

# Letture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## UNDICESIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Fare esperienza di Dio è la mèta di tutti gli itinerari spirituali. Eppure molte volte noi non riusciamo nemmeno a partire nel nostro cammino, perché non sappiamo nemmeno immaginarci ciò che ci attende, o forse abbiamo purtroppo in mente una raffigurazione dell'incontro con Dio che porta in sé i tratti convenzionali di un incontro con Dio già sperimentato da altri, depistante però per quanto Dio sta chiedendo a noi in quel momento della nostra esistenza.

La liturgia della Parola di questa domenica ci consegna tre esperienze tra loro molto diverse, seppure complementari. Tutte e tre portano a incontrare Dio e a vivere con Lui quel dialogo che può nutrire la nostra vita interiore.

Abbiamo Elia (*Lettura*), il cui “libretto” brilla in modo singolare nel quadro della storia dei re d'Israele, sia come bellezza narrativa e linguistica, sia come profondità della teologia e della proposta spirituale (si leggano di seguito i seguenti passi: 1Re 17-19; 21 e 2Re 1,2-17a; 2,1-18).

Abbiamo Paolo (*Epistola*), che si presenta nella sua singolare esperienza di apostolo, la cui straordinaria grandezza per le sue rivelazioni – come egli confessa – sta nella *spina nel fianco* (indeterminata) che egli interpreta come modo datogli da Dio per comprendere davvero in che cosa consista la sua testimonianza: «Per questo [...] è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia» (2 Cor 12,7).

Infine, abbiamo i discepoli (*Vangelo*) che devono giungere a comprendere come la testimonianza della sofferenza per il Vangelo stesso porti con sé la possibilità di comprendere la propria adesione al Vangelo, mediante lo Spirito di Gesù.

LETTURA: 1Re 19,8b-16. 18a-b

Non è questo il luogo per presentare la ricchezza complessiva del libretto di Elia. Mi accontento di illustrare la trama complessiva dell'itinerario eliano, per collocarvi il racconto proposto come lettura nella liturgia di questa domenica:

PRIMO TEMPO:

	<p style="text-align: center;"><b>L'eroe di <sup>ADONAI</sup></b></p> <p>1) presso il torrente Kerit: Elia decreta la siccità e ne rimane vittima (1 Re 17,1-7) 2) a Sarepta di Sidone: presso la vedova (1 Re 17,8-24) 3) sul monte Carmelo: confronto con i profeti di Ba'al e fine della siccità (1 Re 18)</p>
<p>1<sup>a</sup> parte (lunga)</p>	
<p>2<sup>a</sup> parte (breve)</p>	<p style="text-align: center;"><b>Crisi ed esperienza mistica</b></p> <p>4) la fuga a Bersabea, il deserto e l'esperienza del <i>qôl d'māmâ daqqâ</i> (1 Re 19,1-18)</p>

SECONDO TEMPO:

3 <sup>a</sup> parte (lunga)	<p><b>Ritiro sul monte</b></p> <p>1) La scelta del discepolo (1 Re 19,19-21)                  2) La denuncia di Aħab e Gezabele per la vigna di Nabot (1 Re 21)                  3) Sul monte: contro Acazia, figlio di Aħab, e i capi di cinquanta (2 Re 1,2-17a)</p>
4 <sup>a</sup> parte (breve)	<p><b>Verso l'illuminazione finale</b></p> <p>4) La discesa al Giordano e il rapimento al cielo (2 Re 2,1-14)</p>

**Epilogo:** il corpo di Elia (2 Re 2,15-18)

La struttura narrativa di 1 Re 19,1-18 è centrale per il libretto di Elia. A scandire il movimento scenico sono gli spostamenti di Elia e quindi i verbi di movimento, soprattutto il verbo *bôʿ*, « entrare, giungere », che segna quattro tappe:

- 1) dal luogo dove si trova Elia – Izreel? – sino a Bersabea (v. 3a: *wajjābōʿ bʿēr šebaʿ*);
- 2) da Bersabea sino al monte di Dio, l'Horeb (v. 4: *waajjābōʿ wajjēšeb*);
- 3) nella caverna dell'Horeb (v. 9a: *wjābōʿ-šām*);
- 4) dalla caverna, verso il deserto di Damasco (v. 15: *ūbāʿtā*).

Tuttavia, nella terza scena, prima e dopo l'esperienza estatica compare il verbo *jāšāʾ* « uscire », l'antonimo di *bôʿ* « entrare » (nel v. 11a come ordine impartito dalla parola di <sup>ADONAI</sup> e nel v. 13 come esecuzione di quell'ordine). Ma tra l'ordine e l'esecuzione è posta la singolare esperienza estatica dell'uomo di Dio.

La pericope scelta comprende tutta la terza scena (vv. 9-12), agganciandosi al finale della seconda scena (vv. 3b-8) e debordando nella scena finale (vv. 13-16 e 18ab).

Elia, con la forza del cibo ricevuto dal messaggero divino, cammina quaranta giorni e quaranta notti e raggiunge *la* caverna: vi è l'articolo, pur non avendo ancora parlato di nessuna caverna. Ma è una caverna ben nota sull'Horeb: è la caverna di Mosè. Mosè ha visto <sup>ADONAI</sup> di spalle, Elia ha invece un'esperienza mistica che il narratore sintetizza nel sintagma *qôl dʿmāmâ daqqâ* «una voce di silenzio svuotato».

Il dialogo è composto da tre interventi: una parola di <sup>ADONAI</sup> che avviene per Elia di notte, la risposta di Elia, la controrisposta (si suppone di <sup>ADONAI</sup>, ma il narratore non specifica il soggetto). Vengono così distinti anche qui tre momenti. Ad essi, improvvisamente, si aggiunge il “quarto” momento decisivo, strutturato a sua volta con lo schema numerico del 3+1.

L'esperienza fondante sembra però sparire subito nel nulla. Tutto finisce in un brevissimo attimo. Elia precipita di nuovo nella normale sensibilità (v. 13), anche se quel silenzio, come si constata nel seguito del racconto sino all'estasi finale in 2Re 2, cambia la sua esistenza e orienta la sua ricerca di Dio in altra direzione.

Il “quarto” momento decisivo dell'estasi è in realtà rimpiazzato dalla “quarta” scena (vv. 13-18), che, sebbene dia un orientamento diverso alla vita del profeta, appare ancora lontana dalla perfezione mistica del rapimento finale. Il dialogo della quarta scena ha alcune particolarità:

- il dialogo (ed anche la quarta scena) inizia come esecuzione del comando ricevuto nel v. 11 e, nello stesso tempo, come continuazione dell'esperienza mistica: Elia “sente” e un *qôl* gli è rivolto (v. 13b), non più un *dābār* (cf v. 9b);

- la prima domanda della “voce” e la risposta di Elia sono identiche parola per parola all’inizio del dialogo precedente. È un elemento narrativo che andrà spiegato, senza ricorrere alle facili soluzioni di “duplicati” redazionali...
- mentre l’intervento del v. 11a era un invito a restare sul monte, nei vv. 15ss l’invito è a ritornare sui propri passi, scegliere altri per nuove mansioni, con l’“unzione” (H̄azael, Ieu ed Eliseo) e ritirarsi personalmente nel deserto di Damasco;
- rimane enigmatico l’accenno finale ai 7000, le cui ginocchia non si sono piegate a Baʿal e la cui bocca non lo ha baciato. È una conclusione del discorso divino che non può essere sbrigativamente giudicata casuale, considerando l’abilità del narratore.

