

MARTEDÌ MATTINA

Il discernimento degli spiriti

La sfida di Elia

Preso da A. MELLO, *La passione dei profeti*, Qiqajon 2000, pp. 37-51.

Per il popolo ebraico, il profeta (*navi'* in ebraico) è una persona che ha un rapporto molto stretto e forte con lo Spirito (*ruach* in ebraico, ed è femminile). In verità, le origini della profezia ebraica sono storicamente piuttosto magmatiche. Affondano, per così dire, nelle sabbie mobili di un'esperienza entusiastica o perfino delirante che precedeva l'arrivo di Israele nella Terra promessa e che si era sviluppata molto nella religione dei Cananei. Il verbo derivato da *navi'* non vuol dire "profetizzare", ma proprio "delirare", perdere il controllo della propria mente.

Se traduciamo l'esperienza della *ruach* con il termine "esperienza estatica", rischiamo di confonderci. Per noi "estasi" ha il significato di una esperienza interiore, di un rapimento calmo e sereno. Invece l'esperienza degli antichi *navi'* è una esperienza agitata, clamorosa, che si serve generalmente della danza e della musica. Meglio è parlare di un "entusiasmo" carismatico, una specie di eccesso di *ruach*, un *excessus mentis* (cf. 2Cor 5,13), non la quiete del rapimento mistico. Presso i profeti più antichi lo spirito è quanto mai attivo, fuori dalle righe, fino ad alterare la coscienza. Dei primi *nevi'im*, il minimo che si possa dire è che sono tutti più o meno partecipi di questa esperienza altamente patetica, emozionale, dello spirito. L'antico *navi'*, in effetti, non è mai un solitario, ma opera in gruppi di *nevi'im* (i "figli dei profeti" del tempo di Elia ed Eliseo) che eseguono musiche e danze. In pratica, il "nevi'ismo" – se possiamo chiamarlo così – è proprio un fenomeno caratteristico dei profeti di Baal (il Dio principale dei Cananei)! Un esempio biblico clamoroso di questo profetismo orgiastico e delirante sono i quattrocento profeti che Elia sfida sul Carmelo, mettendo a confronto due tipi di profetismo (1Re 18).

Il profeta Elia è un uomo dotato di una tale forza spirituale che la Lettera di Giacomo dovrà ricordarci: "Elia era un uomo come noi, della nostra stessa natura" (Gc 5,17), non un superuomo. La sua vera forza, spiega Giacomo, sta nella preghiera. Elia prega e il cielo si chiude, non manda più né rugiada né pioggia. Similmente, egli prega e discende il fuoco dal cielo. Può comandare alle porte del cielo. Oltre a ciò, la forza che lo Spirito dà ad Elia consiste in una straordinaria mobilità. Ora è qui, ora è là, non si sa mai dove sia, sembra quasi inafferrabile. Quando fa dire ad Achab: "C'è qui Elia", il maggiordomo che dovrebbe riferirglielo esclama: "Non appena sarò partito da te, il soffio del Signore ti porterà in un luogo a me ignoto" (1Re 18,12), lontano mille miglia. Quando finisce la siccità, Elia manda a dire ad Achab di attaccare i cavalli per ritornare a Jizreel mentre per lui: "La mano del Signore (equivalente della *ruach*) fu sopra Elia, il quale si cinse i fianchi e corse davanti ad Achab finché giunse a Jizreel" (1 Re 18,46). Mosso dallo Spirito, Elia copre venti chilometri in minor tempo del re, che viaggia a cavallo! Come più tardi per Ezechiele, la *ruach*, il "soffio" del Signore, sembra quasi un mezzo di trasporto. Magari questa è un'esagerazione, ma l'impressione che lascia nel lettore è quella di un'energia "pneumatica" (dello Spirito/*ruach*) sbalorditiva.

Tuttavia, Elia non è solo un grande atleta dello Spirito. Il suo nome (*Elijahu*), significa "il mio Dio è JHWH", ed egli è l'uomo che per primo ha operato una netta distinzione dal profetismo estatico cananeo, al punto che possiamo considerarlo il vero fondatore del profetismo di Israele. In nome della sua fede nel Dio d'Israele, ha il coraggio di affrontare tutti insieme i profeti di Baal: "Sono rimasto solo, come *navi'* di JHWH, mentre i *nevi'im* di Baal sono quattrocentocinquanta" (1Re 18,22). In questa sfida, Elia manifesta un'assoluta superiorità, tale da rasentare la strafottenza: "Elia cominciò a beffarsi di loro, dicendo: Gridate con voce più alta, perché egli è un dio! Forse è sopra pensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà" (1Re 18,27).

