

DANTE LATTES

MICHÀH, PROFETA DELLA MANSUETUDINE

Michàh (723-700 av. l'E.V.) è contemporaneo di Isaia (740-700); egli predica ed agisce al tempo di Jothàm, di Achàz e di Hizqijàh re della Giudea, come dice il primo verso del suo libro, verso che, oltre a questa lapidaria notizia cronologica, non riferisce altro che il nome del suo paese natio, Morèsheth o Mareshah nella Giudea meridionale. La località è identificata con *Khirbet Merash* a sud ovest di Beth Gubrin, l'Eleuteropolis dei greci e dei latini, sulla strada che conduce a Hebron, o con una località vicina a Gath (Morèsheth Gath del cap. I, 14). Si tratta in ogni modo d'una origine provinciale, forse campagnola, come quella di Amos. Qualcuno lo vuole discepolo di Isaia o almeno suo continuatore, sebbene con altro stile e altra potenza.

DISCORSI AL MONDO

I suoi discorsi sono rivolti contro ambedue i regni, contro Samaria, capitale della monarchia settentrionale (Efràim o Israele) e contro Gerusalemme, capitale dello stato meridionale (Giudea). Il profeta invita ad ascoltare la sua parola tutti quanti i popoli, *la terra e ciò che essa contiene*, cioè non solo gli uomini ma anche gli animali e le piante che compongono il creato. La terra (*ha-árez*) o l'universo (*tevèl*) e ciò che vi è dentro è un modo comune ai Salmi per indicare appunto l'orbe terracqueo, ricoperto e pieno di animali e di vegetali (*Salmi*, XXIV, 1; L, 12; LXXXIX, 12). Mosè ed Isaia avevano invitato il Cielo e la terra a porgere orecchio alle loro parole profetiche (*Deut.*, XXXII, 1; *Isaia*, I, 2); Michàh, un po' più modestamente di loro, chiede soltanto alla terra ed ai suoi abitanti di ascoltarlo, chiamando Dio ad attestare dal suo eccelso soglio che egli ha compiuto il suo dovere coll'ammonire la popolazione colpevole e col preannunciarle il castigo.

L'apostrofe «*Udite, o popoli tutti*» con cui Michàh inizia la sua missione profetica, è posta in bocca ad un quasi omonimo profeta anteriore del tempo di Jehoshafàt, Michàjhu ben Jmlàh (*in I Re*, XXII 28) ed apre uno dei canti dei figli di Qòrach, il Salmo XLIX.

LA TEOFANIA

Il profeta immagina che Dio scenda dalla Sua sede in terra, provocando quei terribili cataclismi con cui l'epica ebraica aveva accompagnato le antiche teofanie (*Esodo*, XIX, 18 sgg.; *Giudici*, V, 4; *Salmi*, XVIII, 8 sgg.; XXIX, 7 sgg.; LXVIII, 9 sgg.; CIV, 32).

I, 4. «Le montagne si sciolgono sotto i tuoi passi,
le valli si fendono,
come la cera dinanzi al fuoco,
come l'acqua che scorre giù per il declivio».

Anche la figura delle montagne che si liquefanno come cera che si scioglie di fronte al fuoco, per indicare la subitanea scomparsa dei peccatori o la trasformazione e il dissolvimento delle cose create e come simbolo del tramonto delle compagini politiche o delle società umane, è figura consueta della poesia ebraica (*Salmi*, XXII, 15; LXVII, 3;

XCVII, 5) al pari dell'altra metafora dell'acqua che si perde nella sua veloce corsa o è inghiottita dal suolo e scompare (*Salmi*, XXII, 15; LVIII, 8; *II Samuele*, XIV, 14).

LA CONDANNA DEL REGNO D'ISRAELE

Che cos'era accaduto nel mondo di così importante e di così pericoloso perché Dio stesso dovesse intervenire? Era scomparsa quell'unica e sola oasi di onestà, di giustizia, di bontà che sosteneva ancora il mondo e permetteva a Dio d'aver fiducia negli uomini e nella loro capacità morale: anche Israele era, come gli altri popoli, corrotto. Tutto Israele, quello del nord e quello del sud, Samaria e Gerusalemme. Al regno settentrionale il profeta rimproverava colpe di idolatria, le statue, i simulacri, le alture dedicate agli déi:

5. «Io ridurrò Samaria ad un campo di sassi,
a piantagioni di vigne,
spargerò nella valle le sue pietre,
scoprirò le sue fondamenta;
6. tutti i suoi simulacri saranno abbattuti,
tutte le sue immonde offerte saranno arse nel fuoco;
e di tutte le sue statue farò un deserto,
poiché son la somma delle mercedi di meretrice
e mercedi di meretrice ritorneranno.

L'idolatria è meretricio, prostituzione, fornicazione, come di sposa che tradisce la fede, e sono "frutto di disonore i doni recati agli idoli; come tali cadranno preda del nemico, che li offrirà in omaggio ai suoi dèi, quali tributo di grazie per la vittoria ottenuta.

Questa catastrofe nazionale induceva il profeta a scoppiare in pianto e a vestirsi già a lutto, tanto essa gli sembrava grave, sicura e imminente. Il discorso dev'essere collocato in una data anteriore alla caduta di Samaria (722 av. l'E.V.) e quindi negli ultimi anni del regno di Achàz o nei primi anni del regno di Hizqijàh o molto più probabilmente negli anni 705-701, durante le scorrerie degli eserciti assiri contro il paese di Giuda. Secondo il v. 9 parrebbe che il profeta prevedesse i dolorosi riflessi che sul regno della Giudea avrebbero avuto gli eventi del regno settentrionale, se il discorso che comincia col v. 10 si interpreta come una continuazione di quello precedente.

LA CONDANNA DEL REGNO DI GIUDA

La catastrofe che si sarebbe abbattuta su Gerusalemme avrebbe certo empito di gioia i popoli nemici e costretto la popolazione a fuggire dalle città minacciate o conquistate e a rifugiarsi nei boschi o a prender le vie dell'esilio. Dal v. 10 al v. 15 c'è tutta una lista di città, che ha suscitato negli interpreti moderni la vaghezza di emendamenti. Si tratta di nomi di luoghi che sono stati scelti dal poeta per dargli motivo a curiosi giuochi di parole, che non sono riproducibili in nessun'altra lingua, o glieli hanno suggeriti quasi naturalmente come è nel gusto della poesia ebraica. Ma poiché il bisticcio non sempre apparisce evidente, si è ritenuta la lezione del testo qua e là scorretta o errata per sostituirla con un'altra ad orecchio. A noi basta intendere quello che il profeta aveva voluto dire con quei nomi geografici e con quei giuochi di parole. Egli voleva dire che si preparavano giorni di paura, di trepida ansia, di vergogna, di rinunzie, di disperato dolore, quando gli abitanti delle città avrebbero dovuto rinchiudersi nelle case assediate (v. 11 o fuggire a piedi o a cavallo o sui carri per evitare la morte (v. 13) o rifugiarsi nei boschi (v. 15). Nessuna delle più scomposte e disperate manifestazioni di dolore sarebbe stata

indegna di tanta sventura: piangere, rotolarsi nella polvere (v. 10), strapparsi i capelli fino a rimaner calvi (v. 16), come era costume dell'epoca.

