

EZECHIELE¹ LA VOCAZIONE

La figura del profeta, nella tradizione di Israele prima, e poi nella tradizione cristiana, è originariamente definita dall'esperienza qualificante della vocazione. Essa costituisce nella vita dell'uomo, che ne è investito, un nuovo inizio assoluto, che lo strappa al 'luogo comune'. Proprio questo è un primo e decisivo profilo che spiega il carattere deludente che assume la vita di ogni uomo: il 'luogo comune'; la constatazione cioè del fatto che la propria vita appaia quasi fatalmente condannata a ripetere modelli noti. La soggezione ai 'luoghi comuni' appare inevitabilmente come documento del carattere deludente della nostra vita, perché questa nostra vita porta infallibilmente iscritto in sé un destino non comune; è questa una legge che si realizza molto prima che noi ce ne rendiamo conto in maniera lucida e riflessa, e molto più di quanto noi riconosciamo e accettiamo un tale destino.

Gli schemi ostinatamente ripetuti dalla nostra vita, quegli schemi che si impongono al nostro cammino quasi come solchi già tracciati e troppo profondi perché se ne possa uscire, oltre ad esserci ben noti, sono da noi anche disprezzati. Lo dimostra questa precisa circostanza: ad essi noi ci riferiamo per 'addomesticare', per ridurre alla banalità, e quindi poi anche per disprezzare, quanto in prima battuta ci appaia bello, nobile, e quindi inquietante, nel comportamento dei nostri simili. La riduzione di ciò che appare nobile al 'luogo comune' è la strategia più facile e frequente alla quale ricorriamo quasi ad esorcizzare l'effetto inquietante che ha su di noi ogni testimonianza che appaia invece in prima battuta degna di ammirazione, e quindi anche – di necessità – tale da proporre una sollecitazione ai luoghi 'comuni' del vivere abituale.

Il 'luogo comune' proprio perché comune, ha una forza di persuasione alla quale è difficile resistere; il consenso ad esso non chiede il supporto della convinzione personale, non impegna la libertà del singolo.

Il 'luogo comune' della vita dei figli di Adamo di Adamo ha, più precisamente i tratti della menzogna. Il mondo da tutti abitato in forza della prima generazione, quella alla quale presiede «la carne e il sangue», è in tal senso un mondo che mente; esso è da identificare, in termini biblici, con quella terra d'esilio nella quale furono cacciati i progenitori; in essa sembra che nascondersi sia una necessità per sopravvivere. A questo mondo appunto il profeta è strappato ad opera della vocazione di Dio.

Il primo effetto di tale vocazione è appunto quello di aprire gli occhi del profeta sulla condizione di menzogna nella quale egli, come tutti, da sempre si trova a vivere. Troviamo il documento più chiaro di questo principio, che per altro vale per ogni profeta, nel racconto della vocazione di Isaia. Quando egli vide la gloria di Dio nel tempio ne fu atterrito ed esclamò:

*Ohimè! Io sono perduto
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti (Is. 6,5)*

¹ GIUSEPPE ANGELINI, *Il profeta ammutolito*, Glossa, Milano 2000, pp. 21-40

L'espressione *uomo dalla labbra impure* significa appunto 'uomo che mente'. Secondo ogni verosimiglianza, mai Isaia aveva avuto percezione così chiara d'essere un uomo 'finto', come invece dovette confessare quel giorno. Ma d'altra parte, come avrebbe potuto essere diverso da così, dal momento che *in mezzo a un popolo dalle labbra impure* da sempre egli abitava? Egli aveva appreso a parlare attraverso una lingua che per sé stessa mentiva. La finzione, per lui come per tutti noi, era come un destino ineluttabile. La prossimità improvvisa di Dio, che ora a lui si manifestava, appariva come prossimità insostenibile.

