

DANTE LATTES

EZECHIELE

PROFETA DELL'ESILIO E DELLA CONSOLAZIONE

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.

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.

EZECHIELE

PROFETA DELL'ESILIO E DELLA CONSOLAZIONE

L'ETÀ E IL LUOGO IN CUI VISSE EZECHIELE

Ezechiele è, con Isaia e Geremia, uno dei tre profeti maggiori ed il meno antico dei tre. Isaia appartiene al secolo VIII av. l'E.V., Geremia sta a cavallo tra il VII e il VI secolo, Ezechiele appartiene tutto al VI. Isaia visse ed agì in terra d'Israele, dalla quale pare non uscisse mai; Geremia, sola dopo una lunga attività esercitata in patria, visse qualche anno in Egitto e forse in Babilonia; Ezechiele compì la sua missione profetica soprattutto, se non esclusivamente, fra gli esuli di Babilonia. Sembra anzi che fosse uno degli ebrei deportati in quella terra nel 597, al tempo di Jehojakhin Re, XXIV, 14 segg.). Se nel libro dei Re non si fa menzione di sacerdoti (Ezechiele era uno di loro) o di leviti deportati (*II Re*, XXIV, 12-14), Geremia però indirizza le sue parole agli anziani e ai sacerdoti condotti in Babilonia nel primo esilio (*Geremia*, XXIX, 1).

Ezechiele si presenta infatti come un giovane trentenne (così si deve intendere probabilmente la data con cui comincia il suo libro) e come abitante presso al torrente Kebàr, un affluente o canale dell'Eufrate, nel paese dei Caldei. Come Geremia, egli era di famiglia sacerdotale: il padre si chiamava Buzi e si vuole fosse discendente da quel sommo sacerdote Zadòq innalzato da Salomone all'alto ufficio, dopo la deposizione di Eviathar (*I Re*, 25-27, 35). È interessante notare che due dei massimi profeti d'Israele escono da famiglie e da ambienti di sacerdoti: ciò che dimostra la vastità della cultura e la nobiltà dei sentimenti che la classe sacerdotale era capace di fornire ai suoi membri e come nessun legame di casta e nessuna affinità di origine impedisse agli spiriti indipendenti dei profeti di riconoscere gli errori e i difetti di alcuni membri del loro stesso ceto e della loro stessa famiglia o di tutto quanto l'ordine.

Secondo il Hölscher (*Hesekiel der Dichter und das Buch*, 1924), Ezechiele sarebbe stato un ebreo del regno settentrionale che, da qualche località del paese stesso, rivolgeva i suoi messaggi agli israeliti del nord e agli esiliati del regno di Efraim e sarebbe stato, durante il regno di Manasse, un avversario del sacerdozio di Gerusalemme. Ma non c'è nessuna seria ragione che induca a rigettare come inesatta la notizia ripetuta più volte nel Libro (I, 1-3; XXXVI, 21; XL, 1) che Ezechiele si trovava fra i deportati della Caldea. Secondo i rabbini e la versione aramaica, Ezechiele avrebbe esercitato la sua missione profetica prima di espatriare, non essendo ammissibile, secondo gli antichi maestri, l'ispirazione profetica in paese straniero, se non si fosse iniziata in Erez Israel.

Più strana ancora appare l'opinione di Zunz che colloca il profeta e il suo libro nel primo periodo persiano (*Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*) e quella del Seinecke (*Geschichte des Volkes Israel*) che attribuisce l'opera all'età maccabaica.

A chi si rivolgeva Ezechiele? Secondo lo Skinner e il Davidson egli aveva due specie di uditori, una reale e presente, l'altra ideale, che nella sua mente si identificavano a tal

punto che, parlando per esempio agli esiliati e ai loro anziani, egli si figurava di parlare alla nazione idealizzata le cui membra erano disperse nel mondo. Secondo altri non c'è invece pagina in tutto il libro che si possa immaginare che fosse letta o parlata davanti ad un uditorio. Ezechiele non sarebbe stato un profeta oratore ma un profeta scrittore. Però dai moderni studiosi della Bibbia tutti i profeti sono chiamati profeti scrittori o profeti letterati (*Schriftpropheten* o *Literary Prophets*) e forse i vaticini di Isaia e di Geremia alle nazioni non erano altro che discorsi scritti e non mai pronunziati in pubblico.

LA PRIMA VISIONE DI EZECHIELE. IL CARRO CELESTE

A Tel Aviv, sulle rive del Kebàr, la *mano del Signore* gli impose l'ardua missione di profeta. Abbiamo veduto come fossero riluttanti i profeti ad assumere il compito di censori dei vizi, di maestri di virtù, di nunzi di sventura. La funzione profetica è una violenza esercitata da Dio che colla mano (*jad*), come la chiama Ezechiele, e colla *khezqàt jad*, colla forza, come la chiama Isaia (VIII, 11) o colla seduzione come la chiama Geremia (XX, 7) o colla insistenza e la costrizione quali sono usate nei confronti di Mosè (*Esodo*, IV-V) obbligano il candidato a sottomettersi alla volontà di Dio, cioè in conclusione al fardello che la sua natura personale, la sua capacità, le sue tendenze intellettuali e spirituali, i suoi impulsi morali gli impongono di sostenere nonostante la sua riluttanza e la sua ribellione.

Come la vocazione di Isaia si era inaugurata con una visione celeste, così Ezechiele, il più immaginoso di tutti i profeti, comincia il suo libro e la sua carriera colla descrizione d'uno spettacolo straordinario che gli si presenta tutto ad un tratto alla vista. Immagina che uno spaventoso uragano sopraggiungesse da nord, fra folte cortine di nubi lampeggianti quasi per fiamme in sé stesse rapprese e intrecciate, cinte tutt'intorno da un'aureola di splendida luce, mentre dal mezzo di quell'incendio spuntava un luccichio come di brillante metallo e apparivano le figure di quattro esseri viventi che avevano forma umana, con quattro facce e quattro ali ciascuno, colle gambe diritte e la pianta dei piedi come quella d'un vitello, cioè priva di dita, brillanti come lucido rame. Disotto a ciascuna delle quattro ali spuntavano mani di uomo e le ali, essendo distese e simmetriche, si toccavano e si congiungevano l'un l'altra; e poiché quegli esseri strani avevano quattro facce, non avevano bisogno di voltarsi da nessuna parte quando si mettevano a camminare. La faccia di ciascuno dei quattro esseri viventi che presentava la fronte al profeta era una faccia di uomo, quella che stava alla sua destra era una faccia di leone, quella di sinistra era di bue, e quella di dietro era d'aquila. Questo per quanto riguarda le facce; quanto alle ali esse erano distese verso l'alto; due congiungevano uno all'altro quegli esseri da ambo i lati e due servivano a coprire i loro corpi. Avendo una faccia da ogni lato camminavano dritti senza voltarsi, qualunque fosse la direzione in cui desideravano o erano spinti ad andare. Avevano l'aspetto e la figura di braci ardenti, come se fossero attraversati da fiaccole accese; erano fuoco che brillava, fuoco da cui uscivano lampi e, quando correvano avanti e indietro, parevano guizzante folgore. Osservandoli meglio, il profeta si accorse che i loro piedi poggiavano sopra una ruota come sopra un terreno e la ruota poteva seguirli in tutte le direzioni. Le ruote avevano l'aspetto di brillante crisolito ed erano eguali e perfettamente somiglianti l'una all'altra e, come se dentro ogni ruota ce ne fosse una seconda, potevano muoversi in qualunque direzione, a destra o a sinistra, avanti o indietro, senza bisogno di girare. Il cerchio delle ruote era molto alto e incuteva paura, pieno di occhi come era tutt'intorno. Le ruote seguivano ogni movimento degli esseri a cui appartenevano, camminando quando essi camminavano, alzandosi con loro quando si sollevavano dal terreno, come se partecipassero dello stesso spirito vitale che animava la persona di quegli esseri celesti. Sul capo di ciascuno di loro si stendeva una specie di firmamento del colore del ghiaccio: sotto quel cielo spiccavano le due ali drizzate e tese l'una verso l'altra e le due

ali che coprivano i loro corpi. Quando si muovevano, le ali facevano un rumore come di acque scroscianti e di strepitosi tuoni, un fracasso come quello d'un forte esercito in campo. Dal cielo che si stendeva sulle loro teste giungeva una voce, e, attraverso la limpidezza e il color di zaffiro della volta celeste, traspariva la figura di un trono e sul trono la figura come di un uomo, circondato di luce brillante e avvolto dai fianchi in su in un manto di fuoco, mentre che dai fianchi in giù si presentava come fuoco cinto tutto intorno da un'aureola di luce dai colori dell'arcobaleno. Così apparve al profeta l'immagine del trono di Dio ed alla sua vista egli si gettò a terra, mentre una voce di lassù gli parlava.

La descrizione è alquanto oscura, un po' confusa e con frequenti ripetizioni, non tanto però da non dare un'idea della visione che il profeta dice di aver avuto e che è nota nella teologia ebraica col nome di *cocchio* o *carro* (*merkavàh*). Si tratta in sostanza del trono sul quale il profeta immagina che Dio, re dell'universo, segga ed al quale avevano accennato molto brevemente il passo del I Libro dei Re (XXII, 19), dove il profeta Michajhu dice di aver veduto «il Signore seduto sul Suo trono, circondato da tutte le schiere celesti» e il passo di Isaia (VI, 1) in cui questo profeta afferma di aver veduto il Signore «sedere sopra un alto ed elevato trono» e presso al trono angeli con sei ali ciascuno. Ezechiele inizia quella che si potrebbe chiamare l'apocalisse ebraica, un'*apocalisse descrittiva* soltanto, se si vuole, come la definisce il Kaufmann, dalla quale poi si svilupperà l'apocalisse ebraica della letteratura midrashica e della qabbalà e l'apocalisse cristiana.

Un'evidente imitazione di Ezechiele è il capitolo IV dell'Apocalisse di Giovanni e la visione dantesca del cap. XXIX del Purgatorio (vv. 88-102):

«Poscia che i fiori e l'altre fresche erbe,
a rimpetto di me, dall'altra sponda,
libere fur da quelle genti elette,
sì come luce luce, in ciel, seconda,
vennero appresso lor quattro animali,
coronati ciascun di verde fronda.
Ognuno era pennuto di sei ali;
le penne piene d'occhi e gli occhi d'Argo
se fosser vivi, sarebber cotali.
A descriver lor forme più non spargo
rime, lettor; ch'altra spesa mi strigne
tanto, che a questa non posso esser largo.
Ma leggi Ezechiel, che li dipigne
come li vide dalla fredda parte
venir, con vento, con nube e con igne».

Non c'è dubbio che la visione di Ezechiele è simbolica e come tale va interpretata. Ma su quali basi? Seguendo, come si è fatto da qualcuno, il simbolismo delle religioni del suo tempo e soprattutto della religione babilonese, dalla quale si pretende che Ezechiele abbia attinto le sue figure e la sua ispirazione? Oppure si deve risalire a più antiche tradizioni semitiche od ebraiche propriamente dette? O non gli si deve attribuire una certa originalità?

Secondo Renan l'immaginazione profetica cambia con Ezechiele. «Simbolismi materiali sostituiscono il limpido idealismo del tempo di Isaia. Le concezioni sulla gloria dell'Eterno si erano venute complicando. L'Eterno non è più la tempesta che ruggisce, l'uragano che scoppia, il fuoco che brucia, il vento che passa. La Sua dimora è adesso un

cielo azzurro, un empireo luminoso; la sua corte è composta di mostri soprannaturali, di macchine viventi, di ruote incastrate nelle ruote; vasto sistema di trasmissione di forza, che non differisce dalle nostre idee di meccanica trascendentale se non per la coscienza e le volontà particolari di cui questo grande organismo è dotato. È il principio del genere delle apocalissi che l'epoca dei Maccabei e l'epoca cristiana dovevano amare così fortemente. Era soprattutto il principio della *qabbalà* che si svilupperà più tardi... L'apocalisse di Patmos non è che una copia delle apparizioni grandiose del fiume Kebàr. Il cristianesimo deve a Ezechiele più che ad ogni altro profeta, eccettuato forse il secondo Isaia». (RENAN, *l.c.*, III, 321-323).

Secondo il Kaufmann il carro di Ezechiele è un simbolo cosmico. C'è il cielo e c'è la terra. Esso è permanentemente rivolto ai quattro angoli del mondo e perciò vi predomina il numero 4: quattro venti, quattro animali, quattro facce, quattro ali. È fatto di fuoco che è il più forte degli elementi. Le facce degli animali sono simbolo di superiorità: l'uomo, re dei viventi; il leone, re delle bestie; il bue, il più forte degli animali; l'aquila, regina degli uccelli (v. il Commento di RADAQ alla *merkava*). Oltre a ciò l'uomo simboleggia l'intelligenza; il leone il coraggio; il bue la forza; l'aquila la velocità. Il carro emana splendore ed è pieno d'occhi, simbolo perciò di onniveggenza e di onniscienza. Vola per ogni parte senza girare, vale a dire che è come se si trovasse in ogni luogo. Sopra a tutte queste cose, al disopra del cielo, c'è un trono luminoso, una figura luminosa, simbolo del regno e della giustizia, simbolo della signoria su tutte le forze del mondo e simbolo della provvidenza. Dio non siede inerte nelle lontananze del creato, ma agisce colla sua volontà e comanda; si muove sul Suo cocchio per far giustizia e per mandare i Suoi messi agli uomini. Gli elementi di cui è composto il quadro sono antichi e si ritrovano nel simbolismo israelitico e in generale in quello orientale antico. La figura del carro di Dio è antica in Israele. I cherubini li abbiamo nell'arca e nel santuario. I leoni, i buoi, i cherubini li ritroviamo nella fabbrica del Tempio e del palazzo reale di Salomone (*I Re*, IV, 25-36; X, 19-20). Il color di zaffiro è dato al trono in Esodo (XXIV, 10). Pure antiche sono le figure del carro di fuoco e della teofania in mezzo alla tempesta. Il leone, il bue, l'aquila come cocchio o guardia di Dio sono motivi consueti dell'arte e del mito del mondo antico. Se c'è stata un'influenza babilonese sulla fantasia di Ezechiele, non si tratta di un'influenza *mitologica* ma *artistica*» (KAUFMANN, *l.c.*, VII, 545-546).

Secondo lo Smith la teofania di Ezechiele aveva lo scopo di combattere l'idea diffusa presso gli Ebrei del suo tempo, i quali consideravano la catastrofe del regno settentrionale come una prova dell'abbandono di Dio. Dio si manifesta dovunque il popolo si trova. La visione del carro è la visione della gloria di Dio, di un Dio che non è limitato al Tempio o alla terra d'Israele, ma è onnisciente e onnipresente. Le creature viventi descritte nella visione sono i simboli dei principali attributi di Dio. Le quattro facce rappresentano quattro attributi: l'uomo, il dominio (*Genesi*, I, 28; *Salmi*, VIII, 7); il leone, la potenza; il bue la forza; l'aquila, la provvidenza (*Deuter.*, XXXII, 11). Le ali simboleggiano la rapidità del movimento. Dimostrando che Dio è il più grande di tutti gli dèi, Ezechiele mirava a ridar la fiducia in Lui mediante quei simboli familiari per cui gli dèi delle genti manifestavano la loro potenza e la loro maestà. Secondo lo Smith, sono evidenti in Ezechiele le analogie e i paralleli colla maniera assira e babilonese di rappresentare le loro divinità (JAMES SMITH, *The Book of the Prophet Ezekiel*, 1931, p. 86-88).

LA VOCAZIONE DI EZECHIELE IL «FIGLIO DELL'UOMO»

Dopo la visione, viene la vocazione. Dio (che nel testo non è nominato, ma il cui Nome è sottinteso, come usa spesso Ezechiele) gli ordina di alzarsi in piedi e di ascoltare la Sua parola. Dio, l'Ineffabile, chiama il profeta «figlio dell'uomo», titolo che è tanto caro ad

Ezechiele che lo ripete cento volte. Quel qualificativo aveva lo scopo di distinguere il profeta dagli esseri celesti, viventi in una sfera superiore, e soprattutto da Dio eterno e increato.

In Ezechiele il titolo di «figlio dell'uomo» (*ben adàm*) cioè «uomo», essere superiore alle bestie, ma essere mortale, è un titolo di umiltà. Altra dignità ha il *bar enàsh* che compare colle nubi del cielo nell'analogia visione di Daniele (VII, 13), dove son descritti pure quattro animali ancora più strani di quelli di Ezechiele: un leone con ali di aquila, un orso, una tigre con quattro ali di uccello e quattro teste, ed un'altra orribile bestia con dieci corna. In Daniele, il «figlio dell'uomo» riceve da Dio signoria, gloria, regno eterno ed universale su tutti i popoli e su tutte le nazioni e lingue. È - secondo l'interpretazione più accolta - il Messia, non però il Messia individuo, ma, come in Isaia e nei Salmi, il popolo messianico, Israele, la nazione santa (*Am qaddishè elionim*) che diventa guida morale degli uomini (Klausner, *Ha-rajon ha-meshikhì, beIsrael*, p. 142).

Un altro passo ancora ha fatto quell'umile titolo nelle pagine del Vangelo, secondo il quale il «figliuol dell'uomo» sarebbe venuto sulle nuvole del cielo con gran potenza e gloria (*Matteo*, XXIV, 30; *Marco*, XIII, 26; *Luca*, XXI, 27; *Apocalisse di Giovanni I*, 7), quale redentore degli uomini e si sarebbe seduto alla destra della Potenza (*Ghevuràh*) che nel linguaggio dei rabbini è sinonimo di Dio.

In non pochi passi Gesù adopera quel termine intenzionalmente appunto perché esso, specie nell'aramico che era la lingua di Gesù, non possiede alcun significato straordinario per le folle, mentre per l'uomo colto ha anche un altro senso oltre quello semplice, il senso di Ezechiele e quello di Daniele. Gesù, adoperandolo, scopriva per un lato il suo carattere messianico e per un altro lato lo nascondeva; accennava da una parte alla sua natura umana, secondo il significato che il vocabolo aveva nella parlata aramea, e dall'altra parte faceva capire di essere profeta come Ezechiele e inoltre di essere figlio dell'uomo nel senso messianico che i suoi contemporanei davano a quel termine del Libro di Daniele e come lo interpretava il Libro di Chanòch. Con queste allusioni egli preparava i suoi discepoli alla sua qualità di Messia, mentre la folla non vedeva in quella espressione nessun significato speciale e seguiva il Galileo perché predicava un'alta morale, mediante belle parabole, e perché faceva miracoli e guariva i malati». (KLAUSNER, *Jeshù ha-nozerì*, 1933, pag. 283-284).

Il Lietzmann (*Der Menschensohn*, pag. 91), non si sa per quale insondabile motivo, ha veduto nella formula «figlio dell'uomo» (che risale a Ezechiele e a Daniele) un termine tecnico della teologia ellenistica, termine creato probabilmente nella cerchia ebraica della prima comunità greca ma, come osserva Eduard Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 336), nella Chiesa cristiana il titolo di «figliuol dell'uomo» non diventò mai un termine tecnico, come fu invece «figlio di Dio». In ogni modo è degna di nota la magnifica sorte toccata al titolo che il profeta Ezechiele dette a sé stesso per indicare la sua umile origine e la sua caduca natura e che, dopo pochi secoli e vicende, serviva a denotare invece l'origine e la natura divina d'un altro ebreo.

All'invito fattogli di alzarsi, il profeta si sente invaso, penetrato dallo *spirito* e, messosi in ascolto, riceve la missione che lo invia al popolo d'Israele, alla nazione in ogni tempo ribelle, ai figli testardi ed ingrati di padri peccatori incorreggibili. È probabile che l'incarico riesca vano; ma in ogni modo il profeta avrà compiuto il suo dovere e un giorno, quando le sue previsioni si saranno avverate, quei reprobì si accorgeranno di avere stoltamente respinto i suoi buoni consigli. Egli non deve temere la loro antipatia, le loro tenaci resistenze, le loro cattive parole, il loro scherno, il loro odio, deve affrontarli quali sono, cioè una famiglia di reprobì, di gente da cui sarebbe bene star lontani come dagli spini pungenti e dagli scorpioni velenosi. Sarà dunque un'ingrata, penosa missione, alla quale però egli non si deve rifiutare imitando così i suoi connazionali ribelli. La accetti

come si accetterebbe di mangiare un cibo indigesto o di cattivo sapore. E, materializzando la figura, il profeta dice d'aver dovuto inghiottire tutta una pergamena, scritta dalle due facciate e piena di pianti, di lamenti, di espressioni elegiache e di infausti annunzi.

LO SPIRITO E LA PAROLA

Come Mosè, come Isaia, come Geremia, anche Ezechiele riceve da Dio l'investitura profetica che si effettua, oltre che mediante *la parola*, anche mediante *lo spirito* (II, 2). Colla parola (*davàr*) viene suggerito o dettato al profeta il contenuto del suo incarico, il tema o la traccia dei suoi discorsi; collo *spirito* (*rúach*) gli viene fornita la facoltà profetica, la capacità intellettuale e morale necessaria per adempiere al suo mandato. Il *rúach* è concesso non solo ai profeti, ma anche agli artisti, agli architetti, ai sapienti, agli scrittori, agli oratori, ai giudici, agli uomini di stato, ai re, a tutti coloro insomma che devono compiere azioni non ordinarie e di vasta responsabilità. Giuseppe possiede *spirito divino* (*rúach Elohm*), perché si è dimostrato ricco di straordinaria saggezza e di rara intelligenza per aver consigliato al faraone sapienti misure di economia politica in previsione della carestia (*Genesi*, XLI, 38-39); di Bezalèl, l'architetto del Tabernacolo del deserto, si dice che era dotato di *spirito divino* (*rúach Elohm*) per la scienza, per l'intelligenza, per la pratica abilità in ogni arte (*Esodo*, XXXI, 3-6); gli anziani collaboratori di Mosè nel governo del popolo ricevono un'aliquota dello *spirito* posseduto da Mosè e sono messi in grado di pronunciare discorsi profetici (*Numeri*, XI, 25, 29); il mago pagano Balaamo pronunzia i suoi pronostici augurali dopo che *fu su di lui lo spirito divino* (*Numeri*, XXIV, 2) e dopo che gli era stato suggerito quanto avrebbe dovuto dire, cioè *la parola* (*Numeri*, XXII, 20, 35, 38; XXII, 5, 16; XXIV, 13); Sansone era stato pervaso dallo *spirito del Signore* quando, con inaudito coraggio e con forza eccezionale, aveva affrontato e fatto a pezzi un giovane leone che gli era venuto contro ruggendo (*Giudici*, XIV, 6); le imprese di liberazione dei generali e governatori ebrei dell'epoca repubblicana, Gedeone e Sansone, sono attribuite allo *spirito del Signore* che li aveva rivestiti e agitati (*Giudici*, VI, 34; XIII, 25); Saul, primo re d'Israele, è invaso dallo *spirito del Signore* dopo il suo colloquio con Samuele e la sua designazione a principe della nazione (*I Samuele*, X, 5, 10) e prima della campagna contro gli Ammoniti (*I Samuele*, XI, 6); Michàh (III, 8) si dice pieno dello *spirito del Signore* e pieno di coraggio per rimproverare agli ebrei le loro colpe; secondo Isaia, lo *spirito del Signore* di cui sarà fornito il futuro monarca d'Israele, sarà uno spirito di sapienza, di intelligenza, di saggio consiglio, di coraggio, di conoscenza e di timore di Dio.

Data la grande varietà di forme e di occasioni, di caratteri e di scopi in cui lo *spirito di Dio* viene fornito o trasmesso agli uomini, non si può sostenere che fra il *rúach* e il *davàr*, fra lo spirito e il verbo, ci sia una affinità profonda né che essi designino due diverse concezioni della divinità: nel caso della profezia ci sono l'uno e l'altro, c'è l'ispirazione e c'è il discorso; negli altri casi, in cui non si tratta di predicazione, ma di azione o politica o artistica o scientifica, c'è l'ispirazione e manca la parola.

Questo dono dello *spirito di Dio* all'uomo si effettua in vario modo ed è designato con verbi differenti. Questa diversa formulazione verbale vuole indicare una diversa maniera di trasmissione, ora più calma ed ora subitanea e inaspettata, ora più normale ed ora eccezionale, oppure un diverso grado nel possesso dell'ispirazione e nella sua durata? Giuseppe *ha in sé* lo spirito di Dio, cioè è fornito già, senza alcun intervento soprannaturale, delle doti eccezionali che devono fare di lui un esemplare reggitore di popoli, in un momento di crisi economica e di difficoltà politiche; Bezalèl è *pieno* o *viene empito* di *spirito divino* dal Signore perché possa compiere un'opera artistica degna in tutto e per tutto della sua alta destinazione; agli anziani del deserto Mosè *trasmette* (*azàl*, da cui *azilùth* emanazione, influsso) una parte dello spirito che era *sopra di lui* e che quindi *si posa sopra di loro*, come si poserà su Balaamo alla vista dell'accampamento

ebraico; sopra Sansone lo spirito una volta irruppe, passò improvvisamente (*zalàch*) ed un'altra volta lo agitò, lo incitò, lo scosse (*paamò*), mentre rivestì (*lavàsh*) l'altro eroe della sua epoca, Gedeone. È un problema a cui vogliamo soltanto accennare, senza avere la pretesa di risolverlo.

IL POPOLO RIBELLE

Tornando ad Ezechiele, è notevole un'altra sua espressione originale, diciamo: *espressione* e non *idea*. Egli chiama il popolo ebraico: popolo indisciplinato, ribelle, ostinato, testardo, come già l'aveva chiamato Mosè (*Esodo*, XXXII, 9), ma oltre a questi attributi egli lo chiama con un termine a lui molto caro e molto efficace: *beth méri*, casa o famiglia ribelle, che riecheggia l'analogo attributo di Mosè *benè méri* (*Numeri*, XVII, 25), gente recalcitrante, dispettosa, la quale molto probabilmente non ascolterà la sua parola, come non ha mai dato retta ai rimproveri, ai consigli, alle previsioni dei profeti precedenti. Nonostante l'insuccesso a cui andrà incontro, insuccesso preveduto come quello che era stato anticipatamente annunciato a Mosè e ad Isaia, Ezechiele viene invitato a non rifiutare l'incarico, a non cadere nello stesso difetto di indisciplinazione e di ribellione dei suoi connazionali, anche se dovrà inghiottire qualche boccone amaro e soffrire antipatie e delusioni. Con questo poco lieto preludio si chiude il capitolo II.

IL POPOLO SORDO

Il capitolo II si apre con l'ordine di mangiare la pergamena che gli era stata porta, cioè, per uscir di figura, di fare di lei suo nutrimento di pensiero e d'azione, assimilandosene il contenuto. L'atto è naturalmente un atto simbolico, come tanti altri che abbiamo notato in casi precedenti; *cibarsi di una materia* è figura nota anche alla lingua italiana per dire: rendersene padrone, far propria un'idea, una dottrina, un sistema:

Messo t'ho innanzi; ormai per te, ti ciba!

dice Dante, parlando ad un supposto lettore, dell'arte divina nell'ordine dell'universo (*Paradiso*, X, 25).

Ezechiele non rifiuta; non dice una parola; apre la bocca e, senza alcuna esitazione e senza smorfie, mangia la pergamena e ne gusta il sapore come se non si trattasse di un foglio di cartapeccora con tante righe d'inchiostro, ma di dolcissimo miele.

Parrebbe dunque che Ezechiele avesse accettato la missione con trasporto (III, 3). Ma forse si trattava di un entusiasmo passeggero, superficiale. Perché Dio dovette ripetere l'avvertenza che gli aveva fatto in principio:

«Ricordati, che tu non vai a parlare ad una gente barbara che non conosce la tua lingua e alla quale riesce difficile farsi intendere da te. Se io ti mandassi ad un altro popolo, sia pure straniero e di lingua diversa, esso finirebbe col capirti. Ma gli Ebrei, per quanto capiscano benissimo quello che dirai loro, faranno conto di non capire, perché non vorranno capirti, tanto sono ostinati, duri e testardi. Tu dovrai mostrarti più ostinato e più tenace di loro».

Come Geremia doveva essere una città fortificata, una colonna di ferro, una muraglia di rame di fronte ai re, ai principi, ai sacerdoti e alla popolazione ebraica, così Ezechiele doveva mostrarsi tenace come il diamante, più duro del sasso, impavido e incrollabile di fronte alla resistenza passiva di quella gente testarda e ribelle. Ci voleva un gran coraggio per predicare a quelle folle sorde a qualunque richiamo, insensibili a qualunque minaccia; ma la sua missione doveva essere compiuta a tutti i costi, avesse un felice risultato o finisse coll'essere un fallimento.

Poi il profeta si sente trasportare dal vento e, in mezzo ad un fracasso assordante, gli risuona agli orecchi l'eco della lode che le creature del cielo e della terra rivolgono a Dio, o l'inno degli esseri che trasportano il Suo carro. È una breve lode di sole quattro parole: «Benedetta la Maestà dell'Eterno dal suo luogo», dove per *luogo* si deve intendere il Cielo (*Michàh*, I, 3) o tutto il mondo (*Isaia*, VI, 3), per quanto non si possa trattare di un complemento di agente o di provenienza, ma piuttosto di un complemento di moto, come se gli angeli e gli animali del trono volessero accompagnare colle loro lodi il Signore che si muoveva *dalla Sua Sede*, in mezzo all'enorme fracasso che facevano le coppie di ali nel volo e le ruote del carro nella corsa per le vie del cielo (v. 13). Il profeta dice di essere stato trascinato dal vento e di aver dovuto cedere alla violenza con cui Dio gli imponeva la missione, trasportandolo verso il teatro della sua azione, mentre egli Lo seguiva tutto triste ed irritato (v. 14). Il profeta vuol dire che era stato costretto *suo malgrado* ad accettare l'incarico e che lo adempiva *malvolentieri*, quasi per forza, o vuol dire che *gli dispiaceva* farsi nunzio di rimproveri, di minacce di sventure a quella povera gente esiliata? Noi propendiamo piuttosto per la seconda ipotesi, perché nessun segno di opposizione alla chiamata aveva fatto fino a quel momento il profeta e il suo silenzio non può essere interpretato come un rifiuto. Rimane però sempre, nell'un caso come nell'altro, la contraddizione fra il *piacere* con cui Ezechiele aveva inghiottito la pergamena, cioè fra la *gioia* con cui aveva considerato il contenuto e lo scopo dell'incarico, e il *dispiacere* di doverlo eseguire. Problema più psicologico che esegetico.

LA RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE

Il profeta giunge a Tel Aviv, città della Caldea situata presso il fiume Kebàr, e si unisce alla diaspora ebraica che vi era raccolta. Il nome di Tel Aviv (da non confondersi colla moderna città di Erez Israel) significava o *colle delle spighe*, se si vuole spiegarlo coll'ebraico o piuttosto dall'assiro *altura di rena*, formata cioè dalla sabbia trasportatavi dalla corrente, oppure *poggio emergente* dall'inondazione (*Tel Abubì*). Se il profeta è trasportato quasi di forza a Tel Aviv (vv. 14-15), dove si trovava prima di allora? Si trovava probabilmente in un'altra località della medesima regione che costeggiava il canale.