Il valore della quarta scena, dopo l’esperienza mistica della grotta, serve a introdurre la novità nella vita di Elia: egli non sarà più un “combattente per  $\overline{\text{ADONAI}}$ ”, ma un uomo pienamente guidato dalla parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , alla ricerca del “rapimento” definitivo.

[<sup>8</sup> Si levò, mangiò e bevve. Poi, sostenuto da quel cibo, camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l’Oreb.]

<sup>9</sup> Qui giunto, entrò nella caverna e vi passò la notte. Ed ecco la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  avvenne per lui:

– Che ci fai qui, Elia?

<sup>10</sup> Egli rispose:

– Ardo di zelo per  $\overline{\text{ADONAI}}$ , Dio degli eserciti, perché i figli d’Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno distrutto i tuoi altari e ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo io; ed essi cercano pure di togliermi la vita.

<sup>11</sup> Di rimando sentì dirsi:

– Esci e sta’ sul monte davanti ad  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

Ed ecco  $\overline{\text{ADONAI}}$  passa.

Ci fu un vento grande e gagliardo,  
tale da scuotere le montagne e spaccare le pietre,  
ma  $\overline{\text{ADONAI}}$  non era nel vento.

Dopo il vento un terremoto,  
ma  $\overline{\text{ADONAI}}$  non era nel terremoto.

<sup>12</sup> Dopo il terremoto un fuoco,  
ma  $\overline{\text{ADONAI}}$  non era nel fuoco.

Dopo il fuoco, una voce di silenzio svuotato.

<sup>13</sup> Quando Elia ricominciò a sentire, si coprì la faccia con il mantello, uscì e si fermò all’ingresso della caverna. Ed ecco una voce gli diceva:

– Che ci fai qui, Elia?

<sup>14</sup> Egli rispose:

– Ardo di zelo per  $\overline{\text{ADONAI}}$ , Dio degli eserciti, perché i figli d’Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno distrutto i tuoi altari e ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo io; ed essi cercano pure di togliermi la vita.

<sup>15</sup>  $\overline{\text{ADONAI}}$  gli replicò:

– Va’, riprendi il tuo cammino verso il deserto di Damasco. Andrai a ungero H̄azael re di Aram. <sup>16</sup> Poi ungerai Ieu, figlio di Nimši, re d’Israele;

infine ungerai Eliseo, figlio di Šafat, da Abel-Meḥola, profeta al tuo posto.

[<sup>17</sup> Chiunque sfuggirà alla spada di Ḥazael, sarà ucciso da Ieu, e chiunque sfuggirà alla spada di Ieu, sarà ucciso da Eliseo.]

<sup>18</sup> Io poi mi sono riservato in Israele settemila uomini: tutte le ginocchia che non si sono piegate davanti a Ba'al e tutte le bocche che non l'hanno baciato.

**vv. 9-12:** L'arrivo all'Horeb, il luogo sacro per eccellenza (cf Es 3,1-6) segna la metà del pellegrinaggio eliano. Sarà anche il punto di partenza per una nuova *teologia*.

Non sfuggano anzitutto le valenze simboliche in cui il narratore ambienta l'esperienza dell'Horeb: essa avviene nella "caverna" e "di notte". Si tratta di due simboli a valenza caratteristicamente "femminile", a *Regime notturno* direbbe Gilbert Durand.<sup>1</sup>

Quanto al valore eufemizzante della notte, ci basti citare qualche strofa del *Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per fede* di S. Giovanni della Croce:

*Que bien sé yo la fonte que mana y corre,  
aunque es de noche.*

1. *Aquella eterna fonte está escondida,  
que bien sé yo do tiene su manida,  
aunque es de noche. [...]*

5. *Su claridad nunca es oscurecida,  
y sé que toda luz della es venida,  
aunque es de noche. [...]*

10. *Aquí se está, llamando a las criaturas,  
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,  
porque es de noche.*

11. *Aquesta viva fuente que deseo,  
en este pan de vida yo la veo,  
aunque es de noche.*

La sorgente ben so che emana e scorre,  
benché sia di notte.

1. Quella fonte eterna sta nascosta,  
ma io so ben dove sta riposta,  
benché sia di notte. [...]

5. La sua chiarezza mai viene offuscata,  
ed ogni luce so che è da lei venuta,  
benché sia di notte. [...]

10. Qui se ne sta, chiamando le creature,  
che dell'acqua si saziano anche se al buio.  
poiché è di notte.

11. Cotesta viva fonte che io bramo,  
in questo pane di vita io la vedo,  
benché sia di notte.<sup>2</sup>

In contrapposizione alla visione solare dell'eroe della prima parte del libretto, sta nascendo in questa grotta, *di notte*, una visione di Dio "mistica", capace non solo di cantare vittoria davanti alla luce, ma anche davanti alla sconfitta e al fallimento.

Non è necessario pensare a "ciò che l'autore ha voluto dire". Ambientando in questo modo la visione di Elia, l'autore ha già detto. Il valore simbolico non è necessariamente "voluto" da colui che scrive: esso appartiene al senso dei simboli evocati, che va al di là di ogni spazio rigidamente ideologico, in quanto il simbolo sta sulla soglia tra il βίος e il λόγος, come ripetutamente afferma P. Ricœur.

Il discorso meriterebbe un approfondimento tutto particolare: serva almeno aver lanciato una provocazione, per leggere anche con questa chiave interpretativa la ricchezza del nostro testo.

La prima domanda rivolta dalla parola di <sup>ADONAI</sup> è provocatoria: *mah-ll<sup>e</sup>kā pōh 'ēlījāhū* «Come mai sei qui, Elia?» è troppo debole; il tono è molto più duro e potrebbe essere

<sup>1</sup> Cf G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (= La Scienza Nuova 12), Ed. Dedalo, Bari 1972 (si vedano soprattutto le pagine sintetiche 381-481). Per la caverna si vedano le pp. 242s e per la notte, soprattutto le pp. 196-208 e 219-21. Ai due *Regimi* fondamentali ipotizzati da G. Durand per la fantastica trascendentale si potrebbero, in certo qual modo, far corrispondere i due archetipi junghiani di *animus* e *anima*.