Esattamente per riferimento a questa radicale estraneità dell'uomo nei confronti del suo Dio occorre intendere la circostanza per la quale la vocazione vera e propria, il momento dunque in cui il profeta ode una 'parola' di Dio precisamente a lui rivolta e chiaramente articolata, sia preceduto da un primo segnale della prossimità di Dio, che ha la fisionomia della 'visione': innegabile, e insieme insostenibile. Così era accaduto nel caso di Mosè: pensiamo alla visione del roveto ardente; così accadrà anche nel caso di Ezechiele, come subito vedremo. Così accade, più in generale, in ogni 'vocazione' alla fede. Il riscontro più preciso che troviamo nei racconti di vocazione dei vangeli è quello della vocazione di Simone: la 'visione' in tal caso è quella della pesca miracolosa; essa ha questo effetto, di condurre Simone alla confessione; egli infatti si *gettò alle ginocchia di Gesù, dicendo: "Signore, allontanati da me che sono un peccatore"* (Lc 5,8); la confessione è da porre in stretta relazione allo stupore: *Grande stupore infatti aveva preso lui e tutti quelli che erano insieme con lui per la pesca che avevano fatto* (Lc 5,9). Lo stupore fa cadere in ginocchio, e solo quando l'uomo è ricondotto a questo atteggiamento fondamentale si trova nella disposizione giusta per udire la parola di Dio.

Lo stupore prima di tutto, e subito dopo la confessione disarmata della propria perdizione, costituiscono il sigillo di quello strappo radicale, che la vocazione per sua natura sempre comporta per il profeta rispetto alla sua prima appartenenza sociale, e quindi anche alla sua identità antica. La vocazione profetica appare in tal senso come il primo e più chiaro modello della conversione, e alla fede stessa, la quale mai può realizzarsi per i figli di Adamo se non nella forma della conversione.

La figura sintetica del profeta, e quindi il suo successivo destino, sono in qualche modo subito anticipati dalla sua vocazione. Questo appare assai chiaro quando si considerino i racconti di vocazione; a proposito di essi appare chiara e anche assai esplicita l'intenzione dell'agiografo di conferire al racconto la fisionomia di una sorta di presentazione sintetica della figura del profeta. E tuttavia occorre riconoscere che alla radice di questa forma letteraria del racconto di vocazione sta la qualità della vicenda effettiva; essa rimane la fonte primaria dello stesso testo letterario. Anche nel caso di Ezechiele possiamo verificare come il racconto della vocazione contenga tutti gli ingredienti essenziali per definire l'identità sintetica del profeta e annunciare il tragitto complessivo della sua successiva vicenda.

La visione che atterrisce

La vocazione di Ezechiele è narrata nei capitoli 1-3 del libro. La narrazione vera e propria della vocazione è preceduta, o meglio è introdotta, dalla narrazione della 'visione' inaugurale, che ha come suo oggetto la gloria stessa di Dio (c. 1). La 'visione' costituisce il primo esempio, e anche il più sconcertante, delle numerose 'visioni' di cui è costellato il libro. Molti particolari della prima visione - occorre francamente riconoscerlo - rimangono fino ad oggi non decifrati, e forse per sempre indecifrabili; ce ne sfugge il significato e, prima ancora, sfugge alla nostra capacità anche solo di 'immaginare' quello che pure è descritto come oggetto di una 'visione'. Come accade nei sogni, le immagini non hanno identità definita, non rispettano le leggi ordinarie del

tempo e dello spazio, della impenetrabilità e univocità dei corpi. Indichiamo un solo esempio fugace:

Al centro apparve la figura di quattro esseri animati, dei quali questo era l'aspetto: avevano sembianze umane e avevano ciascuno quattro facce e quattro ali. [...] quanto alle loro fattezze, ognuno dei quattro aveva fattezze d'uomo; poi fattezze di leone a destra, fattezze di toro a sinistra e, ognuno dei quattro, fattezze d'aquila (1,6.10).