Quello che contraddistingue il profetismo cananeo, è il suo carattere entusiastico (non estatico, come si è detto). Il racconto di 1Re 18,28-29 è molto istruttivo in proposito: "Essi gridarono a voce più

alta e si fecero incisioni con spade e lance, com'è loro costume, fino a riversarsi addosso il sangue. Passato mezzogiorno, continuarono a delirare fino al momento di offrire l'offerta, ma non vi era né voce né risposta né ascolto". "Continuarono a delirare" si può tradurre: "agivano ancora da invasati". Il verbo usato non vuol dire "profetare", "parlare", tantomeno "pregare". Tant'è vero che non vi è "né voce né risposta né ascolto", cioè non si stabilisce nessun dialogo con Dio. Vi è solo l'espressione di una emozione esasperata, provocata fino al sangue, in cui l'elemento linguistico, se c'è, è una glossolalia, un delirio, non stabilisce una comunicazione. E un'esperienza assimilabile alla droga.

Questo descrive abbastanza fedelmente l'esperienza "profetica" da cui Elia prende le distanze: non definisce ancora, però, l'esperienza di Elia, tanto più che l'episodio del Carmelo, non dimentichiamolo, finisce in un eccidio. Dobbiamo continuare a leggere, passare al capitolo seguente. La vera esperienza spirituale di Elia non si coglie nella sua onnipotenza, ma nella debolezza.

In 1Re 18, Elia si mostra un uomo che non ha paura di niente, che affronta da solo quattrocentocinquanta profeti, che fa scendere il fuoco dal cielo, e infine li sgozza uno per uno. Voltata questa pagina, in 1Re 19, Elia ci appare un altro uomo: fuggitivo, intimidito, desideroso di morire. "Ora basta, Signore", oppure "Ora è troppo, Signore": anche Elia è un uomo che non ce la fa più, che tocca con mano i propri limiti. Vi è perfino una certa incoerenza, nel racconto, poiché dapprima si dice che il profeta "andò per la sua vita", cioè fuggì per mettersi in salvo da Gezabele, ma subito dopo "votò la sua vita alla morte", inoltrandosi da solo nel deserto e congedando il ragazzo che gli portava l'acqua. Cerca una morte bianca, per disidratazione, nella solitudine totale.

Questo Elia sull'orlo della disperazione, che pensa al suicidio, è una figura molto più umana dell'eroe onnipotente del Carmelo. Un uomo molto più vulnerabile, ma anche molto più umile, che arriva a confessare: "Non sono migliore dei miei padri". Io il profeta pieno di zelo, cioè di gelosia, per l'unicità del Signore, non sono migliore dei miei padri, dediti all'idolatria. Perciò questa scena di sconforto segna un'importante transizione alla vera esperienza spirituale di Elia, all'incontro con Dio sull'Oreb (1Re 19,9-13a).

Vi è una caverna; sull'Oreb, e il Signore vi passa davanti, com'era passato davanti alla rupe dove si trovava Mosè. I momenti di questa teofania, di questo passaggio, sono tre, anzi quattro. Questo è uno schema collaudato della letteratura profetica. Si presentano tre cose, ma quella determinante è la quarta. Pensiamo al ritornello dei primi due capitoli di Amos: "Per tre peccati d'Israele, anzi quattro, io non perdonerò", e in realtà il solo peccato ad essere menzionato è proprio il quarto, la classica goccia che ha fatto traboccare il vaso. In questo schema retorico, la quarta cosa è analoga alle prime tre, ma ha una forza maggiormente decisiva delle altre.

Qui si presentano tre fenomeni che sembrano rivelare il Signore, ma che in realtà non lo rivelano, o meglio: non lo rivelano come il quarto. Non è questione di tutto o niente, di sì e no. La prospettiva adottata è relativa: nella quarta esperienza il Signore è molto più presente che nelle prime tre.

Quali sono i primi tre fenomeni, nei quali "il Signore non c'è", ovvero c'è di meno che nel quarto? Sono il vento, il sisma e il fuoco. Si direbbe che siano tutti fenomeni naturali, meteorologici, tellurici, come quelli che accompagnarono la teofania sinaitica: tuoni, lampi, fumo e fuoco. Anche allora il monte Sinai "tremava molto" (Es 19,18), come se fosse scosso da un'eruzione vulcanica o da un terremoto.