Di tutta questa tragedia non doveva giungere notizia nei paesi vicini e nemici («non lo fate sapere a Gath», v. 10, che è una reminiscenza dell'elegia di David per la morte di Saul e di Gionata, *II Samuele*, I, 20); si doveva soffocare il pianto dinanzi al saccheggio, alla perdita degli averi caduti in mano nemica, alla miseria più squallida e più vergognosa, alla deportazione dei figli.

Le località nominate appartengono alla Giudea nei pressi di Gerusalemme (Ofràh, Beth-ha-Ezel) o sono città fortificate della provincia (Lakhìsh, Mareshàh) o situate alla frontiera filistea (Gath) o egiziana (Lakhìsh).

LE COLPE CONTRO LA MORALE

Nel capitolo II il profeta denuncia un'altra specie di vizi oltre a quelli di idolatria: i vizi morali. Sembra che quella popolazione, o almeno la sua classe dominante, la borghesia, non pensasse ad altro che a far del male al prossimo; perfino di notte quando erano a letto progettavano le cattive azioni che avrebbero commesso appena fatto giorno, approfittando della loro superiorità sociale, della loro prepotenza e dei loro pochi scrupoli. La società d'allora non era né migliore né peggiore di quella d'oggi, cioè avida dell'altrui possesso, intenta ad accumulare ricchezze di campi e di case, ad ingannare individui singoli e intere famiglie, a sottomettere alla propria cupidigia persone e cose, lavoro umano e beni patrimoniali.

Quella malvagia società sarebbe stata colpita da un castigo talmente grave che non le avrebbe permesso di rialzar più il capo, di risollevarsi. L'irreparabile disastro avrebbe ispirato loro un canto elegiaco, accompagnato da pianti e lamenti press'a poco di questo tenore:

- II, 4. Siamo stati saccheggiati;
il patrimonio del mio popolo ha cambiato padrone.
Come mi è stato tolto?
I nostri campi sono stati spartiti fra i predoni!».

Nessuno avrebbe avuto più bisogno di misurare la porzione di campo che gli era toccata in sorte, perché tutto il territorio sarebbe caduto in mano al nemico.

Ma poiché le prediche non avrebbero dato alcun frutto, meglio sarebbe stato risparmiarle; era gente cotesta che non sentiva alcuna vergogna, non provava alcun rimorso, tanto era diventata insensibile, irriducibile, incorreggibile. Eppure si trattava del popolo d'Israele che non poteva aver perduto la sua fede in Dio né il ricordo dei benefici ricevuti nelle età passate. Come poteva credere che Dio non fosse capace di assistere i buoni o che si compiacesse delle altrui sventure? Egli si era sempre dimostrato benigno verso coloro che camminavano dritti. Ma era il popolo che aveva deviato, che era tralignato, che si era mutato in nemico, mentre era stato e doveva continuare ad essere il popolo di Dio. Il profeta denuncia le colpe principali di cui era carica la gente ebraica: la rapina e la distruzione delle famiglie:

- II, 8. «Spogliate del mantello e della camicia chi vi passa accanto;
chi cammina tranquillo (per la strada),
perfino i reduci dalla guerra;
9. Cacciate le donne del mio popolo dalle case gioconde,
togliete ai loro pargoli per sempre la Mia gloria».

La terra che era destinata ad essere pacifica dimora per i suoi abitanti, ora, contaminata dalle loro colpe, sarebbe diventata per i suoi degeneri figli un deserto, un inferno, una enorme rovina. Essi non volevano sentir predicare la virtù, l'onestà, l'amore del prossimo:

II, 11. «Se qualcuno fatuo e bugiardo (dicesse):
- Io ti parlerò del vino e dei liquori, -
costui sarebbe un degno predicatore di questa gente»

Qua non si tratta di profeti veri e di profeti falsi (di cui si parlerà più tardi al cap. III, 8), ma si accenna ad una più modesta classe di persone, quella dei «predicatori», dei fecondi parlatori, degli oratori eloquenti, dalla cui bocca le parole stillano come la pioggia dal cielo o come il miele dai favi; qua non si vuol dire - come intende Búber - che il falso profeta *ubriaca* il popolo coi suoi discorsi, ma che il popolo dà maggiore ascolto a chi gli parla di piaceri, di godimenti, di vizi, che a chi gli predica la morale, la vita morigerata e gli onesti costumi (cfr. *Isaia*, LVI, 12).

Esisteva forse, oltre alle classi o alle attività dei profeti, dei sacerdoti e dei sapienti, anche una classe o una professione di *mattifim* - predicatori? I quali non pretendevano di essere ispirati come i profeti, o di rappresentare una casta ufficiale, munita di autorità pubblica come i sacerdoti, ma erano dei liberi cittadini che agivano di propria iniziativa ed esercitavano, in bene o in male secondo i casi, la loro influenza sulla popolazione, come fanno oggi i giornalisti. È un'ipotesi pura e semplice, perché il verbo può non essere altro che un sinonimo del verbo *profetare* come in *Ezechiele*, XXI, 2, 7 e in *Amos*, VII, 16.

LA RICOMPOSTA UNITÀ DEI DUE REGNI

Gli ultimi due versi (12-13) del II capitolo non hanno alcun rapporto con quanto precede. Vi si annunzia, senza passaggio alcuno, un lieto evento, cioè la ricomposta unità nazionale allorché la popolazione della Giudea (*tutto quanto Giacobbe*) si sarebbe ricongiunta alla *sheerith Israel*, al residuo d'Israele, cioè a quella porzione del regno di Efraim rimasta in vita dopo la catastrofe.

Nello stile di Michàh si avverte l'influsso o l'imitazione dello stile d'Isaia a cui risale il titolo di *residuo* (*shèar, sheherith*) dato ai reduci dalla deportazione o ai nuclei rimasti ancora in patria (si confrontino Isaia, XLVI, 3 e Michàh II, 12 dove sono contrapposti la Casa di Giacobbe e il residuo della Casa d'Israele). I due nomi del terzo patriarca, figlio di Isacco, cioè Giacobbe e Israel, non sono nei profeti sempre sinonimi come nel Pentateuco. Talvolta *Giacobbe* indica gli Ebrei del regno meridionale XLVI, 3; XLVIII, 12; XLIX, 5, 6), qualche volta è il contrapposto di Giuda LXV, 9) e quindi designa il regno di Efraim o d'Israele come nel capitolo precedente di Michàh (I, 5), dove è sinonimo di Samaria e dove *Beth-Israel* è parallelo a *Jehudah*. Nello stile profetico dopo la caduta di Samaria, la Giudea è chiamata Giacobbe o Israel (*Michàh*, I, 13; III, 1, 8).