Strana 'immagine' è questa, che non si può in alcun modo immaginare; essa di necessità lascia il lettore nello sconcerto; c; egli si vede come costretto a formulare un sospetto: quello che non si può in alcun modo 'immaginare' deve probabilmente essere interpretato come 'allegoria', dunque come descrizione che non nasce dalla 'visione', ma è comandata da un significato nascosto; appunto i significati delle fattezze di cui qui si parla contano più di un'improbabile qualità sensibile di esse. I significati in questione, d'altra parte, sfuggono ad ogni possibilità di decifrazione univoca e non arbitraria.

La 'visione' che ebbe Ezechiele è detto con chiarezza soltanto l'effetto sintetico finale; esso è descritto nei termini della risonanza emotiva che la visione ha nell'animo del profeta: *Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava (1,28)*. Proprio questo è necessario, come già dicevamo, perché l'uomo possa udire la voce di Dio che gli parla: che egli cioè cada con la faccia a terra.

La visione della gloria di Dio ha comunque questo primo effetto, di atterrire e gettare a terra, piuttosto che di sollevare. Così accade in genere nella esperienza di vocazione di tutti i profeti; così attestano i racconti della loro vocazione. In particolare, assai efficace è il racconto della vocazione di Isaia; anch'egli vede la gloria di Dio, nel tempio stesso di Gerusalemme, non invece, come accade nel caso di Ezechiele, in uno spazio celeste e arcano che sovrasta una terra straniera e pagana. Anche Isaia alla manifestazione della gloria di Jahvè nel tempio risponde con parole che esprimono spavento e abbattimento: *Ohimè! Io sono perduto...*

Un'esperienza tanto inconsueta come duella di 'vedere' la Gloria stessa di Dio non è prerogativa esclusiva dei profeti. Anche ai sapienti, i quali pure cominciano la loro ricerca dalla considerazione di esperienze assai ordinarie e terrene, capita talora di 'vedere' la gloria di Dio. Ci riferiamo in particolare al caso eloquente della visione che conclude il libro di Giobbe e finalmente interrompe la sua lunga e inconcludente disputa con gli amici, e con Dio stesso. La 'visione' pone un termine al suo tentativo di capire; un tentativo defaticante e mai, anzi addirittura sospetto nella sua qualità morale. Proprio a procedere da quel tentativo era nato in lui il desiderio, e anzi la pretesa di 'vedere' Dio. Egli aveva invocato una 'visione' del genere: aveva formulato la certezza che soltanto Dio stesso, uscendo dal suo scandaloso silenzio e nascondimento, potesse dare risposta ai molti interrogativi che non avevano risposta da parte degli uomini. Quando alla fine Dio effettivamente esce dal suo nascondimento e si mostra, Giobbe porta la mano alla bocca per chiuderla; abbandona i suoi numerosi e aggressivi interrogativi, diventa come muto:

*Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?
Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò,
ho parlato due volte, ma non continuerò.
Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.
Perciò mi ricordo*

e ne provo pentimento sopra polvere e cenere
(Gb 40,4-5; 42,5-6)

Soltanto ridotto così, alla sua condizione vera, quella *atterrita*, prostrata per terra, l'uomo diventa disponibile per l'ascolto della parola di Dio, e dunque anche per udire la sua vocazione; diventa adatto alla missione che Dio intende affidargli.

Nel libro di Ezechiele il profeta è sempre interpellato da Jahvè come *figlio dell'uomo*: così accade già qui, nel racconto di vocazione, e per ben otto volte; così accade poi, lungo tutto il libro. Alla lettera in ebraico l'espressione suona: figlio di Adamo, figlio dunque *di* quello che è stato tratto dalla terra ed è vivo soltanto per miracolo, per un Soffio, per il soffio stesso di Dio. Alla visione della gloria di Jahvè, e quindi al terrore che ne scaturisce, segue la vocazione vera e propria. Essa è introdotta dal gesto di Jahvè stesso che rialza il futuro profeta:

Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati ti voglio parlare". Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava (2, 1-2).