<sup>2</sup> « Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe » (1578). Si veda la traduzione italiana in SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma 1975, 1047s.

tradotto «Ma che stai cercando qui, Elia?». La risposta di Elia è pronta: «Ardo di pieno zelo per il Signore, il Dio delle schiere...». Il titolo di אֲדֹנָי יְהוֹהֵ שָׁבָאֲוֹת è un riferimento alla guerra santa (cf ad es. Dt 20,9) e alla teologia dell'arca (cf ad es. Sal 80,1; 99,1): in entrambi i casi, Elia pensa a un Dio potente e vittorioso.

Il profeta che ha speso tutte le sue energie e la sua vita per questo «Dio degli eserciti», deve constatare che il suo Dio non sembra interessarsi un gran che del suo fallimento e della sua sconfitta, visto che – conclude Elia – «sono rimasto io solo ed essi cercano di togliermi la vita» (עָוָרְוּוּאֲתֵר אָנִי לְבַדִּי וַאֲבִיבִישׁוּ אֶת-נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ). L'ironia del nostro autore si manifesta anche a questo punto e in molteplici direzioni: l'ironia più sottile sta nell'usare il medesimo verbo (לָקַחַהּ) che indicherà anche il “rapimento”, la mèta ultima del cammino spirituale di Elia (in 2 Re 2,10: לִקְוֹתָהּ).

La risposta del v. 11a è un invito ad attendere בְּהָרִים לִפְנֵי אֲדֹנָי « sul monte davanti a אֲדֹנָי », finché il אֲדֹנָי passi. Solo dopo l'incontro con il Dio vivo e vero, ovvero dopo il קוֹל דְּמָמָה דַּקָּקָה, il dialogo potrà continuare, perché solo facendo un'autentica esperienza di Dio, Elia potrà accorgersi del suo “errore”.

#### *L'enigma di 1 Re 19,12: קוֹל דְּמָמָה דַּקָּקָה*

Nel v. 12 vi sono tre parole ebraiche, che non fanno problema in sé, ma in quanto stanno insieme nello stesso sintagma: קוֹל דְּמָמָה דַּקָּקָה. Che vi sia qualche problema di comprensione, risulta evidente dal confronto delle diverse traduzioni, antiche e moderne:

##### *a) traduzioni antiche:*

**LXX:** φωνή αὔρας λεπτήσ (la voce di una brezza leggera);

**Vg:** sibilus aurae tenuis;

**Syr:** il suono di una debole parola;

**Tg:** la voce di coloro che lodano nel segreto (קַל מִשְׁבְּחִין בַּהֲשָׂאָה).

##### *b) traduzioni moderne:*

**CEI:** il mormorio di un vento leggero;

**Vaccari (PIB):** nel silenzio, un legger mormorio;

**Nardoni:** il rumore d'un'aura lieve;

**TOB (nota):** il fruscio di un silenzio leggero;

**Lingua Corrente:** come un lieve sussurro;

**NBE:** una brisa tenue;

**KJV:** a still small voice;

**Einheitübersetzung:** ein sanftes, leises Säuseln...

Dunque, il problema esiste. Il problema non si dà nei singoli termini, ma nella composizione sintagmatica apparentemente paradossale; per cui si preferisce parafrasare: קוֹל è la voce o qualcosa che si fa sentire, qualcosa di percepibile come il tuono; דְּמָמָה è un sostantivo che deriva dalla √*dmm*, molto usata come verbo: essa significa «divenire o essere silenzioso», «divenire o essere immobile» (cf Gs 10). Il sostantivo invece è molto raro; infatti, oltre al nostro passo, lo troviamo solo in Sal 107,29: «[אֲדֹנָי] ridusse la tempesta al silenzio, tacquero i flutti del mare»; e nella visione notturna di Elifaz in Gb 4,16: « Stava in piedi, ma non riconobbi il suo aspetto. Una figura davanti ai miei occhi. Silenzio... E una voce udii ». Entrambi questi passi confermano comunque che il significato del sostantivo è « silenzio ». Si comprende quindi la difficoltà dei traduttori: questo sintagma presenta qualcosa di paradossale, propriamente un *ossimoro*.

Quanto all'aggettivo attribuito a questo "silenzio", anch'esso potrebbe fare qualche problema: *daqqâ* deriva dalla  $\sqrt{dqq}$  che significa «stritolare, ridurre in polvere». Ad esempio, l'aggettivo è applicato alla manna in Es 16,14; oppure è usato da Is 29,5 per indicare la polvere (cf anche Is 40,15); è interessante l'uso di Gn 41 nel racconto del sogno del faraone, in cui si applica sia alle vacche magre, sia alle spighe vuote. Con probabilità, quindi, non si vuol fare riferimento tanto a un silenzio «sottile» o «tenue», ma a un silenzio «provocato», o meglio «svuotato».

In queste tre parole abbiamo una formula apparentemente oscura e paradossale. Ma se Elia è un mistico, questa formula potrebbe esprimere la *coincidentia oppositorum* della sua esperienza estatica.

In effetti, la formula si trova in un contesto di incontro con Dio. Per chiarirne meglio il significato e a prova che si tratti di un ossimoro cercato, collochiamo la formula nel suo contesto prosimo.

Essa è il quarto elemento di una serie ben calibrata, introdotta da *w<sup>e</sup>hinnēh* אֲדֹנָי *ōbēr* («...ed ecco Dio passa»), una frase che richiama Es 34,6, anche se in 1 Re 19,11 il verbo è al participio.

Dopo tale introduzione, il racconto prosegue:

*Primo momento*: *w<sup>e</sup>rū<sup>a</sup>h g<sup>e</sup>dōlâ w<sup>e</sup>hāzāq* «e un vento grande e forte». Anche in questo sintagma qualcosa non quadra: o colui che scrive non conosce l'ebraico (!) o, attraverso una concordanza "paradossale" si vuole esprimere qualcosa di diverso. È vero che *rū<sup>a</sup>h* può essere anche maschile, benché normalmente sia sentito come femminile. Ma nel nostro sintagma l'accostamento fra la *rū<sup>a</sup>h g<sup>e</sup>dōlâ* e il *rū<sup>a</sup>h hāzāq* è troppo stridente: prima femminile e subito dopo maschile! Anche la descrizione seguente è al maschile, in stridente contrasto con il femminile iniziale: il che sta a dire che l'autore, attraverso questo espediente grammaticale, vuole dirci qualcosa in più. Sarebbe molto più semplice in questi casi ammettere un errore scribale; ma, per fortuna, i massoreti che hanno tramandato il testo, non hanno ragionato come noi. Il paradosso grammaticale del "vento impetuoso e gagliarda, che spacca i monti e spezza le rocce davanti al Signore" esprime l'ingresso in un contesto diverso dalla fisicità. Elia sta sperimentando qualcosa di interiore, non di esteriore; e attraverso l'espediente grammaticale di cambiare improvvisamente il genere, si vuole indicare quella *conjunctio oppositorum* sperimentata nella "via mistica".

Il primo momento si conclude con un specie di ritornello, ripetuto per tre volte: *lō<sup>7</sup> bārū<sup>a</sup>h* אֲדֹנָי («non nel vento אֲדֹנָי»).