Nel v. 12 Giacobbe dovrebbe designare tutto quanto il popolo ebraico (come in *Osea*, XII, 3) restituito, secondo il vaticinio del nostro profeta, alla sua terra dopo il ritorno degli esuli del regno settentrionale, ricongiunti ai fratelli nella libertà e nella pace, come un numeroso gregge di pecore raccolte in una regione ricca di pascoli ed entro sicuri recinti. Parrebbe che questa liberazione e riunificazione dovessero essere precedute o seguite da una aspra lotta e da una riconquista vittoriosa, perché il v. 13 parla di una avanguardia che si apre la strada abbattendo gli ostacoli e penetrando a forza nelle porte della città, sotto la guida del *loro re* e avendo alla loro testa Iddio stesso. Il re di cui si parla è il monarca della Giudea che avrebbe raccolto sotto il suo scettro le due membra della nazione nuovamente ricongiunte. Il profeta immaginava dunque che il regno meridionale sarebbe durato fino a

ricomporre l'unità nazionale, guidando alla riscossa e al ritorno in patria i fratelli deportati del regno settentrionale. Oppure il re è Dio stesso, unico e vero redentore d'Israele, come il parallelismo del verso permetterebbe d'intendere. *Mélech Jaaqòv* o *Mélech Israel* è uno degli attributi di Dio frequenti specialmente in Isaia (XLI, 21; XLIII, 15; XLIV, 6). Ma il senso dei due versi è incerto tanto che gli interpreti non sanno se non debbano invece essere interpretati come un annuncio di future calamità.

VERI E FALSI PROFETI

Il capitolo III contiene varie riprensioni e minacce contro le guide della nazione (vv. 1-4), contro i falsi profeti (vv. 5-8), contro i capi dello Stato, contro i sacerdoti e i profeti (vv. 9-12). I *capi della nazione* erano degni di forte biasimo, perché invece di dare il buon esempio nel rispetto della giustizia, nella lotta contro il male, nella difesa della virtù, erano i primi ad agire disonestamente. Michàh, come Amos e come Isaia, prende la difesa della popolazione meno abbiente contro la classe dominante, sfruttatrice delle fatiche altrui, fino a portar via perfino la pelle e spolpare le ossa della povera gente (vv. 2-3). Per queste loro male azioni Dio li avrebbe abbandonati al loro triste destino, rimanendo sordo al loro dolore.

Ai profeti Michàh faceva colpa di essere venali e di approfittare dell'ignoranza e della superstizione generale per dare ad intendere a chi li pagava che tutto andava come nel migliore dei mondi e che la ragione e la provvidenza erano dalla loro parte, mentre combattevano quelli che non erano prodighi verso di loro di doni e di prebende. A questi profeti Michàh annuncia la perdita della loro capacità divinatrice, come se le tenebre della notte oscurassero ad un tratto il cielo delle loro visioni, come se il sole calasse sul loro spirito e il giorno tramontasse sulla loro ispirazione. Anche i falsi profeti possedevano dunque virtù, attitudini, doti intellettuali simili a quelle dei profeti veri, solo che, avendone fatto cattivo uso, essendosene dimostrati indegni, finivano col perderle. Come c'erano persone dotte che mettevano la loro sapienza a servizio del male, così c'erano, oratori, scrittori, poeti che prostituivano per denaro le loro eccellenti doti. Non ci può essere profezia vera senza onestà, senza disinteresse, senza eroismo, senza sacrificio. Michàh si sentiva capace e degno di esercitare la sua ardua missione, perché alla divina ispirazione egli univa un perfetto senso di giustizia (*mishpàt*) e un coraggio a tutta prova (*ghevuràh*) che gli permettevano di rimproverare agli Ebrei dei due regni le loro colpe e i loro errori (III, 8), senza riguardi e senza vili o interessate condescendenze. Ciò che distingueva, secondo Michàh, il profeta vero da quello falso era il suo carattere morale, l'onestà, l'indipendenza, l'incorruttibilità dell'azione: doti che erano certo comprese e sottintese nel quadro che il Deuteronomio (XIII, 2-6) aveva tracciato già, a mo' di contrapposto, del profeta indegno di questo nome. Per quanto il falso profeta compiesse miracoli ineccepibili, quello che lo condannava irrimediabilmente era il fatto della sua predicazione contraria all'idea monoteistica, il fatto che egli faceva propaganda di idolatria, che diffondeva il culto delle deità straniere e ignote e i costumi immorali del paganesimo. Quello del Deuteronomio e quello di Michàh sono due criteri *oggettivi* che permettono di giudicare, da due aspetti diversi ma che in sostanza coincidono, il vero dal falso profeta. Per cui ci sembra che non sia esatto quanto sostiene il Neher e cioè che: «La vera profezia non si distingue dalla *falsa* altro che grazie all'intuizione del vero profeta. Non esiste segno esteriore di discriminazione. Nulla rivela all'osservatore che la *rùach è rùach shèqer*, menzogna. Solo il profeta conosce, nell'intimità della sua esperienza, che la *rùach è vera*» (A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, p. 102).

Ma che cosa accade se non c'è un profeta vero che si contrapponga a quello falso per scoprirne la menzogna? E come si fa a distinguere il vero dal falso profeta se ci troviamo per caso di fronte a due esperienze contraddittorie, a due espressioni profetiche che

possono essere ambedue possibili e verosimili, come un annuncio favorevole e un messaggio di sventura, e non esiste alcun criterio non soggettivo di giudizio? Come decidere chi dei due, Geremia, il profeta di Anathòth, o Chananjàh ben Azzúr, il «profeta» di Ghiv'on, aveva ragione, se il primo che prevedeva la catastrofe della nazione o l'altro che preannunciava prossima la caduta di Nabucco e il ritorno a Sion del re di Giuda e della diaspora babilonese nel corso di due anni (*Geremia*, XXVIII)? La storia li dà tutti e due come *profeti*, senz'alcun altro aggettivo (vv. 1, 5, 10, 12, 15). Si può sostenere che era vero profeta quello che annunciava la guerra e la sventura (Geremia) ed era falso quello che prevedeva la pace e la libertà (Chananjàh)? Ognuno dei due si richiamava all'ispirazione di Dio, alla rivelazione dello spirito. Sarebbe dunque bastato che l'evento si verificasse per giudicare legittima la missione profetica? Dovrebbe sembrare di sì. Per quanto, secondo il passo del Deuteronomio citato sopra, neppure il verificarsi della predizione poteva assumersi come prova della validità del titolo profetico e nessun miracolo poteva costituire la dimostrazione irrefutabile della verità d'una dottrina o d'un messaggio, pure la teoria opposta, oltre che in questa affermazione di Geremia, si può leggere nel racconto del 1° Libro dei Re (XXII, 5-28) in cui il profeta Michájhu ben Jmláh, dopo essersi opposto inutilmente alla campagna progettata dai re di Giuda e d'Israele contro la Siria e averla sconsigliata nonostante il responso favorevole degli altri profeti ottimisti e cortigiani, gridò, mentre lo conducevano in carcere: «Se tu tornerai sano e salvo, vorrà dire che Dio non mi ha parlato». Il giudizio era riserbato in quel caso, in mancanza di un criterio morale vero e proprio, alla storia.