Dalla sua naturale condizione di sfinimento il *figlio dell'uomo* è rialzato ad opera della parola di Dio, e insieme ad opera del suo spirito: tra le due opere, quella della parola e quella dello spirito, pare difficile distinguere; in ogni caso, esse non possono essere separate. La tentazione facile dell'uomo è quella di attaccarsi alle parole, nel tentativo di stare in piedi, di allontanare quella condizione angosciante di chi giace inerte e quasi morto; la tentazione è quella di respingere pregiudizialmente quella condizione, quasi che, consentendo anche solo per un attimo ad essa, poi non se ne potesse più uscire. Si tratta appunto di una tentazione. Chi si attacca a *le parole* per scongiurare l'angoscia, si separa in realtà da *la parola*, che soltanto agli orecchi dell'uomo che abbia conosciuto l'angoscia può risuonare. La parola di Dio può raggiungere l'uomo soltanto come una *mano tesa* dall'alto, dal cielo, da un'altezza inaccessibile. Io *guardai ed ecco una mano tesa verso di me teneva un rotolo*, è detto subito dopo (2,9).

La parola di Dio si manifesterà poi certo anche articolata in molte parole, che il profeta potrà udire e dovrà imparare a distinguere. Mai egli dovrà dimenticare però che le parole udite non possono in alcun modo essere staccate dalla mano celeste che le porge; *digitus paternae dexteræ* ('dito della destra di Dio') è il nome che la tradizione cristiana darà allo Spirito Santo. Quando le parole di Dio fossero staccate dalla sua mano, cesserebbero di dire la verità; diventerebbero dunque soltanto rinnovata occasione per quell'interminabile litigio (o conflitto delle interpretazioni, con espressione più nobile e meno vera), che è la figura assunta in genere dal dialogo tra gli uomini, e più in generale da tutta la loro vita comune.

L'imperativo: dire comunque

Sollevato dallo spirito entrato in lui, il profeta dunque si leva in piedi, e può finalmente ascoltare una parola articolata. Davvero articolata? In realtà in prima battuta ancora assai poco articolata; e tuttavia già capace di trasmettere un messaggio assai univoco.

Figlio dell'uomo, io ti mando agli Israeliti; a un popolo di ribelli, che si sono rivoltati contro di me [...] sono figli testardi e dal cuore indurito. Tu dirai di loro: Dice il Signore Dio. Ascoltino o non ascoltino - perché sono una genia di ribelli -sapranno almeno che un profeta si trova in mezzo a loro (2,3-5).

Merita di sottolineare la forma chiaramente ellittica nella quale viene qui espresso il messaggio che il profeta deve portare agli Israeliti: *Tu dirai loro: Dice il Signore Dio*. Che cosa dice di preciso il Signore Dio? A questo punto ancora non lo si sa; soltanto si sa che

Egli dice. La Parola appare qui ancora come chiusa. Sotto tale profilo, offre immagine efficace della Parola *il rotolo*, di cui subito dopo si parlerà; esso è un rotolo che per il momento rimane sigillato.

L'obiezione facile che nasce in noi è questa: prima che il rotolo sia aperto, pare non si possa proprio parlare in alcun modo di una parola che Dio rivolge agli uomini, o comunque di una comunicazione tra Lui e gli uomini. La pretesa di Dio invece è proprio quella di iniziare un dialogo con il profeta, di rivolgere dunque a lui una parola, già nel momento in cui il rotolo rimane ancora chiuso. La parola ha in tal senso la fisionomia di un ordine: *...apri la bocca e mangia ciò che io ti do* (2,8^b). Proprio perché si tratta di un ordine di Dio, e che dunque da parte del profeta di un'obbedienza, è ineluttabile che il rotolo sia sigillato, e che dunque l'appropriazione di esso da parte del profeta avvenga nella forma pericolosa del 'mangiare'. Quel gesto comporta la disposizione a mettere dentro di sé l'ignoto.

