

MARTEDÌ POMERIGGIO

**Forse**

*Lo Spirito e la vocazione profetica.*

Preso da A. MELLO, *La passione dei profeti*, Qiqajon 2000, pp. 4-18.

I profeti dell'ottavo secolo, e anche quelli del settimo, cioè i grandi profeti classici da Amos a Geremia (a esclusione del solo Isaia), non sembrano essere in grande sintonia con lo Spirito, non parlano granché della *ruach* (cioé la parola ebraica che noi traduciamo con "spirito"; in ebraico è femminile). Questo è un fatto che pone qualche domanda, che richiede qualche spiegazione.

Amos, tanto per cominciare dal primo profeta "scrittore" (o meglio: dal primo profeta di cui ci siano stati tramandati gli oracoli) parla una sola volta della *ruach*, e sembra indicare nient'altro che il vento:

«Ecco Colui che forma i monti e crea la *ruach* e annunzia all'uomo qual è il suo pensiero» (Am 4,13).

Ma intanto c'è da notare che questo è il primo testo in cui si affermi l'origine divina dello "Spirito", creato da Dio (verbo *bara*, sempre esclusivamente teologico). E poi è proprio sicuro che qui la *ruach* non indichi altro che il vento? Il parallelo è antropologico (il pensiero dell'uomo), e quindi ci orienta verso l'interiorità. Colui "che annunzia all'uomo qual è il suo pensiero" o gli svela quello che ha in mente, è lo stesso che ha creato lo "Spirito". Forse non siamo molto lontani dall'affermazione paolina secondo cui "Colui che scruta i cuori" sa anche quali sono i desideri dello Spirito (Rm 8,27). Avendo egli creato lo spirito dell'uomo, conosce bene quali sono le mozioni del suo cuore.

Quindi quest'unica attestazione del termine *ruach* nel libro di Amos è tutt'altro che banale, e la rarità della frequenza del termine potrebbe non pregiudicare affatto l'importanza del tema. Ma il vero enigma di Amos è un altro, e cioè che lui, il primo ad essere ritenuto un profeta classico dell'Antico Testamento, sembra rifiutare risolutamente la qualifica di profeta, almeno nel senso in cui era intesa prima di lui.

Tutti ricordiamo il famoso alterco che oppone Amos ad Amasia il sacerdote di Betel. Di che cosa lo accusa Amasia? Niente meno che di congiurare contro la casa regnante (Am 7,10). E un'accusa politica di alto tradimento: il verbo "congiurare" non vuol dire altro che tramare per uccidere il re (cf. 1 Re 15,27; 16,9). Era successo altre volte che i cosiddetti "figli dei profeti" avessero congiurato contro il re: basti vedere il ruolo giocato da Eliseo nella deposizione dell'ultimo re della dinastia degli Omridi (cf. 2Re 9).

Su questo sfondo prende tutto il suo rilievo il diniego di Amos, che letteralmente suona: "Io non sono un profeta". E subito aggiunge, a scanso di equivoci: "e neppure un figlio di profeta". Rashi, un famoso rabbino ebreo, interpreta: "Non sono uno dei vostri falsi profeti che è pagato per profetizzare", non sono, in altri termini, un profeta professionista, tant'è vero che ero mandriano, eccetera.

Quasi tutti gli interpreti recenti intendono, allo stesso modo, il termine "figlio di profeta" in senso figurato, come qualcuno appartenente a un gruppo profetico legato ai santuari locali, fra cui Betel, i cui membri si definivano appunto come "figli di profeti" (cf. 1Re 20,35; 2Re 2 e altri). Tutto lascia pensare, quindi, che Amos operi una netta demarcazione dal profetismo precedente, da quelle corporazioni profetiche che avevano un carattere entusiastico, marcatamente politico e una espressione fortemente carismatica. Era loro abitudine usare il termine *ruach* per indicare la loro fonte di ispirazione. Questo può spiegare la prudenza nell'uso del termine nella prima profezia classica.