Geremia infatti non poté obiettare al suo rivale (che sembra essere stato una persona onesta per quanto povera di intuito e ricca di illusioni ottimistiche) altro che questo: «Così Dio faccia che si verifichi quanto tu hai predetto; bada però che per lo più i profeti che ci hanno preceduto, da che mondo è mondo, non hanno annunciato altro che guerre, disgrazie, epidemie; quindi per prestar fede ad uno che predica la pace, come fai tu, sarà bene aspettare che la profezia si verifichi; solo allora potremo convincerci che tu sei stato veramente inviato da Dio» (*Geremia*, XXVIII, 6-8).

Secondo il Neher, «i profeti provano una specie di diffidenza, radicale questa volta, nei confronti dei profeti della *pace* e della *felicità*. Non è soltanto un ottimismo di cattivo genere, una dimissione grottesca di fronte alla responsabilità che i profeti denunciano nei *dicitori di pace*. Essi si rifiutano di ammettere che il messaggio felice possa essere d'ispirazione divina e finiscono coll'identificarlo colla falsa profezia. La scena che oppone Geremia a Chananjàh è tipica. Essa sviluppa una teoria della profezia falsa che poggia inizialmente sopra argomenti di morale. Se Chananjàh predica la pace, egli alimenta l'illusione che tutto va bene e gli Ebrei non si avvieranno verso il pentimento. Geremia, predicando la sventura, fa appello al tempo stesso al pentimento. Ma si capisce benissimo che non può essere questa l'ultima parola di *Geremia*. Perché questa teoria permette di distinguere fra la profezia efficace e quella che non è, ma non tra la vera e la falsa. La profezia di sventura è vera non già perché ha conseguenze pratiche felici, ma perché viene da Dio. Inversamente la profezia di prosperità è falsa perché non può venire da Dio. Felicità e sventura, pace e non-pace sono realtà designate da Dio che, sovraneamente, ha fatto la scelta fra le due» (NEHER, *l.c.*, p. 216).

È una teoria paradossale che ci indurrebbe a dubitare perfino degli annunci messianici, delle profezie di risorgimento, di pace, di salute, di ricchezza di cui i libri dei veri profeti non sono certo avari nè poveri.

Piuttosto si può dire che i profeti i quali non hanno una parola di rimprovero per la loro generazione, che non trovano nulla da ridire o da criticare nel governo della cosa pubblica, nella condotta del popolo, nella morale delle classi dominanti, dimostrano di avere una coscienza alquanto elastica ed una sensibilità ed un coraggio molto discutibili,

dimostrano di non avere nessuna cura della salute dei loro contemporanei, perché non è possibile che la casa sia tutta in ordine e i commercianti siano tutti onesti e i governanti e i giudici e i sacerdoti siano incorrotti e si sacrificino per il bene pubblico fino all'altruismo più ammirevole. «Dicendo quello che al popolo piace di udire, essi fanno sorgere il sospetto di poca sincerità per amore dell'applauso o del profitto. Il vero profeta deve stare in guardia contro la condiscendenza alle idee e ai desideri popolari » (I. I. MATTUCK, *The Thought of the Prophets*, p. 38).

LA SUPERSTIZIONE DEL TEMPIO

Il cap. III si chiude con un severo monito contro i capi politici, i governanti, i giudici, i sacerdoti, e i profeti corrotti e avidi, che si credevano autorizzati a commettere ogni specie di delitti, nella sacrilega e spavalda credenza che bastasse la presenza di Dio nel Tempio per proteggerli da qualunque male o sventura.

- III, 9. «Udite dunque questo, o capi della Casa di Giacobbe,
e principi della Casa d'Israele,
che rendete vituperevole la giustizia,
che ogni cosa diritta riducete torta,
10. che costruite Sion col sangue,
e Gerusalemme con l'iniquità;
11. i cui capi giudicano per danaro,
i cui sacerdoti istruiscono per mercede,
e i cui profeti divinano per argento
e si appoggiano al Signore, dicendo:
- Giacché c'è il Signore fra noi,
non ci può accadere alcun male. -
12. Ora dunque per causa vostra Sion sarà arata come un campo,
Gerusalemme sarà ridotta a un mucchio di rovine
e il Monte del Tempio ad alture boschive».

Il Tempio ridotto ad un rifugio di peccatori non aveva più ragione di esistere; Gerusalemme, la città Santa, trasformata in un centro di sfruttatori e di delinquenti, doveva scomparire.

Quando più tardi il profeta Geremia, al principio del regno di Jehoiaqim re della Giudea (607-597), minacciò la distruzione del Tempio di Gerusalemme quale castigo per i vizi e le cattive azioni delle classi dirigenti e provocò la reazione dei sacerdoti, fino al punto che essi chiesero la sua condanna a morte, gli anziani ricordarono che Michàh al tempo di Hizqijàh re della Giudea (720-690), aveva annunciato che Sion sarebbe arata come un campo, Gerusalemme sarebbe ridotta ad un mucchio di rovine e il monte del Tempio ad alture boschive », eppure nessuno lo aveva toccato, anzi il popolo aveva fatto ammenda e il castigo era stato risparmiato (*Geremia*, XXVI, 18-19). È uno dei rari casi fortunati nei quali l'ammonizione e la minaccia profetica ottengono il loro scopo e riconducono la popolazione sulla retta via.

