popolo. Emerge qui un'attenzione all'ideale messianico, con la presenza di un Messia a più volti: il volto regale, il volto pastorale e quello del «trafitto» (Zc 12,14), la cui morte realizza una purificazione dai peccati per la casa di Davide e per tutti gli abitanti di Gerusalemme. La mancanza di un'identificazione precisa permette di leggersi, di volta in volta, figure diverse che comunque comportano il tratto del martirio. Vi si può scorgere anche una ripresa della figura martoriata e nondimeno gloriosa del Servo del Signore – cantata da Is 53 – le cui piaghe sono una paradossale fonte di guarigione per un popolo altrimenti confuso e disperso.

*Messianismo
e apocalittica*

XX

Malachia

Introduzione

Lo scritto di *Malachia* è l'ultimo dei «Dodici Profeti». È probabile che il nome sia uno pseudonimo, visto che il termine ebraico *mal'akí* significa «il mio messaggero»; la persona del profeta scompare così dietro la sua missione. Il termine *mal'akí* diventa «Malachia» come nome di persona nelle antiche traduzioni, ma non ancora nella LXX, che legge «il suo messaggero», e neppure nel *Targum*.

L'epoca in cui collocare lo scritto, per i problemi a cui intende rispondere, è quella postesilica, verosimilmente anteriore alla drastica proibizione dei matrimoni misti, avvenuta con Neemia. Peraltro conferma la datazione di epoca persiana la presenza in Giudea di un governatore (*pecháh* - MI 1,8). Potrebbe essere databile tra il 480 e il 450 a.C., ma resta il problema se il libro di *Malachia* sia nato come opera a sé stante o sia stato pensato come conclusione del libro dei «Dodici Profeti». Come argomento in favore di quest'ultima ipotesi si adducono i molteplici rapporti linguistici di *Malachia* con gli altri libri dei «Dodici Profeti», ma anche con *Isaia* e con i «Profeti anteriori».

L'opera si presenta come una serie di vivaci discussioni del profeta con i suoi contemporanei, nelle quali si affrontano i problemi più gravi della comunità del postesilio, che però interessano anche i credenti di ogni tempo. Tali discussioni hanno uno schema fisso: un'affermazione da parte di Dio tramite il profeta; obiezione da parte dei destinatari; risposta in cui si respinge l'obiezione e si motiva più a fondo

*Epilogo
dei Dodici*

*Sei
controversie*

l'asserzione iniziale. Questa forma letteraria è ulteriore argomento a favore dell'ipotesi che lo scritto di *Malachia* sia fin dall'inizio una profezia letteraria, più che la raccolta di insegnamenti e oracoli pronunciati oralmente.

La struttura del libretto vede sei discussioni o insegnamenti del profeta incorniciati da un titolo e da due appendici, che concludono l'intero libro dei «Dodici Profeti».

1,1	Titolo
1,2 – 3,21	Sei controversie
1,2-5	prima controversia: l'amore del Signore per Israele
1,6 – 2,9	seconda controversia: corruzione nel culto
2,10-16	terza controversia: diffusa crisi dei matrimoni
2,17 – 3,5	quarta controversia: la visita del Signore
3,6-12	quinta controversia: importanza delle decime
3,13-21	sesta controversia: retribuzione e giustizia divine
3,22-24	Duplici appendice

Guida alla lettura

Titolo e sei controversie (MI 1,1 – 3,21)

Il titolo (1,1) parla di *massá'* («carico, peso»), solitamente riferito a oracoli contro le nazioni. È probabile la volontà di stabilire un aggancio con il precedente libro di *Zaccaria*. Subito dopo il termine «peso» appare l'espressione «parola del Signore», ma senza la formula di evento. Il destinatario è detto «Israele», ma coincide con la comunità giudaica del postesilio. Mediatore di questa parola è appunto «il mio messaggero».

Prima controversia: l'amore del Signore per Israele (1,2-5)

La prima discussione (vv. 2-5) si apre con l'affermazione fondamentale da parte del Signore, che dichiara il suo amore per il suo popolo: «Vi ho amati» (v. 2). È la sintesi dello scritto di *Malachia*, ma anche dei «Dodici Profeti», a partire da quella sinfonia all'amore di Dio che è il libro di *Osea*.

Amore
appassionato

Il popolo obietta di non riuscire a vedere in che cosa consista questo amore divino. Al che, paradossalmente, Yhwh risponde che il suo amore si manifesta nell'odiare Esaù. Costui rappresenta la nazione di Edom, che aveva approfittato della sventura di Giacobbe (anche se propriamente sarebbe Giuda) durante le devastazioni perpetrate dai Babilonesi. Per questi fatti storici, infatti, Edom-Esaù, nei testi postesilici, viene spesso a rappresentare il ruolo escatologico dell'ostilità finale, del nemico di Dio. Peraltro, quanto viene posto sulla bocca degli Edomiti rappresenta una protervia sconfinata e un odio senza limiti, a cui il Signore non può che opporsi. Con linguaggio passionale si afferma che il Signore non resta indifferente di fronte alle ingiustizie patite dal suo popolo, il quale confessa la signoria divina travalicante i confini d'Israele (v. 5).