Più esplicitamente, quel gesto comporta la disposizione ad assumere come causa della propria vita la causa stessa di Dio, prima ancora che essa sia adeguatamente nota. Mai quella causa potrà divenire adeguatamente nota all'uomo. Di essa l'uomo potrà apprendere qualche cosa, e molto più di qualche cosa, soltanto a condizione di 'mangiare' subito tutto, di accettare cioè di mettere al centro della propria vita altro rispetto a quello che lui stesso può giudicare.

Che questa sia la legge del rapporto tra l'uomo e il suo Dio, non dovrebbe sorprendere. Quel rapporto ha infatti la figura fondamentale della fede; e la fede ha appunto questa *figura* essenziale: la scelta di cercare la speranza della propria vita, e dunque la pietra di appoggio che sola ne garantisce la consistenza, in altro rispetto a quanto può essere da noi stessi compreso ed apprezzato.

Prima ancora di intendere le singole parole del libro, il profeta deve subito sapere che esse risuoneranno agli orecchi di questo popolo di ribelli come parole straniere, e quasi incomprensibili.

Figlio dell'uomo va, recati dagli Israeliti e riferisci loro le mie parole, poiché io non ti mando a un popolo dal linguaggio astruso e di lingua barbara, ma agli Israeliti: no a grandi popoli dal linguaggio astruso e di lingua barbara, dei quali tu non comprendi le parole: se a loro ti avessi inviato, ti avrebbero ascoltato; ma gli Israeliti non vogliono ascoltare te, perché non vogliono ascoltare me: tutti gli israeliti sono di dura cervice e di cuore ostinato (3,4-7)

Il profeta non dovrà in alcun modo misurare le sue parole in base al criterio della presumibile attitudine di quel popolo a comprenderle e accettarle. Egli dovrà invece proclamare perentoriamente: *Così dice il Signore Dio*, sia che essi ascoltino che invece non ascoltino. Il compito assolutamente irrinunciabile non potrà essere per lui quello di persuadere e convertire; questo è un obiettivo che non sta in suo potere. Il compito irrinunciabile è invece soltanto quello di far risuonare la parola di Dio ai loro orecchi. Egli dovrà parlare press'a poco come si parla da un pulpito; dovrà proclamare, e non 'dialogare'. *Ascoltino o non ascoltino*, comprendano o non comprendano, sapranno in ogni caso che *un profeta si trova in mezzo a loro* (2,5).

Il destino del profeta anticipa o rivela il destino di tutti i credenti, e dunque di tutti gli uomini, perché tutti gli uomini sono chiamati alla fede. Il destino è dunque questo: la prima notizia della parola di Dio precede l'intelligenza piena delle sue parole. Chi si convertirà a

la parola, soltanto costui potrà poi anche udire e intendere singolarmente *le parole* che egli dice.

Il primo imperativo dato al profeta è dunque quello di *dire*, comunque. C'è poi anche un secondo imperativo, tanto strettamente legato al precedente da poterne essere distinto soltanto a stento. Nella struttura letteraria del racconto esso ha tuttavia formulazione distinta; è (letto in questi termini: *non temere*).

Ma tu, figlio dell'uomo, non li temere, non avere paura delle loro parole; saranno per te come cardi e spine (o secondo un'altra traduzione: ti cingeranno di spine) e ti troverai in mezzo a scorpioni; ma tu non temere le loro parole, non ti impressionino le loro facce, sono una genia di ribelli (2,6)

Il comando di *non temere* pare a noi impossibile; alla paura, come al coraggio - così si dice -, non è possibile comandare. In realtà questo modo di pensare appare pregiudicato da una concezione riduttiva e soltanto psicologica della paura e del coraggio; al di là delle 'passioni' indicate con questi termini stanno le 'azioni' corrispondenti; e le azioni sono libere. Quanto meno, possono e debbono essere libere; una tale libertà nasce dalla scelta radicale della fede.