Ma prima di trarre qualche conclusione, conviene raccogliere l'apporto, sul nostro tema, anche degli altri due profeti dell'ottavo secolo: Osea e Michea (Isaia, come s'è detto, va considerato a parte). In Osea troviamo anzitutto alcune ben note espressioni idiomatiche, come "seminare vento, raccogliere tempesta" (Os 8,7), oppure "pascersi di vento" (Os 12,2); ma in entrambi i casi *ruach* rimane nell'ambito semantico di un fenomeno atmosferico, di cui si sottolinea l'inconsistenza, la precarietà. Il solo impiego del termine interessante per il nostro proposito è questo:

«Il tempo del castigo è arrivato, i giorni in cui rendere conto:  
Israele lo sappia!

Il profeta impazzisce, l'uomo dello spirito vaneggia  
per la grandezza della tua iniquità: infatti è grande l'ostilità» (Os 9,7).

Probabilmente Osea sta descrivendo un castigo che fa impazzire, vaneggiare gli altri profeti. Osea sta parlando di un profetismo diverso dal suo. In questo caso, è verosimile che l' "uomo dello spirito/*ruach*" qualifichi di nuovo un'esperienza profetica delirante o entusiastica come quella dei "figli dei profeti" che hanno preceduto Osea. Egli quindi interpreta negativamente il profetismo della *ruach*.

Il profeta Michea è quello che presenta la documentazione più ricca, benché non sempre facile da leggere, soprattutto perché nel suo discorso si fa sentire la voce anche di altri profeti, che noi oggi facciamo in fretta a dire "falsi", ma a quel tempo parlavano in nome di Dio quanto lui e non era così facile distinguerli. Partiamo dal caso più semplice:

«Se un uomo, che cammina dietro al vento (*ruach*) e alla menzogna, dicesse falsamente:  
Ti profetizzo per il vino e per la birra, sarebbe un profeta per questo popolo» (Mi 2,11).

Qui non vi è dubbio, il discernimento è chiaro: questa "profezia" è sicuramente inautentica, poiché procurata dall'ebbrezza. I termini tradotti con "profeta" e "profetare" non sono quelli usuali, dalla radice *nabi* ma da un'altra radice che significa "stillare, sgocciolare" e quindi anche "sbavare, delirare", con un significato intrinsecamente peggiorativo. "Vento e menzogna" sono quasi una parola in due: si potrebbe tradurre "spirito di menzogna", come in 1Re 22,22-23. In ogni caso, qui *ruach* è l'elemento inafferrabile, simbolo di menzogna, di vanità, di nullità e di stupidità presso colui che passa il suo tempo a inseguirlo.

Adesso torniamo indietro di qualche versetto, dove interviene una voce che è diversa da quella del profeta:

«Non profetizzate - essi profetizzano.  
Non si profetizzano queste cose!  
No, non ci raggiungerà l'obbrobrio!  
Non è forse già stato detto, casa di Giacobbe?  
Si è forse accorciato il *ruach* del Signore?  
Sono forse queste le sue azioni?  
O non piuttosto le mie parole fanno il bene a chi cammina nella rettitudine?  
(Mi 2,6-7).

La comprensione di questo passo è estremamente difficile: fin dove vanno le parole dei profeti che ingiungono a Michea di non profetizzare più la sventura? Qui si richiederebbe un'analisi paziente ma mi limito a riassumerne le conclusioni: il profeta riprende la parola soltanto alla fine, da "O non piuttosto", che introduce l'opinione corretta, intesa a confutare quelle precedenti (per un caso simile, vedi Is 58,5-6). Le altre domande, compresa quella sul *ruach* (in questo caso è maschile), sarebbero da attribuire agli oppositori di Michea.

Che cosa significa un *ruach* "accorciato"? Può significare due cose: un "soffio corto", ossia l'impazienza. Vale a dire che, secondo i profeti di pace, Dio non avrebbe ancora perso la pazienza nei confronti dei peccati del suo popolo. Oppure, alternativamente, *ruach* qui sarebbe sinonimo di "mano", e l'espressione equivarrebbe a "braccio cotto", quindi all'impotenza. Sempre stando ai profeti che contestano Michea, Dio sarebbe ancora capace di intervenire con forza per salvare il suo popolo.