«Gli ebrei deportati erano stati costretti a stabilirsi in alcuni villaggi assegnati loro come residenza. Conosciamo i nomi di alcune di quelle località (*Esdra* II, 59, *Neemia*, VII, 61): Tel Abib, Tel Harsa, Tel Melach, Kasiphia forse Kerub Addan e Immer. La prima Tel Abib, si trovava non lungi dal Nehàr Kebàr, cioè dal *gran canale*, *nàru kabaru* dei contratti babilonesi (KILPRECHT E CLEY, *Bab. Exped.*, IX), derivazione dell'Eufrate che bagnava la città di Nippur» (LODS, *l.c.*, pag. 200).

Perciò il viaggio, per aria o per terra, non dovette essere lungo; ma mentre lo aveva fatto con un senso di rabbiosa amarezza, di irritata tristezza (v. 14), giunto sul posto, il profeta rimase tutto stupito e perplesso (v. 15) sia per il modo eccezionale in cui era avvenuto il trasferimento, sia per la preoccupazione che gli dava la missione impostagli e per una certa titubanza, esitazione e cattiva volontà nell'adempierla. Sta il fatto che questa sua inerzia ansiosa durò un'intera settimana. Era una tacita resistenza che egli opponeva all'incarico, una specie di quella resistenza opposta in forma attiva da Jona colla sua fuga? Il Neher sostiene che «il suo silenzio ostinato dinanzi alla violenza di Dio, il suo silenzio più sdegnoso ancora davanti agli uomini, sono i segni di un rifiuto. Durante tutti quei primi giorni, Ezechiele cammina *nell'amarezza* e nella *collera*. Sono queste risposte inarticolate, puramente emotive e profondamente negative agli appelli di Dio» (NEHER, *l.c.*, pag. 326).

Dio lo richiama all'azione oppure, secondo qualche commentatore, lo incarica ora per la prima volta di una missione di carattere prettamente morale. Egli è eletto ad essere

la sentinella del popolo ebraico (*Isaia*, LII, 8; LVI, 10; *Geremia*, VI, 17), la vedetta che, vegliando sulla città dall'alto delle mura e dominando una più vasta estensione di terreno, avverte prima degli altri i pericoli, l'avvicinarsi del nemico, le insidie. Nel caso di Ezechiele, il pericolo di cui il profeta deve avvertire la popolazione è il castigo divino per i loro peccati; il male da cui sono minacciati viene da Lui (*mimménni*) (v. 17) ed è la morte per causa del peccato. Il profeta è *responsabile* della salute del popolo. È un'idea nuova.

Cap. III

18. Se Io dico all'empio: «Tu sei degno di morte» e tu non lo avverti e non parli per ammonire l'empio ed allontanarlo dalla sua cattiva strada, salvandogli così la vita, cotesto empio morrà e causa del suo peccato, ma Io chiederò conto a te della sua morte.
19. Ma se tu ammonirai l'empio e questi non recederà dalla sua empietà e dalla sua perversa condotta, costui morrà a causa del suo peccato, ma tu avrai salva l'anima tua.
20. Quando un onest'uomo abbandona la sua giusta via e commette una cattiva azione e sono stato Io a mettere qualche inciampo sul suo cammino, costui morrà e poiché tu non lo hai avvertito, egli morrà a causa del suo peccato, senza che sia tenuto nessun conto delle buone ed oneste azioni da lui fatte, ma tu sarai responsabile per la sua triste fine.
21. Ma se tu avrai avvertito un onest'uomo perché non commetta peccato e costui continuerà ad essere virtuoso e a non peccare, egli vivrà per essere stato avvertito a tempo e tu avrai salva l'anima tua.

A tutti i pesi, a tutte le difficoltà, agli odi, alle antipatie, ai dolori, alle delusioni a cui il profeta andava incontro per la natura stessa della sua missione, si aggiunge ora la sua *personale responsabilità* per le colpe commesse da *ciascun individuo* della collettività nazionale, che egli avesse mancato di ammonire o di riprendere. Il Segal vuol vedere in questa azione, affidata ad Ezechiele, non un carattere realmente profetico né un aspetto della sua missione di profeta ma un'opera meno solenne: l'azione cioè di *mokhiach* (riprensore, censore, correttore dei costumi).

«Sembra che prima di essere eletto profeta, Ezechiele servisse, di fronte ai suoi contemporanei, come *ish mokhiach* (III, 26), perché oltre alla classe dei profeti, c'era in Israele un nucleo di persone che agivano quali *mokhikhím*: intorno alla loro attività abbiamo notizie da molti passi della Bibbia (*Osea*, IV, 4; *Proverbi*, XXIV, 25; *Giobbe*, XL, 2). Amos (V, 10) ed *Isaia* (XXIX, 21) si lamentano dei loro contemporanei:

- Amos: Odiano chi li redarguisce nella porta
e hanno in uggia chi parla francamente.
- Isaia*: Insidiano chi ammonisce presso alla porta
e spingono il giusto nell'abisso.
(oppure: e con false calunnie travolgono il giusto).

Il *mokhiach* si metteva presso la porta della città, sede del tribunale, dei traffici, delle trattative commerciali, luogo d'ingresso e di riunione dei cittadini ed ivi predicava (*mattif*) la sua morale alla gente che vi si radunava. Il *mokhiach* aveva da fare coll'individuo ebreo che rimproverava per le sue cattive azioni e che cercava di ricondurre sulla buona strada. Nello stile poetico di Ezechiele viene chiamato *zofèh*. Anche Ezechiele è nominato *zofèh*, col compito di riprendere l'empio perché receda dalla sua perversa condotta e non muoia e per ammonire l'uomo virtuoso affinché non pecchi. Era questa l'attività di censore che Ezechiele esercitava presso la diaspora babilonese, prima di essere

eletto profeta e forse l'aveva esercitata già a Gerusalemme prima di espatriare» (M. Z. SEGAL, *l.c.*, II, p. 393).

Noi abbiamo già fatto l'ipotesi¹ che esistesse «oltre alle classi e 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 la loro influenza sulla popolazione, come fanno oggi i giornalisti». La nostra era un'ipotesi che non ci pareva però ineccepibile, allo stesso modo che non ci pare inconfutabile quest'altra ipotesi del Segal, perché come il termine di *mattif* poteva non essere altro che un sinonimo di *navì* (Amos, VII, 6; *Ezechiele*, XXI, 2-7), così *mokhiach* non è forse che un sinonimo di *zofèh* e *zofèh* è un attributo di profeta e un sinonimo di *chozèh* (Isaia, LVI, 10; *Geremia*, VII, 17; *Chavaquq*, II, 1).

Comunque sia si attribuisce ad Ezechiele un compito nuovo più minuto, più vasto e delicato di quello che pareva competere finora ai profeti, il compito cioè di preoccuparsi non solo del bene generale della società, della condotta collettiva del popolo, ma anche della salute morale di ciascun individuo. Non già che - come si pretende da qualche moderno studioso - Ezechiele negasse la responsabilità nazionale e alla *rimunerazione collettiva* sostituisse la *rimunerazione individuale*, che sarebbe stata o ignota ai predecessori o ripudiata da loro. Come se l'ebraismo non fosse stato convinto prima del VI secolo av. l'E.V. che ognuno è responsabile delle proprie colpe e ne deve portare il peso e le conseguenze, si attribuisce ad Ezechiele la dottrina della *rimunerazione individuale* quale dogma fondamentale della morale e quindi, come conseguenza, il nuovo compito che doveva assumere il profeta, il quale - come dice il Lods (pag. 250) - non era più solamente un tribuno, ma assumeva la funzione di pastore. Pastore in che senso? Nel senso della chiesa protestante nella quale l'ufficio del *pastore*, cioè del sacerdote, è quello di curare la salute individuale dei suoi fratelli di fede? O nel senso ebraico di guida, come il profeta fu sempre considerato? In *Geremia* (II, 8) *ro'im*, pastori, è parallelo a *neviim* profeti, in *Geremia* (III, 15) i *pastori* conducono il popolo a cibarsi di intelligenza e di retto giudizio, esercitando una funzione prettamente morale, e l'individuo - l'uomo singolo, il *ghéver* - riceve il premio della sua fiducia in Dio o la pena della sua fiducia nelle forze umane. Questa regola della rigida remunerazione dei meriti e dei demeriti, valevole per ogni individuo, è ritrovata dal Lods stesso come un assioma nel libro dei Proverbi, libro alle cui sentenze egli riconosce una notevole antichità, molto anteriore all'inizio del giudaismo posteriore all'esilio.

Si potrebbe anche dire che questa funzione pedagogica individuale di cui è rivestito il profeta dipendesse dalle condizioni storiche in cui si trovava e dal teatro in cui era chiamato ad agire. Vivendo in terra straniera e non potendo predicare pubblicamente nelle piazze e nei mercati, era naturale che dovesse adottare un metodo di correzione più personale e dovesse curare la salute dell'individuo singolo per poter procurare la salute della collettività. Del resto l'obbligo di redarguire, di ammonire, di riprendere le persone con cui l'ebreo aveva rapporto, cioè il connazionale, il compagno, il concittadino, era già un precetto morale del Pentateuco e, secondo la nostra interpretazione, che forse si allontana da quella tradizionale, aveva per chi se ne astenesse le medesime conseguenze, la medesima sanzione esposta qui da Ezechiele; «Riprendi il tuo compagno se non vuoi renderti colpevole verso di lui o se non vuoi portare la pena del suo stesso peccato» (*Levitico*, XIX, 17). Noi non vogliamo togliere ad Ezechiele alcun raggio della sua gloria profetica, ma non riusciamo a scoprire nella sua dottrina della remunerazione personale o della reciproca responsabilità morale alcuna novità, come ci vedono i moderni.

¹ Dante Lattes, Michah, profeta della mansuetudine. www.archivio-torah.it/EBOOKS/LattesProfeti/07.pdf, pag. 4

LA SECONDA VISIONE

Dopo questa specie di esposizione dottrinale intorno alla sua responsabilità e al suo compito, il profeta ha l'ordine di recarsi *nella valle*, in una località fuori di Tel Aviv non meglio precisata, dove Iddio gli avrebbe parlato. Difatti si ripeté là quella stessa visione della Maestà Divina che aveva avuto già sulle sponde del Kevàr come la prima volta, si gettò a terra in atto di venerazione e, come la prima volta, fu *penetrato, investito* dallo spirito che lo rialzò e gli parlò, ordinandogli di rientrare a casa e di rinchiudersi, come se qualcuno ve lo tenesse legato con le funi. Sembra che non fosse ancora giunto il momento opportuno per presentarsi ai suoi fratelli e per iniziare la sua funzione di *mokhíach*, perché non gli avrebbero dato retta; l'ostinata, caparbia resistenza di quegli ebrei era tale che meglio era tacere, attaccare la lingua al palato e ammutolire (v. 26). Strana situazione questa del profeta oratore, incaricato della funzione di correttore dei costumi, di censore e di tribuno della morale privata, a cui è fatto divieto di parlare e di mostrarsi in pubblico! La ragione che sarebbe stato inutile parlare ad orecchie sorde, a gente ribelle a qualunque consiglio, non era stata considerata mai, prima di allora, quale una ragione sufficiente per impedire o per sospendere la predicazione profetica (vedi *Isaia*, VI, 9-10). Il popolo ebraico era sempre stato un popolo dalla dura cervice e dalle orecchie sorde (*Numeri*, XVII, 25; *Deuter.*, XXXI, 27; *Geremia*, V, 3; 21; 23; VI, 10); eppure la propaganda morale non era stata mai interrotta. Alcuni moderni hanno immaginato che la proibizione di parlare, invece che venirgli da Dio, gli fosse venuta dalla popolazione ebraica; ma è un'opinione gratuita, come è un'idea alquanto fantastica che Ezechiele andasse soggetto a crisi morbose o ad una specie di anormalità psichiche che avevano per effetto una paralisi temporanea di alcuni organi e accessi di afasia che lo costringevano al silenzio assoluto e alla immobilità (E.C. BROOME, *Ezekiel's Abnormal Personality*, Jewish Biblical Literature, LXV, 291). Secondo il v. 27 del capitolo III, il suo ritiro e il suo silenzio sarebbero cessati solo quando Dio gli avesse parlato e aperto la bocca, permettendogli, anzi ordinandogli, di comunicare la Sua parola ai tristi esuli. Allora, ascoltassero o no, sarebbe stato perfettamente indifferente, poiché, come dice il filosofo del Qohéleth (III, 1-8):

«C'è tempo e momento per ogni cosa sotto il cielo:

Tempo di partorire e tempo di morire...

Tempo di piangere e tempo di ridere.

Tempo di tacere e tempo di parlare».

Ora per il profeta era il momento di rinchiudersi in casa nel silenzio più assoluto.

LA PIANTA DI GERUSALEMME ASSEDIATA

Intanto (cap. IV) doveva prendere un mattone e incidervi il profilo di una città, cioè la figura di Gerusalemme come cinta d'assedio, costruendole tutt'intorno torri di difesa o di vedetta, un terrapieno (*solelàh - agger*) per dar la scalata alla città e facendola circondare poi da un esercito nemico munito di arieti, le macchine da guerra usate dagli antichi per dare l'assalto alle mura.

«Gli arieti erano i carri armati dell'antichità. Ezechiele sapeva come venivano impiegati per dare l'assalto a una città (IV, 2) ed è probabile che i fanti li usassero nella guerra offensiva. Queste grosse macchine si ritrovano spesso nei frontispizi di rilievi assiri e possiamo immaginare quanto gli israeliti li temessero al solo vederli. Il disegno dava piuttosto l'idea di un animale preistorico. Consisteva essenzialmente in una intelaiatura in legno montata su quattro o su sei ruote e ricoperta di pelle fissata in basso con cappi e cavicchi. Nell'interno una pesante trave di legno era appesa a catene; la sua estremità anteriore era rivestita di metallo e aveva l'aspetto di un muso d'animale o di una testa

appuntita di ariete. Una squadra di soldati nell'interno della macchina aveva il compito di imprimere delle oscillazioni alla trave affinché acquistasse sufficiente forza di urto per frantumare la muraglia delle fortificazioni nemiche» (E. W. HEATON, *La vita quotidiana ai tempi dell'antico testamento*. Trad. ital., pag. 132).

«Ai tempi dell'antico testamento le città erano costruite come fortezze e circondate di mura massicce. Il muro era costruito con pietre di roccia calcarea cementate con argilla. Era rafforzato da contrafforti alla base e da un certo numero di torri rettangolari costruite nello stesso muro. Le basi di queste torri sporgevano di un paio di metri circa ed erano potentemente fortificate contro attacchi di arieti e contro eventuali cunicoli sotterranei scavati dagli zappatori nemici. Inoltre la superficie esterna del muro era rivestita di uno spesso strato di intonaco liscio sino ad un'altezza di circa 5 metri per renderne difficile la scalata» (*Ib.*, pag. 133-134).

Tracciata la città colle opere di difesa e le macchine di guerra, come avrebbe fatto un abile disegnatore di piante militari e di carte strategiche (fra le materie di studio dei sacerdoti c'era anche il disegno e l'arte militare oppure questa specie di cultura e di capacità era propria solo di Ezechiele?) il profeta doveva prendere una padella di ferro e collocarla fra la pianta della città tracciata sul mattone e lui medesimo, puntando gli sguardi sulla città stessa come se egli fosse l'assediente. Siamo ancora una volta nel campo del simbolismo drammatico, della figurazione materiale e concreta di una idea. Fra la città assediata dal nemico e il profeta, inviato e vicario della divinità, c'è qualche cosa che si oppone, che tiene lontano, che impedisce, il contatto e il soccorso; c'è una muraglia di ferro più impenetrabile dei muri di pietra. La padella nella sua rozza materialità rappresenta il peccato, il vizio, la corruzione morale, che impediscono a Dio di avvicinarsi alla città per portarle aiuto. È un secondo assedio che si aggiunge al primo,

È probabile che si tratti di una finzione e che Ezechiele non abbia preso né il mattone né la padella e non abbia inciso il profilo della città colle torri, colle casematte e le trincee, né interposto fra lui e il tracciato delle mura un ostacolo di ferro. È probabile che si sia limitato a registrare l'ordine simbolico ricevuto, come uno che sotto il velo della parabola o della favola adombri una verità morale o un'azione umana. Importante era non il quadro materiale ma il simbolo, il quale era chiaro anche nella sua semplice descrizione verbale.

ATTI E POSITURE SIMBOLICHE IMPOSTI AL PROFETA

Che si tratti d'una finzione anziché di vere e proprie azioni che il profeta doveva compiere, appare dagli atti troppo complicati e strani che gli vengono ordinati successivamente. Il profeta doveva mettersi a letto giacendovi appoggiato sul fianco sinistro per il corso di 390 giorni, compiuti i quali doveva cambiar posizione e mettersi sul fianco destro e rimanervi per il corso di 40 giorni; poi, tenendo la faccia rivolta verso Gerusalemme assediata, come era incisa sul coccio, doveva stendere verso la città il braccio denudato in segno di minaccia e pronunciare contro di lei un oracolo di sventura. Gli sarebbe stato impedito di muoversi o di cambiar fianco per tutto quel tempo, come se fosse stato legato colle funi. Tutto ciò doveva simboleggiare la situazione di pena del popolo, dei due regni d'Israele e di Giuda e le sofferenze dell'assedio degli abitanti di Gerusalemme. La durata del castigo sofferto dalla popolazione del regno settentrionale per i suoi peccati sarebbe stato di tanti anni quanti erano i giorni (390) nei quali il profeta era costretto a stare sul fianco sinistro; la durata della pena del regno meridionale sarebbe stata di tanti anni quanti erano i giorni (40) durante i quali il profeta avrebbe dovuto rimanere sul fianco destro. A che cosa si riferissero quelle due cifre non è chiaro; secondo gli uni si ottiene la cifra di 390 sommando gli anni decorsi dall'età dei Giudici alla distruzione del

Tempio, durante i quali gli Ebrei erano stati più o meno in lotta coi popoli stranieri; secondo altri quella cifra corrisponderebbe alla epoca che va dalla scissione del regno ebraico dopo la morte di Salomone all'assedio di Gerusalemme al tempo di Zidqijàh; oppure indicherebbe la durata dell'esilio degli Ebrei del regno d'Israele; la cifra di 40 corrisponderebbe al periodo trascorso dalla caduta del regno settentrionale alla distruzione del Tempio, oppure indicherebbe la durata dell'esilio babilonese, se non si deve considerare piuttosto come un numero tondo, secondo l'uso ebraico da noi già segnalato (www.archivio-torah.it/EBOOKS/LattesProfeti/05.pdf - pag. 7).

Ezechiele avrebbe dovuto poi confezionarsi una strana specie di pane composto di frumento; di orzo, di fave, di lenticchie, di miglio e di spelta, e cibarsene per tutti i 390 giorni durante i quali giaceva sul fianco sinistro, in quantità però limitata, per un peso cioè di 20 sicli nelle 24 ore; anche l'acqua da bere doveva essere misurata, cioè doveva limitarsi ad un sesto di *hin* nelle 24 ore. Il pane doveva essere poi impastato pubblicamente con escrementi umani, quale simbolo dell'ingrato, lurido, indigesto cibo che gli Ebrei avrebbero dovuto inghiottire nei paesi stranieri dove sarebbero stati deportati e della vita di vergogna e di miseria che vi avrebbero condotto.

IV, 13 «Il Signore disse: Così i figli d'Israele mangeranno il loro immondo pane fra le genti dove Io li disperderò».

Si trattava d'uno strano comando, contrario non solo alle più elementari norme d'igiene, ma, quel che è ancora più grave, al preciso dettato della legge ebraica che proibisce di cibarsi di cose impure. Si ripeteva in altra forma, il paradosso di Abramo a cui Dio ordinava di immolare il figlio, il paradosso di Osea a cui ordinava di prendere in moglie una donna adultera, paradossi che noi abbiamo tentato di spiegare come finzioni allegoriche ed azioni immaginarie. (Vedi *Nuovo Commento alla Torah*, p. 57 e *I Profeti d'Israele*, pag. 63)².

Anche questo di Ezechiele è un atto descritto ma non effettivamente consumato. Se vi si è ribellato, lo ha fatto per non togliere alla allegoria qualunque valore e conferirle invece una realtà drammatica. Egli infatti protesta di non aver mai contaminato la sua persona mangiando cose impure, per es. carni di animali morti di morte naturale (*nevelàh*) o uccisi in modo diverso da quello imposto dal costume o dal rito ebraico (*terefàh*) (v. *Levitico*, XVII, 15) o - essendo di casta sacerdotale - di non aver mai mangiato carni di animali offerti sull'altare e rimasti oltre il secondo giorno da quello del sacrificio (*Levitico*, XIX, 6-7). Per corrispondere alla obiezione del profeta, gli escrementi umani vengono sostituiti con escrementi animali. È dubbio d'altra parte se essi dovessero essere impastati cogli altri elementi di cui era confezionato il pane o dovessero servire soltanto per cuocerli. Il Luzzatto traduce (v. 12): «*mangerai quella focaccia fatta alla guisa di una focaccia d'orzo (cotta) sopra fuoco d'escrementi umani, sui quali la cuocerai alla loro presenza*» e (v. 15): «Ecco Io ti assegno gli escrementi bovini invece degli escrementi umani e farai il tuo pane sopra di quelli». Non si spiegherebbe però l'obiezione del profeta che si rifiuta di *mangiare cibi immondi* e non già di *toccare o adoperare per fare il fuoco una materia poco pulita*. È vero d'altronde che il verso 15 suona precisamente: «E tu farai il tuo pane su di quelli» e non *con quelli*, ciò che darebbe ragione all'interpretazione più blanda e più gentile e l'uso di materiale così poco pulito si spiegherebbe colla mancanza di legna da ardere nei giorni dell'assedio. Il verbo *the'ugghénna* del verso 12 non chiarisce l'uso preciso che si doveva fare di quell'immonda materia, perché esso non vuol dire altro che *confezionare una focaccia*, un pane di forma rotonda (*'uggàh*) dal verbo *'ug* analogo a *chug*, fare un cerchio,

² *Nuovo Commento alla Torah*: www.archivio-torah.it/ebooks/DLattes/04_Vaiera.pdf

I Profeti d'Israele: www.archivio-torah.it/EBOOKS/LattesProfeti/05.pdf pag. 2

disegnare un circolo e niente altro. Comunque sia, tutta questa strana e complicata faccenda doveva figurare e annunciare l'assedio di Gerusalemme colle sue tragiche sofferenze e privazioni.

Cap. IV,

- 16 «E mi disse: figlio, dell'uomo, Io spezzo la verga del pane in Gerusalemme; essi mangeranno il pane a peso e con ansia e bevanno acqua con misura e con trepidazione;
- 17 perché avranno penuria di pane e d'acqua e si mostreranno l'un l'altro desolati e si consumeranno per le loro colpe».

Nella descrizione delle pene procurate dall'assedio si avverte la reminiscenza, frequente in Ezechiele, della minacciosa predicazione mosaica (*Levitico*, XXVI) sicché si ha l'impressione che si avverino in quel secolo le antiche predizioni del Pentateuco.

Nel cap. V prosegue l'allegoria profetica con un'altra azione drammatica non meno strana delle precedenti. Si ordina al figliuolo dell'uomo di prendere una spada ben aguzza come un rasoio da barbiere e di passarla sul capo e sulla barba, ed una bilancia; poi, dopo aver diviso in tre parti i peli così ottenuti, gettarne un terzo nel fuoco acceso in mezzo alla città disegnata nel mattone, dopo averne tolto i materiali d'assedio che la circondavano (cioè che sarebbe stato il simbolo dell'incendio del Tempio e dei palazzi di Gerusalemme (*I Re*, XXV, 9)); un altro terzo doveva colpirlo colla spada nei dintorni della città stessa, per rappresentare le vittime cadute negli scontri durante il lungo assedio; l'ultimo terzo doveva spargerlo al vento, alludendo così alla popolazione in fuga o deportata che sarebbe caduta lungo la strada per mano del nemico o per le privazioni e le pene del viaggio e di cui solo una piccola parte avrebbe potuto salvarsi, raggiungendo le terre della deportazione (di questa piccola parte è simbolo quel *pugno* di peli che il profeta doveva serbare nei lembi del suo vestito) e che poi sarebbe stata purificata, passando per il fuoco dell'esilio, il quale avrebbe contribuito a purificare tutto quanto il popolo d'Israele a cui quel fuoco si sarebbe propagato (vv. 1-4).

LA TRAGEDIA NAZIONALE

Nei vv. 5-17 vien data la spiegazione delle sofferenze che avrebbero colpito Gerusalemme e il popolo d'Israele. Il popolo d'Israele aveva ottenuto una posizione privilegiata fra le genti, come fosse stato il centro del mondo, ma si era dimostrato più empio e più corrotto degli altri popoli, ripudiando le norme morali e le leggi civili che gli erano state date. Perciò il castigo di Dio sarebbe stato eccezionalmente severo, più di quanto fosse nei confronti di altri popoli (vedi *Amos*, III, 2), fino al punto che i genitori sarebbero stati ridotti a mangiare le carni dei figliuoli e i figliuoli le carni dei genitori e sarebbero stati dispersi ad ogni vento, senza pietà. Spiegando quindi l'azione allegorica precedente, Dio dice: Un terzo morirà per la fame e per la peste, un terzo per la spada e un terzo, inseguito dal nemico, sarà disperso ad ogni vento; il popolo ebraico sarà oggetto di onta e di disprezzo fra le genti e patirà le sofferenze più atroci e le persecuzioni più bestiali. È un quadro spaventevole di miserie e di dolori che non sembrerà però né esagerato né fantastico se si pensa ai due mil'anni di oppressioni, di paure, di persecuzioni, di cacciate, di odi, di accuse, di condanne, di superstizioni, di clausura nei ghetti, di massacri, di cui gli Ebrei sono stati vittime.

Questa sarebbe stata la sorte tragica della popolazione ebraica. Ma il quadro non è terminato: esso continua in altro stile, con altre figure, in una specie di apostrofe ai monti d'Israele, alle colline, ai fiumi, alle valli, dove sui poggi o nei boschetti, vicino alle acque correnti o all'ombra degli alberi erano stati eretti gli altari, le statue del sole, i simulacri

delle false deità straniere. Ai piedi di quegli altari demoliti e di quelle statue abbattute si sarebbero ammassati i cadaveri dei figli d'Israele; le loro ossa sarebbero state sparse tutt'intorno e le città distrutte sarebbero rimaste deserte e gli altari abbandonati. Non tutta la popolazione sarebbe morta: una parte si sarebbe salvata, ma colla dispersione. Quei miseri resti sperduti in un mondo estraneo e nemico sarebbero ritornati col pensiero a Dio, avrebbero rivolto a Lui il loro turpe cuore contrito e pentito, i loro impudichi occhi vergognosi, provando disgusto di sé stessi per le obbrobriose colpe commesse.

Su questo motivo il profeta insiste a lungo, con variazioni molto ingegnose:

Capitolo VI,

11. «Così dice il Signore Iddio:
Batti colle tue palme e scalpita coi tuoi piedi e dì: Ohimè! per tutte le brutte turpitudini della Casa d'Israele, i cui figli cadranno per la spada, per la fame e per la peste.
12. I più lontani morranno di peste,
i più vicini cadranno per la spada,
e i rimasti nella città assediata morranno di fame
ed io esaurirò la mia collera contro di loro.
13. Vi convincerete così che Io sono l'Eterno
quando i loro morti giaceranno in mezzo ai loro idoli,
tutt'intorno ai loro altari,
sopra ogni collina elevata,
su tutte le cime dei monti,
sotto ogni albero fiorente,
sotto ogni quercia folta,
dovunque hanno offerto soavi profumi ai loro idoli.
14. Io stenderò la Mia mano su di loro
ridurrò il paese desolato e sterile,
dal deserto fino a Diblà (o Rivläh), in tutte le loro sedi
allora si convinceranno che Io sono l'Eterno».

La frase *si convinceranno che Io sono l'Eterno* è il *leit motiv* di cui il profeta si compiace in questi capitoli, e in generale anche altrove, ripetendolo qui otto volte e 70 in tutto il libro.

La minaccia di sventure, la previsione dell'estrema catastrofe prosegue nel cap. VII. Il profeta è incaricato di annunziare alla terra d'Israele che è giunta la *fine*, la fine totale, generale, inesorabile, senza remissione. Sembra che il profeta si diletta di ripetere la parola *gez* (fine) insistendo anche sul suono del vocabolo mediante allitterazioni e bisticci (*gez - ba ha-gez*; v. 2; *attah ha-gez*; v. 3; *gez ba, ba ha-gez, heqiz eláich*, v. 6).

Capitolo VII,

2. E tu, figlio dell'uomo, così dice l'Eterno alla terra di Israele: Fine. È venuta la fine per i quattro angoli della terra.
3. Ora è la fine per te.
6. La fine è venuta; è venuta la fine; è spuntata per te, eccola, è giunta.
7. È giunta la stagione per te, o abitante del paese; è giunta l'ora, è vicino il giorno, giorno di panico e non di lieti canti sui monti.
10. Ecco il giorno, eccolo che viene; è giunta la stagione, è spuntata la verga, è fiorita la violenza.
12. È giunta l'ora, è arrivato il giorno.

È una composizione ossessionante, come colpi di martello gravi e monotoni sull'incudine.

La brillante fantasia del profeta si sbizzarrisce nella descrizione dei casi psicologici, degli episodi, degli spettacoli di quelle giornate tragiche. Quando la catastrofe è imminente, tutto nella vita cambia aspetto. In tempi normali chi compra una casa, una vigna, un campo è tutto contento, mentre chi è costretto a vendere la sua proprietà si rattrista. Allora invece:

12. il compratore non si rallegherà
e il venditore non piangerà,
perché la collera (peserà) su tutta la sua ricchezza;
13. poiché il venditore non tornerà più a rivedere la proprietà venduta, anche se
tutti due saranno ancora vivi.

Quando le trombe soneranno per chiamare alle armi, nessuno scenderà in campo, perché la paura terrà tutti chiusi in casa; però ogni tentativo di sfuggire alla morte sarà inutile, perché se fuori delle mura si correrà il rischio di cadere sotto il ferro nemico, dentro la città la fame e la peste mieteranno egualmente la popolazione. Non varrà la fuga sulle montagne, perché i fuggiaschi non troveranno lassù né scampo né rifugio: piangeranno sui monti come gemono le colombe che hanno abbandonato il dolce nido delle valli (v. 16). La popolazione sperduta, scoraggiata, piangente, avvilita, terrorizzata, soffrirà la fame anche se avrà accumulato enormi ricchezze: l'oro e l'argento non varranno a salvarla nel giorno dell'ira e del castigo; dovranno gettarli via come un peso inutile, come una cosa immonda, come la causa di tutti i peccati e di tutte le disgrazie. I gioielli di cui andavano superbi, di cui si ornavano e di cui avevano fatto omaggio ed offerta ai loro turpi idoli, ora saranno preda del nemico che li profanerà come profanerà il Santuario dal quale Dio ha distolto ormai lo sguardo (vv. 17-22). Tutto cadrà in mano dello straniero barbaro e feroce: le case e i luoghi sacri. Vano sarà sperare nella pace, vano attendere conforto o salvezza da qualsiasi parte: non varranno né le previsioni dei profeti, né la dottrina dei sacerdoti, né i saggi consigli degli anziani. e sarà inutile ricorrere al re, al principe, alle autorità, perché tutti saranno abbattuti, smarriti, disperati. Tutti avranno quello che si saranno meritati (v. 23-27).