*Secondo momento*: dopo il vento, un *ra<sup>c</sup>aš* («terremoto»); «ma אֲדֹנָי non nel terremoto».

*Terzo momento*: dopo il terremoto, lo *ʾēš* («fuoco»); «ma אֲדֹנָי non nel fuoco».

E finalmente si giunge al *quarto elemento*. In esso non c'è più la formulazione negativa. Il quarto elemento non conosce più la negazione, ma nemmeno l'affermazione. Non ci poteva essere affermazione, se ciò che è stato introdotto da quel "vento grande e impetuosa" è davvero un cammino mistico. Si sta descrivendo il punto di arrivo dell'estasi: non è dunque la semplice percezione che Dio è lì, ma la percezione di una presenza trascendente: del "silenzio", appunto. Non c'era modo più essenziale per esprimere l'estasi mistica di un ossimoro così carico di significato: *qôl d<sup>e</sup>māmâ daqqâ*.

Non si è propriamente in presenza di una teofania. La strutturazione del racconto è ben diversa da Es 19-24: ne è quasi l'opposto! Infatti, mentre Es 19 iniziava con fenomeni visibili a tutto il popolo, qui abbiamo fenomeni interiori, vissuti interiormente da Elia, senza che nessun altro possa vederli o sentirli.

Tutte le frasi che precedono il *quarto momento*, l'estasi mistica, non hanno come soggetto né Elia, né Dio, ma tre elementi cosmici: il vento, il terremoto, il fuoco, presentati in frasi nominali (in ebraico senza verbo «essere»). Anche questo contribuisce a rendere il momento «estatico»: uno stato di coscienza caratterizzato da una attenzione concentrata a tal punto, che il soggetto si perde nell'oggetto, colui che percepisce si perde nella cosa percepita.

Il momento centrale dell'esperienza dell'Horeb segna quindi il punto di arrivo di un cammino estatico in quattro tappe: più precisamente, tre tappe preparatorie che conducono alla quarta, quella conclusiva, in cui il tetragramma sacro non viene nemmeno più menzionato. Infatti, mentre nelle prime tre tappe è presente uno stato di coscienza che permette di valutare l'esistente e il non esistente, nella quarta tappa non vi è più né affermazione né negazione: si è giunti all'estasi e il momento estatico è al di là della percezione sensibile. Non c'è più percezione o, per dirla con il linguaggio del racconto eliano, vi è percezione di non percepire, una percezione per cui il soggetto si sente svuotato da quel qualcosa che è stato provocato, ovvero «il silenzio svuotato».

Un tale atteggiamento non è torpore o disattenzione, ma *attenzione allo stato puro*. San Giovanni della Croce (*Canciones entre el alma y el esposo*, strofe 14 e 15) parla della sua esperienza mistica con un simbolismo simile:

14. *Mi Amado, las montañas,  
los valles solitarios nemorosos,  
las islas extrañas,  
los ríos sonorosos,  
el silbo de los aires amorosos,*

15. *la noche sosegada  
en par de los levantes del aurora,  
la música callada,  
la soledad sonora,  
la cena que recrea y enamora.*

14. L'Amato è le montagne,  
le valli solitarie e ricche d'ombra,  
le isole remote,  
le acque rumorose,  
il sibilo dell'aure amorose;

15. è come notte calma  
molto vicino al sorgere dell'aurora,  
musica silenziosa,  
solitudine sonora,  
è cena che ristora e che inamora.

Che nell'esperienza di Elia si tratti proprio di un silenzio conquistato, di un silenzio che raggiunge l'essenza delle cose, è detto proprio da quell'aggettivo apparentemente improprio: è un silenzio *daqqâ* «svuotato».

### *Il rapporto tra Elia e Mosè*

L'esperienza dell'Horeb pone Elia in rapporto a Mosè. Tutti gli studi dedicati al ciclo di Elia hanno notato l'analogia. Si dice, ad esempio, che Elia va all'Horeb per ritornare alle fonti della rivelazione di *YADONAI*, per attingere la stessa forza e la stessa autorità di Mosè. Il problema è di vedere se l'analogia con Mosè vada interpretata come un parallelo tra le due figure oppure una contrapposizione. Elia è un nuovo Mosè (G. Fohrer) oppure è un anti-Mosè (M. Masson)?

Cominciamo a scoprire le analogie. Dio «passa davanti» (*‘ābar*) a Elia nei pressi della caverna (in 1 Re 19,9 il sostantivo è determinato dall'articolo), come un tempo era «passato davanti» a Mosè (Es 34,6). Per entrambi si parla di un periodo di quaranta giorni e

quaranta notti: per Elia è la durata del cammino verso l'Horeb, per Mosè è la durata della permanenza sul monte (Es 24,18). A entrambi è dato ordine di restare sul monte (1 Re 19,11 ed Es 33,21). Davanti alla manifestazione di Dio, Elia e Mosè compiono lo stesso gesto (1 Re 19,13 ed Es 3,6).

Vi sono, tuttavia, altri elementi che contrappongono le due figure. Il primo elemento di contrasto – ed anche il più importante – è proprio il *qôl d'māmâ daqqâ*. Il punto di arrivo dell'esperienza mosaica fu il colloquio con Dio: <sup>ADONAI</sup> consegna a Mosè le tavole della Legge ed anche nella teofania di Es 34,6 passa davanti a Mosè e subito proclama: «<sup>ADONAI</sup>, <sup>ADONAI</sup>, Dio misericordioso e pietoso...». Per Elia vi è solo il silenzio.

Accanto a questo, altre caratteristiche di Elia lo rendono diverso rispetto alla tipologia mosaica. Si veda, anzitutto, l'antropomorfismo del Dio di Mosè, in contrapposizione alla teologia negativa di Elia: il Dio di Mosè è un Dio che punisce, premia, ecc.; il Dio di Elia è solo silenzio.

Una seconda caratteristica: per Mosè Dio è un interlocutore, mentre per Elia la conoscenza di Dio è un'estasi mistica. Il mistico non si accontenta di conoscere Dio, che peraltro gli rimane sempre davanti come l'ineffabile, ma sente il bisogno di trascendere la sua razionalità e di sentirsi posseduto da questo ineffabile. La differenza con Mosè da questo punto di vista è indubitabile.

Una terza caratteristica: il Dio dell'Esodo si presenta con un nome, <sup>ADONAI</sup>, mentre nell'esperienza di Elia vi è solo silenzio. È noto che <sup>ADONAI</sup> rimane pur sempre un nome al *negativo*: «Io sarò colui che si manifesterà»; anche il nome del Dio dell'esodo non è manipolabile magicamente, e nemmeno è una definizione dell'aseità divina. Tuttavia, è pur sempre una formulazione positiva, espressa da un soggetto e da un predicato. Al contrario, per Elia, in primo piano c'è solo una conoscenza negativa: Dio non è nel vento, nel fuoco, nel terremoto; è invece *qôl d'māmâ daqqâ* «voce di silenzio svuotato». Dio è percepito come la *negazione* dell'essere conosciuto: è percepito negativamente e la positività di questa percezione sta proprio nell'essere percepito come radicalmente altro.