Si osservi che entrambe le affermazioni sono perfettamente ortodosse. I "falsi" profeti non dicono affatto delle sciocchezze: semplicemente dicono una cosa giusta nel momento sbagliato, parlano di pace e salvezza nel momento in cui si tratta di predire la sventura (cf. Mi 2,1-5). Ma che cosa risponde Michea ai suoi interlocutori, a coloro che confidano così incondizionatamente nello "Spirito"? Le mie parole – egli risponde – sì, fanno male, ma non fanno male a tutti. Fanno male solamente a chi si comporta iniquamente. Per coloro che camminano nella rettitudine, esse invero sono salutari.

Sicché è vero che lo Spirito del Signore non è mai troppo corto: è sempre in grado di intervenire, di soccorrere, di salvare. Ma la fiducia nello Spirito non può diventare un alibi che esima dall'osservare la Parola di Dio, dal praticare la giustizia, dal camminare nella rettitudine. Questo introduce, nel discorso profetico, una variabile tutta umana, che corrisponde all'avverbio ebraico *ulaj*, "forse". Non si può dire troppo facilmente: certo saremo salvati, come affermano i profeti di pace. Si deve dire: *forse* lo saremo.

Non tutto dipende da Dio: qualche cosa dipende anche da noi.

I tre profeti ricordati sopra: Amos, Osea e Michea presentano tutti, chi più chi meno, degli elementi critici di distinzione dall'esperienza dei profeti che li hanno preceduti. All'origine di questa distinzione, che è tanto psicologica quanto spirituale, si pone anche un fattore sociologico che occorre cercare di afferrare. Infatti, tra nono e ottavo secolo, si è prodotta una grande trasformazione storica e politica. Il profeta è da sempre un "messaggero" di Dio, in ebraico *mal'akh*, che è la stessa parola che indica l'angelo. Quella con la quale si presenta: "Così dice il Signore" è la formula del messaggero, di chi riferisce una parola altrui, anche se deve averla fatta propria e può parlare in prima persona.

Ora, il messaggero è una figura intermedia, generalmente fra il sovrano e il suo vassallo. Nel periodo preclassico il profeta è dunque l'intermediario fra Dio-Re e l'attuale regnante in Giuda o in Israele. Lo schema, press'a poco, è il seguente: SOVRANO – MESSAGGERO – VASSALLO. In caso di insubordinazione o di ribellione, soltanto il re-vassallo, non il popolo, viene punito o eliminato, per questo il profeta si rivolge a lui solo, e ciò è in perfetta sintonia con la prassi politica del tempo. Sicché Samuele, Elia, Eliseo si indirizzano ai re, arrivano perfino a deporli, ma non si rivolgono direttamente al popolo, non hanno un messaggio per tutta la nazione, ragione per cui si ricordano le loro gesta, ma non si conservano le loro parole.

Nell'ottavo secolo, con l'innovazione assira di non deporre soltanto i vassalli ma di deportare l'intera popolazione, lo schema profetico cambia e diventa quest'altro: SOVRANO – MESSAGGERO – POPOLAZIONE. In altre parole, cambia il destinatario dell'annuncio profetico. Un buon esempio del mutamento intercorso è il discorso del generale assiro che preferisce parlare in ebraico piuttosto che in aramaico per farsi intendere non soltanto dai dignitari di Gerusalemme, ma da tutto il popolo assediato (cf. 2Re 18,17 ss.). Perciò anche i profeti dell'ottavo secolo si rivolgono al popolo, non più solo ai re, e i loro oracoli vengono conservati in seno al popolo. Si crea una tradizione popolare, e questa è anche la spiegazione più soddisfacente della diffusione delle loro parole e della loro messa per iscritto, ciò che non si è dato per i profeti precedenti, che pure non erano meno grandi.

Questa novità ha un evidente riflesso psicologico, poiché rivolgendosi al popolo i profeti dell'epoca assira, e poi babilonese, sono indubbiamente molto vicini alla gente, tanto più quanto la minaccia dell'invasione e della deportazione si fa più incombente. Non è vero che essi annunzino la "fine" d'Israele e poi basta. Essi vedono il pericolo e fanno di tutto per ritardarlo o, se è ancora possibile, scongiurarlo. Non si dirà mai abbastanza quanto essi siano profondamente coinvolti nelle vicende del loro popolo.