Questi discorsi sulla inevitabile catastrofe nazionale debbono attribuirsi ad una data anteriore alla caduta del regno di Giuda, ammettendo perciò che l'attività del profeta si iniziasse in patria prima della deportazione, come vogliono Bertholet e Spiegel, oppure vanno considerati come visioni retrospettive, come considerazioni e commenti storici sotto forma di discorsi profetici anteriori o contemporanei agli avvenimenti.

IL CONVEGNO DEGLI ANZIANI. LA TERZA VISIONE

L'anno dopo la prima visione, cioè nell'anno VI della deportazione avvenuta al tempo di Jehojakhin, il 5 del mese di Elul, il profeta si trovava a casa sua a colloquio cogli anziani della Giudea. Come nella diaspora egiziana (*Esodo*, III, 16, 18; IV, 29), così nella diaspora babilonese gli anziani avevano la direzione e la cura del nucleo ebraico ed erano venuti probabilmente a consigliarsi con Ezechiele intorno a qualche questione importante. Il profeta si sentì come soggiogato da una forza superiore (*la mano di Dio*, come egli chiama l'ispirazione profetica) ed ebbe una terza visione. Gli parve di vedere una figura di fuoco o meglio un'immagine fatta di fuoco dai fianchi in giù e fatta di splendida luce dai fianchi in su. Una specie di mano protesa da quella figura lo afferrava per la ciocca dei capelli, dopo di che gli pareva che un vento, tenendolo sospeso fra terra e cielo, lo trasportasse a Gerusalemme fino alla porta del cortile interno del Tempio che guardava a

setteentrione, dove era la statua simbolo dell'invidia, la figura dell'idolo pagano fatta apposta per provocare l'ira di Dio. Il profeta allude, secondo i commentatori, ad una statua di Astarte, che era stata eretta in quel luogo sacro dal re Manasse, (*II Re*, XXI, 7; *II Cronache*, XXXIII, 7, 15) la quale non poteva non suscitare sentimenti di avversione e di sdegno per la stolta contaminazione dell'idea di Dio e per l'offesa alla divinità Una ed Unica alla quale era dedicato il Tempio. La frase *moshav semel ha-qinah ha-maqnèh* (del v. 3), che è per lo più interpretata come «il luogo dove si trovava la statua dell'invidia irritante» o «l'irritante simulacro del dispetto» o «la cappella dell'idolo della gelosia», è in realtà molto oscura. Secondo il Prof. TurSinai non si trattava di una statua ma dell'ufficio o del chiosco d'un *agente di commercio* (*sémel* deriverebbe dall'accadico *shamallu*) incaricato di compra-vendite per conto del mercante suo padrone, cioè d'uno di coloro che nell'atrio esterno del Tempio vendevano buoi, pecore, colombe per i sacrifici e di cui parlano i Vangeli (*Matteo*, XXI, 12; *Marco*, XI, 15), oppure d'un agente della redenzione e del piano di riscatto, d'un fanatico apostolo di libertà (v. il lungo capitolo in *Ha-lashòn ve-ha-sefer*, 1950 pagg. 275-296).

Là il profeta ebbe di nuovo la visione di Dio quale gli era apparsa la prima volta nella valle che costeggiava il fiume Kevar e, invitato ad alzare lo sguardo verso setteentrione, vide a nord della porta che conduceva all'altare, proprio sull'ingresso, la provocatrice statua di Astarte. Era quella una delle tante scandalose profanazioni commesse dagli Ebrei in quel luogo sacro, profanazioni che dovevano indurre Dio ad allontanarsi di là, abbandonando la Sua sede terrena alla distruzione e all'ira nemica. Passata la porta del cortile interno, il profeta scorre sul muro un buco e, scavatolo un poco, scoprì un'altra porta che dava in una stanza sulle cui pareti erano dipinte o incise tutt'intorno figure di rettili, di insetti e di altre specie di animali; davanti a quelle figure stavano in piedi, in circolo, 70 anziani ebrei ed in mezzo a loro Azanijàhu figlio di Shafàn, tutti col turibolo in mano, avvolti in una nube di incenso. Era una cerimonia prettamente pagana, come quelle che gli egiziani e i babilonesi celebravano davanti alle immagini dei rettili e degli insetti a cui attribuivano caratteri e potenze divine.

«Hai veduto, o figlio dell'uomo, a quale scandalosa degenerazione è sceso il popolo d'Israele? Nel Tempio consacrato al Dio Unico ed Eterno, in una stanza segreta, i più autorevoli rappresentanti della nazione prestano culto agli insetti e ai rettili immondi. Essi sono convinti che Dio non li vede, perché ormai ha abbandonato questo paese e perché in ogni modo i suoi occhi non possono attraversare le pareti chiuse di una stanza segreta. Ma ne vedrai di peggio» (vv. 7-15).

Condotto infatti presso la porta del Tempio che guardava a setteentrione, vide alcune donne sedute che piangevano Tammùz, il Dio babilonese, figlio o marito o amante della Dea Istàr, dio della fertilità e della vegetazione, che muore e poi rinasce a primavera come fa la campagna (Cernichowsky, prendendo lo spunto da questo passo di Ezechiele, ha composto una delle sue strane poesie di sapore pagano: la morte di Tammùz, fatta simbolo delle giornate nuvolose, dell'eclisse delle anime, dell'inverno precoce, del dolore dell'universo che non ha più miracoli, della tristezza del mondo che ha smarrito la luce e la gioia; ai poeti sembra lecito riabilitare perfino la mitologia e nazionalizzarla). Per quanto fosse insopportabilmente triste lo spettacolo di quelle ebreie, sacerdotesse di un idolo pagano, il profeta doveva essere testimone di altre altre superstiziose cerimonie forse anche peggiori. Condotto infatti attraverso il cortile interno del Tempio, si trovò sulla porta che metteva nella sala (*ulàm*), fra questa e l'altare degli olocausti e vide una venticinquina di uomini che, voltando le spalle al santuario, avevano le facce rivolte al sole che sorgeva dall'oriente ed a cui si prostravano in atto di adorazione. Il culto degli animali, il pianto per la morte del dio Tammùz, l'adorazione del sole, ecco a quale teatro di idolatria pagana era ridotto il santuario del Dio d'Israele. E come se non bastasse, alle obbrobriose superstizioni

si aggiungevano l'immoralità, la corruzione dei costumi, l'ingiustizia e la violenza. Si vuole che tutto ciò non fosse che la proiezione di una fase di costumi già superata al tempo di Ezechiele, come quando sulla scena gli attori riproducono personaggi e fatti di altre epoche; si vuole cioè che la visione di Ezechiele presenti alla fantasia fatti dell'epoca del re Manasse che continuavano a pesare ma non ad esistere nella vita e nella sorte del popolo anche al tempo del profeta, alla fine del VI secolo av. l'E.V.

«Non si tratta di scene reali ma di fantasie, di ombre magiche in stile romantico. La statua dell'invidia, il pianto di Tammùz, gli inchini al sole, non sono cose reali. Perché esse rappresenterebbero un culto idolatrico pubblico e ufficiale del Tempio, mentre dal Libro di Geremia si ricava che un culto simile non esisteva in quel tempo. Ezechiele vi scorge le ombre del passato. Dai vecchi sacerdoti aveva inteso, quando era bambino, quello che si faceva nel Tempio all'epoca di Manasse. E queste ombre del passato egli le rivede ora in visione. L'ombra delle colpe di Manasse si stende ancora sulla città e sul Tempio» (KAUFMANN, *l.c.*, VII, p. 501-502). E pare che sia giunta finalmente l'ora del *redde rationem*. «Anch'io agirò con ira, sarò inesorabile, non avrò pietà; se anche grideranno a gran voce, non li ascolterò.» (v. 18).

Il cap. IX descrive una drammatica scena in cui si vedono uscire dalla porta superiore del Tempio sette uomini (angiolì?), sei dei quali muniti di strumenti di distruzione ed uno vestito di lino e munito di calamaio, e fermarsi presso l'altare di rame. Su tutta la scena troneggia la divina Maestà che, portata dai Cherubini, abbandona la Sua sede terrena e compare sulla soglia del Tempio come chi sia sul punto di andarsene. Dio ordina all'uomo vestito di bisso e munito di calamaio di attraversare la città e di segnare colla lettera *tav* la fronte delle persone che provavano pena, che piangevano di dolore per la degenerazione scandalosa che aveva colpito Gerusalemme. Ai primi sei viene ordinato di colpire senza pietà, cominciando dagli anziani adoratori degli animali, tutta la popolazione, vecchi, giovani, ragazze, bambini, donne e di farne strage, risparmiando soltanto i segnati. Il profeta inorridito di fronte al generale massacro, perché nella fine di Gerusalemme vedeva la fine del popolo ebraico, aveva manifestato questi suoi sentimenti a Dio con grida e genuflessioni. Ma le colpe enormi dei due regni, la corruzione, il disprezzo della vita umana, le ingiustizie sociali, l'idea che Dio non si curasse più delle cose del mondo o non avesse notizia di quello che accadeva in terra, esigevano un castigo adeguato. Cosa però degna di nota, da questa condanna erano stati esclusi i buoni ed onesti cittadini, mediante un sistema di selezione che aveva richiesto l'intervento dell'angiolì e il suo segno speciale. Ezechiele, come Abramo, credeva dunque che il giusto non dovesse essere confuso col reo e che Dio doveva trovare qualche metodo per distinguere l'innocente dal colpevole, anche nelle grandi calamità della storia. «Ed ecco l'uomo vestito di lino, col calamaio sul fianco, riferisce così: Ho fatto quanto mi hai ordinato» (v. 11). Coloro che deploravano il male, che si dolevano per gli errori e per le colpe della società in cui vivevano e se ne tenevano lontani, non sarebbero stati coinvolti nella calamità generale; questa era la notizia più importante di tutto e con essa termina il cap. IX.

Alzando gli occhi al cielo che si stendeva in alto sul capo dei Cherubini, il profeta racconta d'aver veduto la figura del trono di Dio lucente come zaffiro. All'essere vestito di lino, che aveva notizia dell'adempita missione, Dio ordinò di portarsi nel luogo dov'erano le ruote del carro, presso ai Cherubini e di prendere a piene mani le braci infuocate che vi si trovavano e di lanciarle sulla città. Quando egli vi giunse, i Cherubini si erano disposti alla destra del Tempio, il cui atrio interno era avvolto in una folta nube. La Maestà di Dio, alzata sulle ali dei Cherubini, era ora sulla soglia del Tempio, avvolto nella nube, come chi si dispone a partire, mentre l'atrio splendeva della luce emanata dalla Divina Maestà. Il rumore delle ali dei Cherubini giungeva assordante fino al cortile esterno. Come l'angiolì vestito di lino fu giunto nel luogo che gli era stato indicato, il Cherubino più prossimo a lui

prese a piene mani il fuoco che ardeva dalle ruote del carro e glielo porse. Egli lo prese e uscì. Allora gli parve di vedere sporgere di sotto le ali dei Cherubini una specie di mano di uomo e poi, come nella prima visione (cap. I, vv. 15-21), rivede le ruote muoversi nel loro singolar moto incandescente, senza bisogno di girare per cambiar direzione e vide i corpi dei Cherubini seminati, come le ruote, di occhi in tutte le loro membra, sulla schiena, sulle mani, sulle ali. La divina Maestà giunta che fu sulla soglia del Tempio, come aveva detto nel v. 4, fu sollevata sulle ali dei Cherubini, arrestandosi all'ingresso della porta orientale. Il profeta, trasportato dal vento, vi giunse anche lui e vi trovò 25 persone tra cui c'erano Jaazanjàh figlio di Azzùr e Pelatyàhu figlio di Benajàhu, capi del popolo, che stavano tramando qualche temeraria impresa di riscossa. Essi, a quanto pare, costituivano il governo del popolo, erano le guide e la suprema autorità della nazione. Il profeta era stato trasportato là perché adempisse alla particolare missione di sconsigliare l'impresa o di denunciarne l'intempestività, l'inopportunità, la stoltezza. Il discorso del profeta, alquanto allegorico, prende lo spunto da una frase attribuita a quel consesso. Forse, come avviene nelle conventicole segrete, nelle trame dei congiurati, vi si tenevano discorsi in uno stile figurato, segreto, in una specie di gergo come fra i carbonari del risorgimento italiano. Sembra che il profeta li avesse uditi pronunziare la frase: - non prossimamente, fabbricare case; essa è la pentola e noi siamo la carne - frase che può interpretarsi ed è stata interpretata in vari modi:

- 1) il pericolo non è imminente; continuiamo pure a ricostruire le case della città; proseguiamo il nostro solito sistema di vita; Gerusalemme è la pentola e noi siamo la carne destinata ad esservi cotta; essa è la città in cui deve compiersi, se si compirà, il nostro destino.
- 2) Oppure, interpretando la frase in senso positivo anziché negativo: sta per giungere, è senza dubbio prossimo, il giorno in cui potremo riprendere tranquilli la ricostruzione delle case abbattute nella guerra recente (che si era conclusa colla prima deportazione al tempo di Jehojakhìn); Gerusalemme è il luogo che ci riparerà dai pericoli della guerra, come la pentola ripara dal fuoco la carne che vi si cuoce.
- 3) Oppure: non è giunto ancora né pare prossimo il momento di pensare alla costruzione di case a Gerusalemme; ora dobbiamo pensare alla nostra difesa e a rinforzare le mura della città, che è la pentola nella quale noi, che siamo la carne, veniamo cotti.

Qualunque sia l'interpretazione vera, non c'è dubbio che quella frase nascondeva il disegno della resistenza alla dominazione straniera, della ribellione, della guerra. Il profeta replica: «Io conoscevo già le vostre intenzioni temerarie, i vostri piani inattuabili, che saranno cagione di nuove stragi nelle vie della città stessa, che dovrebbe essere il vostro rifugio sicuro e la vostra difesa. I morti che voi farete cadere a Gerusalemme sono la carne e Gerusalemme è la pentola dalla quale voi sarete tirati fuori da parte del nemico che vi sterminerà sul territorio stesso della vostra patria. Essa non sarà la vostra pentola né voi sarete dentro di lei la carne; sul territorio d'Israele vi giudicherò» (v. 11); oppure: «Farò giustizia di voi sui confini della vostra patria», alludendo, a quanto pare, alla località di Rivlah dove Nabuccodonosor maltrattò con aspri modi Zidqijàh che aveva mancato ai patti (*II Re*, XXV, 6).

Mentre il profeta teneva il suo discorso, uno dei due capi dell'assemblea, Pelathjàhu, cadeva morto, ciò che fece profonda impressione nell'animo di Ezechiele che, gettatosi a terra, dette in un alto grido: «Ohimè, Signore Iddio, Tu distruggi quanto rimane ancora d'Israele» (v. 13). Dio gli risponde che non dagli Ebrei rimasti a Gerusalemme e che, nonostante le loro colpe e la loro degenerazione, pretendevano di essere gli eredi legittimi

del patrimonio nazionale, sarebbe venuta la redenzione, ma dagli Ebrei dispersi in paesi stranieri.

Capitolo XI,

16. «Per quanto li abbia sparsi fra i popoli, per quanto li abbia dispersi nelle terre, Io sarò per loro un Santuario minore nei paesi in cui saranno giunti.
17. Così dice il Signore Iddio: Io vi radunerò fra i popoli e vi raccoglierò dai paesi in cui siete stati dispersi e vi ridarò la terra d'Israele,
18. e quivi giunti, toglieranno tutti i suoi turpi idoli e tutte le sue odiose divinità.
19. Io darò loro un cuore solo ed uno spirito nuovo deporrò nel loro seno e toglierò dalla loro carne il cuore di pietra, dando loro un cuore di carne,
20. affinché seguano le Mie norme ed osservino le Mie leggi mettendole in pratica e saranno allora il popolo Mio mentre Io sarò il loro Dio».

Non c'è nulla di nuovo in queste previsioni e in queste promesse: Dio è rappresentato quale *miqdàsh* (santuario, rifugio) in Isaia (VIII, 14) e l'idea della immutata protezione divina e della redenzione dalle terre dell'esilio è antica quanto Mosè (*Levitico*, XXVI, 44-45; *Deut.*, XXX, 3-5); il *nuovo cuore*, il *cuore di carne* al posto del *cuore di pietra* è un'eco della analoga promessa di Geremia (XXIV, 7: XXXII, 39). Naturalmente il cuore sarebbe stato sempre di carne come era prima, ma esso sarebbe reso più sensibile al suo dovere.

Dopo questo discorso, i cherubini e le ruote si alzarono a volo trasportando fuori della città la gloria di Dio fino al monte degli Ulivi. Il profeta fu ricondotto dal vento nella Caldea, presso i deportati (*lagolà*) d'Israele e così ebbe fine la visione. Ai fratelli della diaspora comunicò quanto aveva veduto e intese.

Ma sembra che li avesse trovati indifferenti, tenaci nel loro antico vizio, insensibili dopo tante prove e tanti dolori come al tempo di Mosè, come al tempo d'Isaia.

Capitolo XII, 2 O figlio dell'uomo, tu stai in mezzo ad una famiglia ribelle che hanno occhi per vedere ma non vedono, che hanno orecchi per udire ma non odono, perché sono una famiglia ribelle.

«Poco emendati da tutte le sventure della patria, la maggior patte degli esiliati, specialmente i nobili, persistevano nella loro testardaggine e non avevano cessato di praticare in Babilonia il culto idolatrico a cui si erano abituati nel loro paese natale. I capi delle famiglie o anziani, che pretendevano una specie di sovranità sui membri della loro casa, continuavano ad opprimere questi ultimi ed a maltrattarli o, ciò che era lo stesso, non avevano nessuna cura di loro e sotto il cielo straniero li abbandonavano nudi e crudi a tutti i casi della vita. Fra le terre che erano state loro assegnate, avevano preso per sé le migliori, lasciando le meno buone ai loro sottoposti». (GRAETZ, *Hist.*, I, p. 262).

«Dal capitolo XXIX di Geremia si capisce quale dovesse essere l'anima degli esuli di Babilonia in quegli anni. Essi non volevano stabilirsi nella terra del loro esilio. Non volevano costruire case, piantare giardini, generare figliuoli. Dai capitoli XI e XXXIII di Ezechiele si può dedurre che anche a Gerusalemme c'era chi considerava la Diaspora come un membro della nazione ormai perduto. La Diaspora credeva nella profezia della liberazione e nella salvezza di Gerusalemme. A quella Diaspora Ezechiele doveva dare il terribile annuncio che Gerusalemme sarebbe stata distrutta». (KAUFMANN, VII, 447-448).

Ezechiele ha quindi l'ordine di costruirsi «oggetti di deportazione» cioè di agire sopra una scena reale come uno che parta per l'esilio, e di farlo pubblicamente, perché da quell'azione simbolica si deduca la realtà. L'azione ordinata al profeta è divisa in tanti atti o scene, come si farebbe nelle didascalie d'una commedia. *Prima scena*: raccolta degli oggetti per un viaggio lontano: per esempio, una sacca con gli indumenti più necessari e

con le provviste più indispensabili; *seconda scena*: esposizione di quegli oggetti al pubblico in procinto della partenza notturna (come chi si vergogni di fuggire o di emigrare); *terza scena*: apertura di un varco nella parete per cui passare con quegli oggetti sulle spalle, nel buio della notte, col volto coperto e cogli occhi bendati. Quelle scene dovevano figurare la sorte che sarebbe toccata agli Ebrei di cui il profeta era il simbolo e l'esempio vivente (*mofèth*), come egli stesso spiega nei vv. 7-12. Il re Zidqijah ed i cittadini di Gerusalemme avrebbero dovuto fare realmente quello che il profeta faceva figuratamente, come la vita è una commedia veramente vissuta, come la storia è un dramma che si svolge nel mondo, anziché sul teatro.

11. Dì loro: «Io sono il vostro esempio; come ho fatto io, lo stesso sarà fatto a loro; andranno in esilio, in prigionia.
12. Il loro principe, che è fra loro, porterà il fardello sulle spalle nel buio e partirà; nel muro faranno un buco per farlo uscire, si coprirà la faccia per non vedere cogli occhi il paese.
13. Io tenderò la mia rete su di lui ed egli sarà colto nel mio laccio e lo porterò in Babilonia, nel paese dei Caldei, ma senza poterla vedere, e dove morirà.
14. Tutti quelli che lo circondano, i suoi aiutanti, le sue milizie, spargerò ad ogni vento, brandendo la spada dietro di loro.
15. Così si convinceranno che Io sono l'Eterno, quando li disperderò fra le genti e li spargerò nelle terre;
16. e di loro farò che pochi si sottraggano alla spada, alla fame e alla peste, perché raccontino tutte le loro immonde azioni tra le genti presso le quali andranno e si convincano che Io sono l'Eterno».

In queste scene è adombrata la fine dell'indipendenza ebraica, la cattura e la deportazione del re Zidqijàh, come è narrata nel II Libro dei Re (XXV, 6-7): la fuga notturna del monarca verso il deserto, la sua cattura e il suo trasporto a Rivlàh, dove fu accecato e non poté più vedere la terra su cui aveva regnato e dalla quale veniva deportato. La scena deve essere collocata fra il 597, esilio di Jehojakhìn, e il 586, caduta di Gerusalemme e deportazione del re.

LA PIANTA DI GERUSALEMME ASSEDIATA

Intanto (cap. IV) doveva prendere un mattone e incidervi il profilo di una città, cioè la figura di Gerusalemme come cinta d'assedio, costruendole tutt'intorno torri di difesa o di vedetta, un terrapieno (*solelàh - agger*) per dar la scalata alla città e facendola circondare poi da un esercito nemico munito di arieti, le macchine da guerra usate dagli antichi per dare l'assalto alle mura.

«Gli arieti erano i carri armati dell'antichità. Ezechiele sapeva come venivano impiegati per dare l'assalto a una città (IV, 2) ed è probabile che i fanti li usassero nella guerra offensiva. Queste grosse macchine si ritrovano spesso nei frontispizi di rilievi assiri e possiamo immaginare quanto gli israeliti li temessero al solo vederli. Il disegno dava piuttosto l'idea di un animale preistorico. Consisteva essenzialmente in una intelaiatura in legno montata su quattro o su sei ruote e ricoperta di pelle fissata in basso con cappi e cavicchi. Nell'interno una pesante trave di legno era appesa a catene; la sua estremità anteriore era rivestita di metallo e aveva l'aspetto di un muso d'animale o di una testa appuntita di ariete. Una squadra di soldati nell'interno della macchina aveva il compito di imprimere delle oscillazioni alla trave affinché acquistasse sufficiente forza di urto per frantumare la muraglia delle fortificazioni nemiche» (E. W. HEATON, *La vita quotidiana ai tempi dell'antico testamento*. Trad. ital., pag. 132).

«Ai tempi dell'antico testamento le città erano costruite come fortezze e circondate di mura massicce. Il muro era costruito con pietre di roccia calcarea cementate con argilla. Era rafforzato da contrafforti alla base e da un certo numero di torri rettangolari costruite nello stesso muro. Le basi di queste torri sporgevano di un paio di metri circa ed erano potentemente fortificate contro attacchi di arieti e contro eventuali cunicoli sotterranei scavati dagli zappatori nemici. Inoltre la superficie esterna del muro era rivestita di uno spesso strato di intonaco liscio sino ad un'altezza di circa 5 metri per renderne difficile la scalata» (*Ib.*, pag. 133-134).

Tracciata la città colle opere di difesa e le macchine di guerra, come avrebbe fatto un abile disegnatore di piante militari e di carte strategiche (fra le materie di studio dei sacerdoti c'era anche il disegno e l'arte militare oppure questa specie di cultura e di capacità era propria solo di Ezechiele?) il profeta doveva prendere una padella di ferro e collocarla fra la pianta della città tracciata sul mattone e lui medesimo, puntando gli sguardi sulla città stessa come se egli fosse l'assediente. Siamo ancora una volta nel campo del simbolismo drammatico, della figurazione materiale e concreta di una idea. Fra la città assediata dal nemico e il profeta, inviato e vicario della divinità, c'è qualche cosa che si oppone, che tiene lontano, che impedisce, il contatto e il soccorso; c'è una muraglia di ferro più impenetrabile dei muri di pietra. La padella nella sua rozza materialità rappresenta il peccato, il vizio, la corruzione morale, che impediscono a Dio di avvicinarsi alla città per portarle aiuto. È un secondo assedio che si aggiunge al primo,

È probabile che si tratti di una finzione e che Ezechiele non abbia preso né il mattone né la padella e non abbia inciso il profilo della città colle torri, colle casematte e le trincee, né interposto fra lui e il tracciato delle mura un ostacolo di ferro. È probabile che si sia limitato a registrare l'ordine simbolico ricevuto, come uno che sotto il velo della parabola o della favola adombri una verità morale o un'azione umana. Importante era non il quadro materiale ma il simbolo, il quale era chiaro anche nella sua semplice descrizione verbale.

ATTI E POSITURE SIMBOLICHE IMPOSTI AL PROFETA

Che si tratti d'una finzione anziché di vere e proprie azioni che il profeta doveva compiere, appare dagli atti troppo complicati e strani che gli vengono ordinati successivamente. Il profeta doveva mettersi a letto giacendovi appoggiato sul fianco sinistro per il corso di 390 giorni, compiuti i quali doveva cambiar posizione e mettersi sul fianco destro e rimanervi per il corso di 40 giorni; poi, tenendo la faccia rivolta verso Gerusalemme assediata, come era incisa sul coccio, doveva stendere verso la città il braccio denudato in segno di minaccia e pronunciare contro di lei un oracolo di sventura. Gli sarebbe stato impedito di muoversi o di cambiar fianco per tutto quel tempo, come se fosse stato legato colle funi. Tutto ciò doveva simboleggiare la situazione di pena del popolo, dei due regni d'Israele e di Giuda e le sofferenze dell'assedio degli abitanti di Gerusalemme. La durata del castigo sofferto dalla popolazione del regno settentrionale per i suoi peccati sarebbe stato di tanti anni quanti erano i giorni (390) nei quali il profeta era costretto a stare sul fianco sinistro; la durata della pena del regno meridionale sarebbe stata di tanti anni quanti erano i giorni (40) durante i quali il profeta avrebbe dovuto rimanere sul fianco destro. A che cosa si riferissero quelle due cifre non è chiaro; secondo gli uni si ottiene la cifra di 390 sommando gli anni decorsi dall'età dei Giudici alla distruzione del Tempio, durante i quali gli Ebrei erano stati più o meno in lotta coi popoli stranieri; secondo altri quella cifra corrisponderebbe alla epoca che va dalla scissione del regno ebraico dopo la morte di Salomone all'assedio di Gerusalemme al tempo di Zidqijàh; oppure indicherebbe la durata dell'esilio degli Ebrei del regno d'Israele; la cifra di 40 corrisponderebbe al periodo trascorso dalla caduta del regno settentrionale alla distruzione

del Tempio, oppure indicherebbe la durata dell'esilio babilonese, se non si deve considerare piuttosto come un numero tondo, secondo l'uso ebraico da noi già segnalato (www.archivio-torah.it/EBOOKS/LattesProfeti/05.pdf - pag. 7).

Ezechiele avrebbe dovuto poi confezionarsi una strana specie di pane composto di frumento; di orzo, di fave, di lenticchie, di miglio e di spelta, e cibarsene per tutti i 390 giorni durante i quali giaceva sul fianco sinistro, in quantità però limitata, per un peso cioè di 20 sicli nelle 24 ore; anche l'acqua da bere doveva essere misurata, cioè doveva limitarsi ad un sesto di *hin* nelle 24 ore. Il pane doveva essere poi impastato pubblicamente con escrementi umani, quale simbolo dell'ingrato, lurido, indigesto cibo che gli Ebrei avrebbero dovuto inghiottire nei paesi stranieri dove sarebbero stati deportati e della vita di vergogna e di miseria che vi avrebbero condotto.

IV, 13 «Il Signore disse: Così i figli d'Israele mangeranno il loro immondo pane fra le genti dove Io li disperderò».

Si trattava d'uno strano comando, contrario non solo alle più elementari norme d'igiene, ma, quel che è ancora più grave, al preciso dettato della legge ebraica che proibisce di cibarsi di cose impure. Si ripeteva in altra forma, il paradosso di Abramo a cui Dio

ordinava di immolare il figlio, il paradosso di Osea a cui ordinava di prendere in moglie una donna adultera, paradossi che noi abbiamo tentato di spiegare come finzioni allegoriche ed azioni immaginarie. (Vedi *Nuovo Commento alla Torah*, p. 57 e *I Profeti d'Israele*, pag. 63)³.

Anche questo di Ezechiele è un atto descritto ma non effettivamente consumato. Se vi si è ribellato, lo ha fatto per non togliere alla allegoria qualunque valore e conferirle invece una realtà drammatica. Egli infatti protesta di non aver mai contaminato la sua persona mangiando cose impure, per es. carni di animali morti di morte naturale (*nevelàh*) o uccisi in modo diverso da quello imposto dal costume o dal rito ebraico (*terefàh*) (v. *Levitico*, XVII, 15) o - essendo di casta sacerdotale - di non aver mai mangiato carni di animali offerti sull'altare e rimasti oltre il secondo giorno da quello del sacrificio (*Levitico*, XIX, 6-7). Per corrispondere alla obiezione del profeta, gli escrementi umani vengono sostituiti con escrementi animali. È dubbio d'altra parte se essi dovessero essere impastati cogli altri elementi di cui era confezionato il pane o dovessero servire soltanto per cuocerli. Il Luzzatto traduce (v. 12): «*mangerai quella focaccia fatta alla guisa di una focaccia d'orzo (cotta) sopra fuoco d'escrementi umani, sui quali la cuocerai* alla loro presenza» e (v. 15): «Ecco Io ti assegno gli escrementi bovini invece degli escrementi umani e farai il tuo pane *sopra di quelli*». Non si spiegherebbe però l'obiezione del profeta che si rifiuta di *mangiare cibi immondi* e non già di *toccare o adoperare per fare il fuoco una materia poco pulita*. È vero d'altronde che il verso 15 suona precisamente: «E tu farai il tuo pane *su di quelli*» e non *con quelli*, ciò che darebbe ragione all'interpretazione più blanda e più gentile e l'uso di materiale così poco pulito si spiegherebbe colla mancanza di legna da ardere nei giorni dell'assedio. Il verbo *the'ugghénna* del verso 12 non chiarisce l'uso preciso che si doveva fare di quell'immonda materia, perché esso non vuol dire altro che *confezionare una focaccia, un pane di forma rotonda ('uggàh)* dal verbo 'ug analogo a *chug*, fare un cerchio, disegnare un circolo e niente altro. Comunque sia, tutta questa strana e complicata faccenda doveva figurare e annunziare l'assedio di Gerusalemme colle sue tragiche sofferenze e privazioni.