Un comando assai simile è rivolto a Geremia, ed è in quel caso espresso con formula difficile e insieme assai eloquente, che ne rende più esplicito il senso:

Non spaventarti alla loro vista, altrimenti ti farò temere davanti a loro (Ger 1,17^b); traduzione più letterale dovrebbe suonare press'a poco così: non essere terrorizzato al loro cospetto perché io non prostri te davanti a loro. La formula suggerisce ancora una volta questo teorema radicale del destino del profeta, e più in generale del destino del credente: la possibilità di stare piedi, o viceversa la necessità di cadere, non dipende che da chi il profeta ha di fronte, ma soltanto dalla mano di Dio.

Il rotolo chiuso

Ritorniamo sul gesto concreto, al quale *la voce di uno che mi parlava* - come si esprime il profeta (1,28c) - affida il compito di valere come documento, o meglio come segno efficace, dell'effettiva accoglienza della parola stessa di Dio da parte del profeta; come segno di quell'accoglienza coraggiosa e solitaria, che precede la comprensione distinta delle parole. Quel gesto simbolico ha consistenza simile a quella propria al genere del *rito*. Possiamo forse azzardare senz'altro l'accostamento alla figura cristiana del *sacramento*. L'accostamento non intende certo valere come un'identificazione; esso è giustificato però sotto un doppio profilo: soltanto il sacramento cristiano porta a compimento la verità obiettiva iscritta nel gesto comandato al profeta, di mangiare cioè il rotolo della parola; e d'altra quel gesto concorre a istituire il senso del sacramento cristiano; più precisamente, del sacramento per eccellenza, che è l'Eucaristia.

Il senso e la necessità del sacramento nella vita cristiana infatti si giustifica proprio così: la fede nella Parola di Dio, e quindi l'accettazione pratica del compito che essa propone alla nostra vita, non possono essere rimandate fino al momento dell'effettiva e adeguata comprensione della Parola stessa; quel momento verrebbe soltanto troppo tardi, e anzi non verrebbe mai. La fede e l'obbedienza pratica debbono intervenire subito; appunto questa decisione della libertà è condizione previa perché si possa poi anche pervenire all'intelligenza della Parola. *Nisi crederitis, no intellegetis*; se non crederete, neppure capirete. Per questo appunto la prima accoglienza della Parola deve realizzarsi nella forma

del segno, del gesto simbolico: in ogni caso, nella forma di un cesto con il quale il credente mette 'dentro' di sé, addirittura nel proprio ventre, quello che pure ancora non conosce:

Nel testo del libro di Ezechiele non è ancora aggiunto - come invece sarà detto al veggente dell'Apocalisse (10,9) - che il libro, dopo essere stato dolce per la bocca, diventa invece nelle viscere amaro come il fiele. E tuttavia già prima era stato annunciato che quel rotolo *era scritto all'interno e all'esterno e vi erano scritti lamenti, pianti e guai* (2,9).

Come poi possa accadere che un rotolo pieno di queste cose risulti dolce per la bocca del profeta, non è subito facile comprendere. Gli interpreti 'spirituali' hanno pronta la risposta: non può comprendere se non chi effettivamente viva una tale esperienza; alla formula può certo essere riconosciuta una verità; e tuttavia non può valere come formula risolutiva, se non a prezzo di approdare ad una sorta di paradossale apofatismo; paradossale, nel senso che il profeta è l'uomo della parola. Ezechiele stesso suggerirà, certo, come la testimonianza della Parola si realizzi, in determinati tempi, anche mediante un invincibile silenzio; egli diverrà come muto. E tuttavia quel tempo del silenzio è un tempo finito, è un tempo di attesa, e non invece di abdicazione tragica all'impossibilità di ogni parola. E' in tal senso giustificato nutrire un radicale sospetto nei confronti di ogni interpretazione 'mistica' della esperienza profetica; nei confronti cioè di ogni interpretazione che releghi quell'esperienza entro la sfera impenetrabile del rapporto solitario; immediato e silenzioso del profeta con il suo Dio. Constatiamo, invece che nella letteratura 'spirituale' si afferma con facilità proprio tale registro di interpretazione.