Sta di fatto che con l'esperienza dell'Horeb Elia viene portato a conoscere un Dio diverso; egli riceve un'illuminazione che cambierà la sua vita e anche la sua *teologia*. È anche quanto avvenne in Paolo, al momento della sua conversione. Anzi, proprio in Paolo ci potrebbe essere un'allusione alla figura di Elia, quando, ricordando la sua militanza attiva nel fariseismo, afferma in Gal 1,14: *περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* «accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri» (come Elia).<sup>3</sup>

La contrapposizione con la teofania dell'Esodo è poi evidente dal punto di vista narrativo. Contro la scenografia grandiosa di Es 19, abbiamo in Elia un'"antiscenografia". Tutto è ridotto all'essenziale, anche nella narrazione: soltanto per il vento c'è un parallelismo un poco più sviluppato. Lo stile letterario è scarnificato; non ci sono nemmeno i verbi! Esteticamente tutto questo ha un senso: anche il linguaggio è plasmato con la "forma" dell'esperienza di Elia.

Da quanto precede, possiamo dedurre che Elia non è un semplice parallelo di Mosè o uno che ripete l'esperienza di questi. Tuttavia, non è nemmeno un anti-Mosè. Piuttosto che parlare di *un'altra* via rispetto al mosaismo, bisognerebbe ricordare la tensione –

<sup>3</sup> Si veda per questo la traduzione di 1 Re 19,10 (e 14) nella LXX: *ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι*.



presente anche nella tradizione cristiana – tra la religiosità vissuta dal popolo e la via contemplativa dei mistici, perché questa è la via intrapresa da Elia e dai suoi discepoli.

Il problema posto del parallelismo tra Mosè ed Elia sarebbe risolto alla radice, se dovessimo considerare i vv. 10-13 un'interpolazione redazionale. Davanti ai problemi creati da questi versetti, la tentazione dell'ipotesi radicale è presente nei commentari critici. Ma l'analisi di questi versetti nel contesto immediato impedisce una tale ipotesi.

Elia giunge all'Horeb ed entra «nella caverna» (*ʿel ham-m<sup>ec</sup>ārâ*) per passarvi la notte: la presenza dell'articolo dice che si tratta di una caverna determinata, non di una caverna qualsiasi. Dal momento che nel racconto non si è ancora parlato di alcuna caverna, si deve supporre che sia *la* caverna già nota al lettore, ovvero quella di Mosè.

«Ed ecco il Signore gli disse» (*w<sup>e</sup>hinnēh d<sup>e</sup>bar-<sup>ADONAI</sup> ʿēlājw*; letteralmente: «ed ecco una parola di <sup>ADONAI</sup> per lui»): «Ma che ci fai qui Elia?» (*mah-ll<sup>kā</sup> pōh ʿēlījāhū*). La domanda è molto forte e provocante. E il racconto continua:

Egli rispose: “Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché gli israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti; sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita”. Gli disse: “Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore” (vv. 10-11a).

Vi è poi la scena dell'estasi, con i quattro momenti già ricordati. Al termine di essa, dopo la «voce di silenzio svuotato», improvvisamente si torna alla percezione:

Quando ricominciò a sentire,<sup>4</sup> Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna, ed ecco una voce a lui e disse: “Ma, *allora*, che fai qui Elia?”. Ed egli rispose: “Sono pieno di zelo per il Signore Dio degli eserciti, poiché gli israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti, sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita” (vv 13-14).

Dopo l'esperienza estatica, si ha la stessa domanda e la stessa risposta!

Scartata l'ipotesi saccente della glossa o dell'interpolazione, si deve supporre che il narratore *abbia voluto* una tale ripetizione letterale. Egli ha collocato al centro l'estasi e attorno ad essa, l'evento della Parola (il v. 9a in parallelo al v. 13b), con il medesimo dialogo (vv. 9b-10 e 13b-14a). Nel v. 11a la parola di <sup>ADONAI</sup> dà un *ordine* a Elia, nel v. 13a Elia, dopo essersi velato il volto, lo *esegue*.

Per risolvere alla radice il problema di questo “doppione”, alcuni propongono di considerare un'interpolazione quanto intercorre fra il v. 10, la prima risposta di Elia, e il v. 13, la seconda domanda. Ma questa scena è proprio il centro di tutto il ciclo di Elia, e il fatto di avere una ripetizione deve essere preso come indizio letterario significativo. Come in altri casi, i duplicati non devono essere interpretati unicamente come segno d'interpolazioni; essi possono essere indizi retorici per comprendere la struttura del testo. Si tratterà quindi d'interpretare correttamente questo duplicato, soprattutto quando considereremo la struttura complessiva del ciclo di Elia.

L'acme dell'estasi è l'illuminazione di un istante, che subito svanisce. Dal v. 13 in avanti comincia qualcosa di diverso dalla «voce di silenzio svuotato»: Elia ritorna alla percezione dei sensi e il silenzio è interrotto. Se si dovesse eliminare la sezione dell'esperienza mistica di Elia, giudicandola una interpolazione, si risolverebbe – apparentemente – un altro problema, sollevato dai critici e legato alla logica generale del ciclo. Il racconto non inizia con la scena dell'Horeb, ma con altre scene: l'uomo di Dio che predice la

<sup>4</sup> È il modo migliore per tradurre *kišmō<sup>ac</sup>*, che avrebbe valore incoativo.

sicci , che agisce contro il re ingiusto a favore di una vedova di Sarepta, che combatte coloro che sostengono la religione cananaica... Sembraerebbe – secondo il modo di vedere di alcuni – pi  logico trovare l’incontro con Dio all’inizio dell’attivit  di Elia oppure non trovarlo affatto. Il fatto di presentare l’esperienza di Dio nel bel mezzo dell’attivit  di Elia crea qualche problema ai moderni: perch  proprio adesso? come ha agito Elia fino ad ora? Queste difficolt  spingono a considerare il contesto del c. 19, con un movimento “a macchia d’olio”. A partire dal centro, allarghiamo progressivamente l’obiettivo, fino ad abbracciare l’intero racconto e a trovare la struttura dell’insieme.

Il c. 19   una preparazione all’esperienza centrale. Elia fugge nel deserto: non in quello di Damasco (a lui pi  vicino), bens  in quello di Bersabea. Come mai? La citt  di Bersabea non   forse una citt  di Giuda, mentre Elia   del Regno del Nord? A Bersabea, cosa ancora pi  strana, egli lascia il suo servo. Elia si ferma a Bersabea perch  l  c’era il santuario dei patriarchi: Elia sta andando a *provocare*  ADONAI. Dopo aver agito in nome di  ADONAI e aver ucciso i profeti di Ba‘al, Elia si trova solo e sconfitto: si domanda chi sia questo Dio. Lui   perseguitato,   entrato in crisi, e per questo sta andando sulle orme dei padri e del loro Dio.