³ *Nuovo Commento alla Torah*: www.archivio-torah.it/ebooks/DLattes/04_Vaiera.pdf

I Profeti d'Israele: www.archivio-torah.it/EBOOKS/LattesProfeti/05.pdf pag. 2

Cap. IV,

- 16 «E mi disse: figlio, dell'uomo, Io spezzo la verga del pane in Gerusalemme; essi mangeranno il pane a peso e con ansia e bevanno acqua con misura e con trepidazione;
- 17 perché avranno penuria di pane e d'acqua e si mostreranno l'un l'altro desolati e si consumeranno per le loro colpe».

Nella descrizione delle pene procurate dall'assedio si avverte la reminiscenza, frequente in Ezechiele, della minacciosa predicazione mosaica (*Levitico*, XXVI) sicché si ha l'impressione che si avverino in quel secolo le antiche predizioni del Pentateuco.

Nel cap. V prosegue l'allegoria profetica con un'altra azione drammatica non meno strana delle precedenti. Si ordina al figliuolo dell'uomo di prendere una spada ben aguzza come un rasoio da barbiere e di passarla sul capo e sulla barba, ed una bilancia; poi, dopo aver diviso in tre parti i peli così ottenuti, gettarne un terzo nel fuoco acceso in mezzo alla città disegnata nel mattone, dopo averne tolto i materiali d'assedio che la circondavano (ciò che sarebbe stato il simbolo dell'incendio del Tempio e dei palazzi di Gerusalemme (*I Re*, XXV, 9)); un altro terzo doveva colpirlo colla spada nei dintorni della città stessa, per rappresentare le vittime cadute negli scontri durante il lungo assedio; l'ultimo terzo doveva spargerlo al vento, alludendo così alla popolazione in fuga o deportata che sarebbe caduta lungo la strada per mano del nemico o per le privazioni e le pene del viaggio e di cui solo una piccola parte avrebbe potuto salvarsi, raggiungendo le terre della deportazione (di questa piccola parte è simbolo quel *pugno* di peli che il profeta doveva serbare nei lembi del suo vestito) e che poi sarebbe stata purificata, passando per il fuoco dell'esilio, il quale avrebbe contribuito a purificare tutto quanto il popolo d'Israele a cui quel fuoco si sarebbe propagato (vv. 1-4).

LA TRAGEDIA NAZIONALE

Nei vv. 5-17 vien data la spiegazione delle sofferenze che avrebbero colpito Gerusalemme e il popolo d'Israele. Il popolo d'Israele aveva ottenuto una posizione privilegiata fra le genti, come fosse stato il centro del mondo, ma si era dimostrato più empio e più corrotto degli altri popoli, ripudiando le norme morali e le leggi civili che gli erano state date. Perciò il castigo di Dio sarebbe stato eccezionalmente severo, più di quanto fosse nei confronti di altri popoli (vedi *Amos*, III, 2), fino al punto che i genitori sarebbero stati ridotti a mangiare le carni dei figliuoli e i figliuoli le carni dei genitori e sarebbero stati dispersi ad ogni vento, senza pietà. Spiegando quindi l'azione allegorica precedente, Dio dice: Un terzo morirà per la fame e per la peste, un terzo per la spada e un terzo, inseguito dal nemico, sarà disperso ad ogni vento; il popolo ebraico sarà oggetto di onta e di disprezzo fra le genti e patirà le sofferenze più atroci e le persecuzioni più bestiali. È un quadro spaventevole di miserie e di dolori che non sembrerà però né esagerato né fantastico se si pensa ai due mil'anni di oppressioni, di paure, di persecuzioni, di cacciate, di odi, di accuse, di condanne, di superstizioni, di clausura nei ghetti, di massacri, di cui gli Ebrei sono stati vittime.

Questa sarebbe stata la sorte tragica della popolazione ebraica. Ma il quadro non è terminato: esso continua in altro stile, con altre figure, in una specie di apostrofe ai monti d'Israele, alle colline, ai fiumi, alle valli, dove sui poggi o nei boschetti, vicino alle acque correnti o all'ombra degli alberi erano stati eretti gli altari, le statue del sole, i simulacri delle false deità straniere. Ai piedi di quegli altari demoliti e di quelle statue abbattute si sarebbero ammassati i cadaveri dei figli d'Israele; le loro ossa sarebbero state sparse tutt'intorno e le città distrutte sarebbero rimaste deserte e gli altari abbandonati. Non tutta la

popolazione sarebbe morta: una parte si sarebbe salvata, ma colla dispersione. Quei miseri resti sperduti in un mondo estraneo e nemico sarebbero ritornati col pensiero a Dio, avrebbero rivolto a Lui il loro turpe cuore contrito e pentito, i loro impudichi occhi vergognosi, provando disgusto di sé stessi per le obbrobriose colpe commesse.

Su questo motivo il profeta insiste a lungo, con variazioni molto ingegnose:

Capitolo VI,

15. «Così dice il Signore Iddio:
Batti colle tue palme e scalpita coi tuoi piedi e dì: Ohimè! per tutte le brutte turpitudini della Casa d'Israele, i cui figli cadranno per la spada, per la fame e per la peste.
16. I più lontani morranno di peste,
i più vicini cadranno per la spada,
e i rimasti nella città assediata morranno di fame
ed io esaurirò la mia collera contro di loro.
17. Vi convincerete così che Io sono l'Eterno
quando i loro morti giaceranno in mezzo ai loro idoli,
tutt'intorno ai loro altari,
sopra ogni collina elevata,
su tutte le cime dei monti,
sotto ogni albero fiorente,
sotto ogni quercia folta,
dovunque hanno offerto soavi profumi ai loro idoli.
18. Io stenderò la Mia mano su di loro
ridurrò il paese desolato e sterile,
dal deserto fino a Diblà (o Rivläh), in tutte le loro sedi
allora si convinceranno che Io sono l'Eterno».

La frase *si convinceranno che Io sono l'Eterno* è il *leit motiv* di cui il profeta si compiace in questi capitoli, e in generale anche altrove, ripetendolo qui otto volte e 70 in tutto il libro.

La minaccia di sventure, la previsione dell'estrema catastrofe prosegue nel cap. VII. Il profeta è incaricato di annunciare alla terra d'Israele che è giunta la *fine*, la fine totale, generale, inesorabile, senza remissione. Sembra che il profeta si diletta di ripetere la parola *qez* (fine) insistendo anche sul suono del vocabolo mediante allitterazioni e bisticci (*qez - ba ha-qez*; v. 2; *attah ha-qez*; v. 3; *qez ba, ba ha-qez, heqiz eláich*, v. 6).

Capitolo VII,

3. E tu, figlio dell'uomo, così dice l'Eterno alla terra di Israele: Fine. È venuta la fine per i quattro angoli della terra.
4. Ora è la fine per te.
8. La fine è venuta; è venuta la fine; è spuntata per te, eccola, è giunta.
9. È giunta la stagione per te, o abitante del paese; è giunta l'ora, è vicino il giorno, giorno di panico e non di lieti canti sui monti.
11. Ecco il giorno, eccolo che viene; è giunta la stagione, è spuntata la verga, è fiorita la violenza.
13. È giunta l'ora, è arrivato il giorno.

È una composizione ossessionante, come colpi di martello gravi e monotoni sull'incudine.

La brillante fantasia del profeta si sbizzarrisce nella descrizione dei casi psicologici, degli episodi, degli spettacoli di quelle giornate tragiche. Quando la catastrofe è

imminente, tutto nella vita cambia aspetto. In tempi normali chi compra una casa, una vigna, un campo è tutto contento, mentre chi è costretto a vendere la sua proprietà si rattrista. Allora invece:

14. il compratore non si rallegrerà
e il venditore non piangerà,
perché la collera (peserà) su tutta la sua ricchezza;
15. poiché il venditore non tornerà più a rivedere la proprietà venduta, anche se
tutti due saranno ancora vivi.

Quando le trombe soneranno per chiamare alle armi, nessuno scenderà in campo, perché la paura terrà tutti chiusi in casa; però ogni tentativo di sfuggire alla morte sarà inutile, perché se fuori delle mura si correrà il rischio di cadere sotto il ferro nemico, dentro la città la fame e la peste mieteranno egualmente la popolazione. Non varrà la fuga sulle montagne, perché i fuggiaschi non troveranno lassù né scampo né rifugio: piangeranno sui monti come gemono le colombe che hanno abbandonato il dolce nido delle valli (v. 16). La popolazione sperduta, scoraggiata, piangente, avvilita, terrorizzata, soffrirà la fame anche se avrà accumulato enormi ricchezze: l'oro e l'argento non varranno a salvarla nel giorno dell'ira e del castigo; dovranno gettarli via come un peso inutile, come una cosa immonda, come la causa di tutti i peccati e di tutte le disgrazie. I gioielli di cui andavano superbi, di cui si ornavano e di cui avevano fatto omaggio ed offerta ai loro turpi idoli, ora saranno preda del nemico che li profanerà come profanerà il Santuario dal quale Dio ha distolto ormai lo sguardo (vv. 17-22). Tutto cadrà in mano dello straniero barbaro e feroce: le case e i luoghi sacri. Vano sarà sperare nella pace, vano attendere conforto o salvezza da qualsiasi parte: non varranno né le previsioni dei profeti, né la dottrina dei sacerdoti, né i saggi consigli degli anziani. e sarà inutile ricorrere al re, al principe, alle autorità, perché tutti saranno abbattuti, smarriti, disperati. Tutti avranno quello che si saranno meritati (v. 23-27).

Questi discorsi sulla inevitabile catastrofe nazionale debbono attribuirsi ad una data anteriore alla caduta del regno di Giuda, ammettendo perciò che l'attività del profeta si iniziasse in patria prima della deportazione, come vogliono Bertholet e Spiegel, oppure vanno considerati come visioni retrospettive, come considerazioni e commenti storici sotto forma di discorsi profetici anteriori o contemporanei agli avvenimenti.

IL CONVEGNO DEGLI ANZIANI. LA TERZA VISIONE

L'anno dopo la prima visione, cioè nell'anno VI della deportazione avvenuta al tempo di Jehojakhin, il 5 del mese di Elul, il profeta si trovava a casa sua a colloquio cogli anziani della Giudea. Come nella diaspora egiziana (*Esodo*, III, 16, 18; IV, 29), così nella diaspora babilonese gli anziani avevano la direzione e la cura del nucleo ebraico ed erano venuti probabilmente a consigliarsi con Ezechiele intorno a qualche questione importante. Il profeta si sentì come soggiogato da una forza superiore (*la mano di Dio*, come egli chiama l'ispirazione profetica) ed ebbe una terza visione. Gli parve di vedere una figura di fuoco o meglio un'immagine fatta di fuoco dai fianchi in giù e fatta di splendida luce dai fianchi in su. Una specie di mano protesa da quella figura lo afferrava per la ciocca dei capelli, dopo di che gli pareva che un vento, tenendolo sospeso fra terra e cielo, lo trasportasse a Gerusalemme fino alla porta del cortile interno del Tempio che guardava a settentrione, dove era la statua simbolo dell'invidia, la figura dell'idolo pagano fatta apposta per provocare l'ira di Dio. Il profeta allude, secondo i commentatori, ad una statua di Astarte, che era stata eretta in quel lungo sacro dal re Manasse, (*II Re*, XXI, 7; *II Cronache*, XXXIII, 7, 15) la quale non poteva non suscitare sentimenti di avversione e di

sdegno per la stolta contaminazione dell'idea di Dio e per l'offesa alla divinità Una ed Unica alla quale era dedicato il Tempio. La frase *moshav semel ha-qinah ha-maqnèh* (del v. 3), che è per lo più interpretata come «il luogo dove si trovava la statua dell'invidia irritante» o «l'irritante simulacro del dispetto» o «la cappella dell'idolo della gelosia», è in realtà molto oscura. Secondo il Prof. Tur-Sinai non si trattava di una statua ma dell'ufficio o del chiosco d'un *agente di commercio* (*sémel* deriverebbe dall'accadico *shamallu*) incaricato di compra-vendite per conto del mercante suo padrone, cioè d'uno di coloro che nell'atrio esterno del Tempio vendevano buoi, pecore, colombi per i sacrifici e di cui parlano i Vangeli (*Matteo*, XXI, 12; *Marco*, XI, 15), oppure d'un agente della redenzione e del piano di riscatto, d'un fanatico apostolo di libertà (v. il lungo capitolo in *Ha-lashòn ve-ha-sefer*, 1950 pagg. 275-296).

Là il profeta ebbe di nuovo la visione di Dio quale gli era apparsa la prima volta nella valle che costeggiava il fiume Kevar e, invitato ad alzare lo sguardo verso settentrione, vide a nord della porta che conduceva all'altare, proprio sull'ingresso, la provocatrice statua di Astarte. Era quella una delle tante scandalose profanazioni commesse dagli Ebrei in quel luogo sacro, profanazioni che dovevano indurre Dio ad allontanarsi di là, abbandonando la Sua sede terrena alla distruzione e all'ira nemica. Passata la porta del cortile interno, il profeta scorre sul muro un buco e, scavatolo un poco, scoprì un'altra porta che dava in una stanza sulle cui pareti erano dipinte o incise tutt'intorno figure di rettili, di insetti e di altre specie di animali; davanti a quelle figure stavano in piedi, in circolo, 70 anziani ebrei ed in mezzo a loro Azanijàhu figlio di Shafàn, tutti col turibolo in mano, avvolti in una nube di incenso. Era una cerimonia prettamente pagana, come quelle che gli egiziani e i babilonesi celebravano davanti alle immagini dei rettili e degli insetti a cui attribuivano caratteri e potenze divine.

«Hai veduto, o figlio dell'uomo, a quale scandalosa degenerazione è sceso il popolo d'Israele? Nel Tempio consacrato al Dio Unico ed Eterno, in una stanza segreta, i più autorevoli rappresentanti della nazione prestano culto agli insetti e ai rettili immondi. Essi sono convinti che Dio non li vede, perché ormai ha abbandonato questo paese e perché in ogni modo i suoi occhi non possono attraversare le pareti chiuse di una stanza segreta. Ma ne vedrai di peggio» (vv. 7-15).

Condotto infatti presso la porta del Tempio che guardava a settentrione, vide alcune donne sedute che piangevano Tammùz, il Dio babilonese, figlio o marito o amante della Dea Istàr, dio della fertilità e della vegetazione, che muore e poi rinasce a primavera come fa la campagna (Cernichowsky, prendendo lo spunto da questo passo di Ezechiele, ha composto una delle sue strane poesie di sapore pagano: la morte di Tammùz, fatta simbolo delle giornate nuvolose, dell'eclisse delle anime, dell'inverno precoce, del dolore dell'universo che non ha più miracoli, della tristezza del mondo che ha smarrito la luce e la gioia; ai poeti sembra lecito riabilitare perfino la mitologia e nazionalizzarla). Per quanto fosse insopportabilmente triste lo spettacolo di quelle ebrei, sacerdotesse di un idolo pagano, il profeta doveva essere testimonia di altre altre superstiziose cerimonie forse anche peggiori. Condotto infatti attraverso il cortile interno del Tempio, si trovò sulla porta che metteva nella sala (*ulàm*), fra questa e l'altare degli olocausti e vide una venticinquina di uomini che, voltando le spalle al santuario, avevano le facce rivolte al sole che sorgeva dall'oriente ed a cui si prostravano in atto di adorazione. Il culto degli animali, il pianto per la morte del dio Tammùz, l'adorazione del sole, ecco a quale teatro di idolatria pagana era ridotto il santuario del Dio d'Israele. E come se non bastasse, alle obbrobriose superstizioni si aggiungevano l'immoralità, la corruzione dei costumi, l'ingiustizia e la violenza. Si vuole che tutto ciò non fosse che la proiezione di una fase di costumi già superata al tempo di Ezechiele, come quando sulla scena gli attori riproducono personaggi e fatti di altre epoche; si vuole cioè che la visione di Ezechiele presenti alla fantasia fatti dell'epoca del re

Manasse che continuavano a pesare ma non ad esistere nella vita e nella sorte del popolo anche al tempo del profeta, alla fine del VI secolo av. l'E.V.

«Non si tratta di scene reali ma di fantasie, di ombre magiche in stile romantico. La statua dell'invidia, il pianto di Tammùz, gli inchini al sole, non sono cose reali. Perché esse rappresenterebbero un culto idolatrico pubblico e ufficiale del Tempio, mentre dal Libro di Geremia si ricava che un culto simile non esisteva in quel tempo. Ezechiele vi scorge le ombre del passato. Dai vecchi sacerdoti aveva inteso, quando era bambino, quello che si faceva nel Tempio all'epoca di Manasse. E queste ombre del passato egli le rivede ora in visione. L'ombra delle colpe di Manasse si stende ancora sulla città e sul Tempio» (KAUFMANN, *l.c.*, VII, p. 501-502). E pare che sia giunta finalmente l'ora del *redde rationem*. «Anch'io agirò con ira, sarò inesorabile, non avrò pietà; se anche grideranno a gran voce, non li ascolterò.» (v. 18).

Il cap. IX descrive una drammatica scena in cui si vedono uscire dalla porta superiore del Tempio sette uomini (angiolì?), sei dei quali muniti di strumenti di distruzione ed uno vestito di lino e munito di calamaio, e fermarsi presso l'altare di rame. Su tutta la scena troneggia la divina Maestà che, portata dai Cherubini, abbandona la Sua sede terrena e compare sulla soglia del Tempio come chi sia sul punto di andarsene. Dio ordina all'uomo vestito di bisso e munito di calamaio di attraversare la città e di segnare colla lettera *tav* la fronte delle persone che provavano pena, che piangevano di dolore per la degenerazione scandalosa che aveva colpito Gerusalemme. Ai primi sei viene ordinato di colpire senza pietà, cominciando dagli anziani adoratori degli animali, tutta la popolazione, vecchi, giovani, ragazze, bambini, donne e di farne strage, risparmiando soltanto i segnati. Il profeta inorridito di fronte al generale massacro, perché nella fine di Gerusalemme vedeva la fine del popolo ebraico, aveva manifestato questi suoi sentimenti a Dio con grida e genuflessioni. Ma le colpe enormi dei due regni, la corruzione, il disprezzo della vita umana, le ingiustizie sociali, l'idea che Dio non si curasse più delle cose del mondo o non avesse notizia di quello che accadeva in terra, esigevano un castigo adeguato. Cosa però degna di nota, da questa condanna erano stati esclusi i buoni ed onesti cittadini, mediante un sistema di selezione che aveva richiesto l'intervento dell'angiolì e il suo segno speciale. Ezechiele, come Abramo, credeva dunque che il giusto non dovesse essere confuso col reo e che Dio doveva trovare qualche metodo per distinguere l'innocente dal colpevole, anche nelle grandi calamità della storia. «Ed ecco l'uomo vestito di lino, col calamaio sul fianco, riferisce così: Ho fatto quanto mi hai ordinato» (v. 11). Coloro che deploravano il male, che si dolevano per gli errori e per le colpe della società in cui vivevano e se ne tenevano lontani, non sarebbero stati coinvolti nella calamità generale; questa era la notizia più importante di tutto e con essa termina il cap. IX.

Alzando gli occhi al cielo che si stendeva in alto sul capo dei Cherubini, il profeta racconta d'aver veduto la figura del trono di Dio lucente come zaffiro. All'essere vestito di lino, che aveva notizia dell'adempita missione, Dio ordinò di portarsi nel luogo dov'erano le ruote del carro, presso ai Cherubini e di prendere a piene mani le braci infuocate che vi si trovavano e di lanciarle sulla città. Quando egli vi giunse, i Cherubini si erano disposti alla destra del Tempio, il cui atrio interno era avvolto in una folta nube. La Maestà di Dio, alzata sulle ali dei Cherubini, era ora sulla soglia del Tempio, avvolto nella nube, come chi si dispone a partire, mentre l'atrio splendeva della luce emanata dalla Divina Maestà. Il rumore delle ali dei Cherubini giungeva assordante fino al cortile esterno. Come l'angiolì vestito di lino fu giunto nel luogo che gli era stato indicato, il Cherubino più prossimo a lui prese a piene mani il fuoco che ardeva dalle ruote del carro e glielo porse. Egli lo prese e uscì. Allora gli parve di vedere sporgere di sotto le ali dei Cherubini una specie di mano di uomo e poi, come nella prima visione (cap. I, vv. 15-21), rivede le ruote muoversi nel loro singolar moto incandescente, senza bisogno di girare per cambiar direzione e vide i corpi

dei Cherubini seminati, come le ruote, di occhi in tutte le loro membra, sulla schiena, sulle mani, sulle ali. La divina Maestà giunta che fu sulla soglia del Tempio, come aveva detto nel v. 4, fu sollevata sulle ali dei Cherubini, arrestandosi all'ingresso della porta orientale. Il profeta, trasportato dal vento, vi giunse anche lui e vi trovò 25 persone tra cui c'erano Jaazanjàh figlio di Azzùr e Pelatyàhu figlio di Benajàhu, capi del popolo, che stavano tramando qualche temeraria impresa di riscossa. Essi, a quanto pare, costituivano il governo del popolo, erano le guide e la suprema autorità della nazione. Il profeta era stato trasportato là perché adempisse alla particolare missione di sconsigliare l'impresa o di denunciarne l'intempestività, l'inopportunità, la stoltezza. Il discorso del profeta, alquanto allegorico, prende lo spunto da una frase attribuita a quel consesso. Forse, come avviene nelle conventicole segrete, nelle trame dei congiurati, vi si tenevano discorsi in uno stile figurato, segreto, in una specie di gergo come fra i carbonari del risorgimento italiano. Sembra che il profeta li avesse uditi pronunziare la frase: - non prossimamente, fabbricare case; essa è la pentola e noi siamo la carne - frase che può interpretarsi ed è stata interpretata in vari modi:

- 4) il pericolo non è imminente; continuiamo pure a ricostruire le case della città; proseguiamo il nostro solito sistema di vita; Gerusalemme è la pentola e noi siamo la carne destinata ad esservi cotta; essa è la città in cui deve compiersi, se si compirà, il nostro destino.
- 5) Oppure, interpretando la frase in senso positivo anziché negativo: sta per giungere, è senza dubbio prossimo, il giorno in cui potremo riprendere tranquilli la ricostruzione delle case abbattute nella guerra recente (che si era conclusa colla prima deportazione al tempo di Jehojakhìn); Gerusalemme è il luogo che ci riparerà dai pericoli della guerra, come la pentola ripara dal fuoco la carne che vi si cuoce.
- 6) Oppure: non è giunto ancora né pare prossimo il momento di pensare alla costruzione di case a Gerusalemme; ora dobbiamo pensare alla nostra difesa e a rinforzare le mura della città, che è la pentola nella quale noi, che siamo la carne, veniamo cotti.

Qualunque sia l'interpretazione vera, non c'è dubbio che quella frase nascondeva il disegno della resistenza alla dominazione straniera, della ribellione, della guerra. Il profeta replica: «Io conoscevo già le vostre intenzioni temerarie, i vostri piani inattuabili, che saranno cagione di nuove stragi nelle vie della città stessa, che dovrebbe essere il vostro rifugio sicuro e la vostra difesa. I morti che voi farete cadere a Gerusalemme sono la carne e Gerusalemme è la pentola dalla quale voi sarete tirati fuori da parte del nemico che vi sterminerà sul territorio stesso della vostra patria. Essa non sarà la vostra pentola né voi sarete dentro di lei la carne; sul territorio d'Israele vi giudicherò» (v. 11); oppure: «Farò giustizia di voi sui confini della vostra patria», alludendo, a quanto pare, alla località di Rivlah dove Nabuccodonosor maltrattò con aspri modi Zidqijàh che aveva mancato ai patti (*II Re*, XXV, 6).

Mentre il profeta teneva il suo discorso, uno dei due capi dell'assemblea, Pelathjàhu, cadeva morto, ciò che fece profonda impressione nell'animo di Ezechiele che, gettatosi a terra, dette in un alto grido: «Ohimè, Signore Iddio, Tu distruggi quanto rimane ancora d'Israele» (v. 13). Dio gli risponde che non dagli Ebrei rimasti a Gerusalemme e che, nonostante le loro colpe e la loro degenerazione, pretendevano di essere gli eredi legittimi del patrimonio nazionale, sarebbe venuta la redenzione, ma dagli Ebrei dispersi in paesi stranieri.

Capitolo XI,

21. «Per quanto li abbia sparsi fra i popoli, per quanto li abbia dispersi nelle terre, Io sarò per loro un Santuario minore nei paesi in cui saranno giunti.
22. Così dice il Signore Iddio: Io vi radunerò fra i popoli e vi raccoglierò dai paesi in cui siete stati dispersi e vi ridarò la terra d'Israele,
23. e quivi giunti, toglieranno tutti i suoi turpi idoli e tutte le sue odiose divinità.
24. Io darò loro un cuore solo ed uno spirito nuovo deporrò nel loro seno e toglierò dalla loro carne il cuore di pietra, dando loro un cuore di carne,
25. affinché seguano le Mie norme ed osservino le Mie leggi mettendole in pratica e saranno allora il popolo Mio mentre Io sarò il loro Dio».

Non c'è nulla di nuovo in queste previsioni e in queste promesse: Dio è rappresentato quale *miqdàsh* (*santuario, rifugio*) in Isaia (VIII, 14) e l'idea della immutata protezione divina e della redenzione dalle terre dell'esilio è antica quanto Mosè (*Levitico*, XXVI, 44-45; *Deut.*, XXX, 3-5); il *nuovo cuore*, il *cuore di carne* al posto del *cuore di pietra* è un'eco della analoga promessa di Geremia (XXIV, 7: XXXII, 39). Naturalmente il cuore sarebbe stato sempre di carne come era prima, ma esso sarebbe reso più sensibile al suo dovere.

Dopo questo discorso, i cherubini e le ruote si alzarono a volo trasportando fuori della città la gloria di Dio fino al monte degli Ulivi. Il profeta fu ricondotto dal vento nella Caldea, presso i deportati (*lagolà*) d'Israele e così ebbe fine la visione. Ai fratelli della diaspora comunicò quanto aveva veduto e inteso.

Ma sembra che li avesse trovati indifferenti, tenaci nel loro antico vizio, insensibili dopo tante prove e tanti dolori come al tempo di Mosè, come al tempo d'Isaia.

Capitolo XII, 2 O figlio dell'uomo, tu stai in mezzo ad una famiglia ribelle che hanno occhi per vedere ma non vedono, che hanno orecchi per udire ma non odono, perché sono una famiglia ribelle.

«Poco emendati da tutte le sventure della patria, la maggior patte degli esiliati, specialmente i nobili, persistevano nella loro testardaggine e non avevano cessato di praticare in Babilonia il culto idolatrico a cui si erano abituati nel loro paese natale. I capi delle famiglie o anziani, che pretendevano una specie di sovranità sui membri della loro casa, continuavano ad opprimere questi ultimi ed a maltrattarli o, ciò che era lo stesso, non avevano nessuna cura di loro e sotto il cielo straniero li abbandonavano nudi e crudi a tutti i casi della vita. Fra le terre che erano state loro assegnate, avevano preso per sé le migliori, lasciando le meno buone ai loro sottoposti». (GRAETZ, *Hist.*, I, p. 262).

«Dal capitolo XXIX di Geremia si capisce quale dovesse essere l'anima degli esuli di Babilonia in quegli anni. Essi non volevano stabilirsi nella terra del loro esilio. Non volevano costruire case, piantare giardini, generare figliuoli. Dai capitoli XI e XXXIII di Ezechiele si può dedurre che anche a Gerusalemme c'era chi considerava la Diaspora come un membro della nazione ormai perduto. La Diaspora credeva nella profezia della liberazione e nella salvezza di Gerusalemme. A quella Diaspora Ezechiele doveva dare il terribile annunzio che Gerusalemme sarebbe stata distrutta». (KAUFMANN, VII, 447-448).

Ezechiele ha quindi l'ordine di costruirsi «oggetti di deportazione» cioè di agire sopra una scena reale come uno che parta per l'esilio, e di farlo pubblicamente, perché da quell'azione simbolica si deduca la realtà. L'azione ordinata al profeta è divisa in tanti atti o scene, come si farebbe nelle didascalie d'una commedia. *Prima scena*: raccolta degli oggetti per un viaggio lontano: per esempio, una sacca con gli indumenti più necessari e con le provviste più indispensabili; *seconda scena*: esposizione di quegli oggetti al pubblico in procinto della partenza notturna (come chi si vergogni di fuggire o di emigrare); *terza*

scena: apertura di un varco nella parete per cui passare con quegli oggetti sulle spalle, nel buio della notte, col volto coperto e cogli occhi bendati. Quelle scene dovevano figurare la sorte che sarebbe toccata agli Ebrei di cui il profeta era il simbolo e l'esempio vivente (*mofèth*), come egli stesso spiega nei vv. 7-12. Il re Zidqijah ed i cittadini di Gerusalemme avrebbero dovuto fare realmente quello che il profeta faceva figuratamente, come la vita è una commedia veramente vissuta, come la storia è un dramma che si svolge nel mondo, anziché sul teatro.

17. Dì loro: «Io sono il vostro esempio; come ho fatto io, lo stesso sarà fatto a loro; andranno in esilio, in prigionia.
18. Il loro principe, che è fra loro, porterà il fardello sulle spalle nel buio e partirà; nel muro faranno un buco per farlo uscire, si coprirà la faccia per non vedere cogli occhi il paese.
19. Io tenderò la mia rete su di lui ed egli sarà colto nel mio laccio e lo porterò in Babilonia, nel paese dei Caldei, ma senza poterla vedere, e dove morirà.
20. Tutti quelli che lo circondano, i suoi aiutanti, le sue milizie, spargerò ad ogni vento, brandendo la spada dietro di loro.
21. Così si convinceranno che Io sono l'Eterno, quando li disperderò fra le genti e li spargerò nelle terre;
22. e di loro farò che pochi si sottraggano alla spada, alla fame e alla peste, perché raccontino tutte le loro immonde azioni tra le genti presso le quali andranno e si convincano che Io sono l'Eterno».

In queste scene è adombrata la fine dell'indipendenza ebraica, la cattura e la deportazione del re Zidqijàh, come è narrata nel II Libro dei Re (XXV, 6-7): la fuga notturna del monarca verso il deserto, la sua cattura e il suo trasporto a Rivlàh, dove fu accecato e non poté più vedere la terra su cui aveva regnato e dalla quale veniva deportato. La scena deve essere collocata fra il 597, esilio di Jehojakhìn, e il 586, caduta di Gerusalemme e deportazione del re.

PREANNUNZIO DELL'ASSEDIO E DELLA CATASTROFE LO SCETTICISMO POPOLARE

Un'altra rappresentazione simbolica dell'assedio e della catastrofe successiva è riferita nei vv. 17-20, dove al profeta è ordinato di mangiare il suo pane con un senso di apprensione e di trepida ansia e di bere acqua con affannosa inquietudine come chi si trova in gran pericolo. Colla medesima ansia il popolo affronterà le vicende prossime, l'assedio, la sconfitta, la distruzione della città, la fine della indipendenza, la schiavitù, l'esilio.