In base a questa decifrazione delle prime tre cose, anche il quarto fenomeno viene interpretato come un agente atmosferico: *sibilus aurae tenuis* (Girolamo); "il mormorio di un vento leggero" (CEI). Eppure questa spiegazione, per quanto sia tuttora la più diffusa, è lontana dall'essere soddisfacente. In ebraico suona letteralmente così: *qol demamà daqqà*, "la voce di un silenzio sottile", *voix de fin silence* (Lévinas). Quello che Elia ode sul monte non è il mormorio del vento, ma la voce, o il suono sottile, del silenzio. La "voce del silenzio" è un ossimoro, giustappone due realtà apparentemente inconciliabili, perché il silenzio non si pensa che possa fare rumore. I poeti e i santi lo hanno capito meglio degli esegeti. San Giovanni della Croce, nel suo Cantico spirituale, parla di "musica silenziosa, solitudine sonora" (*la musica callaia, la soledad sonora*) e nel commento fa espresso riferimento all'esperienza di Elia. Questo definisce un genere di percezione più interiore che sensoriale. Elia non ha bisogno di sentire il fruscio del vento; sente la voce del silenzio, cioè sente la voce di Dio che gli parla nel silenzio.

Il silenzio non è solo assenza di rumori, è soprattutto la percezione interiore di chi ha fatto silenzio dentro di sé, e così può ascoltare Dio. Il silenzio ha una sua voce. Anche la rivelazione sinaitica era consistita in questo: “Voi non vedevate alcuna figura: soltanto una voce” (Dt 4,12). L’esperienza di Elia si iscrive in questa rilettura. L’essenziale, nell’incontro con Dio, è una voce che parla silenziosamente.

Detto questo, mi pare che l’interpretazione tradizionale di tutto il passo si possa, anzi si debba, rovesciare. Anziché interpretare il quarto elemento (la voce) come un agente atmosferico (una brezza), sulla scorta dei primi tre, occorre piuttosto fare il contrario: interpretare anche le prime tre “cose” in base alla quarta, cioè come fenomeni interiori, “spirituali”. E così tutto il brano diventa la descrizione cifrata di un’esperienza dello Spirito, e insieme ci offre elementi molto suggestivi per un discernimento degli spiriti che vengono da Dio.

a) *Volontà*. Il primo fenomeno è il vento: “grande e forte” dice il testo (“impetuoso e gagliardo”, come traduce la CEI). Si è mai visto un vento così forte da spaccare le rocce, da fendere le montagne? È chiaro che questa è un’esagerazione voluta, che qui non si parla di un fatto reale, constatabile, ma che la *ruach* (in ebraico “vento” si dice come “spirito”) ha un senso metaforico. Si tratta di uno “spirito”, ma di quale spirito? Sappiamo che Elia è un grande carismatico, un uomo della *ruach*, che è letteralmente trasportato dallo Spirito. Quando, al termine della sua corsa, sarà rapito in cielo, i figli dei profeti, i suoi discepoli, penseranno che “lo spirito del Signore lo abbia preso e gettato su qualche monte o in qualche valle”: che l’abbia portato o molto in alto o molto in basso (1Re 2,16).

Questa *ruach* è dunque una forza, un’energia, che è stata data a Elia, ma che rischia di essere eccessiva, che rischia di travolgerlo. Io penso che dobbiamo pensare alla forza della volontà. Elia è un uomo con una volontà di ferro, che non si arrende di fronte a nulla, che “spacca le rocce e fende le montagne”. Ecco, il vento “grande e forte” si può interpretare come una grande forza di carattere, che certamente è un carisma, e quindi è già un fatto “spirituale”. Ma il testo vuole dirci che non è questa la vera operazione dello Spirito in noi, che si tratta di una forza ancora troppo impetuosa, ancora troppo aggressiva: “Il Signore non era nel vento”.

b) *Emozione*. Dopo il vento c’è il sisma ma dire sisma o terremoto è già un limitare il fenomeno al campo degli eventi naturali. Il termine ebraico, *ra’ash*, può anche voler dire “tremore, tremito”. Qui entra in gioco un altro aspetto psicologico, che è legato all’emotività. Si tratta di una certa sensibilità per le cose di Dio. Anche senza ricorrere a esperienze sensitive particolari, o magari patologiche, un certo turbamento ha sempre accompagnato l’esperienza dello Spirito, dall’“oscuro terrore” di Abramo fino all’apprensione di Maria davanti all’angelo. Ma il Signore non è neppure nel tremore: neppure questo è un segno certo della sua presenza, anche questo fenomeno ha un carattere transitorio. È solo un momento dell’esperienza spirituale, magari necessario, però passeggero.