«L'influenza delle parole di Michàh sopra i suoi uditori e soprattutto sul re Hizqijàh dev'essere considerata come un fatto storico. Possiamo certo attribuirle la riforma del culto da parte del re (*II Re*, XVIII, 4): il culto viene purificato affinché Dio non ritiri la sua grazia dal Santuario. Ma questa riforma sola - che non era poi in sé e per sé completa - non era ammenda sufficiente alle colpe sociali rimproverate tanto da Michàh quanto da Isaia. Se nulla sappiamo del cambiamento di idee e di vita, sembra però che neppure la riforma del

culto fosse tale da permettere agli anziani del tempo di Geremia di dire (*Geremia*, XXVI, 19) che il re Hizqijàh era stato indotto dalle parole di Michàh «a invocare la pietà di Dio». Si ha motivo di supporre che si trattasse di un rivolgimento più profondo. Come per Amos a Beth El, così per Michàh a Gerusalemme esisteva un nesso fra le colpe sociali e l'annuncio della distruzione del Tempio. Nel primo caso la profezia si era subito effettuata, poiché Dio che aveva receduto di volta in volta dalla sua decisione aveva detto che non l'avrebbe più fatto. Nel secondo caso, cent'anni dopo il discorso di Michàh, si racconta che allora Dio aveva rinunciato al castigo. Anche dall'atteggiamento di Isaia nei riguardi della corte è lecito dedurre che il re Hizqijah tentò di mettere fine alle ingiustizie sociali. L'esperimento fu interrotto, a quanto sembra, sul principio. In ogni modo non ne rimaneva alcuna traccia al tempo del figlio Manasse (690-640), come nessun segno era rimasto della riforma del culto» (M. BUBER, *Torath ha-nevijm*, p. 145-6).

LA PACE UNIVERSALE

Il cap. IV è uno dei più splendidi messaggi messianici; vi si annunzia un'età radiosa per Israele e per gli uomini, in una indeterminata epoca futura, alla *fine dei giorni*. I primi 3 versi li abbiamo già letti parola per parola, salvo alcune lievissime differenze, nel II capitolo di Isaia (vv. 2-4). Li ritraduciamo in modo che i nostri lettori possano rendersi conto dell'impercettibile variazione:

- IV, 1. «Alla fine dei giorni avverrà
che il monte della Casa dell'Eterno sarà saldo
in cima alle montagne,
sarà il più alto dei colli
ed a lui accorreranno popoli (diversi).
2. Molte genti verranno dicendo:
- Venite che montiamo al Monte dell'Eterno
ed alla Casa del Dio di Giacobbe,
perché ci insegni le Sue strade
e possiamo percorrere i Suoi sentieri;
poiché da Sion viene l'ammaestramento
e la parola dell'Eterno (viene) da Gerusalemme.-
3. Egli, giudicherà fra molti popoli
e sarà arbitro di potenti nazioni, fino alle terre più lontane
ed esse spezzeranno le loro spade per farne vanghe
e le loro lance per farne falci;
una nazione non alzerà verso l'altra la spada,
né apprenderanno più la guerra».

A questo vaticinio della pace universale, comune ad ambedue i profeti, Michàh aggiunge altri due versi di grande significato.

4. «Dimoreranno ognuno sotto la sua vite e sotto il suo fico
nessuno turberà la loro pace,
poiché è la bocca dell'Eterno Zevaoth che ha parlato.
5. Tutti i popoli seguano pure ciascuno il nome del proprio Dio,
noi seguiremo il nome dell'Eterno nostro Dio,
per sempre».

Non solo saranno cessate tutte le guerre e tutte le cause di odio e di lotta e le armi omicide saranno trasformate in arnesi di lavoro, ma nelle campagne ridenti regnerà la pace, la serenità della vita, la sicurezza; quella georgica tranquillità che lo storico rappresenta nelle dolci ombre delle viti e dei fichi dell'epoca salomonica (*I Re*, V, 5). Cesseranno anche gli odi di religione e la tolleranza più completa ispirerà i rapporti fra le genti di ogni fede.

Il verso 5 vuole essere una specie di condiscendenza verso il politeismo od è una distinzione che il profeta vuol fare fra le deità del paganesimo e l'unico Dio d'Israele, al quale, qualunque cosa potesse accadere (cioè anche nel caso che le genti non riuscissero ad elevarsi all'idea monoteistica o finché non ci giungessero) gli Ebrei avrebbero mantenuto inconcussa la loro fede? Il profeta vuol probabilmente dire: le genti continueranno fino a quel benedetto giorno e chi sa per quanto tempo ancora, a credere nei loro dèi; noi seguiremo con immutata fede il nostro Dio, in attesa che tutta l'Umanità ne riconosca l'essenza e l'idea.

«Il verso di Michàh non implica necessariamente la fede nell'esistenza di più dèi. Probabilmente significa che, se gli altri popoli adorano altri dèi, gli Ebrei adoreranno il vero Dio, finché si adempia la profezia precedente che tutte le nazioni giungeranno a riconoscerlo. Nei libri dei profeti in generale il loro Dio è l'unico Dio vivente, il Creatore e il Reggitore di tutto l'Universo e non esistono altri dèi. L'idea era rivoluzionaria» (I. I. MATTUCK, *l.c.*, p. 45).

Come si spiega il fatto strano che il bel messaggio della futura pace universale si legge colle stesse precise parole in due profeti contemporanei? A chi si deve attribuirne la paternità? A favore di Isaia sta il fatto che egli era il più vecchio dei due, che il capitolo in cui il messaggio è contenuto porta il titolo: «La parola che predisse Isaia figlio di Amoz» (II, 1) e che lo stile del passo parrebbe assomigliare piuttosto al suo stile che a quello di Michàh. Si è fatta l'ipotesi che i redattori dei Libri profetici, non essendo concordi intorno alla paternità di quel messaggio ed attribuendolo alcuni ad Isaia, altri a Michàh, si fossero decisi a inserirlo imparzialmente in ambedue i libri per non far torto a nessuno. Si è immaginato ancora che i due profeti del secolo VIII avessero copiato il fatidico vaticinio da un loro predecessore. Si è osservato inoltre che la lezione d'Isaia che si chiude col verso: «O casa di Giacobbe, venite e procediamo nella luce dei Signore» si addice al contenuto universalistico della profezia più di quella, di senso piuttosto nazionalistico, con cui termina la versione di Michàh: «Tutti i popoli procedano ciascuno nel nome del proprio Dio; ma noi cammineremo in perpetuo nel nome dell'Eterno nostro Dio». Ma non ci pare che fra l'invito di Isaia e quello di Michàh ci sia una differenza di questo genere. In sostanza tutti due predicano la fedeltà degli Ebrei al Dio unico e niente di più né di meno.