20. Le città popolose saranno distrutte,
la terra sarà ridotta un deserto,
e voi vi convincerete allora che Io sono l'Eterno.

Ma il popolo non credeva ai vaticini di sventura, alle profezie di malaugurio. Era ancora fiducioso, ottimista, scettico. Pare circolasse in quel tempo nella popolazione una specie di proverbio, come sarebbe: Aspetta caval che l'erba cresca. Dicevano: - Ci vorrà molto tempo prima che la visione si avveri; col lungo trascorrere degli anni e dei secoli, tutte le profezie si perderanno nel nulla; lasciateli pur cantare cotesti vati di sciagura; il tempo ne farà giustizia -. Il profeta doveva mettere in guardia quella gente sulla dubbia validità del loro scettico proverbio. Doveva dir loro: - Breve è la stagione; fra poco l'oracolo diventerà una dura realtà. Quelle che cesseranno saranno le false profezie, gli illusori vaticini dei predicatori ottimisti.

25. «Quello che Io ho detto si avvererà senza ritardo, nei vostri giorni, o famiglia ribelle; quello che Io dico lo faccio, parola del Signore Iddio».

Il discorso è ripetuto in forma più semplice nei seguenti versi 27-28 come in una seconda versione della stessa idea. Forse il giudizio del popolo nei confronti delle previsioni profetiche era espresso in una forma più gentile e meno irrisoria della prima. Dicevano: I vaticini si riferiscono a un avvenire molto remoto, a lontane età in cui noi non ci saremo più; perciò, non riguardando noi, non è il caso di impressionarci. Ci penseranno i nostri posteri. No - risponde il profeta - non è così: il discorso è della più grande attualità; quello che Dio annunzia è proprio quello che Egli esegue senza porre tempo in mezzo.

CONTRO I FALSI PROFETI E LE FALSE PROFETESSE

Il cap. XIII contiene un discorso di rimprovero contro i falsi profeti (1-16) e contro le false profetesse (17-23).

I primi sono accusati di non interpretare il pensiero di Dio, di inventare inesistenti ispirazioni colle quali illudono, ingannano, traviano, danneggiano il popolo. Sono paragonati alle volpi che, annidatesi fra i ruderi, scavano il terreno e provocano nuove rovine. I falsi profeti non salgono sui muri crollanti, sulle brecce che minacciano di cadere, per ripararle, per proteggere il popolo dal disastro imminente; ma lo illudono, ne accarezzano i vizi, le debolezze, le vane speranze, dandogli ad intendere di essere ispirati da Dio. Ma le loro sono tutte malvagie menzogne. Parlano di pace 'quando si avvicina la guerra; propongono falsi, inadeguati, illusori rimedi ai mali pubblici ed alla corrosione sociale, come chi ad una parete o ad un muro alzato per proteggere dall'inondazione e dagli uragani e che sta per cadere, applicasse un po' di calcina o un leggero intonaco, capace tutt'al più di tappare qualche buco ma non di rendere il muro più solido e più resistente, sicché basta un po' di pioggia dirotta o una grandinata o una ventata impetuosa perché il muro si sfasci e crolli. Allora il popolo si domanda con idiota stupore: dov'è andato a finire l'intonaco che ci avevate messo?

13. Perciò così dice il Signore Iddio:
Io scatenerò un vento impetuoso nella Mia ira
e una pioggia torrenziale nel Mio sdegno,
e una forte grandinata rabbiosa per la distruzione,
14. e demolirò la parete che avete rappezzato con un po' di cadente intonaco,
la getterò a terra
e, scopertene le fondamenta, essa cadrà
voi finirete fra i suoi rottami.
15. Così esaurirò il Mio sdegno contro la parete
e contro coloro che l'hanno rattoppata
e dirò loro: Non c'è più la parete né quelli che l'hanno intonacata.
16. Non ci sono più i profeti d'Israele che predicano a Gerusalemme
e le forniscono visioni di pace,
quando la pace non c'è.

Alle false profetesse che inventavano inesistenti messaggi, il profeta doveva parlare un linguaggio più adattato al loro sesso; doveva parlare di vestiti, quali usano le donne per attrarre gli sguardi e per sedurre gli uomini. Sembra che codeste indovine usassero nelle loro sedute una toilette speciale, sia per sé che per i loro clienti, perché Ezechiele parla di «cuscinetti sui gomiti», di «fazzoletti sul capo» e sulla persona quali mezzi per darla ad intendere agli ingenui che ricorrevano alle loro arti magiche: era un modo subdolo per

procurarsi i mezzi della vita che, se costava soltanto un «pugno di orzo e un tozzo di pane», era però una profanazione di Dio e del popolo Suo, perché tutto si basava sopra falsi oracoli di vita e di morte che non si avveravano. Era un basso commercio di menzogne che gettava le persone oneste nell'ansia e nella paura di sventure immeritate, e impediva alle persone viziose ed immorali di emendarsi, se si faceva sperare loro una vita felice. Dio avrebbe strappato i veli all'empio mestiere e avrebbe liberato gl'ingenui illusi che erano caduti nella rete di quelle miserabili fattucchiere.

Non tutto è chiaro in questo capitolo, sia per le allusioni a costumi dell'epoca di cui non si ha notizia da altre fonti, sia per alcuni vocaboli o forme verbali o costrutti anormali. «Basta pensare alla ambiguità, nella nostra lingua, di termini familiari come giacca, giubba, abiti, vesti, per capire che i particolari esatti degli indumenti ebraici probabilmente ci sfuggono. La maggior parte delle parole ebraiche che descrivono articoli di vestiario, quasi certamente hanno alterato e forzato il loro significato. Solo un giornale di mode con illustrazioni e annotazioni proveniente da Gerusalemme antica potrebbe decidere sui molteplici punti controversi, mentre quanto di meglio noi abbiamo è un esiguo numero di monumenti pittorici (più spesso dell'Egitto e della Siria) che rappresentano Asiatici ed Israeliti in varie situazioni umilianti. Inevitabilmente queste rappresentazioni sono stilizzate, un po' alla maniera di un cartone e possono essere considerate solo per le loro linee generali. (E. W. HEATON, *La vita quotidiana ai tempi dell'Antico Testamento*. Trad. it. pag. 69.)

Una nuova interpretazione ha dato il Prof. Tur-Sinai agli strani termini e alle operazioni magiche delle malvage fattucchiere, le quali avrebbero presentato sintomi o tracce artificiali di lebbra sulle braccia e sul capo per provocare il morbo vero, grazie alla magia simpatica, in quelle persone che erano incaricate di danneggiare per una meschina mercede. *Mispachòth* (v. 18) sarebbe la *mispàchath* (Levitico, XIII, 6) o *sappàchath* (Levitico, XII, 2) cioè la lebbra e *porechòth* (v. 20) sarebbe analoga alla *zaràath poràchath* (Lev., XIII, 42) che è pure una specie di lebbra (TUR-SINAI, *Ha-lashòn ve-ha-séfer*, 1950, pagg. 299). Però è notevole la vivacità delle figure, la novità e l'efficacia della rappresentazione di fenomeni naturali e di opere umane che il profeta introduce nel suo discorso.

LA COMPLICITÀ NEL MALE

Nel cap. XIV il profeta riferisce di aver ricevuto la visita di alcuni anziani, ma non ne dice lo scopo né l'argomento; il motivo si deve dedurre o indovinare dal discorso che il profeta è incaricato di tener loro. Evidentemente erano venuti a chiedere l'intervento del profeta in qualche loro privata difficoltà o problema di ordine pubblico. Erano gente che continuava a tenere il piede in due staffe, a credere in Dio e negli idoli e a rivolgersi all'Uno e agli altri indifferentemente, secondo le occasioni; non era presumibile che Dio potesse soddisfare ai bisogni e ai desideri di persone così poco serie e così poco rispettose di Lui e della Sua idea. Sarebbe stato un cattivo precedente e un pessimo insegnamento per il popolo se a quegli anziani sacrileghi Dio avesse risposto favorevolmente (1-5). Perciò il profeta è incaricato di tenere agli Ebrei un discorso su questo tema di grande interesse morale e religioso.

Prima di ricorrere a Dio, rinunziate al culto e alla credenza degli idoli e tornate a Lui; perché qualunque ebreo o proselita che si allontani da Dio e presti fede a false deità e osi contemporaneamente rivolgersi al profeta perché intervenga presso di Me in favor suo, non solo non sarà esaudito ma sarà gravemente punito mediante il *karèth*, che è la morte immatura e senza figli o la morte civile, l'ostracismo dalla società nazionale. La formula di Ezechiele ripete la sanzione del Levitico (XX, 1-3) contro chiunque avesse offerto i figliuoli

al Molocco, per quanto la colpa nel caso presente appaia molto meno grave. Quanto al profeta che accondiscendesse alle richieste di cotesti rei d'idolatria, Dio gli avrebbe suggerito falsi e ingannevoli responsi in modo da implicare anche lui nella pena comminata ai suoi interlocutori. «La colpa dell'uno è eguale alla colpa dell'altro» (v. 10). Dio appare qui come cattivo consigliere e come fonte volontaria di errore per il supposto profeta che avesse prestato i suoi buoni uffici o avesse creduto di farsi interprete della parola di Dio o avesse promesso il divino soccorso all'ebreo idolatra che era ricorso a lui. L'idea d'un Dio provocatore, consigliere e ispiratore di male azioni va interpretata con grande delicatezza e con profondo giudizio critico. Poiché tutto quanto accade nel mondo e nella società degli uomini dipende da Dio e poiché nulla può sfuggire o sottrarsi alla Sua volontà e alla Sua conoscenza, così finiscono coll'essere fatte risalire fino a Lui ed essere attribuite alla Sua iniziativa tutte le azioni umane buone e cattive, il bene e il male, la testarda resistenza di Faraone e la tragica illusione di Acabbo (*I Re*, XXII, 20) spinto alla infausta battaglia. Fra l'episodio del Re d'Israele e la dichiarazione di Ezechiele c'è una identità sostanziale: quello è l'esempio pratico di questa. Ezechiele dice: «Se il profeta *si lascerà sedurre* e pronunzierà il suo verbo, sarò stato Io, il Signore, *che avrò sedotto* quel profeta». Il profeta Michàjhu dice ad Acabbo: «Ascolta le parole dell'Eterno. Io ho veduto l'Eterno seduto sul Suo trono e le schiere celesti in piedi presso di Lui alla Sua destra e alla Sua sinistra. L'Eterno disse: Chi *seduce* Acabbo in modo che muova in battaglia e cada a Ramòth Gilàd? - E chi proponeva una cosa e chi un'altra. Ed uno spirito si fece avanti e in piedi dinanzi a Dio disse: - Io *lo seduco*. - E l'Eterno disse: - In che modo? - E lo spirito: - Io sarò uno spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti. - E Dio disse: - *Seducilo* pure; ci riuscirai; va e fallo. - E ora l'Eterno ha dunque posto uno spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi tuoi profeti; è l'Eterno che ha deciso la tua disgrazia».

«Colla loro fede illimitata nella sovranità universale e assoluta di Dio, i veri profeti attribuivano a quelli falsi una funzione nel piano divino (*Geremia*, XXVII, 15; *Ezechiele*, XIV, 9). Ma il biasimo per la menzogna ricade su loro stessi. Avrebbero dovuto sapere che quello che dicevano non era vero» (I. I. MATTUCK, *The Thought of the Prophets*, p. 40).

LA RESPONSABILITÀ PERSONALE

Dal v. 12 al verso 23 si pone e si risolve il problema della responsabilità personale, per cui ognuno soffre o gode per le sue proprie colpe o meriti, colpe e meriti che non possono essere trasferiti su altri della sua famiglia o della sua nazione. Se - dice il profeta - Dio colpisse colla fame, colle malattie o colla guerra o in altra maniera una popolazione peccatrice in mezzo alla quale vivono tre persone oneste, come sarebbero per esempio Noè, Daniele e Giobbe, essi soli si salverebbero grazie alla loro virtù, ma non potrebbero salvare neppure i loro figliuoli e le loro figliuole. Se la guerra, la fame, le epidemie, le bestie feroci si abatteranno sul paese e faranno strage nelle città e nelle campagne e una piccola parte della popolazione riuscirà a salvarsi insieme a qualche figlio o figlia e a trovare un asilo coi genitori fra i profughi della diaspora babilonese, voi avrete non solo la prova della verità che ognuno è responsabile delle proprie azioni, ma anche della divina pietà che ha sottratto qualcuno, anche non meritevole, alla catastrofe per servire di lezione e di testimonianza al mondo.

Esempi storici di questa dottrina potrebbero essere il diluvio universale, in cui si salvarono soli Noè e la sua famiglia e la catastrofe che colpì Sodoma e Gomorra e dalla quale scampò solo Loth colle figliuole.

Ezechiele cita come uomini virtuosi per eccellenza Noè, Giobbe e Daniele. Il primo è noto a tutti per essere stato «uomo giusto e perfettamente onesto nel suo secolo e aver seguito le vie di Dio» (*Genesi*, VI, 9); Giobbe è noto come l'uomo che, per dimostrare la sua

virtù incrollabile, fu messo da Dio alla prova e la sostenne onorevolmente; ma Daniele chi è? È il Daniele protagonista del Libro biblico omonimo o è un altro personaggio più antico, rimasto famoso nella storia dell'oriente come uomo di grande virtù? La tradizione e l'esegesi antica lo identificano senz'altro col Daniele storico, contemporaneo del nostro profeta. Oggi è identificato da qualche studioso con un mitico personaggio cananeo cantato dalla leggenda ugaritica (vedi S. SPIEGEL, *Scritti per il giubileo dei Prof. L. Ginzburg e Allbright, From the Stone Age to the Christianity*, pag. 253). David S. Schapiro preferisce identificarlo col secondo figlio di David e di Avigail che porta questo nome (Danijel) in I Cronache (III, 1), mentre è chiamato Kilàv nel II Libro di Samuele (III, 3) ed è oggetto nei libri rabbinici di molte lodi e di molte leggende per la sua virtù e per la sua sapienza. Secondo lo Schapiro le leggende rabbiniche intorno a questo figlio di David dovevano avere le loro basi nella realtà storica o esser nate in tempi antichi, anziché essere ispirate da questo cenno di Ezechiele (v. SCHAPIRO, *Chi è il Daniele ricordato nel Libro di Ezechiele* in *Bitzaron*, N. York, XXXVII, 3 Gennaio 1958, pagg. 126-129).

A noi pare che il modesto figlio di David, per quanto celebrato dalla leggenda rabbinica, non occupi alcun posto né nella storia né nella tradizione letteraria ebraica anteriore ad Ezechiele per meritare di essere messo accanto agli altri due personaggi, così celebri nell'uno o nell'altro campo, come Noè e Giobbe. È probabile quindi che Daniel fosse un personaggio celebrato dalla poesia o dalla leggenda o dalla storia nel mondo dei popoli cananei e, come i due altri, non fosse ebreo.

«La leggenda su Daniël, l'antico giusto e sapiente ricordato con Noè e Giobbe come persona virtuosissima da Ezechiele (XIV, 14-20) e come persona saggia dallo stesso profeta (XXVIII, 3) è una leggenda cananea che si legge negli scritti di Ras-Shamra (v. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Daniel*, 1936). Questi tre nomi indicano tre sfere culturali: Noè, la sfera babilonese, Giobbe quella antica ebraica, (idumea-aramaea), Daniel quella cananea». (KAUFMANN, IV, p. 21).

Si è voluto scoprire in questa pagina di Ezechiele una nuova dottrina che sarebbe stata prima ignota all'Ebraismo, cioè l'idea dello *individualismo morale*, della *responsabilità* non più collettiva, familiare, municipale, nazionale, etnica, ma *personale*. La storia e la natura colle loro catastrofi indiscriminate, le guerre e le epidemie che falciavano buoni e cattivi, bambini e vecchi, senza alcuna distinzione, dovevano aver radicato nel popolo l'idea che l'individuo non gode alcuna considerazione nell'economia dell'universo. E forse non avevano torto, data l'esperienza che dovevano aver fatto in seguito alle vicende della loro storia nazionale e all'osservazione degli eventi del mondo, per quanto non si possa mai dire di possedere tutti gli elementi che permetterebbero di dare un giudizio sicuro e inconfutabile sulla giustizia che dovrebbe reggere le sorti umane. Quello che è certo però è che la dottrina della responsabilità individuale non si può dire originale e nuova in Ezechiele.

«Il principio che l'individuo ha responsabilità morale ed è dotato di libero arbitrio è un principio fondamentale della Torah e dei Profeti. Il singolo come individuo etico è pure al centro del pensiero di tutta la letteratura sapienziale della Bibbia, anche delle parti che precedettero Ezechiele. L'individuo è pure il soggetto principale dei Salmi più antichi che fanno di lui il rappresentante di tutta quanta la nazione. La verità è che questo principio fu predicato in Israele colla rivelazione del Sinai, ma i contemporanei di Ezechiele o l'avevano dimenticato o l'avevano trascurato, come avevano fatto di altre idee della Torah e dei Profeti. Perciò Ezechiele lo proclama solennemente e con la massima insistenza, esponendolo in forma chiara e sistematica. Questo principio di Ezechiele è in apparenza unilaterale, in quanto che i figli subiscono tanto fisicamente quanto spiritualmente in bene o in male la influenza dei genitori per effetto di quella legge di natura che è l'ereditarietà. Ma i figliuoli possono sottrarsi a quest'influenza con uno sforzo speciale. È appunto questo

sforzo che il profeta voleva suscitare nel cuore dei suoi contemporanei, nella misura che era richiesto a cotesti resti della nazione in esilio, per rimediare alle sventure e agli errori del passato e dar vita ad una nuova società degna della redenzione. Proclamando questi principi della dottrina del pentimento e della dottrina della remunerazione, il profeta intendeva liberare gli esuli dal senso di depressione e di disperazione da cui erano stati colti, rinnovare il loro spirito e preparare i loro cuori a sforzi tali che procurassero loro la libertà». (M. Z. SEGAL, *l.c.*, II, p. 406-407).

«Le considerazioni morali di Ezechiele sono giudicate dalla moderna scienza biblica come una svolta nella dottrina biblica della remunerazione, quasi che egli ne avesse fatto un criterio *individuale* rigettando la vecchia dottrina della remunerazione collettiva. È una idea falsa che poggia sul vuoto. La dottrina della remunerazione individuale è più antica di Ezechiele. La letteratura sapienziale è più antica di Ezechiele. Le sue dottrine si integrano l'una l'altra nella Bibbia, nei Profeti, nel Cristianesimo. Non solo, ma anche in Ezechiele si hanno le due dottrine una accanto all'altra». (KAUFMANN, *l.c.*, VII, 553).

«Ezechiele non introduce nessun'idea rivoluzionaria nella dottrina della remunerazione, per la semplice ragione che non si mantiene sempre fermo e coerente all'idea da lui espressa in due passi del suo Libro, che nessuna solidarietà esiste quanto alla remunerazione e che ciascuno è responsabile delle proprie azioni. Il Giudaismo posteriore crede tanto nella remunerazione individuale quanto in quella collettiva, - credenza che appartiene pure al periodo più antico. La credenza nella retribuzione individuale è anzi parte del patrimonio che Israele ereditò dalle antiche culture orientali, perché si ritrova in Egitto e nella Babilonia». (*ib.*, V, pag. 595, sgg.)

La conclusione del capitolo è che lo spettacolo dei nuovi esuli, che sarebbero venuti ad accrescere la triste, depressa, sfiduciata diaspora babilonese, avrebbe dovuto servire di doppia lezione:

- 1) a far, capire che essi erano le vittime dolorose dei loro peccati e che unico mezzo per evitare le sventure collettive e il disastro nazionale era di vivere onestamente e di non cedere alle superstizioni idolatriche
- 2) che Dio non solo aveva agito secondo giustizia castigando i rei, ma aveva dato prova di grande indulgenza e di somma pietà verso i figli, sottraendoli alla catastrofe che avrebbe dovuto cogliere anche loro. Tutto ciò avrebbe dovuto essere non solo cagione di qualche conforto e di qualche speranza, ma anche fonte di ravvedimento e di nuova vita per la diaspora.

LA VIGNA CHE PRODUCE UVA DI SCARTO

Il capitolo XV riprende, con altro stile, la figura della vigna già usata con tanto poetica gentilezza da Isaia (Cap. V, 1-7). Israele è la vigna del Signore; le sue viti sono le piante più pregiate di tutte, da cui il proprietario o il coltivatore si attendeva frutti squisiti, uve delicate. Se però la vite è sterile o produce uva di scarto, essa perde qualunque valore. Gli altri alberi possono fornire legname per fabbricare mobili o strumenti od oggetti utili e perfino chiodi, ma i tralci della vite, che non producono uva di buona qualità, non possono servire che ad accendere il fuoco. Quindi vanno bruciati e, dopo che le fiamme li hanno attaccati da ambedue i capi ed arsi, anche se ne rimane qualche pezzo in mezzo, esso è talmente secco e bruciacchiato che non può più servire a nulla. Non serviva a nulla quando era sano ed intero, figuriamoci dopo che è stato dato alle fiamme.

La vite rappresenta la nazione ebraica, che, avendo dato frutti scadenti, è stata gettata nel fuoco e arsa dai due capi; cioè sono stati consumati dalla guerra tanto il Regno d'Israele quanto il Regno di Giuda. Quello che ne è rimasto è così malandato, che non ha

più alcun valore; sarà quindi abbandonato alla distruzione come un oggetto inutile, come un misero tizzo mezzo carbonizzato che non può più servire a nulla. È l'annuncio della fine per il popolo ebraico.

LA SPOSA TRAVIATA O LA NAZIONE DEGENERATA

Il cap. XVI rifà la storia della nazione d'Israele nei suoi rapporti con Dio e nella sua degenerazione, risalendo alle sue lontane origini. «Tu hai avuto come luogo di nascita e come culla la terra cananea; tuo padre è stato un emoreo e tua madre una khittita». L'origine etnica del popolo ebraico era più lontana e diversa perché Abramo proveniva dalla Caldea. Il Deuteronomio (XXVI, 5) attribuisce al progenitore del popolo ebraico un'origine *aramaea* (e arameo e caldeo sono pressoché sinonimi). «Sia che i Terakhiti (il padre di Abramo aveva nome Terach) provenissero da gente aramea, emigrata un giorno in Ur o che si chiamassero aramei perché avevano preso stanza a Paddàn Aram, Abramo era in realtà un arameo nomade». (BUBER, *Israel and Palestine*, p. 8).

Il nostro profeta ne attribuisce la nascita ad Abramo e la colloca quindi nel paese in cui egli si trasferì, in cui visse ed in cui costituì la prima famiglia ebraica ed in cui la nazione si stabilì. La paternità e la maternità attribuite dal profeta alla nazione d'Israele – l'emoreo e la khittita - più che alla parentela fisica, devono riferirsi ad un'origine morale, devono indicare l'ambiente in cui era nata e cresciuta piuttosto che la famiglia dei progenitori da cui era venuta. «In questa frase, più che un attributo etnico si può scoprire una designazione geografica del popolo d'Israele, come dell'erede del territorio delle due stirpi originarie della Palestina, delle quali gli uni, cioè i khittiti provenienti dall'Asia Minore, non erano semiti, ma per la prima volta in Palestina si erano frammisti ai semiti». (DUBNOW, *Weltgesch.*, I, p. 13).

Gli Emorei e i Khittiti erano due popoli che all'epoca di Abramo abitavano il paese in cui si stabilì più tardi la gente ebraica e avevano certo influito sui suoi costumi (*Genesi*, XIV, 7; XV, 16; 20-21) e sulle sue idee, ed avevano in ogni modo presieduto ed assistito, per così dire, alla sua nascita. Il paese è chiamato oltre che *Erez Kenáan* anche *Erez ha-Emorì* (*Amos*, II, 10) ed *Erez ha-Khittim* (*Giosuè*, I, 4).

La prima barbara età del popolo e del clan è rappresentata dal profeta come le prime ore d'un povero bimbo a cui la derelitta e primitiva famiglia non abbia fornito le più elementari cure che le buone famiglie civili porgono al neonato: tagliargli l'ombelico, fargli fare il bagno di pulizia, spruzzargli il corpo con acqua salata per rinvigorire la pelle, e avvolgerlo nelle fasce. Nessuno aveva avuto uno sguardo gentile, un gesto premuroso, un atto d'amore o di pietà per quel povero bimbo che era stato gettato così sudicio da fare ribrezzo sulla nuda terra, in aperta campagna. Doveva essere nato in una famiglia di rozzi beduini. A quel doloroso ed ignobile spettacolo d'un povero bambino tutto insanguinato e così derelitto, Dio si era commosso e gli aveva detto buone parole e promesso una florida esistenza e, come piace alle donne, belle e sfarzose toilettes e ricchi monili. Quel misero essere abbandonato sarebbe diventato una bella e fiorente ragazza, dalle forme generose, dalle lunghe chiome, pur essendo rimasta nuda e cruda, perché nessuno l'aveva tolta al suo ambiente e chiesta in isposa.

È descritta figuratamente l'epoca della nazione schiava in Egitto, quando gli Ebrei erano cresciuti di numero e di importanza (*Esodo*, I, 7), per quanto oppressi e privi di qualunque diritto e possesso. Allora era sembrato a Dio che fosse giunta per la giovane nazione la stagione dell'amore e perciò l'aveva avvicinata, la aveva avvolta nel suo mantello, simbolo di fidanzamento e di promessa (*Ruth*, III, 3) e, giurandole fedeltà, l'aveva sposata. La pittura insiste sulla figura della bambina, poi fanciulla, poi donna, sempre povera e nuda, che lo sposo provvede a far lavare, ripulire, spalmare di olii odorosi,

secondo il cerimoniale del tempo e il costume femminile, ed a cui dona poi sfarzose vesti ricamate, scarpe di raro cuoio, un berretto di finissimo lino e un velo di seta per coprire il bel volto, preziosi gioielli e braccialetti e collane e anelli per il naso e orecchini e un magnifico diadema per cingerle il capo.

Capitolo XVI,

13. Così adorna d'oro e d'argento,
vestita di bisso, di seta, di ricami,
cibandosi di fior di farina, di miele e d'olio, ti facesti talmente bella da essere
[degnata di regnare.
14. La fama della tua bellezza si sparse fra le genti,
poiché eri resa perfetta dai magnifici monili che t'avevo posto addosso,
parola del Signor Iddio.

Si tratta di una bellezza spirituale descritta in termini di grazia fisica, di vistose e sontuose toilettes, di preziosi gioielli, di cibi prelibati che simboleggiano la perfezione delle leggi, la saggezza degli ordinamenti pubblici, la vita serena e agiata della popolazione e la fama che il regno d'Israele, sotto lo scettro di David e di Salomone, aveva goduto fra i popoli vicini dalla Fenicia all'Etiopia. Forse il profeta voleva alludere anche alla rara bellezza di Gerusalemme, cantata dai poeti per la sua posizione magnifica, per i suoi palazzi e per le sue torri (*Salmi*, XLVIII, 3-4, 13-14; L, 2; *Echah*, II, 15). Ezechiele, trattandosi di una elettissima sposa, considera naturale lo sfarzo con cui lo sposo la veste e la adorna, sfarzo che Isaia avrebbe criticato perché di solito i profeti non lo amavano, ritenendolo segno di vita lussuosa, di leggerezza di costumi e di vanità.

La sposa però, traviata dalla propria bellezza e dalla ammirazione generale, si era presto corrotta, era diventata una meretrice che si concedeva al primo venuto, a chiunque passasse per la strada. Israele cioè si era contaminato con tutte le brutte, sconce superstizioni dei popoli che abitavano o attraversavano la sua terra o venivano a contatto con lui per ragioni di commercio, di politica o di vicinanza.

16. Tu hai preso i tuoi vestiti
e ne hai fatto altari, coperti di tappeti variopinti,
sui quali ti sei prostituita,
come non era mai accaduto finora né mai più accadrà.
17. Hai preso i tuoi magnifici monili,
fatti coll'oro e coll'argento che t'avevo dato,
e ne hai fatto simulacri maschili con cui hai fornicato.
18. Hai preso le tue vesti ricamate e ne hai coperto i tuoi idoli,
ai quali hai offerto il Mio olio e il Mio incenso.
19. Il Mio pane che t'avevo dato,
il fior di farina, l'olio e il miele di cui ti nutrivo,
li hai presentati loro quale gradito incenso.
Ecco ciò che è accaduto, dice il Signore Iddio.
20. Poi hai preso i tuoi figliuoli e le tue figliuole che Mi avevi partorito,
e li hai sacrificati loro perché li mangiassero;
e come se questi atti di meretricio fossero poco,
21. hai scannato i Miei figli e li hai offerti loro,
sacrificandoglieli.
22. In tutte le tue orribili fornicazioni,
non ti sei ricordata dei giorni della tua giovinezza,
allorché eri nuda e spoglia
e tutta intrisa di sangue.
23. E dopo tutto il male che hai fatto,

- (povera te! dice il Signore Iddio)
24. ti sei fabbricata un'altura,
ti sei costruita un luogo elevato in ogni strada,
25. in capo ad ogni via hai costruito le tue alture sacre,
hai contaminato la tua bellezza
ed hai allargato le gambe ad ogni passeggero,
moltiplicando i tuoi atti di meretrice.

Lo stile di Ezechiele è crudo e verista come non era mai stato lo stile di nessun profeta, per quanto tutti, cominciando da Mosè, sdegnassero le circonlocuzioni ipocrite e i pudichi eufemismi e chiamassero le cose col loro vero nome. Ezechiele rimane fedele alla immagine tradizionale della nazione-sposa, alla figura poetica del patto d'amore e delle nozze fra Dio e la figlia di Israele come erano state cantate da Osea, da Isaia e da Geremia e all'idillio giovanile contaminato poi dall'infedeltà e dal tradimento, per cui la giovane amata era divenuta una laida meretrice; ma nessuno aveva usato parole tanto gravi e aveva bollato di tanta infamia la nazione tralignata. La figura della meretrice è passata dai nostri profeti nella *Apocalisse* di Giovanni (XVII, 1-3) per simboleggiare Roma pagana e imperiale, come in Ezechiele rappresenta Gerusalemme traviata. Tanto in Ezechiele quanto nell'*Apocalisse*, che gli fa eco e lo imita, lo stile non ha veli né delicatezze. Giovanni descrive la «gran meretrice che sta assisa sulle vaste acque» (cioè imperatrice di popoli, di moltitudini, di nazioni e lingue, secondo la frase di Geremia LI, 12-13) «colla quale hanno lussureggiato i re della terra e che ha inebriato gli abitanti del mondo col vino della sua fornicazione». Avendo in mente proprio questo capitolo di Ezechiele, l'evangelista descrive l'immonda meretrice «vestita di porpora e di scarlatta, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle» (*Apocalisse di Giovanni*, XVII, 4). Dante nell'*Inferno* (XIX, 106-114) cita a sua volta l'Evangelista traducendone l'idea con un verbo molto crudo, che noi non ripeteremo, per rappresentare la corruzione della Chiesa del suo tempo; e nel *Purgatorio* (XXXII, 149-160) usa termini ancora più volgari e aspri per descrivere la degenerazione della Curia romana, rappresentata sotto la figura di una donna che ha perduto ogni senso di pudore, meretrice (la parola del testo è più volgare) *sciolta*, cioè rotta ad ogni dissolutezza, «con le ciglia intorno pronte», con «l'occhio cupido e vagante» mentre

vide di costa a lei, dritto, un gigante
e baciavansi insieme alcuna volta.