Seconda controversia: corruzione nel culto (1,6 – 2,9)

Nella seconda controversia il Signore accusa in particolare i sacerdoti per le loro mancanze nell'esercizio del culto (1,6 – 2,9). Egli si sente come un padre e anche come un padrone, cui non sono tributati l'affetto e il rispetto dovuti. Nella denuncia il Signore rimprovera i ministri del culto perché accettano offerte persino rubate e tanto scadenti che nessuno oserebbe mai presentarle al governatore; giunge ad augurarsi che smettano di fargli sacrifici. Come se non bastasse, i sacerdoti si aggirano con trascuratezza e svogliatezza tra gli altari, sì che le nazioni straniere onorano il Signore più del suo popolo. MI 1,11, che forse è una glossa, giun-

Decadenza
del culto

spettiva cristiana, guarda ad un futuro messianico, peraltro già presentito nella promessa dell'invio dell'angelo dell'alleanza e della venuta del Signore stesso.

Il messaggio

I temi di *Malachia* sono molteplici e il suo messaggio risulta assai complesso. Infatti le prime tre controversie condannano delitti o colpe specifici, mentre le ultime tre prendono un'inflessione sempre più escatologica. In tutto ciò emergono comunque le questioni fondamentali riguardanti la vita credente: la relazione con il Signore nella fede e nel culto; la pratica della *Toráh* come espressione della fedeltà all'alleanza; la guarigione dei rapporti costitutivi dell'umano (relazione sponsale e relazioni genitoriali); la questione della giustizia e della retribuzione dei buoni e dei malvagi; il senso del «giorno del Signore».

Yhwh
e l'alleanza

È comunque possibile, in questa molteplicità di temi, ritrovare un punto unificante, cioè un messaggio sul Signore come il Dio dell'alleanza. Ecco perché fin da principio si mette in rilievo l'amore singolare che lo lega al suo popolo: «Vi ho amati».

Proprio perché è il Dio dell'alleanza ed è come un padre per Israele (1,6; 3,17), promette di visitarlo. È una visita che si traduce in salvezza, in quanto il suo venire purifica dal peccato e supera le infrazioni dell'alleanza. D'altra parte la visita del Signore chiede di essere preparata, proprio perché il popolo non abbia a trovarsi di fronte un Dio accusatore e giudice, più che Colui che purifica e libera. In tal senso va spiegata la promessa dell'invio di un messaggero, che ha il compito di preparare la via del Signore.

Tensione
escatologica

Malachia annuncia un compimento escatologico ormai imminente, e perciò il popolo, a partire dai sacerdoti, deve essere pronto per il giudizio inesorabile che Dio attuerà sul male. Non sorprende allora la rilettura neotestamentaria di vari passi di *Malachia* in riferimento alla missione di Giovanni il Battista.

XXI

I profeti: una parola per l'oggi

Tutta la Scrittura vuole essere un messaggio per l'oggi di chi le si accosta, ma ogni sua singola parte lo è in un modo specifico. Per quanto riguarda le Scritture canoniche d'Israele (Primo/Antico Testamento), la *Toráh* offre il racconto fondatore, quello posto nel segno dell'inizio, di un passato che diventa fondativo per la fede d'Israele per ogni tempo. I *K^ctubím* (Scritti) esibiscono la sapienza esperibile nel quotidiano all'interno dell'universale orizzonte della creazione. I *N^cbi'ím* (Profeti) mirano a reinterpretare e attualizzare la *Toráh*, il trascendente disegno divino che si sviluppa pur nell'opacità delle vicende umane. In questo senso la parola profetica si pone costitutivamente come una parola per l'oggi. Non solo per l'oggi dei primi suoi destinatari, cioè gli uditori storici della predicazione profetica, ma per l'oggi di ogni generazione che si accosta agli scritti a loro riferiti, scritti che hanno subito, proprio per questo, un prolungato e profondo lavoro di reinterpretazione attualizzante.

TaNàK

Cercheremo pertanto di evidenziare alcuni dei nuclei del messaggio profetico particolarmente significativi per il vissuto attuale, anche in una prospettiva di lettura ecclesiale della Parola.

«Non avrai altri dèi di fronte a me»

Per i profeti, Dio non è affermazione astratta risultante da un dogma, sia pure riguardante la sua unicità e trascendenza. È piuttosto la concretezza di un incontro, una realtà che li afferra e pervade, dal momento della loro vocazione,

Incontro
nella carne