ANNUNZIO DI PROSSIMA SALVEZZA

L'annuncio della pace lontana, per quanto fausto e gradito, pare contrastasse però collo stato attuale e reale delle cose, di fronte alle quali esso doveva far l'impressione di un'utopia di là da venire. Il profeta torna sull'idea e sulla promessa fatta alla fine del II capitolo (v. 12), cioè sopra l'avvenire migliore per il popolo stanco di lotte, di ferite, di sottomissione e per il *residuo* sopravvissuto alle dure vicende. Il popolo ebraico è raffigurato come un povero essere zoppo, debole, ramingo, lontano dalla sua casa. In quel giorno fatidico questo essere derelitto avrebbe dato vita ad una nazione potente e Dio avrebbe regnato sul monte di Sion *per omnia saecula saeculorum*. Sarebbero tornati i bei tempi della prima monarchia davidica colle sue glorie e colla sua libertà. Non è chiaro a quali eventi e a quale età si voglia riferire il profeta. Sembra che Gerusalemme e la monarchia, il popolo e la sua terra, per quanto insidiati e minacciati, non fossero in una

condizione disperata. La nazione, la dinastia, il tempio erano ancora in piedi (v. 8). Forse era l'epoca in cui le milizie assire avevano devastato il paese in varie campagne successive, nel 734, nel 720, nel 711 e nel 701 e i popoli vicini avevano procurato molte noie agli Ebrei e seminato timori ed ansie nella popolazione (v. *II Re*, XVI, 5). Dopo la catastrofe del Regno d'Israele (722) il popolo ebraico doveva veramente fare l'effetto d'un essere *mutolato*, e il regno di Giuda d'un *resto* di quello che era stata la nazione nella sua epoca più bella. Si potevano quindi capire le apprensioni e i gridi di dolore della popolazione (vv. 9-10) che temeva di dover fuggire dalla capitale assediata per cercare scampo nei villaggi e nelle campagne e che più di tutto aveva paura della deportazione in terre lontane, fino alla *Babilonia*. Le apprensioni erano perfettamente giustificate perché il pericolo esisteva realmente, perché si preparavano giorni tristi. Però dopo la guerra e dopo la deportazione, il profeta assicura che sarebbe venuta la salvezza, la libertà, il risorgimento. Era tutto un piano disegnato da Dio, piano di cui i vari popoli coalizzati contro Israele non avevano idea, e che si sarebbe concluso coll'unificazione nazionale, colla nuova era d'indipendenza e di potenza, la quale avrebbe risarcito il popolo ebraico dei suoi dolori (vv. 11-13).

L'ultimo verso del capitolo IV rievoca un avvenimento di cui non si ha alcuna notizia né di cronaca, né di storia: cioè l'assedio di Gerusalemme, il terrore della popolazione e *il re fatto oggetto di una umiliante e dolorosa offesa* (percosso sulla guancia? colpito in faccia col bastone o colla frusta?). Qualcuno vuol vedervi un'allusione ai discorsi irriverenti e baldanzosi fatti dagli emissari di Senaccheribbo alle milizie del re della Giudea, quali sono riferiti in *II Re* (XVIII, 19) e in *Isaia* (XXXVI, 4 sgg.). Forse questo verso 14 va spostato dopo il v. 9, che comincia colla medesima parola *'attàh* (ora), e dove si fa pure menzione del re, o prima del v. 11 che comincia pure collo stesso avverbio (*ve-'attàh*). Questo vocabolo vorrebbe essere una specie di avversativo con cui ad una situazione dolorosa si oppone (v. 11) la promessa di un avvenire lieto o, viceversa, si contrappone (v. 14) al futuro migliore l'attuale stato minaccioso.

IL GLORIOSO DESTINO D'ISRAELE REDENTO

Il capitolo V è un capitolo messianico nel quale il profeta riprende le promesse del risorgimento nazionale fatte nel capitolo precedente. Nel capitolo IV il discorso era rivolto a Gerusalemme (v. 5) nei suoi due momenti, prima e dopo l'assedio, prima e dopo la libertà insperata; nel capitolo V il discorso è diretto alla piccola città di Beth-Lekhem, città natale di David, culla della storica dinastia e perciò culla del futuro suo discendente che doveva ricomporre l'unità nazionale e ridare a Israele la libertà e la pace («da te dovrà uscire colui che regnerà sopra Israele e le cui origini risalgono a tempi remotissimi»). Gli eventi dovevano ancora maturare; il parto sarebbe stato lungo e doloroso. Si riprende nel capitolo V la figura del parto del capitolo IV v. 10 per indicare l'aspettativa opprimente d'un evento che non si sapeva quale sarebbe stato e in che modo si sarebbe concluso, l'ansia che si prova di fronte ad un incerto futuro, figura che abbiamo già letto in *Isaia* (XXVII, 3). Ma il parto sarebbe stato felice e i due rami della nazione si sarebbero ricomposti ad unità nella patria redenta (v. 2). Il re della Casa di David sarebbe tornato a guidare come un buon pastore il suo popolo in un'atmosfera di pace, grazie alla forza e alla gloria che gli sarebbe venuta da Dio, riconosciuto *allora* da tutte le genti, fino alle più remote plaghe del mondo. Nessun imperialismo avrebbe potuto più prevalere, nessun conquistatore (figurato nei vv. 4 e 5 sotto il nome dell'Assiria e della terra di Nimròd) avrebbe fatto più paura, perché i capi della nazione numerosi e capaci o i re alleati e soggetti («*sette pastori e otto principi*») avrebbero condotto i cittadini alla vittoria, avrebbero conquistato e sottomesso il paese nemico (v.5).

Mentre il profeta traccia le linee di una nazione ebraica che, non solo avrebbe respinto dal proprio territorio il nemico che l'avesse assalito, ma sarebbe penetrata nelle sue città e le avrebbe sottomesse, dall'altra parte parla d'un *residuo* di Giacobbe sparso in

mezzo alle genti presso le quali la sua presenza avrebbe avuto due effetti opposti: o sarebbe riuscita benefica come la rugiada e la pioggia sono benefiche alle campagne, oppure sarebbe riuscita terribile come il leone di fronte agli animali dei boschi e ai greggi di pecore. Sembra che la differenza dovesse essere determinata dal contegno delle genti e dalla prontezza con cui avrebbero riconosciuto la falsità dei loro idoli e accettato la dottrina morale del monoteismo.

Un altro contrasto si deve constatare fra il messaggio messianico con cui si è iniziato il capitolo IV e la nota pacifica con cui principia il capitolo V, fra la nota idilliaca del verso 6 e quella nazionalistica e quasi bellicosa dei vv. 4-8 ed ancor più fra gli annunci di conquiste innumerevoli e di cruento imprese belliche dei vv. 7-8 e 14 e la predizione della fine degli eserciti e d'ogni strumento di guerra e d'ogni forma di idolatria dei vv. 9-13.

Bisogna tener conto dello svolgersi degli avvenimenti e della situazione in cui il mondo si sarebbe venuto a trovare in quel momento del tempo in cui Israele avrebbe riconquistato la sua terra e la sua libertà. Il profeta aveva in mente varie ipotesi che dobbiamo ricavare dal suo stile appassionato. O i popoli avrebbero riconosciuto i loro nuovi doveri e rispettato i diritti d'Israele e le sue prerogative e allora la pace avrebbe regnato nel mondo riconciliato nell'idea di Dio; se invece qualche grossa potenza avesse continuato i suoi sistemi di conquista, Israele avrebbe avuto ragione di opporvisi con tutte le sue forze per soffocare l'altrui cupidigia d'impero non ancora spenta. Dopo di che, l'ideale della pace si sarebbe effettuato coll'abolizione di tutti gli strumenti di guerra, cominciando da quelli d'Israele, colla scomparsa di tutte le superstizioni e di tutti i costumi idolatrici e colla punizione (*naqàm*) delle genti che avessero ancora insistito nelle loro false idee e nella loro colpevole vita.