La prima tappa   appunto Bersabea, il luogo del santuario del Dio di Abramo.

Il fatto che Elia vada nel deserto da solo e *in questo modo* – Elia s’inoltra una giornata di cammino e si siede sotto un ginepro –, fa ritornare alla memoria Agar e Ismaele (cf il racconto recensito da Gn 21). I paralleli tra la fuga di Elia e la cacciata di Agar sono evidenti: entrambi sono cacciati per opera di una regina; entrambi percorrono una giornata di cammino; Agar pone sotto il ginepro Ismaele, il cui nome significa: “Dio ha ascoltato”, Elia si pone lui stesso sotto il ginepro, per provocare Dio, nell’attesa di una sua risposta.

In risposta, Dio manda un messaggero a portare cibo a Elia. La prima volta, il testo lo presenta come un messaggero generico, senza specificazioni. Elia ha bisogno di una controprova per essere effettivamente certo che il messaggero sia mandato da  ADONAI. La seconda volta, il narratore lo qualifica come un « messaggero di  ADONAI » (*mal‘ak*  ADONAI). Se il narratore lo sottolinea,   perch  il lettore deve cogliere il cammino di certificazione del suo personaggio. La prima esperienza poteva essere casuale: “pass  qualcuno”. Ora, la seconda volta, quel personaggio   sicuramente un segno di  ADONAI. Dio ha raccolto la sfida.

L’intero capitolo   una preparazione dell’esperienza mistica sull’Horeb. Elia sta camminando non per andare alla ricerca del Dio di Mos , ma per provocare  ADONAI. Il cammino di Elia indica il cammino che parte dalla crisi della fede e giunge al pieno abbandono nella mani di questo Dio  ADONAI. Se   vero che  ADONAI   il Dio per il quale Elia ha servito fino ad allora, intervenga e si mostri.  ADONAI interverr  e si mostrer , ma condurr  Elia a nuova conoscenza e comprensione.

Il punto di arrivo del cammino di Elia, ovvero l’esperienza dell’Horeb, pi  che in contrapposizione a Mos , va interpretata come una rivelazione del nuovo volto di Dio. Quanto precede   un preludio alla novit  di Dio, pi  che una contrapposizione al Dio dell’esodo e di Mos . Elia, con la persecuzione scatenata da Gezabele, sta vivendo il suo momento “critico”: egli mette in crisi la figura del suo Dio, per il quale aveva lavorato fino a quel momento. Mettendosi ora nelle mani di quel Dio, vuole provocare una risposta. Quel Dio risponde, ma si manifesta in un modo inatteso. Da quel momento in poi, nasce in Elia la volont  di scoprire *in modo nuovo* quel Dio per il quale aveva dato la vita.

**vv. 13-18:** Elia, dopo l'estasi, riprende la capacità sensoriale (v. 13a: *kišmō<sup>a</sup>*). La sua reazione ricorda l'esperienza di Mosè davanti al "rovetto ardente" (cf Es 3,6: *wajjastēr mōšeh pānājw*). Per la prima volta appare anche «il mantello» (*ʿadderet*), che avrà un ruolo importante nel seguito del libretto: in 19,19 Elia lo getterà su Eliseo; e, nel rapimento finale, segnerà il passaggio delle consegne dal maestro al discepolo (cf 2 Re 2,8. 13s).

Solo dopo l'estasi Elia esegue l'ordine ricevuto dalla prima parola di *ADONAI*, quella del v. 11: esce e sta ritto all'ingresso della grotta. Una voce (*qôl*), ormai diversa da quella del "silenzio" estatico, gli comunica un nuovo messaggio.

Il nostro narratore è troppo attento per non sottolineare la diversità del locutore nel v. 13 (una "voce", appunto) e nel v. 15 (*ADONAI* stesso). La "voce" gli ripete la stessa domanda del v. 9b, rompendo il clima austero ed essenziale dell'estasi. Dopo il "silenzio", la domanda si carica ora di *humour*: «Ma, allora, che ci fai qui, Elia?». Elia se ne accorge e, con altrettanto *humour*, non può che rispondere con le stesse parole di prima. Dobbiamo accorgerci del sorriso del protagonista, mentre pronuncia il suo discorso ripetuto, quasi a dire: «Ho capito... ho sbagliato. Ora che ti conosco come un Dio che non è nel vento, non è nel terremoto, non è nel fuoco, ma è *qôl d\* māmâ daqqâ*, anche la mia crisi e il mio fallimento non hanno più ragione di essere. Il tuo modo di agire è *diverso*: diversa deve essere anche la mia vita».

La parola conclusiva di *ADONAI* è un nuovo programma di vita per Elia. Egli deve ritornare sulla sua strada e andare verso il deserto di Damasco: il suo compito sarà di condurre una vita eremitica, nel nascondimento e non in prima linea, nella ricerca di Dio e non nella battaglia contro i suoi nemici.

*ADONAI* risponde alle obiezioni di Elia: gli assicura di avere pienamente in mano la situazione, ma il suo progetto sarà realizzato per mezzo di altri mediatori: *Ḥazael*, *Ieu*, *Eliseo*. Si noti la precisione notarile con cui si presentano questi tre personaggi e i loro compiti. La loro missione è in perfetto parallelo con la precedente nomina, creando un effetto di precisa efficacia del piano progettato da *ADONAI* per quel momento storico:

A – ungerai *Ḥazael* come re su *Aram*

B – e *Ieu*, figlio di *Nimšî*, lo ungerai come re su *Israele*

C – ed *Eliseo*, figlio di *Šafaṭ* di *Avel Meḥolâ*, lo ungerai profeta al tuo posto

E così,

A-B – chi scamperà dalla spada di *Ḥazael*, lo ucciderà *Ḥehu*

C-D – e chi scamperà dalla spada di *Ieu*, lo ucciderà *Eliseo*.

Elia aveva accusato *ADONAI* di non interessarsi di quanto avviene nella storia: *ADONAI* risponde comunicando un programma di rivoluzione politica, che non riguarda solo Israele e Giuda, ma anche il Regno di Damasco, in quel momento nemico d'Israele. Ma la cosa più sorprendente è che Elia non avrà ruolo alcuno né nell'"unzione" di *Ḥazael* (cf 2 Re 8,7-15), né nell'"unzione" di *Ieu* (cf 2 Re 9).

Può contribuire a chiarire il significato del ruolo di Elia, la terza "unzione", quella di *Eliseo*: il profeta non viene "unto", dal momento che il rito dell'unzione era riservato ai re. Allora bisogna intendere il verbo *māšah* in tutt'e tre le ricorrenze, nel senso generico di «nominare» o «investire»: un'investitura che si colloca in un orizzonte molto ampio, rispetto al progetto ristretto di Elia, in cui il profeta parteciperà direttamente solo nella scelta del suo discepolo. Vi è un'attività e una potenza che non si manifestano subito,

ma si preparano nel silenzio e nella solitudine del deserto. Anche questo è un nuovo modo di agire che Elia deve imparare dopo l'esperienza dell'Horeb.