Non sarebbe male che ai giovani ebrei che studiano con tanto amore, come merita, la veramente Divina Commedia di Dante, qualcuno facesse rilevare la paternità biblica ed ebraica di idee e anche di forme e di stile che qua e là si nota nell'altissimo poema. Sarebbe bene che agli studenti non ebrei fosse onestamente mostrata la paternità ebraica dell'Evangelo, nelle parabole e nell'alta passione morale delle sue pagine e quanto della Bibbia è passato nella produzione letteraria e nel pensiero dei grandi poeti di ogni lingua; sarebbe forse questa la migliore maniera per seminare negli animi giovani la tolleranza, se non la simpatia e la riconoscenza verso l'ebraismo e gli Ebrei e per ricondurre la pace religiosa fra le genti troppo tormentate e corrotte dagli odi.

Dopo questa digressione, riprendiamo il discorso di Ezechiele. Alle accuse generiche di perversione morale, il profeta fa seguire alcuni esempi di prostituzione religiosa, politica e morale della gente di Giuda.

26. Hai fornicato cogli Egiziani tuoi vicini libidinosi
e hai moltiplicato i tuoi atti di prostituta per farMi dispetto.
27. E allora Io ho steso la Mia mano su te
e ti ho rifiutato l'appannaggio,
lasciandoli alla mercé delle figlie dei filistei tue nemiche,

- scandalizzate della tua condotta impudica.
28. Non essendo ancora sazia, hai fornicato cogli assiri e, dopo esserti prostituita anche a loro, non ti sei saziata.
29. Hai esteso la tua depravazione ai trafficanti del paese dei Caldei, ma neppure con questo ti sei saziata.
31. Dopo aver costruito le tue alture sacre in capo ad ogni strada e collocato i tuoi luoghi elevati in ogni via, non hai saputo essere una vera prostituta, rifiutando la mercede.
32. O femmina adultera che al posto del marito prendi gli stranieri!
33. A tutte le prostitute si offrono doni, tu invece hai dato i tuoi doni a tutti i tuoi amanti, e li hai pagati perché venissero a fornicare con te da ogni parte.

La nazione ebraica, tradendo il suo destino, il suo dovere, la religione del suo Dio, la morale delle sue leggi, ha amoreggiato coi popoli pagani seguendone le superstizioni idolatriche, i costumi depravati, la politica di guerra e le disoneste imprese commerciali, alleandosi cioè cogli egiziani e coi babilonesi e assumendone la civiltà. Così ha consumato le sue forze negli intrighi della diplomazia, nelle complicazioni della politica internazionale e nelle imprese di guerra, senza ottenere alcun vantaggio, anzi consumando le sue forze e le sue ricchezze in vergognosi connubi.

Continuando poi la figura dell'immonda meretrice, il profeta minaccia a Gerusalemme il meritato castigo, che si concretterà nell'assalto che le scateneranno contro tanto le nazioni con cui aveva fornicato (gli amici), quanto i popoli che aveva odiato e disprezzato (i nemici).

39. Ti consegnerò in mano loro ed essi demoliranno le tue alture, abatteranno i tuoi luoghi elevati, ti spoglieranno delle tue vesti, ti prenderanno i tuoi magnifici abiti, e ti lasceranno nuda e cruda.
40. Aizzeranno contro di te le folle, che ti lapideranno e ti faranno a brani colle loro spade.
41. Poi bruceranno le tue case e faranno giustizia di te sotto gli occhi di una folla di donne; così ti farò smettere di far la meretrice e di pagare il prezzo del turpe mercato.

Dati i suoi natali, la nazione ebraica non poteva avere miglior sorte, non poteva fare una fine migliore.

44. Il proverbio dice: 'tale madre, tale figlia' e tu sei figlia di tua madre, che non poteva soffrire né il marito né i figli, e sei sorella delle tue sorelle che avevano a noia mariti e figliuoli. Vostra madre infatti era una *khittita* e vostro padre un *emoreo*.
46. La tua sorella maggiore è Samaria colle sue figlie che sta alla tua sinistra, e la tua sorella minore che sta alla tua destra

è Sodoma colle sue figliuole.

Gerusalemme era rea degli stessi orribili delitti di Sodoma e di Samaria; Sodoma egoisticamente soddisfatta della sua vita prospera e orgogliosa della sua pace terrena, si era mostrata indifferente e insensibile alle miserie altrui; Samaria non aveva commesso neppur la metà delle colpe di cui si era macchiata Gerusalemme. Quasi quasi esse sarebbero sembrate onestissime di fronte alla capitale perversa e corrotta. In questo confronto, che riesce a tutto discapito di Gerusalemme, il profeta insiste nei versi seguenti 47-51 con una di quelle ripetizioni efficacissime che gli sono particolarmente care. Poi con un rapido passaggio, predice alle due città peccatrici, e con loro anche a Gerusalemme, il risorgimento e il ritorno alla prosperità e alla pace di una volta, dopo che abbiano sofferto la pena e la vergogna e il castigo delle loro colpe colla caduta e coll'esilio (vv. 52-59).

60. Mi ricorderò del patto concluso con te nei tuoi giovani anni,
e stringerò con te un patto eterno
e tu ti ricorderai della tua condotta e ne avrai vergogna,
allorché anetterai le tue sorelle più grandi di te
e quelle di te più piccole
che Io ti darò come figliuole ma non già in forza del tuo patto.

Si promette dunque la restaurazione del regno della Giudea, in più ampi confini coll'annessione del regno settentrionale e coll'unificazione di tutte le tribù, in modo che Gerusalemme sarebbe tornata ad essere la *donna di provincie* come è chiamata nel grande poema elegiaco (*Echàh*, I, 1), dopo essere stata *il bordello* delle genti straniere. Tutto ciò per una particolare grazia di Dio, per la pietà dello sposo memore dell'antico amore e non per le clausole del nuovo e del vecchio patto che non prevedeva così eccezionale perdono e così grande munificenza. Questa straordinaria dimostrazione di bontà doveva essere cagione di rammarico, di rimorso, di vergogna e di umile condotta da parte della nazione, alla quale erano state perdonate e cancellate le molte e gravi colpe.

C'è da domandarsi se alla filosofia della storia dei profeti, che attribuiscono le sofferenze della nazione ebraica alle sue colpe, Ezechiele non aggiunga una nuova causa o fonte di peccato e di degenerazione: *l'eredità*, l'origine barbara, la paternità e la maternità pagana. Se si dovesse prendere alla lettera quella discendenza khittita ed emorea, anziché vedervi una figura per indicare il grado di assimilazione idolatrica e di affinità morale coi popoli cananei, quella origine avrebbe dovuto essere motivo di indulgenza e servire di attenuante nel giudizio di condanna del popolo peccatore, ciò che invece non è.

LA PARABOLA DELLE DUE AQUILE

Il cap. XVII è un'allegoria (*mashàl*) che vuol essere interpretata e ha quindi qualche cosa dell'enigma (*khidàh*), come infatti la chiama il profeta. «Un'altra forma di *mashàl* è la *khidàh*. È il linguaggio velato, la sentenza dalle parole coperte, il motto di spirito, l'aneddoto malizioso, l'enigma. *Khidàh* e *mashàl* sono quasi sinonimi. La lingua ebraica adopera i due termini l'uno accanto all'altro o l'uno per l'altro (*Ezechiele*, XVII, 2; *Chavaqqùq*, II, 6; *Salmi*, XL, 5; LXXVIII, 2; *Proverbi*, I, 6)» (H. HARARI, *l.c.*, p. 236).

Il *mashàl* era una forma di componimento molto usato nell'arte oratoria dei profeti come in quella dei rabbini del Talmùd e del Misdràsh e poi nelle parabole del Vangelo. Talvolta l'allegoria è limpida, semplice e facile a capirsi, come quella della vigna di Isaia VI, tal'altra invece ha bisogno di essere spiegata dall'autore stesso tanto è oscura ed enigmatica, come quella della pentola bollente di Geremia e come questa di Ezechiele. Tra le parabole della Bibbia e quelle del Vangelo c'è questa differenza: che le prime o erano chiare o venivano spiegate agli uditori perché ne capissero il significato morale o storico,

mentre le seconde avevano talvolta lo scopo premeditato di nascondere la verità o il mistero escatologico alle povere turbe ignoranti (*Matteo*, XIII, 13 segg.). «A voi è dato di conoscere il mistero del regno di Dio; ma a quelli che son di fuori, tutto è presentato per via di parabole affinché guardino cogli occhi ma non discernano, odano cogli orecchi ma non capiscano, onde non avvenga che si convertano e i peccati siano loro perdonati» (*Marco*, IV, 11-12). I profeti e i farisei avevano migliore opinione delle povere turbe ignoranti, ma il Vangelo imita in questo caso la condotta del profeta Isaia di fronte alla incorreggibile resistenza del popolo, per quanto i due casi sembrano essere differenti.

La parabola enigma di Ezechiele dice che la grande aquila dalle ampie ali, dalle lunghe penne, dalle ricche piume di vari colori come un ricamo, era scesa sul Libano e aveva tolto alcuni rami dalla chioma di un cedro, ne aveva troncato uno dei rami più alti e l'aveva portato in una città di mercanti, in un emporio commerciale. Quindi aveva preso una pianta di quelle del paese e, perché fiorisse, l'aveva collocata in un campo irriguo, vicino all'acqua, come si fa coi salici. La pianta era cresciuta e si era sviluppata in una vite che, sebbene di mediocre altezza, tendeva gli ampi tralci verso l'aquila, mantenendo le radici salde nel terreno. Era diventata dunque una vite, aveva prodotto tralci e aveva messo rami. Ma era poi comparsa una altra grande aquila dalle ampie ali e dalle ricche penne, verso la quale la vite, dall'aiuola in cui era piantata, aveva piegato le sue radici, aveva steso i suoi rami per attingere acqua, sebbene il terreno in cui si trovava fosse un suolo fertile, vicino all'acqua e propizio allo sviluppo dei rami e dei frutti, sì da promettere di far di lei una vite lussuosa. Si domanda se la vite, nelle condizioni in cui si è posta, ha speranza di prospero destino. C'è da dubitarne, perché la prima aquila le strapperà senza alcuno sforzo le radici, ne staccherà i frutti che si seccheranno, mentre le foglie, rimaste prive delle radici, appassiranno. E ammesso pure che la vite rimanga aderente al terreno e non le vengano strappate le radici, c'è speranza che essa conservi la sua vitalità? No, neppure allora, perché basterà una ventata di scirocco per farla seccare sulla sua fiorente aiuola.

Il profeta spiega la parabola e ne chiarisce i termini. Il re di Babilonia (la prima aquila dalle ampie ali) giungerà a Gerusalemme e farà prigionieri il re Jehojakhin e i principi, cioè i rami più alti della vite, e li porterà, con sé nel suo paese, centro di imprese commerciali e di traffici internazionali; poi metterà sul trono della Giudea Mattanjàh - Zidqijahu (una pianta del paese su cui l'aquila si era calata) e, dopo aver preso in ostaggio e deportato un certo numero di notabili ebrei, stipulerà col nuovo re, da lui imposto alla nazione vinta, un patto di amicizia o meglio di soggezione (la vite doveva rimanere bassa e riparare i suoi tralci e i suoi rami sotto le ali dell'aquila). Nonostante la soggezione alla Babilonia, il regno vassallo della Giudea avrebbe raggiunto una certa prosperità e, sentendosi abbastanza forte, avrebbe tentato di riacquistare la sua completa indipendenza ricorrendo all'Egitto (l'altra aquila dalle grandi ali) non meno avido di conquiste della potenza rivale. Era naturale che il re di Babilonia punisse il re traditore e la nazione infedele. Per cui, il profeta annunzia che il re Zidqijah sarebbe stato preso prigioniero e sarebbe morto in terra straniera. «Avendo calpestato il giuramento e rotto i patti, dopo aver dato la sua parola, avendo fatto tutte queste cose, non potrà rimanere impunito» (v. 18). Sembra al profeta che il re spergiuro avesse peccato non solo verso il re di Babilonia, ma anche verso Dio dal quale sarebbe perciò venuta la giusta punizione (vv. 19-21). La profezia va fatta risalire all'anno IX del regno di Zidqijah (588 av. E.V.), l'anno cioè dell'alleanza coll'Egitto contro la Babilonia.

Ezechiele non riesce a capire né a giustificare la rottura del patto né dall'aspetto morale né da quello politico. Per la morale ebraica la parola data è sacra, qualunque sia la situazione che l'ha provocata (vedi *Giosuè*, IX, 18). Dall'aspetto politico poi era stato un errore quello di gettare la nazione in un'avventura bellica sotto l'egida dell'Egitto. «Nabuccodonosor annetteva un'importanza straordinaria al possesso tranquillo del

territorio della Giudea, vero avamposto contro l'Egitto, la cui conquista non cessava di occupare il suo pensiero. Secondo i suoi calcoli il paese che gli si era da poco sottomesso non doveva formare che un modesto e debole stato che doveva appoggiarsi soltanto a lui e da lui attingere la sua forza» (GRAETZ, *Hist. des Juifs*, I, 244).

Una reminiscenza di questa figura dell'aquila simbolo qui di imperi pagani e delle loro ingiuste e crudeli imprese contro Israele, si ha forse nella Divina Commedia di Dante Alighieri (*Purgatorio*, XXXI, 112-114) dove *l'uccel di Giove* cala

per l'arbor giù, rompendo della scorza,
non che de' fiori e delle foglie nove.

Il capitolo termina coll'annuncio del futuro risorgimento, seguitando la figura della chioma del cedro (v. 22) con cui era cominciata la parabola (v. 3).

22. Io prenderò un ramo dell'alta chioma del cedro e lo planterò.
Dalla cima dei suoi rami ne staccherò uno tenero
ed io stesso lo trapianterò sopra un monte alto e scosceso.
23. Nella più alta montagna d'Israele lo planterò
ed esso produrrà rami e darà frutti
e diventerà un magnifico cedro,
sotto il quale tutti gli uccelli faranno lor nido
e troveranno dimora all'ombra dei suoi rami.
24. Allora tutti gli alberi della campagna capiranno
che Io sono l'Eterno
che ho abbassato l'albero alto e ho innalzato quello basso,
che ho fatto seccare l'albero verde
e ho fatto fiorire l'albero secco.
Io l'Eterno ho parlato e ho fatto.

Il cedro rappresenta il popolo d'Israele che tornerà a mettere radici, rami, foglie e frutti sulla montagna scoscesa od alta della storia, cioè a produrre idee, azioni, valori nobili ed utili all'Umanità, nella indipendenza della vita, e raccoglierà sotto le ali del suo sacerdozio morale e religioso, contro tutte le intemperie e tutti i pericoli, gli esseri deboli e sperduti che vanno ancora alla ricerca della pace nei cieli troppo vasti e nelle vie incerte del mondo. Gli alberi rappresentano 4 popoli che la giustizia di Dio risolveva dalle loro miserie e dalla loro schiavitù o umilia e isterilisce dopo le inutili glorie, le vittoriose gesta e le conquiste imperialistiche. Israele, risorto dalle sue miserie, sarà simbolo, prova, dimostrazione, della potenza e della giustizia di Dio. Questa è la morale del capitolo XVII.

CIASCUNO È RESPONSABILE DELLE PROPRIE AZIONI

Nel capitolo XVIII Ezechiele riprende il problema che stava tanto a cuore a quella generazione disgraziata; il problema delle sofferenze che una generazione deve sopportare per gli errori e per le colpe di quella precedente, ciò che appare estremamente ingiusto ed illogico. Nel cap. XIV Ezechiele aveva discusso il problema della responsabilità, sostenendo la tesi che essa era assolutamente personale e che i buoni non avrebbero potuto sottrarre al loro cattivo destino altri amici o parenti e neppure i loro figli stessi, se non erano personalmente degni. Nel cap. XVIII il profeta sostiene la tesi generale che ciascuna persona o generazione riceve il castigo che si merita per le *proprie colpe* e non per quelle dei suoi padri o predecessori. Sembra che circolasse fra il popolo una specie di proverbio che diceva: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli ne hanno provato l'aspro sapore», proverbio che abbiamo già letto nel Libro di Geremia (XXXI, 28-29), il quale ne aveva contestato la verità almeno per il futuro, per i beati giorni lontani della palingenesi e

del nuovo patto. Ezechiele nega qualunque validità alla tesi popolare che i figliuoli soffrano per le colpe dei genitori. La nega in modo assoluto per qualunque epoca, oppure per un tempo futuro? Non è chiaro. Egli dice a nome di Dio (XVIII, 3): «Io giuro che, non userete più questo proverbio in Israele.

4. Perché tutte le anime sono Mie;
è Mia tanto l'anima del padre quanto l'anima del figlio;
solo la persona peccatrice morirà.

Le persone oneste si salveranno. Ma chi può chiamarsi onesto e virtuoso (*zaddìq*)? Ezechiele dà la definizione e traccia la figura dell'uomo giusto.

5. L'uomo che sarà onesto ed eserciterà la giustizia e l'umanità,
6. che non mangerà le carni dei sacrifici offerti sull'altare agl'idoli,
che non alzerà gli occhi agli immondi simulacri dei figli di Israele,
che non contaminerà la moglie altrui,
che non si avvicinerà alla donna mestruata,
7. che non ingannerà nessuno,
che restituirà l'oggetto avuto in pegno per il suo credito,
che non commetterà rapina,
che darà un po' del suo pane, a chi ha fame
e coprirà con un vestito chi è nudo,
8. che non darà ad usura né prenderà interesse,
che eviterà qualunque azione iniqua
e saprà esercitare una vera giustizia fra l'uno e l'altro contendente,
9. colui insomma che seguirà le Mie norme
ed osserverà le Mie leggi rispettando la verità,
costui potrà dirsi virtuoso (*zaddìq*) e vivrà, dice l'Eterno.

Come per la Toràh anche per Ezechiele (che, essendo di famiglia sacerdotale, la conosceva bene) la virtù è una dote complessa, la quale abbraccia non solo la Morale e quindi condanna qualunque azione che possa essere nociva alla pace familiare, agli interessi e all'onore altrui, e impone di compiere atti di carità, di bontà, di amore verso i poveri e di mostrarsi equi ed imparziali, sinceri verso gli altri, ma è una dote che comprende anche i doveri della religione e quindi condanna l'idolatria ed i suoi riti. La fisionomia dell'uomo virtuoso è tracciata in base ai precetti e alle norme del Levitico (VI, 4; X, 18-20; 26; XIX, 4, XXV, 14), dell'Esodo, (XXII, 24-26); del Deut. (XII, 2) e non presenta alcuna nota nuova. Un ritratto più breve ma efficacissimo dell'uomo giusto si trova nel Salmo XXIV, 4: è «l'uomo dalle mani pure, dal cuore sincero, che non giura in falso».

Che cosa accadrà se il padre irreprensibile avrà un figliuolo disonesto, assassino, che si comporterà in modo opposto al suo? Il profeta, dopo aver elencato per sommi capi le azioni contrarie alla morale e alla religione commesse dal figlio degenerare, domanda se questi potrà sottrarsi al castigo o non dovrà invece scontare colla morte le sue inique imprese. Certo che dovrà subire la sorte tragica che si è meritata. Dunque il figliuolo empio non godrà alcun vantaggio per i meriti del padre, non essendo ammesso alcun diritto ereditario nel campo della morale e della giustizia. Andiamo avanti e facciamo una altra ipotesi inversa della precedente. Immaginiamo che cotesto perverso figliuolo d'un padre virtuoso abbia a sua volta un figliuolo, il quale, nonostante il cattivo esempio paterno, si comporti virtuosamente come si era comportato il nonno (e nei vv. 15-17 il profeta rifà quasi alla lettera l'elenco delle buone azioni registrate nei vv. 5-9); cotesto onesto figliuolo non soffrirà per le colpe del padre. E supponendo che qualcuno domandi perché il figliuolo non è implicato nel castigo del padre, il profeta risponde che non sarebbe giusto che, avendo compiuto il suo dovere religioso, morale, sociale, il buon figliuolo dovesse soffrire per colpe non sue.

20. La persona peccatrice è quella che morrà.

Il figliuolo non soffrirà per il peccato del padre e il padre non soffrirà per il peccato del figliuolo. Il giusto godrà il frutto della sua virtù e il malvagio sopporterà le conseguenze della sua malvagità.

Siamo però nel campo ristretto della famiglia, i cui membri sono ciascuno individualmente responsabili della propria condotta. Ezechiele prende alla lettera il proverbio che parla di *padri* e di *figli* e non vuole avventurarsi nel più ampio e arduo campo della responsabilità nazionale e delle ripercussioni dolorose che gli errori di una generazione hanno sul destino di quella successiva o di quelle successive, e dei benefici che i figli, i nipoti, i posterì traggono dalle virtù e dagli eroismi dei genitori e degli avi, da quella che in ebraico si chiama *zechùth avòth* (merito dei padri).

L'uomo disonesto ha però un modo molto efficace e sicuro onde evitare il castigo delle cattive azioni commesse: ed è quello di rimettersi sulla buona strada, di far ammenda, di ravvedersi, di abbandonare il vizio. Allora il brutto passato non si ricorda più e si tien conto soltanto della virtù riconquistata.

23. «Desidero Io forse la morte dell'empio? dice il Signore Iddio. No - se egli abbandona la sua cattiva strada, egli vivrà».

L'opposto avviene dell'uomo onesto che devia e cade nel vizio; la vita incorrotta trascorsa fino ad allora non vale per lui più nulla; egli deve pagare il fio delle sue ree azioni recenti e morire per causa loro.

Sembra che questo sistema con cui Dio esercita la giustizia nel mondo degli individui non soddisfacesse gli Ebrei di quel tempo, i contemporanei e gli uditori di Ezechiele, i quali non ritenevano giusto che una persona che si era serbata onesta per buona parte della sua vita, fosse severamente punita per i peccati commessi successivamente, mentre al delinquente pentito venivano rimesse le colpe perpetrate nel periodo precedente, qualunque esse fossero. All'obiezione Ezechiele risponde che il criterio seguito da Dio è logico e giusto, mentre quello che non era tollerabile né ammissibile era la loro condotta.

Se si pensa quanto sia imperdonabile la condotta di un uomo onesto che abbia tutt'ad un tratto commesso una grave colpa, senza riflettere che avrebbe non solo perduto il frutto di tutta la sua virtuosa esistenza e gettato al vento tante fatiche e tanti sacrifici, ma avrebbe anche dato un cattivo esempio agli altri, la punizione che dovrà coglierlo appare sommamente giustificata. In sostanza se quell'uomo viene punito è tutta colpa sua ed egli non ha altro che quello che si merita. Mentre, dall'altro lato, è grandemente encomiabile e degno di premio l'uomo che, con un eroico sforzo di volontà, riesce a risollevarsi ed a vincere le ree passioni e i cattivi istinti che l'avevano dominato fino ad allora.

Una parabola dei rabbini può servire di commento a queste tesi del profeta. Due perversi individui erano stati compagni di male azioni in questo mondo. Uno di loro, prima di morire, aveva fatto però a tempo a ravvedersi e l'altro no. Nell'al di là il primo si trova in compagnia dei giusti e l'altro in quella dei rei. Quest'ultimo, vedendo il suo amico, dice: - Ohimè, qua si fanno preferenze! Io e lui abbiamo rubato insieme, io e lui insieme abbiamo commesso rapine e ne abbiamo fatte di tutti i colori, sempre insieme; e ora costui si trova in una compagnia di giusti, mentre io sono in una compagnia di rei -. A costui viene risposto: - Imbecille che non sei altro! Non lo sai che il tuo compagno ha fatto penitenza? Allora soggiunge costui - lasciate che la faccia anch'io. - O povero stupido! Non sai che questo mondo in cui ora tu ti trovi è simile al sabato e quello da cui sei venuto è simile al venerdì? Se non si prepara il cibo dal venerdì, che cosa si mangia il sabato? E non sai che questo mondo è simile al mare e quello da cui sei venuto è simile alla terra asciutta? Se uno

non si fornisce di provviste mentre è in terra, che cosa mangerà in mare? E questo mondo è simile al deserto e quello da cui sei venuto è simile ad un luogo abitato, e che se uno non si provvede del necessario mentre è in città, non avrà di che mangiare nel deserto? Questo mondo assomiglia alla stagione delle piogge e il mondo da cui sei venuto assomiglia all'estate; se non si ara e non si semina e non si fa la raccolta e la vendemmia nell'estate, che cosa si avrà da mangiare nell'inverno? E allora non gli rimane che digrignare i denti e divorare sé stesso.

I Rabbini hanno fatto l'elogio della penitenza come della più alta e meritevole virtù. Rabbì Abbahù diceva: «Nel luogo riservato ai penitenti non sono degni di starci neppure i più santi. Infatti il profeta dice: - Pace, pace al lontano e al vicino - (*Isaia*, XIV, 10). Prima al lontano e poi al vicino». Rabbì diceva: «C'è chi si guadagna la vita eterna dopo anni di fatiche e chi se la conquista in un minuto». Il Vangelo non fa che ripetere la dottrina ebraica quando sentenzia che «In cielo vi sarà maggiore allegrezza per un solo peccatore che si ravvede, che per 99 giusti che non hanno bisogno di ravvedimento». (*Luca*, XV, 7).

Dopo aver difeso la sua tesi e aver fatto l'elogio del pentimento, il profeta consiglia ai suoi contemporanei di metterlo in pratica come l'unica medicina che potesse salvarli.

30. Dunque Io vi giudico ciascuno in base alla sua personale condotta, o casa d'Israele, dice il Signore Iddio. Ravvedetevi di tutte le vostre colpe e non fate che il peccato vi sia di inciampo.
31. Rigettate dalle vostre spalle tutte le colpe che avete commesso e costruitevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo. Perché volete morire, o casa d'Israele?
32. Perché io non desidero la morte di nessuno, dice il Signore Iddio. Ravvedetevi e vivrete.

Così gli individui si sommano per formare la casa d'Israele la cui sorte dipende dal rinnovamento dello spirito, dallo sforzo di ravvedimento e di rigenerazione morale compiuto da ciascuno e da tutti.

Parrebbe che Ezechiele ritenesse che la costruzione d'un *cuore nuovo* e di uno *spirito nuovo* dovesse essere opera di ciascuno, iniziativa e sforzo personale autonomo, per quanto in un passo antecedente a questo (XI, 19) Dio prometta al popolo, insieme col risorgimento politico, di dargli *un cuore unico ed uno spirito nuovo*, sostituendo al *cuore di pietra* un cuore di carne, e in un passo seguente (XXXVI, 26) prometta di dargli un *cuore nuovo* e uno *spirito nuovo*, mettendo al posto del cuore di pietra un cuore di carne e il Suo spirito dentro di loro, nel qual caso l'impresa di rigenerazione sarebbe stata facilissima e non avrebbe richiesto nessuno sforzo.

Il poeta dei Salmi (LI, 12) attendeva anche lui da Dio il *cuore puro* e lo *spirito saldo*, sembrandogli forse che l'uomo da sé non possa essere capace di una trasformazione radicale, di un rivolgimento sostanziale della sua condotta. L'idea che l'uomo può colle sue sole forze vincere la spinta al male doveva essere antica quanto il mondo se a Caino, il primo delinquente, Dio chiede di resistere al peccato, di dominare e soggiogare l'istinto cattivo da cui si sente sedotto e trascinato. Dio può soccorrere l'uomo che lotta, può porgere la mano a chi tenta di risollevarsi, ma la parte principale dell'impresa è riserbata a ciascuno di noi.

Buber definisce questo rinnovamento come il fenomeno dell'uomo la cui natura - e quindi la natura del mondo - si è rinnovata. Egli è lo stesso corpo dotato di spirito quale era e non è penetrata in lui alcuna forza che già non ci fosse, ma le sue forze si sono fuse, per la grande scossa, in una unità. È non solo un ringiovanimento o una rianimazione, ma un vero e completo rinnovamento». (M. BUBER, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, trad. italiana, pag. 33).

L'ODE ALLA REGINA MADRE E AI FIGLIUOLI LEONCELLI

Il cap. XIX «contiene un canto elegiaco su Jehoachàz e sul fratello Zidqijàhu, re della Giudea; ma il soggetto dell'elegia è la loro madre *donna* Chamutàl, moglie di Joshijàhu (*II Re*, XXIII, 31; XXIV, 18). L'infelice regina è presentata sotto una duplice figura, prima come una leonessa che ha perduto i due leoncelli da lei cresciuti, poi come una vite ricca di tralci e di pampini magnifici, che però finiscono coll'essere preda del fuoco. La *regina madre* era molto rispettata e godeva di forte prestigio nel regime monarchico, come è lecito dedurre dal titolo onorifico di *donna* (*ghevirà*) che le veniva conferito. Data la grande considerazione di cui era circondata, viene ricordata insieme col re: «Dì al re e alla regina madre» (*Geremia*, XIII, 18) e aveva il trono alla destra del monarca (*I Re*, II, 19). È probabile che Chamutàl avesse avuto sul destino dei figliuoli tale straordinaria influenza fino al punto che, dopo la morte di Joshijàhu, essa ottenne che il popolo ponesse sul trono il figlio Jehoachàz invece di Eljaqim-Jehojaqim figlio di Zevudàh, maggiore di lui di due anni e fu in seguito al prestigio e alle arti di questa donna ambiziosa ed energica, che Nabuccodonosor pose sul trono il figlio di lei Zidqijàhu invece di Jojakhìn figlio di Jehojaqim o un altro dei suoi fratelli. Non fa quindi meraviglia che essa sia stata presa dal profeta come soggetto della sua elegia. Se il profeta provasse veramente tanta pietà per la sventurata madre. e partecipasse con cuore sincero al suo gran dolore, oppure se l'ode contenga un tono di scherno, come ne contiene l'ode di Deborah verso la madre di Sissera, è difficile dirlo con sicurezza. In ogni modo il profeta dimostra di avere per Zidqijàhu sentimenti di pietosa partecipazione» (GORDON, *Commento in loco*).