LA VERA RELIGIOSITA'

Nel capitolo VI il profeta è incaricato di istruire il processo contro il popolo d'Israele, chiamando i monti e le colline quali giudici nella causa che la suprema giustizia era costretta a promuovere nei suoi confronti. Il discorso pronunziato da Dio stesso dinanzi all'eccezionale consesso, è eccezionalmente mite; non sembra un atto di accusa ma un dolce patetico rimprovero paterno ad un figliuolo ingrato, dimentico delle prove di affetto ricevute.

- VI, 3. «O popolo mio, che cosa ti ho fatto
e in che modo ti ho stancato?
Deponi pure contro di Me.
4. Perché Io ti ho liberato dal paese d'Egitto,
ti ho riscattato dalla casa degli schiavi,
dandoti come guida Mosè, Aronne e Miryàm.
5. O popolo Mio, ricordati quali fossero i propositi di Balàq re di Moab,
e che cosa gli rispose Balaàm figlio di Beòr
e tutto quanto ti accadde da Shittim fino a Ghilgàl
che sono tutte dimostrazioni della divina bontà».

A questo amoroso, quasi umile, remissivo discorso, il popolo ribatte con una domanda o insolente o ingenua o incosciente:

6. In che modo debbo presentarmi al Signore
e inchinarmi al Dio del Cielo?

Gli debbo presentare olocausti,
vitelli d'un anno?

7. O forse il Signore desidera migliaia di montoni,
miriadi di torrenti d'olio?

Dovrei darGli il mio primogenito in ammenda dei miei peccati,
il frutto delle mie viscere in surrogazione delle mie proprie colpe?».

Il popolo aveva, come si vede, un'idea molto materiale della divinità, che immaginava avida di sacrifici cruenti e di laute offerte, assetata perfino di sangue umano e mai satolla. Era l'idea bassamente pagana che gli Ebrei avevano assimilato nella loro convivenza o vicinanza colle popolazioni cananee. Nella loro immaginazione sacrilega credevano che Dio non fosse contento delle già larghe manifestazioni di omaggio e pretendesse sacrifici e tributi illimitati, al di là d'ogni umana ed equa possibilità.

A questa irriverente difesa il profeta replica con rara dolcezza e con lapidaria brevità:

8. «Ti è stato detto, o uomo, ciò che è buono
e ciò che il Signore esige da te,
non altro cioè che l'esercizio della giustizia, l'amore della carità
e l'umile condotta verso il Signore».

Agli ideali morali predicati dai profeti precedenti: la *giustizia* di Amos e l'*amore* di Osea, Michàh ne aggiunge un terzo: l'*umiltà*, la *mansuetudine*, la *mite obbedienza* ai voleri di Dio, la coscienza della propria natura caduca e imperfetta di fronte alla incommensurabile perfezione e grandezza divina, quell'umiltà che è un'appendice dell'idea di santità predicata da Isaia.

Un antico dottore, descrivendo in che modo nel corso dei secoli si fosse tentato di riassumere in formule sempre più coincise i 613 comandamenti che si contavano nella Torah, notava che essi erano stati fissati in 11 dal poeta del Salmo XV, in 6 da Isaia (XXXIII, 15), in 3 da Michàh (VI, 8), poi ancora in 2 da Isaia (LVI, 1), cioè nella *giustizia* e nella *carità* e finalmente in uno solo da Havaqqùq (II, 4): «il giusto vive per la sua *fede*».

COLPE E CONDANNA DI GERUSALEMME

I versi 9-16 del capitolo VI possono considerarsi indifferentemente o come la continuazione dei precedenti o come un nuovo discorso rivolto alla capitale viziosa e disonesta. Dopo il mite processo contro la nazione colpevole di una falsa concezione religiosa, Dio accusa direttamente ed in termini duri gli abitanti di Gerusalemme, quasi volesse render ragione delle sventure che l'hanno colpita o la colpiranno e denunciare, insieme colle cause, anche la fonte da cui derivavano. Questo può essere il significato del v. 9 che introduce il discorso con una frase di difficilissima interpretazione.

Le colpe che sono rimproverate ai cittadini della capitale sono colpe morali: sono gli averi accumulati nelle empie case, frutto di disonesti commerci perpetrati rubando sul peso e usando bilance false o ingannando con raggiri e menzogne la buona fede altrui. Sono colpe che meritano da parte di Dio il più severo castigo, cioè la fame, coi conseguenti morbi intestinali, il saccheggio e la strage da parte del nemico, il mancato raccolto delle derrate più necessarie, del grano, dell'olio e del vino, cioè la carestia. Gerusalemme, inquinata dagli stessi vizi che avevano minato il regime corrotto e criminale della dinastia degli Omriadi, che con Acabbo aveva importato nel regno d'Israele la barbara civiltà dei fenici e la loro avidità commerciale, sarebbe stata distrutta e i suoi cittadini sarebbero divenuti oggetto di favola e di ludibrio fra le genti.

LAMENTO SUI VIZI DELLA CAPITALE

Il capitolo VII contiene un canto elegiaco sulla degenerazione morale della popolazione ebraica (vv. 1-6) e tre inni in forma di Salmi (vv. 7-13; 14-37; 18-20).

L'elegia dice:

- VII, 1. «Ohi me misero
chè io sono ridotto come quando, terminata la raccolta estiva,
e finita la vendemmia,
non si trova più un grappolo da mangiare,
non un solo fico primaticcio di cui vado tanto ghiotto.
2. Dalla terra è scomparsa ogni persona buona, non c'è più un uomo onesto,
tutti insidiano alla vita,
e l'un l'altro si tendono la rete.
3. Per assolvere il reo,
tanto il principe che inquisisce
quanto il giudice si fanno pagare
e il più alto funzionario confessa la sua natura corrotta
torcendo la giustizia.
4. Il migliore di loro è come uno spino,
Il più onesto è come una siepe di pruni.
Il giorno annunciato dai tuoi profeti
il giorno del tuo castigo è giunto;
ora sarete colti da smarrimento.
5. Non credete più al compagno,
non vi fidate dell'amico;
chiudi la bocca perfino colla compagna delle tue notti,
6. poiché il figliuolo disprezza il padre,
la figliuola si ribella alla madre,
la nuora odia la suocera,
e i tuoi più fieri nemici sono i tuoi familiari stessi».

Il quadro è spaventoso nella sua crudità; ma non pare che quella corruzione fosse propria soltanto della città e della popolazione ebraica di quel secolo. Esso è purtroppo il quadro di tutte le età, di tutte le società, di tutti i popoli.