Al lamento elianico di essere rimasto da solo, **ADONAI** risponde di avere ancora 7000 israeliti che gli sono rimasti fedeli (i qeniti? i rekabiti?). Dopo l'Horeb Elia assume l'abito dei più primitivi abitanti del deserto: «coperto di pelli con una cintura di cuoio ai fianchi» (2 Re 1,8). I rekabiti (cf Ger 35,1-11) manterranno un simile abito in segno di contestazione della civiltà cittadina, oramai del tutto inculturata nella religione cananaica. Che si possa vedere anche in Elia una tale presa di posizione? O per Elia si dovrebbe parlare del rifiuto della ricchezza cittadina, in nome dell'essenzialità del deserto e quindi dell'autentica ricerca di Dio?

SALMO: Sal 17,2b-3. 33-34. 37. 44c-45a. 47

**℟ Beato chi cammina alla presenza del Signore.**

Ti amo, **ADONAI**, mia forza,  
**ADONAI**, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore,  
mio Dio, mia rupe, in cui mi rifugio;  
mio scudo, mia potente salvezza e mio baluardo. **℟**

Il Dio che mi ha cinto di vigore  
e ha reso integro il mio cammino,  
mi ha dato agilità come di cerve  
e sulle alture mi ha fatto stare saldo.  
Hai spianato la via ai miei passi,  
i miei piedi non hanno vacillato. **℟**

Un popolo che non conoscevo mi ha servito,  
all'udirmi, subito mi obbedivano.  
Viva **ADONAI** e benedetta la mia roccia,  
sia esaltato il Dio della mia salvezza. **℟**

EPISTOLA: 2 Corinzi 12, 2-10

<sup>2</sup> So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. <sup>3</sup> E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – <sup>4</sup> fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare. <sup>5</sup> Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze. <sup>6</sup> Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato: direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me <sup>7</sup> e per la straordinaria grandezza delle rivelazioni.

Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. <sup>8</sup> A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. <sup>9</sup> Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. <sup>10</sup> Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte.

#### VANGELO: Matteo 10,16-20

Il secondo dei cinque discorsi matteani (Mt 9,36 – 10,42) è dedicato allo stile missionario che i Dodici devono tenere. Pur non essendo costruito con una simmetria retorica perfetta come il Discorso della Montagna (Mt 5-7), anche questo secondo discorso è perfettamente inserito nella trama complessiva della narrazione matteana e ben curato nello stile retorico, benché sia difficile tracciarne un disegno evidente a prima lettura.

Ben identificabile è l'*introduzione narrativa* (Mt 9,36 – 10,5a): inizia nello stesso modo dell'*introduzione* del Discorso della Montagna (Mt 4,23 – 5,1) e, oltre alla lista dei Dodici (Mt 10,1-4), contiene due *loghia* importanti per l'interpretazione del discorso propriamente detto (Mt 9,36 e 37-38), in quanto ritornano nello sviluppo successivo.

Il discorso propriamente detto si può dividere in due sezioni di lunghezza quasi equivalente: Mt 10,5b-23 e 10,24-42.

La *prima sezione*, come la seconda, termina con un Amen-*loghion*, costruito con οὐ μὴ «non» (*enfatico*). La parola-gancio «Israele» crea un'inclusione tra il v. 6 e il v. 23. Il passo è poi diviso in due sottosezioni, vv. 5b-15 e 16-23, ciascuna delle quali inizia con due parole-gancio: ἀποστέλλω «io mando» e πρόβατα «pecore», che sono anticipate nella parte introduttiva (Mt 9,36; 10,2a). Entrambe terminano con un riferimento al giudizio. In questa prima sezione predominano gli imperativi, mentre nella seconda sezione i verbi sono prevalentemente al futuro. La prima sezione riguarda i comandi per la missione presente, mentre la seconda parla della persecuzione quale parte ineludibile della missione stessa.

La *seconda sezione* (Mt 10,24-42) è più complessa nella struttura retorica. I vv. 24-25 hanno effettivamente un ruolo chiave, dal momento che mettono in relazione la vita dei discepoli con quella del loro maestro, come membri che appartengono alla stessa casa.

Per questo i vv. 34-39 sono meglio compresi nel quadro del tema dell'attaccamento a Gesù oppure ai «membri della casa» (οἰκιακός, vv. 25 e 36) cui era precedentemente appartenuto. L'adesione a Gesù deve avere la precedenza su ogni altra appartenenza e conduce alla persecuzione (cf vv. 37-39, in cui per tre volte è ripetuto οὐκ ἔστιν μου ἄξιος «non è degno di me» e per sette volte è ripetuto il pronome di prima persona μου, ἐμέ «di me, me»).

Gli ultimi vv. 40-42 riguardano invece la benedizione che i discepoli porteranno a coloro che li accolgono, in proporzione al loro tipo di accoglienza. Niente andrà comunque perduto, anche se si tratterà di un solo bicchiere di acqua fresca (simbolo molto eloquente nel clima della Terra d'Israele: cf Elia a Sarepta di Sidone con la vedova, in 1 Re 17,8-24).

I vv. 26-33 sono caratterizzati dal verbo *φοβέομαι* «aver paura, temere» e sono un incoraggiamento per coloro che già vivono la persecuzione legata al compito missionario. Perciò i vv. 32-33 vanno uniti a quanto precede e fanno capire di quale proclamazione si parli nei vv. 26-31. Entrambi i passi sottolineano il fondamento cristologico dei vv. 24-25. Chiude la sezione una promessa per i discepoli e per coloro che sono solidali con loro.

Le due sezioni differiscono soprattutto per il loro referente *cronologico*. Nella prima si capisce che il riferimento è alla missione in Israele e verso Israele (cf Mt 10,5-6 e 23; e poi i vv 16-18). L'evangelista (o la comunità) hanno riletto le parole di Gesù per la nuova situazione in cui si era venuta a trovare la chiesa. Nella seconda, di contro, nulla è limitato a Israele: la comunità dei discepoli può subito comprendere che tutto è direttamente rivolto dal Maestro alla sua situazione.

[Gesù disse ai suoi discepoli: ]

– <sup>16</sup> Ecco: io vi mando come pecore in mezzo a lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe. <sup>17</sup> Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; <sup>18</sup> e sarete condotti davanti a governatori e re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani. <sup>19</sup> Ma, quando vi consegneranno, non preoccupatevi di come o di che cosa direte, perché vi sarà dato in quell'ora ciò che dovrete dire: <sup>20</sup> infatti non siete voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi.