Troviamo un'illustrazione eloquente del contrasto dolcezza del libro per la bocca e sua amarezza invece nelle viscere nella testimonianza di Geremia. Le forme espressive sono assai diverse, e tuttavia la cosa di cui si tratta appare fundamentalmente la stessa. Come noto, Geremia si esprime, tra l'altro, nella forma assai 'moderna' della 'confessione'. E nelle sue confessioni dichiara:

*Quando le tue parole mi vennero incontro,
le divorai con avidità;
la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore,
perché io portavo il tuo nome,
Signore Dio degli eserciti.
Non mi sono seduto per divertirmi
nelle brigate dei buontemponi,
ma spinto dalla tua mano sedevo solitario,
poiché mi avevi riempito di sdegno.
Perché il mio dolore è senza fine
E la mia piaga incurabile non vuole guarire?
Tu sei diventato per me un torrente infido,
dalle acque incostanti (Ger 15,16-18).*

Colpisce il fatto che nonostante la profonda diversità del registro simbolico, anche qui si parli dell'accoglienza delle parole di Dio attraverso metafore suggerite dalla nutrizione: le parole sono *divorate con avidità*; a tale momento della fede corrisponde un'esperienza di gioia e letizia, come a dire che quel cibo è appunto 'dolce'. 'Dolci' possono essere, in prima battuta, anche quello sdegno e quella solitudine, dei quali subito poi si dice come di conseguenza inesorabile che scaturisce dalla scelta di 'mangiare' le parole di Dio. Questa gioia tuttavia è possibile perché attraversata da un'attesa fiduciosa: quella cioè che le parole di Dio, da subito percepite come parole severe e che chiamano a conversione, proclamate trovino in fretta udienza. L'esperienza effettiva mostra invece che il popolo non si converte; la solitudine del profeta non è

quindi soltanto provvisoria; essa si tramuta in una condizione cronica, in una *piaga incurabile che non vuol guarire*, non può guarire ad alcun prezzo. La gioia e la dolcezza iniziali procurate dalle parole di Dio allora si esauriscono; rimane soltanto l'amarezza, e addirittura il dubbio che meglio sarebbe stato non mettere dentro di sé quelle parole.

Così dichiara, con espressioni più esplicite, un altro notissimo passo delle 'confessioni' di Geremia:

*Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;
mi hai fatto forza, e hai prevalso.
Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno;
ognuno si fa beffe di me.
Quando parlo, devo gridare,
devo proclamare: 'Violenza! Oppressione!'.
Così la parola del Signore è diventata per me
motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno (Ger 20,7-8).*

L'impossibilità di dire in altro modo che gridando, è più radicalmente la percezione che neppure a questo prezzo, di gridare, sarà possibile essere ascoltati, rende le parole di Dio amare come il fiele.

Tornando al gesto del profeta Ezechiele, di mangiare il rotolo, si deve dunque notare come esso esprima, in forma assai concisa e insieme assai suggestiva, esattamente quel momento preliminare, silenzioso e nascosto, del rapporto tra il profeta e il suo dio, nel quale il profeta certo già partecipa dello sdegno di Dio, e tuttavia ancora conta sulla prospettiva che tale partecipazione possa produrre il miracolo della conversione del popolo. Quel momento è dolce, e all'apparenza subito perfetto; è invece gravido di un futuro del quale soltanto al prezzo di un cammino lungo e duro il profeta potrà misurare la gravità; soltanto a prezzo di un laborioso incontro con 'fratelli' che appariranno tutt'altro che 'fratelli'.