«Lo mondo è ben così, tutto deserto
D'ogni virtute, come tu mi suone,
E di malizia gravido e coverto».

(DANTE, *Purgatorio*, XVI, 58-60)

Merito dell'Ebraismo è di aver permesso che quei vizi fossero apertamente denunciati e che nessun principe o tiranno, nessun giudice o sacerdote potesse chiuder la bocca a quegli eroi della morale che furono i profeti.

RASSEGNAZIONE E SPERANZE

Il Salmo contenuto nei vv. 7-13 è un'espressione di fede e di speranza in Dio misericordioso che il profeta mette sulla bocca della nazione d'Israele:

- v. 7. «Io spero nell'Eterno,
io confido nel Dio della mia salute;
Così Dio mi ascolti.
8. Non ti rallegrare, o mia nemica, per le mie sventure,
perché se son caduta, risorgerò,
perché se siedo nelle tenebre,
l'Eterno è luce per me.
9. Io sopporto l'ira del Signore,
perché so di aver peccato verso di Lui,
finché Egli prenderà le mie difese
e mi farà rendere giustizia,
e, riportandomi alla luce,
mi farà godere della Sua salvezza.
10. E la mia nemica, vedendo ciò,
sarà coperta di vergogna,
essa che mi diceva:
-dov'è il Signore, tuo Dio?-
I miei occhi stessi assisteranno alla sua disgrazia,
allorché sarà calpestata come il fango delle strade».

A queste voci di rassegnazione e di speranza, il profeta risponde:

11. «Il giorno in cui i tuoi ripari saranno ricostruiti,
quel giorno è ancora lontano;
12. ma in quel giorno torneranno a te (i figli dispersi)
dall'Assiria all'Egitto,
dall'Egitto all'Eufrate,
dall'uno all'altro mare e dall'uno all'altro monte.
13. La terra sarà rimasta deserta dei suoi abitanti
per causa delle loro cattive azioni».

INVOCAZIONE DI PERDONO E DI SALVEZZA

Il Salmo contenuto nei vv. 14-17 è un'invocazione a Dio perché ridia pace e gloria al suo popolo.

14. Guida colla Tua verga il Tuo popolo,
il gregge del Tuo patrimonio,
che dimora solo in un bosco
in mezzo al Carmelo;
fa che torni a pascolare nelle fertili terre di Bashàn e di Ghilàd,

- come nei tempi antichi.
15. Come quando uscì dal paese d'Egitto
Io gli mostrerò cose meravigliose.
 16. Le genti vedendole avran vergogna
di tutta la loro potenza;
rimarranno mute
e avranno gli orecchi assordati.
 17. Strisceranno nella polvere come i serpenti,
come i rettili della terra;
fuggiranno dalle loro tane,
correndo trepidi verso il Signore nostro Dio
e Ti adoreranno.
 18. Chi come Te, o Dio, tollera il peccato
perdona le colpe del resto del suo patrimonio?
Dio non mantiene il Suo sdegno per sempre,
poiché ama la bontà.
 19. Egli tornerà a volerci bene e a cancellare i nostri peccati;
Tu getterai negli abissi del mare tutte le loro colpe.
 20. Rinnoverai la Tua fede a Giacobbe, il Tuo amore ad Abramo;
come prometesti ai nostri avi anticamente».

Sono espressioni semplici e appassionate di quella speranza nel perdono di Dio e nella salvezza che è stata la musica consolatrice di Israele per più di due millenni e mezzo. Sembra che quelle speranze si avverino proprio oggi, quando gli esuli d'Israele tornano dall'Iraq e dall'Egitto, dal Danubio al Nilo, dai Carpazi all'Atlante, nel paese rimasto fino ad oggi deserto. Aveva ragione il profeta di chiamare molto lontano il giorno della ricostruzione nazionale e del ritorno dei dispersi; ora rimane ad avverarsi l'altra speranza e l'altra preghiera che Dio torni a proteggere il Suo popolo secondo l'antica promessa e che il Suo popolo torni a meritare la Sua pietà e il rispetto delle genti.

PREGI DI MICHÀH

È difficile dire in che cosa Michàh si distingue dai profeti suoi contemporanei. Si può forse dire che la politica non lo interessasse troppo e che tutto il suo ingegno fosse assorbito da due temi prediletti: dalla idea di Dio e dalla morale, dai rapporti spirituali col Supremo Giudice e dalle buone e oneste relazioni cogli uomini, dalla lotta contro le classi dominanti e sfruttatrici in favore dei poveri, secondo la tradizione mosaica e profetica.

Non si può sostenere che fosse più rigido o più pessimista dei tre profeti anteriori riguardo al presente, né che mancasse di tenerezza verso il suo popolo e di ottimistica fede nelle sue sorti future. Come Isaia, egli ha accenti di grande tenerezza per il suo popolo e un eguale *pathos* egli attribuisce a Dio.

Il suo stile non è eguale né sempre chiaro, ma è pieno di forza e di poesia. Si vuole che non sia lo stile d'un oratore che improvvisa, ma d'un poeta che scrive e destina i suoi scritti alla lettura. «Vi si vede la mano d'un poeta colto, nutrito di opere antiche, che adopera forme già stabilite, espressioni rare ed artificiali. I suoi giuochi di parole, le sue allitterazioni, i suoi giri di frase sono puramente letterari, fatti per colpire lo spirito e l'occhio del lettore, piuttosto che l'orecchio dell'uditore» (H. HARARI, *l.c.*, p. 334).

È caratteristico della personalità di Michàh il fatto che egli non chiama mai gli oppressi o gli sfruttati col nome di *poveri, miseri, derelitti*, attributi che troviamo persino presso un uomo del popolo come Amos, il pastore campagnolo e tanto più presso Isaia. Michàh chiama le classi inferiori della nazione, fra cui erano gli sfruttati, sempre col titolo rispettoso di «popolo mio», cioè popolo di Dio, titolo che gli è in generale caro» (M. Z. SEGAL, *Mevò ha-miqrà, II*, 478).

Michàh è il rappresentante più autentico di quella che si potrebbe chiamare la tendenza democratica fra i profeti. Ciò che Michàh esprime sono soprattutto le rivendicazioni della piccola gente delle campagne» (A. LODS, *Les Prophètes d'Israël*, p. 128).

Questo articolo è tratto da "Il Libro dei Profeti" di Dante Lattes, pubblicato in fascicoli settimanali dalla Unione delle Comunità Israelitiche Italiane negli anni 1957-60 e spedito gratuitamente agli ebrei italiani. È stato digitalizzato ed impaginato da David Pacifici per il sito www.torah.it a Gerusalemme nel 5780, 2020.

© 2020 www.torah.it sulla digitalizzazione ed impaginazione