#### PER LA NOSTRA VITA

1. Lo spirito della chiesa è: non ridurre, non escludere. Non ridurre l'altezza e la scoscesa severità del vangelo; non escludere gli uomini, nella loro diversità e perfino nelle loro debolezze, finché essi preferiscono la comunione alla propria pretesa di restare soli escludendo gli altri.<sup>5</sup>

2. Ci siamo trastullati con il nome di Dio. Abbiamo nominato gli ideali invano, lo abbiamo predicato ed eluso, lodato e sfidato. Ora raccogliamo i frutti del fallimento. Attraverso i secoli la sua voce è risuonata nel deserto. Con quanta abilità essa è stata catturata e imprigionata nei templi! Con quanta cura è stata distorta! Ora ci accorgiamo che essa a poco a poco si allontana, abbandonando un popolo dopo l'altro, staccandosi dalla loro anima, sdegnando la loro scienza. Il gusto della bontà è quasi del tutto scomparso dalla terra.<sup>6</sup>

3. La dimensione intima del tempo biblico, è l'alleanza. Tutto conduce ad essa, tutto ne deriva. La concezione di un'*alleanza* tra Dio e gli uomini, e non di una semplice relazione, è il contributo più originale del pensiero ebraico alla storia religiosa dell'umanità. Essa sconvolge la sensazione umana del divino. Ridesta nell'uomo un'opzione che

<sup>5</sup> M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Traduzione dal francese di A. RIZZI (Quaderni di Ricerca 87), Servitium Editrice, Gorle BG 2003, p. 117.

<sup>6</sup> A. HESCHEL, *L'uomo non è solo* (Uomini e Religioni), Mondadori, Milano 2001, p. 134.

nessun'altra rivelazione divina ha potuto proporre: né religione, né venerazione, né culto, ma amore. Che la vocazione dell'uomo sia di amare Dio, ecco il segreto svelato dall'alleanza a tutti quelli che vi aderivano. Il tempo biblico è il ritmo di questa vocazione.<sup>7</sup>

4. Che gli Ebrei non siano scomparsi dalla storia universale con l'anno 70, ma che, fra tutti i popoli grandi o piccoli che nell'Antichità li circondavano, proprio loro abbiano continuato ad esistere ed oggi esistano più energicamente che mai, considerato dal punto di vista biblico, ha il suo evidente fondamento nel fatto che il decreto divino dell'elezione concerne proprio questo popolo e che proprio nell'alleanza con esso risulta un decreto eterno, immodificabile. Che questo popolo fosse infedele, che si trattasse di un popolo che voleva da sempre essere come tutti gli altri, con un medesimo re e una medesima storia, non cambia nulla a proposito della fedeltà di Dio nei suoi confronti. Nella misura in cui esistono l'elezione e il patto – che in Gesù Cristo non sono tolti, ma portati a compimento! – anche gli Ebrei esistono come un popolo della storia universale; un popolo che non è un popolo e proprio per questo è il popolo di Dio, con una storia che non è una storia e proprio per questo, nella sua problematicità dal punto di vista della storia universale, è la storia nel suo senso veramente umano, la storia dell'uomo con Dio. Poiché gli Ebrei sono tali, riguardo a essi vale fino ad oggi il monito: «Chi vi tocca, tocca le mie pupille» (Zc 2,9). Ma nessuno può toccare le pupille di Dio.<sup>8</sup>

5. Chi dei due è cambiato:  
io o tu, Dio?  
Che cosa vuoi di più  
da questa mia vita?  
Non voglio vantarmi  
come il Fariseo davanti all'altare.  
Quello che sono e ho fatto  
è presente ai tuoi occhi.  
E a te non basta:  
sei un Dio esigente!  
Non ti basta la giustizia  
vuoi la misericordia.  
Non ti basta la mia mano  
vuoi tutto il mio corpo.  
Non ti basta la fedeltà  
vuoi tutto il mio amore.  
Amante mai sazio di baci,  
vuoi, vuoi ed ancora vuoi.  
Sto invecchiando, o Dio,  
e faccio fatica a correre verso di Te.  
T'amavo di più da giovane;  
questo ora è il mio peccato.

<sup>7</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Traduzione di E. PIATTELLI, Presentazione di R. FABRIS (Radici 4), Marietti, Casale Monferrato AL 1984, p. 96.

<sup>8</sup> K. BARTH, *Momenti. Testi di meditazione*, a cura di E. BUSCH, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI (Meditazioni 180), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 41s.

Non adirarti contro di me, Signore:  
fammi sentire il tuo amore.  
Fammi capire che non sei cambiato:  
la tua fedeltà mi ringiovanisca!<sup>9</sup>

4. La perplessità intellettuale, la consapevolezza della nostra incapacità di dire quello che sentiamo, è il prerequisito dell'intelligenza.

[...] È importante per le nostre vite spiegare le esperienze; ma è altrettanto importante per noi sapere che le esperienze spiegano le nostre esistenze.

Il linguaggio dell'ebraismo è il linguaggio dei gesti concreti. Cerchiamo di esprimere con atti concreti ciò che non può essere catturato con le parole.

Nella tradizione ebraica è di estrema importanza la centralità spirituale della *parola*.

Le prospettive profonde e il potere spirituale di oltre trenta secoli non sono contenuti nel colore o nella forma plastica, ma nella parola. Tali depositi resteranno sotto chiave, i pensieri che essi contengono rimarranno al di fuori della nostra portata, se non ci accostiamo a essi con l'anima e il cuore, con l'intelligenza e l'immaginazione.

Le grandi parole contenute nella Bibbia e nel *Siddur (Libro di preghiera)* sono gioielli che non devono essere barattati solo per la nostra incapacità di valutarli adeguatamente. Le parole sono ricettacoli dello spirito. Solo dopo che abbiamo acceso la luce nelle parole siamo in grado di guardare ai tesori che esse contengono. Solo dopo che siamo penetrati dentro a una parola diventiamo consapevoli delle ricchezze contenute nelle nostre anime.

[...] Una vita senza *esigenze* poste alla mente, al cuore, al corpo e all'anima, una vita senza il continuo sforzo intellettuale, non fa che esprimere la rovina della cultura. Non dobbiamo restare fattorini delle mode di ieri; non è nostro compito imbalsamare *cliché* conclamati e ricorrenti.

Dobbiamo portare molti pesi per avere la forza di realizzare anche un solo atto di libertà.

Pensata senza un interesse, un'idea che non passa attraverso la verifica della vita resta una mezza verità. La verità è coltivare la pietà intellettuale oltre che l'osservanza rituale, la quiete insieme alla disciplina, l'importanza della pazienza come modalità di ascolto, il rifiuto della compiacenza e della presunzione, la necessità vitale della crescita interiore, la costruzione di responsabilità, il coinvolgimento attivo nell'aiutare il prossimo, il senso di autenticità. [...] Il rispetto per Dio implica un rispetto reverenziale dell'uomo.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> V. SALVOLDI, *I volti di Dio*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1984, 1994<sup>3</sup>, pp. 74-75.

<sup>10</sup> A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, 2007<sup>2</sup>, pp. 81-86.