E così torniamo a quella particella grammaticale che André Neher ritiene essere la parola più importante di tutto il linguaggio profetico, e cioè l'avverbio *ulaj*, "forse":

«Odate il male e amate il bene,  
ristabilite la giustizia nei tribunali:  
*forse* il Signore, Dio del mondo,  
avrà pietà del resto di Giuseppe» (Am 5,15).

"Forse" non è ancora tutto perduto. "Forse" conversione e salvezza sono ancora possibili. Il profeta deve fare di tutto perché duri questo "forse", per tenere sempre aperto uno spiraglio, per offrire al popolo ancora una *chance*. Per quanto la parola profetica possa apparirci estremamente esigente, perfino severa, essa rimane sempre, nonostante tutto, aperta a una possibilità ancora inesplorata, a un futuro ancora possibile.

L'avverbio *ulaj* ricorre più di quaranta volte nella Bibbia ebraica, ed è molto frequente nella letteratura profetica. Oltre al passo di Amos appena citato, invito a leggere del testi come Is 37,4; Ger 21,2; 26,3; 36,3.7; Ez 12,3; Gn 1,6; Sof 2,3, e a riflettere sulle esigue probabilità lasciate all'uomo dal "forse" profetico. Si tratta sempre di una ultima possibilità e indimostrabile. Quando la nave sulla quale si trova Giona sta per sfasciarsi a causa della tempesta, il capo dell'equipaggio gli si accosta e gli dice: "Che cos'hai così addormentato? Alzati, invoca il tuo Dio! *Forse* Dio si darà pensiero di noi e non periremo" (Gn 1,6). Il "forse" è sempre questione di vita o di morte.

Pensiamo anche al presupposto di tutto il violento discorso di Geremia contro il tempio: "*Forse* ascolteranno e si convertiranno ciascuno dalla sua condotta malvagia e io mi pentirò del male che ho pensato di fare loro" (Ger 26,3). Qui all'incertezza della conversione d'Israele corrisponde l'altissima improbabilità del pentimento di Dio: l'una e l'altra *extrema ratio*.

Detto altrimenti: nulla è mai garantito. Neppure chi nutrisse una fiducia più che ragionevole sulla

rettitudine della propria condotta può essere sicuro di avere la salvezza in tasca, di essere indenne dall'ira di Dio:

«Cercate il Signore,  
fitti gli umili della terra,  
che fate la sua volontà;  
cercate la giustizia, cercate l'umiltà:  
*forse* vi potrete nascondere  
nel giorno dell'ira del Signore» (Sof 2,3).

Il “forse” dei profeti sottintende un'ignoranza fondamentale, equivale a un “chissà?”. Un profeta non è un indovino: anch'egli non sa. *Pro-phetés*, come ormai sappiamo benissimo, non è chi “pre-dice” il futuro, ma chi “pro-dice”: chi parla in nome di un altro. Quello che è caratteristico della profezia ebraica non è la pre-cognizione del futuro, ma la profonda ri-cognizione del presente sotto lo sguardo di Dio. «Quanto a quel giorno e all'ora, nessuno sa, né gli angeli dei cieli né il Figlio, se non il Padre solo» (Mt 24,36).

Tuttavia, non è che non si sappi niente. Si sa, precisamente, quello che ci è richiesto oggi. Senza pretendere di poter calcolare gli esiti futuri delle nostre azioni, si tratta di compiere quello che ci è chiesto di compiere nel nostro presente. “Forse” vuol dunque dire anche questo: rinunciare a una certezza che non può non esigere verifiche future, e quindi è destinata a rimanere sempre altamente improbabile. Attenersi al presente: essere capaci di rischiare, avere il coraggio delle proprie azioni, quale che ne sia il risultato, che sarà visibile solo l'indomani. André Neher lo ha espresso mirabilmente bene, in una pagina che sarebbe consigliabile imparare a memoria:

*Forse*, la primavera prossima, il pane uscirà da questo solco. *Forse*, verranno invece la siccità e la grandine, e può darsi che la primavera prossima non vi sarà che putredine e morte. Che importa! Che importa, dal momento che l'atto si compie. L'essenziale non è nel raccolto, l'essenziale è nella semina, nel rischio, nelle lacrime. La speranza non è nel riso e nella pienezza. La speranza è nelle lacrime, nel rischio e nel loro silenzio.