La lingua astrusa

Dopo la descrizione del 'rito' del rotolo mangiato, il libro di Ezechiele torna ancora una volta alla missione del profeta, e quindi alle istruzioni relative. Viene ripetuto al profeta l'ordine di parlare agli Israeliti, di parlare comunque:

Figlio dell'uomo, va', recati dagli Israeliti e riferisci loro le mie parole, poiché io non ti mando a un popolo da un linguaggio astruso e di lingua barbara ma agli Israeliti: non a grandi popoli dal linguaggio astruso e di lingua barbara, dei quali tu non comprendi le parole: se a loro ti avessi inviato, ti avrebbero ascoltato; ma gli Israeliti, non vogliono ascoltare te, perché non vogliono ascoltare me: tutti gli Israeliti sono di dura cervice e di cuore ostinato (3,4-7)

Per un verso è qui detto che Ezechiele può parlare agli Israeliti: essi infatti parlano la sua stessa lingua, e dunque lo possono comprendere. Per altro verso invece questo riferimento alla lingua, inizialmente introdotto per giustificare l'ordine di parlare proprio a loro, è sviluppato e quasi contraddetto dalla successiva considerazione: un popolo estraneo e barbaro, certo avrebbe ascoltato il profeta; gli Israeliti invece proprio perché capiscono la lingua del profeta non lo ascolteranno. Non ascolteranno lui perché non vogliono ascoltare Dio. Nella lingua nota vogliono ascoltare soltanto cose note; quanto al Dio ignoto, essi mostrano in tutti i modi di preferire che rimanga ignoto per sempre.

Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua (Mc 6,4), dirà Gesù. Questa non è certo una ragione sufficiente perché il profeta decida di rivolgersi ad altri invece che a quelli della sua casa. Non è possibile evitare lo scontro con quelli della propria casa; soltanto passando per questo scontro, la Parola fatta carne, realizzerà la sua missione, la rivelazione di Dio sarà portata a compimento. Gesù andrà incontro alla sua passione e morte appunto a seguito della decisione ostinata di annunciare il vangelo ai figli di Israele; di annunciarlo addirittura a Gerusalemme, quando appariva a priori chiaro a tutti che Gerusalemme mai avrebbe ascoltato. Solo passando attraverso la prova cruenta del confronto con quelli della sua casa, con quelli che proprio perché della sua casa non lo accoglieranno, la parola potrà raggiungere poi anche i confini della terra. Una corsa troppo precipitosa ai confini della terra, una corsa che semplicemente salti oltre quelli di casa, apparirebbe una fuga piuttosto che una corsa incontro ai 'lontani'; una fuga, più precisamente, che porta lontano da ogni 'patria', e dai vincoli troppo impegnativi che ogni patria per sua natura genera.

Il linguaggio di Gesù appare certo più 'dolce' di quello del profeta Ezechiele, e di ogni altro profeta. E tuttavia una tale dolcezza non può essere fraintesa. Facciamo un solo esempio che si riferisce ad una sola parola di Gesù che a prima vista suona appunto come molto dolce. Essa è pronunciata da Gesù nel giorno in cui coloro che appartengono alla sua 'casa' - alla sua 'casa' elettiva, si intende, quella costituita dalla cerchia dei discepoli, e non certo quella di Nazaret - mostrano ancora di non comprendere il suo linguaggio. Essi gli chiedono infatti: *Chi dunque è il più grande nel regno dei cieli? (Mt 18,1)*; con un tale domanda essi mostrano di confondere i loro pregiudizi antichi circa ciò che più importa nella vita (essere 'grandi') con l'unica cosa che conta secondo Gesù (il regno dei cieli, appunto). Gesù pare non abbia parole adatte per rispondere; le parole ordinarie nella lingua da tutti usata sembrano ormai tutte spuntate, a fronte di una incomprensione così grande. Gesù dunque *chiamò a sé un bambino, lo pose in mezzo a loro*; al bambino ignaro affidò il compito di dare risposta alla domanda dei discepoli.

PREGHIERA

Anche noi dunque come il primo Israele?
E allora sono le stesse sinagoghe che continuano
e lo stesso Sinedrio che giudica?
Se tu, Cristo, tornassi da noi
saremmo davvero capaci di accoglierti?
Figlio dell'uomo, come in verità
hai voluto chiamarti per dire
che tu sei nulla e tutto in te viene da Dio,
fa' che un profeta sia sempre fra noi,
segno certo che Dio non ci abbandona.
Amen.