1. Tu alza un'elegia per i principi d'Israele, così:
2. Che vecchia leonessa fu tua madre!
Essa riposava fra i leoni,
In mezzo ai leoncelli aveva allevato i suoi figli.
3. Aveva cresciuto uno dei suoi piccoli
che si era fatto un vero leoncello. Aveva imparato a fare strage
e aveva divorato uomini.
4. Ma le genti si eran raccolte contro di lui
ed egli fu preso al laccio
e cogli uncini lo portarono
in terra d'Egitto.
5. Ella, dopo avere atteso invano,
avendo perduta ogni speranza,
prese uno dei suoi piccoli
e lo costituì lioncello.
6. Esso si accompagnò coi leoni
essendo lioncello,
ed imparò a fare strage
e divorò uomini.
7. Abbattè i loro palazzi,
devastò le loro città
e la terra con quanto conteneva diventò un deserto
al rumore del suo ruggito.
8. Le genti gli si scagliarono addosso
dalle provincie vicine,
tesero contro di lui la loro rete
ed egli fu preso nella loro fossa.
9. Lo posero in una gabbia con gli uncini

e lo portarono colle reti (*in catene*),
perché la sua voce non si udisse più
sulle montagne d'Israele.

I principi d'Israele ai quali è intitolata l'elegia sono i due re Jehoachàz e Zidqijàhu figli di Joshijahu e di Chamutàl. La leonessa rappresenta, secondo gli uni, la regina madre, secondo gli altri, la nazione ebraica. L'una o l'altra aveva allevato i giovani principi in modo che fossero degni di occupare il trono. Infatti, morto il re Joshijáhu, gli era succeduto, per consenso popolare (*II Re*, XXIII, 30; *II Cronache*, XXXVI, 1), il figlio Jehoachàz che aveva regnato con metodi tirannici e, dopo un infelice guerra, era stato fatto prigioniero dal Faraone Neco e deportato in Egitto, dove era morto. Perduta la speranza del suo ritorno, la regina madre o la nazione stessa aveva innalzato al trono un altro dei principi reali, Zidqijáhu, tiranno corrotto e perverso anche lui, *divoratore di uomini*, come il suo predecessore.

La lezione del v. 7 è controversa fra *va-jèda'* e *va-jera'* o *va-jàra* e dalla preferenza che si dà all'una o all'altra dipende anche l'interpretazione del vocabolo *almenotàv* che viene dopo. Il verso potrebbe voler dire nel primo caso: egli, l'empio tiranno, dopo avere eliminato gli uomini, *ne aveva preso le vedove*; nel secondo caso: *aveva abbattuto i suoi palazzi* (*almenotàv* per *armenotàv*, come in Isaia XIII,

22. Poi anch'egli era finito male, vinto, catturato e condotto in catene in Babilonia.)

La seconda figura (vv. 10-14) con cui il poeta rappresenta o la regina madre o piuttosto la nazione ebraica è la vite, cara all'allegoria biblica; una vite che, essendo stata piantata in un terreno vicino ad un lago o ad un fiume ricchi di acqua, è cresciuta rigogliosa, fino a produrre vigorosi virgulti, poderosi tralci, che hanno superato in altezza i rami degli alberi vicini, cioè la nazione ebraica aveva dato prove di essere politicamente e moralmente superiore alle genti che le stavano intorno. Poi però la vite era stata rabbiosamente strappata dal suolo e gettata a terra; il vento del deserto ne aveva disseccato i rami, che avevano finito col servire ad accendere il fuoco, cioè lo Stato di Giuda era stato abbattuto dalla potenza babilonese che ne aveva disperso la popolazione.

Si tratta - dice l'ultimo verso dell'ode - di un vero e proprio canto elegiaco. I deportati dovevano averlo ripetuto nel paese dello esilio, piangendo la patria lontana, la libertà perduta, la dinastia finita per sempre, come la povera vite prima rigogliosa e fiorente e poi divelta dalle radici, calpestata e finita nelle fiamme.

IL PROFETA RIEVOCA LE BENEMERENZE DI DIO E LE COLPE DEL POPOLO

Finora Ezechiele era stato, come Geremia, censore, nunzio di sventure nazionali, profeta dell'estrema catastrofe, colla differenza che Geremia predicava in patria a Gerusalemme, ed Ezechiele in terra d'esilio; che Geremia era odiato e perseguitato ed Ezechiele godeva la stima degli anziani che di quando in quando ricorrevano al suo consiglio.

Il capitolo XX descrive un'altra visita (le precedenti sono narrate nei capp. VIII e XIV) che gli anziani d'Israele gli avevano fatto nell'anno VII dell'esilio di Jehojakhin e del regno di Zidqijáhu (591 av. l'E.V.) cioè un anno dopo l'udienza riportata nel cap. VIII (quella del cap. XIV non reca data). Era dunque il 10 di Av del 591 av. l'E.V., quando alcuni anziani ebrei vennero dal profeta «per interrogare il Signore», cioè allo scopo di conoscere, per mezzo suo, che cosa Dio consigliava loro in un certo frangente. Il costume di «interrogare il Signore» era antichissimo. Rebecca, moglie di Isacco, non sapendosi

spiegare certi strani fenomeni ginecologici che la facevano soffrire, «andò a interrogare il Signore» (*Genesi*, XXV, 22), si rivolse forse a qualche venerato personaggio del tempo o andò a pregare in qualche luogo sacro al culto.

Il profeta non dice quale era il problema che tormentava gli anziani o la questione che non erano in grado di risolvere da sé. Qualcuno ha immaginato che essi avessero in animo di creare nella diaspora babilonese un centro religioso, una specie di santuario dove gli Ebrei esuli potessero offrire sacrifici a Dio, come avevano fatto in patria a Gerusalemme. «Un centro simile avrebbe rinvigorito il sentimento religioso e nazionale degli esuli, ed avrebbe arginato la assimilazione all'ambiente idolatrico in mezzo a cui si trovavano a vivere. Questo bisogno religioso, che avevano manifestato gli Ebrei dell'alto Egitto e che aveva trovato soddisfacimento nella costruzione del Tempio di Elefantina, era inteso in misura non certo minore come una necessità dalla Diaspora babilonese. Gli anziani credevano che questa proposta della istituzione di un centro religioso per i loro fratelli esuli riuscisse gradito a Dio e che il profeta la approvasse» (GORDON, *Commento in loco*). In mancanza di più espliciti accenni possiamo ritenere l'ipotesi verosimile e plausibile. Ma gli anziani, anziché un'adesione o una lode, ricevettero dal profeta una cattiva accoglienza e si ebbero una fiera rampogna. Parve ad Ezechiele inconsulto il loro ricorso a Dio e sfacciata la loro pretesa di consenso o di approvazione, data la loro falsa religiosità e la loro corruzione idolatrica. Per cui il profeta, vedendo nella richiesta più un sintomo di assimilazione e di rassegnazione all'esilio che di fedeltà alle tradizioni, rievocava tutte le fasi del favore divino per i loro padri, l'elezione, la redenzione dalla schiavitù egiziana, la conquista d'una terra propria che era tutta un giardino, le leggi e i molteplici mezzi adoperati per condurli e mantenerli sulla buona strada. Tutto era stato inutile. Più volte, di fronte alla loro disobbedienza, alla loro ereditaria incorreggibile infedeltà, Dio era stato sul punto di abbandonarli al loro infausto destino, ma era stato trattenuto dal pensiero che il mondo avrebbe attribuito l'insuccesso del popolo di Israele alla Sua impotenza stessa, anziché alla indegna condotta della gente ebraica. Quello di Ezechiele è un lungo discorso (vv. 5-29) in cui ricorrono, come in una sinfonia, alcuni motivi preferiti, quale l'attributo dato alla terra promessa *zevè le-chol ha-aratzoth*, cioè la più bella di tutte le terre (vv. 6, 15); quale l'elogio della disciplina morale e delle leggi fonti ed elementi di vita (vv. 11, 13, 21); il ricordo della liberazione dall'Egitto (vv. 6, 9, 10); il precetto del sabato ripetuto ben sei volte in tredici righe (vv. 12, 13, 16, 20, 21, 24). Sono artifici di stile efficacissimi, sono ripetizioni che danno al discorso un vigore oratorio straordinario e alla forma di Ezechiele un carattere originalissimo. Il profeta non solo non nega che più di una volta Dio aveva tentato di lasciarli perdere ma ammette anche che fin da quando erano in Egitto e poi nel deserto, era stato sul punto di dare libero sfogo alla Sua irritazione, al Suo senso di giustizia, distruggendoli per sempre o disperdendoli fra i popoli. Nei vv. 25-26 c'è un'affermazione alquanto oscura e quasi sacrilega, da cui sembrerebbe che Dio si fosse messo a dispetto e avesse voluto provocare consapevolmente e premeditatamente la loro degenerazione o aiutare la loro caduta, nell'idolatria più abietta e colpevole. I vv. 25 e 26 dicono:

- 25. E anch'io ho dato loro norme non buone, leggi non favorevoli ad una vita sana;
- 26. li ho contaminati colle loro stesse offerte, permettendo che immolassero (agli idoli) tutti i loro primi nati, in modo da contaminarli, affinché si persuadessero che io sono l'Eterno.

Secondo la più comune esegesi, questi versi vorrebbero dire che Dio *aveva permesso*, cioè non aveva impedito come avrebbe potuto e quasi dovuto fare, che gli Ebrei seguissero i costumi corrotti, i riti turpi e inumani del paganesimo e si era reso quindi volontariamente complice, anzi causa prima della loro vita colpevole. Poiché tutto nel

mondo dipende da Lui, il bene e il male, come esplicitamente è affermato da Isaia, Egli non esita a riconoscersi autore e causa anche dei vizi umani, anche delle azioni peccaminose, delle deviazioni, dei travimenti, delle aberrazioni e dei delitti delle società e perfino dei cattivi consigli e delle seduzioni al male che venivano dai falsi profeti (cap. XIV, 9). Immaginare che, secondo Ezechiele, Dio avesse non solo permesso, cioè non impedito i sacrifici umani, ma avesse perfino *ordinato* di immolare a Lui i primi nati della loro prole ci sembra un'idea stravagante ed inaccettabile, per quanto possa essere suggerita dalla cruda lettera del testo. È impossibile ammettere che, quasi nello stesso secolo, quasi di fronte allo stesso pubblico, due profeti - Geremia ed Ezechiele - predicassero due dottrine radicalmente opposte, che il primo cioè negasse esplicitamente che mai Dio avesse non solo ordinato ma neppure immaginato o ammesso possibile o lecito il sacrificio dei figliuoli (*Geremia*, VII, 31) e il secondo attribuisse allo stesso Dio, nemico delle umane crudeltà e dei truci e turpi riti del paganesimo, una legge, sia pure antica, che *ordinava*, sia pure come sanzione punitiva e come castigo, di *far passare* (per il fuoco) tutti i primi nati, mentre poco prima (cap. XVI, 20-21) aveva deplorato e condannato quel rito medesimo seguito per ipotesi dagli Ebrei del suo tempo! Nessuna traccia esiste nella legislazione biblica e nella predicazione profetica d'un precetto di quel genere, nonostante tutte le fatiche che hanno fatto gli esegeti cristiani ed i critici moderni per pescarvele *ad maiorem gloriam* della loro antipatia per l'Ebraismo. «La verità è che, sebbene Ezechiele parli di legislazione, egli non vuol dire che fra i precetti della Torah ci sono *leggi non buone*, ma vuol dire che Dio ha lasciato che gli Ebrei credessero che il loro costume o rito di immolare i loro primogeniti fosse legale. Poiché non c'è dubbio che quel rito, finché durò, era considerato dalle folle come un mezzo per ottenere il favore della divinità e quindi come un precetto divino. Ezechiele attribuisce qui a Dio un'azione colla quale Egli *induce in peccato a titolo di castigo* e nient'altro». (KAUFMANN, *l.c.*, VII, p. 513). È una teoria audace, presentata oltre a tutto senza alcuna attenuazione, secondo l'ardente fantasia e il crudo stile di Ezechiele.

Che Ezechiele ami l'iperbole che ingrandisce oltre misura i fatti della vita nazionale e le colpe, si può vedere nei versi seguenti in cui egli descrive gli Ebrei che *in ogni alta collina, sotto ogni albero ricco di frondi* immolano i loro sacrifici, offrono i loro profumi, versano le loro libazioni agli idoli, come se tutto il paese fosse stato seminato di altari e tutta la popolazione non avesse fatto altro che approfondire le sue ricchezze o le sue miserie in onore della deità cananea. Se l'iperbole è una delle figure retoriche care ad Ezechiele, egli non disdegna neppure l'ironia, il giuoco di parole, le scherzo etimologico, come egli fa nel v. 29 colla parola *bamàh* (altura). È difficile rendere il giuoco di parole in un'altra lingua fuori di quella originale. Il profeta domanda: *mah ha-bamàh ashèr attèm ha-bajm sham?* dove *l'emme* e il *bi* formano elementi evidenti di allitterazione e *ha-bamàh* e *ha-bajm* sono i termini del giuoco. La frase vuol dire: che cos'è quest'altura a cui voi accorrete? Il nome - risponde - è adattato alla cosa: *bamàh* vuol dire: viene che cosa? per che cosa ci si viene? se quel *ba* è una voce del verbo *bo*, venire; oppure: quale è il contenuto, la sostanza, il valore di quest'altura sacra agli idoli a cui tutti accorrono? se quel *ba* è la preposizione *be* col pronome di terza persona singolare femminile (*in essa*). Anche i profeti indulgevano qualche volta ai giuochi di parole in mezzo alla severità dell'accento e alla gravità dell'argomento.

Se per le colpe di cui si era macchiato in ogni secolo, il popolo d'Israele non meritava l'indulgenza di Dio, non ne erano degni neppure gli Ebrei contemporanei, nonostante le loro sofferenze, perché essi continuavano imperterriti e incoscienti i sistemi degli avi, cioè l'idolatria colle sue superstizioni e i suoi riti infami. Sembra che essi immaginassero (ed era forse questo il programma presentato dagli anziani) di potersi liberare definitivamente dal modo di vita speciale che la Torah aveva inaugurato nel mondo, dalle regole severe che essa imponeva e intendessero assimilarsi - come si direbbe

oggi - alle genti pagane, rigettando il pesante fardello della loro utopistica elezione. Era un programma inaccettabile, a cui Dio si sarebbe opposto.

32. Quello che voi immaginate non si verificherà; non sarà mai quello che voi dite: Vogliamo essere come i popoli gentili, come le famiglie delle terre, e vogliamo adorare il legno e la pietra.
33. Io giuro - dice il Signore Iddio - che con mano energica, con braccio teso, con rabbioso sdegno regnerò su di voi;
34. e vi sottrarrò al dominio dei popoli e vi radunerò dai paesi in cui siete stati dispersi con mano energica, con braccio teso, con rabbioso sdegno,
35. e vi porterò nel deserto dei popoli dove vi sottoporro a giudizio a faccia a faccia (a quattr'occhi);
36. come ho fatto ai vostri padri nel deserto del paese d'Egitto, così farò a voi, dice il Signore Iddio,
37. e vi farò passare sotto il bastone e vi legherò ad un nuovo patto,
38. e separerò da voi i ribelli e i rei contro di me; li trarrò fuori dal paese dove son forestieri, senza ricondurli però nella terra d'Israele. Allora vi convincerete che Io sono l'Eterno.

Dunque Israele deve, o colle buone o colle cattive, o per amore o per forza, continuare ad essere il popolo di Dio, il popolo del monoteismo spirituale e morale, il popolo modello, il sacerdote e il maestro delle genti. L'immersione nel mondo dei popoli, il suicidio nazionale saranno impediti a costo di adoperare la violenza. La storia dà la dimostrazione di questo fenomeno che sembra straordinario, cioè d'un popolo salvato suo malgrado, con un atto di violenza esercitato su di lui, sotto la forma di persecuzioni, di clausura nei ghetti, di massacri, di ostracismo dalla società, di razzismo, ecc. Non che la sopravvivenza d'Israele sia effetto della sola violenza rabbiosa delle nazioni che sarebbero strumento dell'ira divina; ma è un fatto che nei momenti in cui l'assimilazione stava per diventare pericolosa e il *cupio dissolvi* del popolo sembrava vicino a celebrare il suo trionfo, è avvenuto qualche cosa che l'ha resa impossibile. Così è accaduto nella Spagna del XV secolo, così è avvenuto nell'Europa dei secoli XIX e XX. Quando le forze centrifughe minacciano di avere il sopravvento, un'altra forza contraria rispinge gli Ebrei verso la loro casa, verso il loro patrimonio.

Il profeta, respingendo l'ambiguo programma degli anziani che doveva essere una specie di piano assimilatorio, di sincretismo religioso, di adattamento alla situazione anormale in cui la deportazione li aveva posti ed una rinuncia alla restaurazione futura, annunciava loro la liberazione più o meno prossima, non però come un premio, ma come un castigo, come un dispetto. Essi volevano assimilarsi, rimanere definitivamente nelle terre della deportazione, diventare buoni caldei di religione israelitica, come gli Ebrei del secolo XIX sono diventati francesi, tedeschi, inglesi di confessione mosaica, elevare i loro santuari e i loro altari nelle città babilonesi come gli Ebrei dell'Europa hanno costruito i loro templi monumentali nelle grandi città moderne. Ebbene, Dio che non voleva la loro scomparsa nel mare delle genti, li avrebbe liberati loro malgrado, contro la loro volontà, sottoponendoli ad un periodo di prova *nel deserto dei popoli*, in una terra di nessuno, come gli Ebrei liberati dall'Egitto avevano trascorso quarant'anni nel deserto prima di giungere alla Terra promessa. Molti sarebbero morti in quella specie di limbo, mentre i migliori avrebbero raggiunto il paese d'Israele e vi avrebbero ripreso la nuova storia, stretti ad un nuovo patto. Era, più che una restaurazione, un nuovo inizio, come se fino ad allora non fosse accaduto nulla. La storia si sarebbe ripetuta ma come una nuova gestazione, con un nuovo germe, con un nuovo patto, con una gente nuova.

Il profeta chiude il suo discorso (vv. 39-44) invitando gli anziani e i connazionali di cui erano gli interpreti ad andare pure a servire le false deità straniere senza però

profanare più il sacro nome di Dio, presentando anche a Lui le loro offerte in terra straniera, in un Santuario babilonese. Era lo stesso discorso che, circa tre secoli prima, il profeta Elia aveva rivolto sul Carmelo agli Ebrei che tenevano il piede in due staffe e adoravano il Dio unico insieme col Baal (*I Re*, XVIII, 21). Dio voleva avere la sede del Suo culto a Gerusalemme presso il Giordano e non a Tel Aviv presso le rive del gran Canale. Dio sarebbe stato adorato da tutto il popolo d'Israele sul Monte di Sion, nella terra nazionale, dopo il risorgimento e la riunificazione delle folle disperse. Allora il passato, colle sue colpe e colle sue sventure, non sarebbe stato che un triste, vergognoso ricordo. Ma insieme col rimorso dei vecchi errori, gli Ebrei avrebbero finalmente riconquistata la fede nell'unico Dio ed avrebbero riconosciuto d'avere avuto da Lui immeritate prove di bontà.

LA BALLATA DELLA SPADA

Nel cap. XXI il profeta riprende le sue fantasie allegoriche che nascondevano la predizione di prossimi eventi. Dio gli dice (vv. 1-5) di volgere la faccia e il discorso verso mezzogiorno, di pronunziare l'oracolo alla selva delle campagne del sud (Gerusalemme e la Giudea che si trovavano a sud della Babilonia dove egli abitava in quel tempo), per dare l'annuncio d'un incendio che avrebbe consumato nelle sue fiamme tutti gli alberi, senza distinzione (cioè d'una conflagrazione bellica e d'una catastrofe che non avrebbe risparmiato nessuno). Il profeta osserva che il popolo lo accusa di pronunziare parabole oscure, anziché profezie di significato chiaro. Egli vorrebbe parlare al popolo un linguaggio più semplice, senza allegorie o rappresentazioni simboliche. Ed allora Dio lo invita (vv. 6-10) a volgere la faccia verso Gerusalemme, a predicare ai santuari eretti agli idoli in varie parti del paese, a indirizzare il suo annunzio profetico al paese d'Israele predicando, in termini inequivocabili, la *spada* che avrebbe fatto strage indiscriminata di tutti, buoni e cattivi, e si sarebbe rivolta poi contro tutte le genti, facendo giustizia d'ogni prepotenza, d'ogni imperialismo, d'ogni tirannide.

La *spada* (cioè l'assalto di Nabuccodonosor contro Israele e poi contro tutti i territori posti fra la Babilonia e la Giudea), è il motivo dominante di tutto il discorso di Ezechiele. La parola *khérev* (spada) è ripetuta con ossessionante insistenza 15 volte in 30 versi (dal 6 al 37) e il capitolo è stato chiamato la *ballata della spada*.

Di fronte all'orribile catastrofe imminente non rimane al profeta che il pianto e l'amaro lamento, non gli rimane che manifestare pubblicamente la sua disperazione perché la gente si impressioni e, incuriosita, chieda il motivo di così atroce dolore e, avuta la notizia della sventura che la minaccia, si abbatta come dinanzi all'irreparabile tragedia.

14. Figlio dell'uomo, profetizza e dì:
Così ha detto il Signore: Dì:
Una spada, una spada è stata arrotata ed anche lustrata;
15. per compiere un macello è stata arrotata;
perché brillasse è stata lustrata.
Dobbiamo essere contenti?
Il bastone destinato a mio figlio disprezza ogni altro legno.
16. L'hanno data a lustrare per poi brandirla;
la spada è stata arrotata e poi lustrata
per darla in mano al carnefice.
17. Grida, urla, o figlio dell'uomo!
Perché essa è diretta contro il popolo Mio,
essa è (alzata) contro tutti i principi d'Israele,
che saran vittime della spada insieme con tutto il popolo Mio.

Per questo battiti sulla coscia!

Con uno stile affannoso e figurato in cui la spada si moltiplica fino a diventare triplice, fino a diventare la spada delle vittime numerose, la spada della immensa strage, la spada che colpisce a destra e a sinistra, il profeta continua per lunghi versi il suo oracolo di sventura. Immagina che Nabuccodonosor non avesse deciso, fino a un certo punto, quale dovesse essere il suo primo bersaglio: se la terra degli Ammoniti o quella degli Ebrei, se Filadelfia (Amman) o Gerusalemme e che, come tutti i popoli pagani interrogavano gli auguri, i segni del cielo, la sorte, le statue degli déi, le viscere degli animali per trarne gli auspici, così avesse fatto il re nemico prima di scegliere la via della sua minaccia. Ma pare che il quadro di Nabuccodonosor al bivio con i vari sortilegi sia tutta una arguta invenzione del profeta.

La sorte sarebbe caduta su Gerusalemme, contro la quale il nemico avrebbe apprestato gli strumenti di guerra, scavato le trincee, alzati i terrapieni e le torri, puntati gli arieti.

Gli Ebrei non si sarebbero aspettati che l'impero alleato della Giudea li assalisse. Ma se Nabuccodonosor rompeva il patto di amicizia, non faceva altro che ripetere quello che già aveva fatto il re Zidqijáhu. Gli Ebrei che avevano promesso fedeltà, sottomissione, amicizia alla Babilonia, avevano poi rotto l'alleanza; le loro proteste e le loro meraviglie intorno alla disonesta condotta del re straniero non servivano ora ad altro che a ricordare la loro medesima colpa, a denunciare il loro tradimento e a giustificare in qualche modo le ostilità intraprese dalla Babilonia.

E il profeta annunzia al re la perdita del trono («togli il diadema, solleva la corona») e la imminente rovina, accennando con parole alquanto oscure ad eventi successivi e futuri e alla venuta di qualcuno a cui sarebbe spettato di diritto il regno (il Messia?)

Il capitolo termina con un duplice annunzio di futura catastrofe: contro gli Ammoniti, che avevano creduto di avere scongiurato il pericolo dell'invasione babilonese e si erano rallegrati che esso avesse colpito la Giudea, e contro la Babilonia stessa, sulla quale si sarebbe abbattuta la spada che nelle loro mani aveva seminato tanta strage fra i popoli.

LE COLPE DI GERUSALEMME

Il cap. XXII è una requisitoria contro Gerusalemme, quasi che il profeta volesse giustificare con un fiero atto di accusa la minacciata condanna e la catastrofe annunziata nel capitolo precedente.

A Gerusalemme il profeta rimprovera due colpe principali: gli omicidi e l'idolatria. Essa è la «città sanguinaria», è la sede di immonde pratiche pagane, che debbono giustificare la sua triste fine. I delitti che avvengono dentro le sue mura, le lotte intestine che sconvolgono la vita sociale, sono ormai ragione di scandalo per tutti i popoli vicini e lontani. Israele è il ludibrio delle genti. La violenza, la prepotenza, l'immoralità, le ingiustizie commesse contro gli stranieri, contro le vedove e contro gli orfani, il disprezzo per i doveri più sacri, come il rispetto verso i genitori, le trasgressioni alle leggi sociali e ai precetti della religione, la calunnia, l'adulterio, l'incesto, l'usura, l'avidità di lucro, la disonestà dei tribunali, la negazione di Dio, sono delitti così numerosi e così atroci che non possono rimanere impuniti. Potrà la popolazione tanto corrotta sopportare fisicamente e moralmente il severo castigo, la perdita della libertà e la dispersione? Le sofferenze e l'onta della schiavitù varranno a purificare l'immonda nazione?

Forse c'è un po' di esagerazione nelle fosche tinte del quadro tracciato da Ezechiele. Era veramente tanto depravata, tanto perversa, la nazione d'Israele, fino al punto di commettere incesti, assassini e delitti tali contro la morale e contro il buon costume da meritare il titolo di «città sanguinaria», piena di ogni abbominio e ludibrio delle genti?

I poeti qualche volta esagerano nelle descrizioni dei vizi e delle colpe delle città e dei popoli. Dante Alighieri non è stato più gentile, verso Firenze e verso gli abitanti di quella valle d'Arno, di quanto Ezechiele fosse stato verso Gerusalemme e gli abitanti della valle del Giordano. Il nome di quella valle di Toscana sarebbe stato, secondo il poeta fiorentino, degno di morte, perché dal principio alla fine

Virtù così per nimica si fuga
da tutti come biscia, o per sventura
del luogo, o per mal uso, che li fruga.
Ond'hanno sì mutata lor natura
gli abitor della misera valle
che par che Circe gli avesse in pastura.
E son diventati - dice il poeta - porci, cani ringhiosi,
[lupi, volpi, sì piene di froda,
che non temono ingegno che le occupi.
(*Purgatorio*, XIV, 37-54)

Come i cittadini di Gerusalemme avevano tralignato, così aveva tralignato la cittadinanza di Firenze che pacifica, sobria e pudica nei bei tempi antichi (*Paradiso*, XV, 99), era diventata superba, prepotente e vile, matta ed empia (*Paradiso*, XVI, 110-115; XVII, 62-64) e tutta sconvolta, come il resto dell'Italia, dalle lotte intestine e dalle sfrenate ambizioni. Anche il quadro di Firenze che Dante fa nel canto VI del *Purgatorio* è - secondo un suo commentatore, il Torraca - «un quadro a foschi colori dello stato infelicissimo dell'Italia al principio del Trecento, animato da ferventissimo amor della patria», e se esso è considerato «una delle pagine del poema che scossero gli animi degli Italiani con maggior efficacia», forse si può dire lo stesso della pagina di Ezechiele, non meno fervida di idealismo morale, di amore nazionale e di passione patriottica nella sua aspra requisitoria. Sarebbe perciò un errore prendere quale vera storia il discorso oratorio e l'iperbole morale di Ezechiele, come ha fatto lo John (*Das Buch Ezechiel*, pag. 131 sgg.) o giustificare le sue esagerazioni quale una necessità pedagogica come fa lo Smend (*Der Prophet Ezechiel*). I moralisti-poeti sono indotti dalla fantasia e dalla passione etica e dall'ideale altissimo ad esagerare il bene e il male e a non rinchiudere nei limiti della storia reale e della statistica la loro critica appassionata.

Gli Ebrei erano tralignati; erano ormai tutte scorie, argento misto a rame, a stagno, a ferro, a piombo, una mistura impura di vari metalli, e, come i metalli si raccolgono dentro la fornace per la fusione, così essi sarebbero stati raccolti e chiusi - come in un crogiuolo - dentro Gerusalemme, nella fornace dell'assedio e della guerra. (vv. 17-22).

I vv. 23-31 sono una specie di commento e di spiegazione della metafora delle scorie e del crogiuolo. La Giudea è un paese impuro, che non è stato lavato colle piogge e ha bisogno di un trattamento energico: i falsi profeti sono un corpo di congiurati feroci, che uccidono i corpi e le anime, derubano e seminano di vedove le famiglie e le città; i sacerdoti violano la Legge, profanano le cose sacre, fanno di ogni erba un fascio; i principi, cioè i governanti, sono come i lupi rapaci che, per soddisfare la loro insaziabile cupidigia, uccidono e mandano in rovina la popolazione. Peggiori di tutti sono i falsi profeti che ingannano, illudono, traviano gli ingenui coi loro bugiardi pronostici che essi fanno

passare per parole di Dio. Ma anche la plebe è rotta agl'inganni, al furto, alla rapina, contro i più miseri e i più deboli e contro i forestieri.

30. Ho cercato se ci fosse fra loro qualcuno
che facesse argine al male,
che tentasse di mettere riparo
alla degenerazione e alla rovina, ma non l'ho trovato.
31. Quindi Io verserò su di loro il Mio sdegno,
li distruggerò col fuoco della Mia collera,
farò ricadere sul loro capo la loro (cattiva) condotta,
parola del Signore Iddio.

L'assenza di una sola persona onesta, che cercasse di mettere un po' di ordine nella disorganizzata compagine della società ebraica, di curare la grave malattia di cui soffriva, d'impedire la rovina, è un motivo frequente negli scrittori, profeti o poeti, della Bibbia. Forse se ci fosse stato qualcuno che avesse coraggiosamente tentato di opporsi alla valanga dei vizi e delle ingiustizie e di arrestare la degenerazione, forse avrebbe potuto evitare il disastro o limitarne la portata e l'estensione, in virtù della teoria che i buoni non sono puniti per le colpe dei cattivi, ma anzi possono contribuire colle loro virtù alla salvezza della città e della nazione. Coerente alla dottrina della *responsabilità personale* da lui con tanto ardore sostenuta o rivendicata e al principio della somma giustizia di Dio, il profeta tiene a chiarire che Dio aveva fino all'ultimo cercato di risparmiare la catastrofe, ma non aveva potuto; la società ebraica era tutta putrefatta e quindi non c'era nessuna ragione per lasciarla in vita.

«Ho cercato se ci fosse tra loro qualcuno che facesse argine del male e tentasse di mettere riparo alla degenerazione e alla rovina, ma non l'ho trovato».

LA PARABOLA DELLE DUE SPOSE

Nel capitolo XXIII il profeta descrive con una parabola le colpe dei due regni, quello di Efraim e quello di Giuda, rappresentati sotto la figura allegorica di due donne. La parabola è messa in bocca a Dio che la racconta al profeta come il babbo farebbe al figliuolo.