c) *Affettività*. E infine viene il fuoco: qualcosa che brucia, che arde. Questo ha a che fare con la passione, con l’affettività. Nel Cantico dei cantici, nel punto più riassuntivo dell’intero poema, l’amore viene definito come una “fiamma di Jahvè”, le cui vampe sono “vampe di fuoco” (Ct 8,6). In questo modo il Cantico si riferisce all’esperienza di cui tratta tutto il libro, cioè quella dell’innamoramento. Succede qualcosa di analogo anche nell’ambito spirituale, tant’è vero che il Cantico è solo una metafora dell’incontro con Dio.

Pensiamo, ad esempio, all’amore di Geremia per la parola di Dio: “Nel mio cuore c’era come un fuoco ardente” (Ger 20,9). Qui Geremia sta parlando della propria esperienza spirituale. Pensiamo anche ai due discepoli di Emmaus: “Non ci ardeva forse il cuore nel petto?” (Le 24,32). Il fuoco che brucia è un modo per esprimere l’intensità di un legame affettivo. Eppure “il Signore non era nel fuoco”. Neppure l’intensità dei nostri affetti si può considerare la garanzia ultima dell’autenticità della nostra esperienza spirituale.

Tutte queste esperienze rimangono ancora molto ambigue: non che debbano essere censurate, non che debbano venire azzerate. Però, finché noi rimaniamo in esse, non siamo ancora veramente sicuri che è lo Spirito Santo a operare in noi. Certo, vi è in esse un’azione dello Spirito, ma questa può ancora essere molto disordinata, molto mescolata ad altre mozioni tutte umane, molto disturbata dalla nostra volontà o dalla nostra sensibilità o dalla nostra affettività.

Da questa ambiguità si esce solamente alla fine, in quella che possiamo considerare l’ultima tappa

dell'itinerario spirituale: la voce sottile, quasi trattenuta, percepibile soltanto nel silenzio. Quando, finalmente, si raggiunge una certa maturità spirituale, quando si arriva a dominare i propri impulsi volontaristici, le proprie agitazioni, le proprie passioni, allora si è in grado di sintonizzarsi sull'onda silenziosa della voce divina che ci parla nel segreto, con grande mitezza.

E difficile sintonizzarsi su questa lunghezza d'onda, finché siamo preda delle nostre emozioni. Ma una volta che siamo arrivati a percepire il "silenzio sottile" della voce di Dio, allora è in tutto il nostro essere che si stabilisce la pace: anche nella nostra volontà, nella nostra sensibilità, nei nostri affetti. E attraverso tutto ciò che noi siamo, tutte le nostre esperienze che Dio ci istruisce, silenziosamente, e tutto viene riassunto, trasfigurato. Lo Spirito santo bagna ciò che è arido, scalda ciò che è gelido, drizza ciò che è sviato...

Vi è ancora un'ultima cosa da notare. Per ben tre volte il testo 1Re 18 conclude: "Il Signore *non era*". Alla lettera: "Non nel vento, non nel sisma, non nel fuoco il Signore". La quarta volta, in forza di questi precedenti, noi ci aspetteremmo l'affermazione contraria: "Il Signore *era* nella voce di un silenzio sottile". Ma questo il testo non lo dice, ci lascia quasi in sospeso. Si dice dove non è lo Spirito, o meglio: dov'è in maniera ancora imperfetta. Dove sia per davvero viene appena suggerito, si ha quasi il pudore di dichiararlo.

Ciò dipende proprio dal fatto che la voce di Dio è un silenzio sottile. La voce che afferma è appena un lieve sussurro. La verità non va gridata. Perché se noi affermassimo di più, con più forza, ricadremmo inevitabilmente in uno degli eccessi precedenti: o un eccesso di zelo, o un soprassalto emotivo, o una passione incontrollata. Qui la teologia, l'esperienza spirituale, si fa quasi *apofatica*, cioè preferisce *non dire*, piuttosto che dire troppo. Proprio per questo la sua voce è silenziosa, appena allusiva.