C'erano una volta due donne, figliuole della stessa madre. Vivevano in Egitto e fin da fanciulle avevano cominciato la loro turpe vita di prostitute, sicché portavano nel loro corpo tutti i segni della depravazione (lo stile del testo è libero e realistico; qualcuno ha detto che è esageratamente erotico, più di quello che noi usiamo qui, ma il senso è quello). La maggiore si chiamava Oholàh, la più piccola Oholivah. Io le sposai tutte e due, ed ebbi da loro figli maschi e femmine. Oholah - dice Iddio - è Samarja, Oholivah è Gerusalemme. (Nel soprannome allegorico dato a ciascuna delle due donne nella parabola è contenuta un'allusione a quelli che nella storia erano stati i rapporti religiosi e morali del Signore Iddio coi due regni: il nome di Oholàh, che tradotto vuoi dire *la sua tenda*, cioè il Santuario suo e non d'Iddio, allude alla sede del culto del vitello d'oro che il re di Efràim, Geroboamo I (933-912 av. l'E.V.) aveva eretto a Beth-El (*I Re*, XII, 26-33); il nome di Oholivàh, che vuoi dire invece: *la mia tenda è in essa*, allude al Santuario di Gerusalemme dedicato al Dio Unico. Oholàh-Samarja aveva violato la fede coniugale e trescato con gli amanti più vicini al suo cuore, cioè, per uscir di metafora, aveva ceduto alle lusinghe dell'Assiria, era stata attratta dagli ufficiali che facevano sfoggio di vistose divise di viola porporina, dai pascià, dai prefetti, dalla bella gioventù elegante, dai brillanti cavalieri di quel grande impero. Menakhèm re d'Israele (744-737) aveva stretto alleanza con Pul re d'Assiria, versandogli una forte somma di danaro (*II Re*, XV, 19-20). Le relazioni politiche e le alleanze militari (gli amori peccaminosi) avevano prodotto, come naturale

conseguenza, l'assimilazione religiosa, la quale aveva contaminato colle sue superstizioni idolatriche i costumi, le idee, la vita della nazione.

Contemporaneamente all'Assiria, la monarchia settentrionale aveva mantenuto amichevoli rapporti coll'Egitto (*Osea*, VII, 11; XII, 2), col quale aveva amoreggiato nella sua giovane età e di cui non riusciva a dimenticare l'antica tresca. Ed Io - dice il Signore - l'ho contentata e l'ho abbandonata nelle braccia dei suoi amanti, degli Assiri, coi quali aveva con tanta voluttà trescato. Ed essi l'hanno abbandonata nuda e cruda sul lastrico, l'hanno derubata, le hanno portato via i figliuoli, ne hanno fatto strazio e l'hanno resa favola e ludibrio delle genti. È, in brevi periodi, il sunto della storia delle 10 Tribù, dall'epoca egiziana fino alla caduta del regno di Samaria (722 av. l'E.V.), sotto i colpi di Sargon re di Assiria (722-705), che aveva deportato nella Mesopotamia e nella Media la classe dirigente e più abbiente della popolazione ebraica e aveva fatto del territorio d'Israele una provincia del suo impero (*II Re*, XVII, 1-6).

Dell'altra figliuola che cos'era accaduto? L'altra figliuola si era comportata ancora peggio della sorella e si era prostituita in modo ancora più scandaloso, attratta, come la prima, dalle lusinghe, dalla pompa, dal fascino del militarismo e della grandiosa, monumentale arte assira. Il profeta tenta di descrivere le pitture dagli smaglianti colori che adornavano le pareti istoriate dei palazzi assiri, le sculture degli imperatori e dei grandi personaggi, il ricco abbigliamento che li rendeva così solenni e così affascinanti agli occhi degli Ebrei, che avevano costumi molto semplici e non possedevano nessuna gloria artistica e militare. Secondo Ezechiele, più che le reali figure vive, erano state le immagini dell'arte, le pitture e le sculture ad affascinare gli Ebrei; cioè non la sostanza vera di quella società così brillante, ma la sua apparenza esteriore aveva soggiogato la loro fantasia fino al punto che essi avevano ambito l'amicizia dell'Assiria e le avevano inviato ambasciatori. Quando? Né il profeta né la storia danno notizia di ambascerie che i re della Giudea avessero mandato ai Caldei. A quei primi contatti erano succeduti gli amori peccaminosi, con cui gli Ebrei si erano prostituiti all'Assiria; ben presto però ai tristi amori era succeduta la nausea e alla nausea l'odio. Allora anche Oholivàh aveva ripreso, come la sorella, l'antica tresca coll'Egitto, più bestiale e più depravato dell'Assiria. Ora Dio le avrebbe mandato contro i suoi primi amanti traditi, i Caldei coi popoli satelliti, i bei giovanotti, i pascià, i prefetti, le milizie caldee tanto ammirate, sui cavalli e sui carri, cogli scudi, cogli elmi luccicanti, i quali l'avrebbero derubata, saccheggiata, spogliata, massacrata e l'avrebbero ridotta in tale stato di miseria e di squallore da impedirle per sempre il suo tristo mestiere.

Il profeta insiste a lungo nel descrivere il quadro della depravazione delle due sorelle e lo fa con varietà di motivi e di colori, con figure tratte dalla vita del tempo, nei suoi aspetti lascivi e corrotti, nelle unioni ignominiose che imitavano le caste cerimonie nuziali, negli atteggiamenti procaci e nelle toilettes lussuose delle cortigiane, nei banchetti e nei balli che si concludevano in orge scandalose. Era quello un lato reale della vita della Giudea, oppure si tratta d'una fantasia del profeta che avrebbe trasportato nel suo paese i fenomeni di depravazione dei Caldei, fenomeni che non raggiungevano nella Giudea quel grado e quelle forme abominevoli, per quanto fossero anche là degne di essere deplorate e condannate? È un problema che non ci è dato risolvere, mancando adeguati particolari storici sulla vita sociale dell'epoca, oltre a quelli che si possono ricavare dalla poesia e dalla predicazione profetica. «Certo - dice Renan - in tutto questo l'esagerazione era estrema» (III, pag. 327), però, anziché attribuire il quadro troppo pessimista alla tendenza dell'arte profetica in generale e allo stile apocalittico e barocco di Ezechiele, l'illustre storico ne dà la colpa alle «antipatie personali del clericale». *Clericale* perché? È dunque clericale chi è disgustato e offeso nel suo senso morale ed estetico dalle turpitudini d'una società corrotta?

A conclusione del capitolo è la condanna delle due femmine alla lapidazione, che la legge comminava alle donne adultere (*Deut.*, XXII 21) cioè la condanna alla distruzione della popolazione ebraica, colpevole di infedeltà a Dio.

48. «Così farò cessare la depravazione dal paese e, dopo che tutte le donne avranno avuto la loro punizione, nessuna ne imiterà più i turpi vizi.
49. I vostri sconci costumi ricadranno sui di voi; voi stesse pagherete il fio della vostra turpe idolatria e allora vi convincerete che Io sono il Signore Iddio».

Il grande poeta medioevale Jehudà Ha-Levi (1080-1145) ha dimostrato una speciale predilezione per i nomi allegorici delle due donne che rappresentavano per lui l'antica patria desiderata. Nel suo più celebre e più noto carme (*Zion ha-lò tishalì*) dice che il solo loro ricordo era per lui cagione di forte, disperato dolore (vv. 45-46); in un'altra canzone elegiaca (*Echòh kelilath jòfi*), il ricordo degli antichi regni fa eco al pianto degli esuli presso i fiumi di Babilonia (vv. 21-22). «Il Levita berrà la coppa del dolore fino alla feccia ricordando le colpe antiche del suo popolo e le calamità e l'onta che ne furono il frutto, ma pure del suo popolo egli vuoi ricordarsi sempre». (S. DE BENEDETTI. *Il Canzoniere sacro di Giuda Levíta, tradotto e illustrato*. Pisa, 1871, pag 170). In un'altra poesia, ispirata alla speranza, il poeta ricorda soltanto Oholivàh per trarre dal significato del vocabolo (*la mia tenda è in essa*) argomento di conforto ed auspici di gloria futura.

LA PARABOLA DELLA PENTOLA

Siamo giunti così alla vigilia della catastrofe; siamo al 10 di Teveth dell'anno IX del regno di Zidqijáhu e alla prima deportazione, cioè nel 588 av. l'E.V., che è uno dei giorni più infausti del calendario ebraico. Il cap. XXIV di Ezechiele comincia con un doloroso annuncio.

2. «Figlio dell'uomo, scriviti il nome di oggi, di questo giorno medesimo; il Re di Babilonia pone l'assedio a Gerusalemme proprio in questo stesso giorno».

Dopo di che il profeta è invitato ad inscenare una delle solite rappresentazioni simboliche la quale doveva in qualche modo raffigurare quanto stava per accadere. Egli doveva mettere sul fuoco una pentola (simbolo di Gerusalemme, secondo il cap. XI, 3 e il seguente v. 6 del nostro capitolo) piena d'acqua e, raccolti scelti pezzi di carne (coscia e spalla) ed ossa del migliore agnello (simbolo dei più eletti cittadini e della classe dirigente), accendere un grosso fuoco in modo che si cuocessero anche le ossa. Nel verso 6 l'atto simbolico è interpretato con un'apostrofe a Gerusalemme «città sanguinaria, pentola da cui era impossibile togliere il sudiciume che vi si era accumulato e da cui dovevano essere estratti senza discriminazione e gettati via i pezzi di carne che vi si trovavano dentro» (cioè i migliori cittadini, la parte più eletta della popolazione). Gerusalemme avrebbe fatto dunque la fine della pentola; dopo essere stata arsa dall'incendio della guerra inesorabile, sarebbe stata abbandonata vuota, bruciata, sulle braci ardenti affinché il fuoco la consumasse. Poiché tutti i mezzi adoperati per ripulire la città dal suo luridume morale non erano serviti a nulla, non rimaneva altro che farla perire. Se Gerusalemme aveva suscitato nel profeta così accanito furore di distruzione, è necessario ammettere che doveva aver commesso inespugnabili ed orribili delitti; oppure anche in questo quadro, inteso evidentemente a giustificare l'immane catastrofe, si deve constatare una po' d'esagerazione? Il profeta non poteva spiegare l'orribile disastro della sua nazione altro che dando di lei un giudizio incommensurabilmente pessimistico e descrivendola carica dei delitti più spaventosi. Il sillogismo del profeta suggeriva che la condanna doveva essere

adeguata alla colpa, poiché sul mondo regna Dio giusto e indulgente che - secondo la tesi di Abramo - non può non esercitare la più assoluta giustizia (*Genesi*, XVIII, 25). Pensare il contrario sarebbe stato un assurdo ed un sacrilegio che non potevano risolversi od eliminarsi se non ammettendo che gli uomini colpiti avessero meritato la loro pena, per quanto enorme essa fosse.

14. «Quello che avevo detto è accaduto e sono Io che l'ho fatto; non ritiro la condanna, non ho pietà né indulgenza; ti giudico secondo la tua condotta e secondo le tue cattive azioni».

LA MORTE DELLA MOGLIE DEL PROFETA

Dal v. 15 al v. 27 ci troviamo di fronte ad un doloroso evento della vita familiare del profeta, evento che non sappiamo se fosse reale o figurato. Si tratta dell'annuncio che Dio gli dà della morte della moglie a lui tanto cara (*tesoro, gioiello dei suoi occhi*) e dell'ordine di non piangerla, di non versare una lacrima, di soffocare il dolore, di non far alcuna cerimonia o manifestazione di lutto, di acconciarsi e vestirsi come al solito e di continuare la sua vita d'ogni giorno, come se non fosse accaduto nulla. La morte della diletta compagna diventa poi il simbolo della fine di Gerusalemme, per la quale il popolo non avrebbe potuto fare alcuna manifestazione di duolo tanto sarebbe rimasto atterrito, depresso, impressionato, disperato di fronte all'irreparabile ed immane catastrofe. Sarebbe assurdo pensare che Dio avesse fatto morire la moglie del profeta soltanto per fare di quella scomparsa e del muto dolore del marito il simbolo della fine della città santa e del muto terrore del popolo. D'altra parte, di fronte alla esplicita dichiarazione che Dio fa ad Ezechiele: «Io ti porto via colla peste il tesoro dei tuoi occhi», non si può immaginare che sia tutta un'allegoria, come il matrimonio di Osea coll'adultera e colla meretrice. L'unico modo di spiegare la dolorosa coincidenza è di immaginare che la moglie del profeta fosse veramente morta all'improvviso e che il profeta ne fosse rimasto talmente affranto da non aver avuto neppure la forza di piangere e di compiere le manifestazioni di lutto consuete. Oppure che esse gli fossero state vietate perché il suo comportamento fosse di esempio e di simbolo dell'atteggiamento che la popolazione avrebbe tenuto di fronte alla catastrofe (v. 24) ed egli, dinanzi allo stupore dei concittadini per la stranezza della sua condotta (v. 19) potesse dare l'annuncio della distruzione del Tempio «glorioso monumento nazionale, gioiello d'arte e di bellezza, oggetto d'amore e fonte di conforto» (come era stata per lui la scomparsa compagna), insieme coll'annuncio della morte dei figliuoli e delle figliuole durante le giornate dell'assedio e della guerra.

Il capitolo termina (vv. 25-27) con una notizia o preannuncio del seguente tenore:

25. «E tu, figlio dell'uomo, (sappi) che nel giorno in cui toglierò loro il monumento della loro potenza, la loro gioia, la loro gloria, il gioiello dei loro occhi, l'ideale della loro anima, i loro figli e le loro figlie,
26. in quel giorno un profugo verrà da te per dartene la notizia;
27. in quel giorno, contemporaneamente alla venuta di quel profugo, la tua bocca si riaprirà e tu parlerai e non sarai più muto e sarai di modello per loro e capiranno che Io sono l'Eterno».

Sembra che per un lungo periodo di tempo Ezechiele avesse interrotto i suoi discorsi di rimprovero, di ammonimento, di riprensione, come gli era stato ordinato (cap. III, 26), in attesa di riprenderli a tempo debito, allorché Iddio gli avrebbe riaperto la bocca (III, 27). Ora il periodo del silenzio è terminato e il profeta può riprendere la sua missione con maggiore probabilità di essere ascoltato, perché la catastrofe deve aver insegnato molte cose alla famiglia indisciplinata, disobbediente, ribelle degli Ebrei. Per quanto non manchino severe prediche morali anche prima, fra il cap. III e il cap. XXIV, pure sulle

riprese prevalgono in questa parte del libro le visioni, le rappresentazioni allegoriche, le azioni drammatiche, le parabole e le profezie di sventura.

GLI ORACOLI ALLE NAZIONI

I capitoli XXV-XXXII sono dedicati alle nazioni pagane che avevano avuto rapporto di vicinato non sempre amichevole o pacifico con Israele, analogamente ai capitoli di Isaia coi *fardelli* contro gli Stati della sua epoca.

Amos (I, 3-15; II, 1-3) aveva predicato contro gli Stati pagani del suo tempo: Siria, Filistea, Tiro, Idumea, Ammon, Moab. Isaia (cap. XIII-XXIII) aveva preso a bersaglio dei suoi vaticini la Babilonia, l'Assiria, la Filistea, Moab, la Siria, l'Etiopia, l'Egitto, l'Idumea, l'Arabia, la Fenicia. Geremia aveva indirizzato i suoi messaggi (cap. XLVI-LI) contro l'Egitto, la Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Elam, la Babilonia. Ezechiele dirige i suoi strali contro gli Ammoniti (XXV, 1-7), i Moabiti (XXV, 8-11), gli Idumei (XXV, 12-14), i Filistei (XXV, 15-17), contro Tiro (capp. XXV-XXVIII, 19), (Sidone (XXVIII, 20-24), e finalmente contro l'Egitto (capp. XXIX-XXXII). I vaticini di Ezechiele debbono essere stati pronunziati dopo la distruzione del Tempio, allorché il crollo della nazione ebraica doveva aver suscitato un vasto coro di gioia maligna, di *Schadenfreude* come dicono i tedeschi, nei popoli vicini e nemici (XXV, 3). Con questa denuncia di perversa soddisfazione infatti il profeta inizia la serie dei suoi vaticini.

1° L'oracolo contro gli Ammoniti

L'odio degli Ammoniti contro gli Ebrei era d'antichissima data e non aveva avuto mai tregua, lasciando le sue tracce nella storia (*Giudici*, XI, 4; *I Samuele*, XI, 1; XIV, 47; *II Sam.* VIII, 12; X) e nella poesia dei profeti (*Amos*, I, 13; *Zefaniah*, II, 8; *Geremia*, XLIX, 1). Quest'odio «si era manifestato specialmente negli ultimi anni del regno di Giuda; al tempo di Jehojachim (602 av. l'E.V.) gli Ammoniti si erano alleati ai Caldei per assalire la Giudea (*II Re*, XXII, 2); poi nel 594 avevano spinto Zidqijáhu alla ribellione contro la Babilonia (*Geremia*, XXVII, 1) e nel 588 erano stati essi la causa della sua effettiva rivolta (*Ezechiele*, XXI, 23); dopo il crollo della Giudea essi avevano annesso le città della Galaitide (*Geremia*, XLIV, 1)». (GORDON, *Comm. in loco*).

Lasciando da parte le antiche prove di inimicizia, ciò che suscita la reazione del profeta è appunto la gioia dimostrata dagli Ammoniti per la profanazione del Santuario d'Israele, per la desolazione a cui era stato ridotto il paese, per la deportazione e l'esilio degli abitanti (v. 3). Gli Ammoniti avrebbero sofferto le medesime sventure: i beduini del deserto avrebbero invaso il loro territorio, sulle rovine delle loro città avrebbero alzato le loro tende e avrebbero saccheggiato le loro campagne: la capitale Rabbàh sarebbe diventata un luogo di pascoli per i cammelli delle tribù arabe e tutto il territorio, già sede di un popolo civile, sarebbe stato trasformato in un immenso recinto per le pecore e le capre dei pastori nomadi (vv. 4-5). Quest'azione di giustizia, con cui gli Ammoniti venivano colpiti definitivamente ed inesorabilmente, sarebbe stata per loro la dimostrazione che Dio regna sulle vicende umane e che la caduta della Giudea, di cui si erano tanto rallegrati, non era l'effetto della Sua impotenza, ma della Sua imparziale equità (vv. 6-7).

2° L'oracolo contro i Moabiti

Dopo gli Ammoniti, i Moabiti, che avevano in vari periodi e specialmente negli ultimi tempi (*II Re*, XXIV, 2) dato segni di forte inimicizia verso gli Ebrei e che ora avevano gioito nell'assistere al tramonto della pretesa elezione d'Israele e della decantata eternità,

unicità, onnipotenza del suo Dio. «Oh, finalmente anche la Casa di Giuda è come tutte le altre genti!» (v. 8), cioè vinta, soggiogata, distrutta, come tante altre popolazioni e tanti altri territori caduti sotto la dominazione babilonese. Tanto maligna soddisfazione meritava un castigo adeguato: i confini del territorio di Moab sarebbero stati aperti all'assalto nemico dall'una all'altra estremità, le città vantate per la loro bellezza: Beth-hajeshimoth a specchio del Mar Morto, a sud-est di Gerico, Báal-Meòn sulla sponda orientale dello stesso lago, Qirjatàjm più a mezzogiorno, luoghi noti all'antica storia ebraica (*Numeri*, XXXII, 37-38; XXXIII, 49; *Giosuè*, XIII, 17) e citati nella famosa stele di Mesha, sarebbero state smantellate e occupate dai benè-Qedem, dai nomadi del deserto arabico, in modo che il nome di Moàb sarebbe scomparso dalla geografia e dalla storia (vv. 8-11).

3° L'oracolo contro gli idumei

L'Idumea, colpevole di empî atti di vendetta contro Israele, sarebbe stata oggetto di completa distruzione dall'uno all'altro confine, da Temàn al nord, a mezzogiorno di Petra, fino a Dedàn a sud (vv. 12-14). Gli Idumei erano stati sottomessi agli Ebrei al tempo di Amazià, re della Giudea. (*II Re*, XIV, 7; XXII, XLVII, 6) e avevano serbato verso il popolo affine e rivale una invincibile inimicizia, di cui si hanno gli echi nei profeti (*Amos*, I, 11; *Isaia*, XXXIV, 5; *Geremia*, XLIX, 7; *Ovadia*, I) e nelle composizioni poetiche di epoche varie (*Salmi*, CXXXVII, 7; *Lament.* IV, 21).

4° L'oracolo contro i Filistei

Ai Filistei il profeta fa il medesimo rimprovero di desiderio di vendetta e di eterna inimicizia (*evàth olàm*). Sono note dalla storia le continue azioni di guerra dei Filistei contro Israele nell'epoca dei Giudici e in quelle dei Re. Ora è imminente la distruzione di questa gente che, venuta dall'isola di Creta e chiamata perciò *Kerethim* (*I Sam.*, XXX, 14-16), popolava le coste del Mediterraneo (vv. 15-17).

Sono brevi vaticini in cui, salvo le diverse caratteristiche geografiche e storiche con cui le quattro nazioni vengono designate, la sentenza e il destino che le attende sono in tutto e per tutto analoghi, sono cioè la distruzione e la catastrofe finale.

5° L'oracolo contro i Fenici

Più ampio e ricco di motivi epici è il vaticinio contro la Fenicia (capp. XXVI, 1-XXVIII, 24) e precisamente contro le città di Tiro e di Sidone che nella Bibbia vanno spesso unite come lo erano anche nella politica e nei commerci. (v. *Isaia*, XXIII; *Geremia*, XLVII; *Joel*, IV; *Zecharjah*, IX).

Nelle pagine della storia ebraica - nota Gordon - non si hanno tracce d'inimicizia fra la Fenicia e i regni d'Israele e di Giuda; anzi si sa che al tempo di Salomone e di Acabbo esistevano rapporti pacifici fra i due paesi e l'influenza culturale e commerciale della Fenicia era stata fonte di ricchezza per la terra ebraica. Al tempo di Salomone era stata stipulata fra lui e Hiram re di Tiro una «alleanza fraterna» (*I Re*, V, 15-28) e il monarca fenicio aveva prestato il suo concorso alla costruzione del Tempio.

«Nella flotta marittima fenicia, diretta a Tarshish, c'era pure una nave del re Salomone che portava a Gerusalemme i prodotti delle terre africane. I marinai di Tiro e l'Israele formavano insieme la ciurma delle grosse navi che viaggiavano verso Ofir, il paese dell'oro, posto sul litorale africano nell'Arabia meridionale o in Etiopia. Quelle navi

salpavano dai porti di Eziòn-Ghéver e d'Elàth, sul golfo di Aqába; di là la flotta tiro-israelitica si dirigeva lungo le coste del Mar Rosso verso sud-est, verso le città litoranee dell'Arabia e dell'India. Il viaggio durava circa tre anni; poi la flotta ritornava con un carico di oro e d'altri metalli preziosi, d'avorio, di pregiato legname, di prodotti aromatici e d'altre merci di lusso. Tutte queste merci esotiche venivano trasportate su cammelli dai porti del Mar Rosso attraverso il deserto fino a Gerusalemme. Gli Israeliti trovavano grande compiacimento in questi tesori delle terre tropicali fino ad allora ignoti e le classi ricche della popolazione si erano abituate a poco a poco al lusso». (DUBNOW, *l.c.*, I, p. 123).

«Più tardi, durante l'ultimo periodo dei regni d'Israele e di Giuda, i buoni rapporti si erano guastati; si hanno tracce in Amos (I, 9) di atti di inimicizia della Fenicia contro gli Ebrei. Alla rivolta degli Stati mediterranei contro la Babilonia avevano partecipato col re Zidqijáhu anche il re di Tiro ed i monarchi di Edom, Moab e Ammon (*Geremia*, XXVII, 3); ma allorché l'esercito nemico fu vicino, si ritirarono uno per uno lasciando la Giudea solo bersaglio della potenza caldea. Dopo la caduta di Gerusalemme e la deportazione dei suoi cittadini, era cominciato l'assedio di Tiro e gli Ebrei dovettero attendere con non celata gioia che Dio punisse come meritava l'empia nazione nemica. Questo sentimento trova espressione nel vaticinio di Ezechiele. L'assedio di Tiro da parte di Nabucco cominciò circa il 585 e durò 13 anni; senza però che il forte emporio marittimo fosse vinto. Il vaticinio di Ezechiele non si avverò altro che molto più tardi, quando Tiro fu conquistata da Alessandro Magno: vennero molti secoli dopo le Crociate, i Turchi e poi la distruzione completa. Dell'antica Tiro non rimane più nulla. Il vaticinio di Ezechiele si è dunque avverato ma molto più tardi». (GORDON, *Comm. in loco*).

Renan (*Histoire*, III, 352-353) commenta così, con un misto di ammirazione e di condanna, questi oracoli contro Tiro: «Il riso sardonico, l'ironia, la rabbia concentrata, insieme colla bellezza delle immagini e l'originalità dello stile, fanno di questi brani veri capolavori letterari. Però non si può fare a meno di rimanere indignati vedendo ingiurie così grossolane prodigate per soddisfare ad una collera impotente. E poi c'è qualche cosa di ridicolo nell'atteggiamento di un frenetico che salta dalla gioia per disastri che non si sono effettuati. Nabuccodonosor infatti non riuscì a prender la città. insulare (Ezechiele stesso lo suppone al cap. XXIX, 17 e segg.) e dovette contentarsi di saccheggiare la città continentale (Paletyr)».

Se il profeta ebbe coscienza che il suo annunzio di sventura non si era effettuato e lo dichiarò in una specie di postilla al vaticinio principale, come Renan stesso onestamente ammette, l'indignazione del celebre storico francese è per lo meno esagerata se non superflua. È necessario poi ricordare che l'incarico di predicare contro la Fenicia venne dato ad Ezechiele nell'anno stesso della caduta di Gerusalemme, nel 586 av. l'E.V., al 1° del mese (Av o Shevat?). Il profeta attribuisce a Tiro un sentimento di gioia perversa per la catastrofe del regno di Giuda, catastrofe che sarebbe riuscita vantaggiosa ai commerci fenici, giacché avrebbe lasciate libere le strade del traffico verso l'Egitto e dall'Egitto, senza bisogno di chiedere permessi o di versare pedaggi agli Ebrei (cap. XXVI, 2). *Mors tua vita mea*, era una massima valevole anche in Oriente, nel mondo della politica e del commercio.

2. Figlio dell'uomo,
poiché Tiro ha detto contro Gerusalemme: Oh, gioia!
è infranta la porta dei popoli,
è passata a me,
io mi riempirò, dopo che essa sarà distrutta.

Lo stile di questo verso, come accade spesso in Ezechiele, è laconico, popolare, un po' sgrammaticato, ellittico. Tiro ha alzato un grido di gioia: *Heàch (chedvà = letizia*, lo traduce la versione caldea, interiezione che si ritrova nei Salmi XXXV, 21, in Giobbe

XXXIX, 25 e più volte in Ezechiele, XXV, 3; XXXVI, 2. «La porta dei popoli» anzi «le porte dei popoli», col sostantivo al plurale per quanto il verbo sia singolare, sarebbe stata la Giudea da cui passavano le merci che dalle terre dell'Africa (Egitto, Etiopia) andavano non solo verso la Fenicia, ma anche verso l'Assiria e la Babilonia; ora la porta o il traffico (il soggetto è sottinteso) ha girato verso di me, si è voltato dalla mia parte, si è indirizzato direttamente verso le mie terre ed io mi empirò delle merci o delle ricchezze che una volta affluivano alla città ora distrutta. «Le vie carovaniere che congiungevano la Siria coll'Egitto passavano l'una lungo il litorale fenicio-filisteo, l'altra attraverso la Transgiordania e la Palestina meridionale. Nella prima era situata Samaria, nella seconda Gerusalemme». (DUBNOW, *l.c.*, I, p. 208).

Per questi sentimenti di crudele egoismo Tiro sarebbe stata assalita dai nemici, come le onde del mare in tempesta si abbattono sulla spiaggia, e le sue mura e le sue torri sarebbero state abbattute, lasciando nuda la roccia su cui la città era costruita, mentre l'isola deserta sarebbe servita ai pescatori per distendervi le reti (vv. 2-6). Quindi il profeta descrive le operazioni di guerra dell'esercito babilonese guidato dal Re dei Re Nabuccodonosor, con la sua cavalleria, coi suoi carri, coi suoi fanti numerosi. Il quadro di guerra, di distruzione, di massacro, di saccheggio è impressionante nei suoi foschi colori:

12. Saccheggeranno le tue ricchezze,
prenderanno le tue mercanzie,
demoliranno le tue mura,
abbatteranno i tuoi magnifici palazzi,
e le tue pietre, la tua legna, la tua polvere
getteranno in mezzo al mare.
13. Farò cessare il rumore dei tuoi canti,
né si udrà più il suono delle tue arpe.
14. Ti ridurrò a nuda roccia;
diventerai una distesa di reti
e non verrai mai più ricostruita.

La notizia di così grande catastrofe e delle stragi e dei pianti che dovevano accompagnarla avrebbero reso attoniti gli abitanti dei continenti e delle isole vicine e lontane e avrebbero gettato nel lutto i principi dei paesi marittimi che avevano avuto rapporti di commercio col famoso emporio. Ed il profeta immagina che quei grandi re atterriti e dolenti, forse anche temendo per la loro sorte e per l'avvenire dei loro Stati, piangano la catastrofe della gloriosa signora dei mari, della città antica, della magnifica metropoli (vv. 15-18). La catastrofe sarebbe stata decisiva e finale, senza alcuna speranza di restaurazione (19-21).

All'elegiaco canto dei re per la discesa di Tiro nell'abisso dei trapassati, il profeta aggiunge pure il suo poetico rimpianto nel capitolo XXVII, rimpianto ironico come quello di Isaia (XIV) per la fine del Re di Babilonia. Tiro è apostrofata prima come porto, come emporio mondiale di mercanzie per le terre d'oltre mare, come città orgogliosa della sua perfetta bellezza, come signora degli oceani senza confini, e poi come magnifica, poderosa nave i cui solidi fianchi son costruiti col pregiato legname dei cipressi trasportati a valle dai boschi del monte Senir (Hermon), ed il cui albero maestro è fatto col legno dei cedri del Libano, ed i cui remi son fabbricati coi tronchi delle querce della Batanea; ed il timone è fatto coll'avorio trasportato dalle isole dei Kittei (Cipro e le isole del Dodecaneso popolate di colonie fenice). La sua vela principale, di bisso ricamato venuto dall'Egitto, si leva come vessillo e segnacolo e il baldacchino è costruito di preziosa stoffa violetta e porporina delle isole d'Elissa (Cartagine, fondata da Elissa figlia del Re di Tiro, o il Peloponneso o la Sicilia). La ciurma dei robusti rematori veniva dalle città di Sidone e di Arvad e i capitani erano cittadini di Tiro, abilissimi nocchieri. L'arsenale del gran porto, in cui le navi

venivano costruite e riparate, accoglieva i più abili maestri ed operai di Gheval (Biblos) e tutti i velieri che salpavano gli oceani coi loro marinai vi accorrevano a servizio dei suoi traffici, a garanzia dei suoi vasti rapporti commerciali.

Questo era il ritratto della città dall'aspetto della navigazione e del commercio. C'era però anche un altro lato interessante: quello militare, poiché la città doveva essere difesa dai possibili rivali e nemici che potevano attentare alla sua libertà, insidiare le sue imprese, invidiare le sue ricchezze. Le sue milizie, composte di mercenari venuti dalla Persia, dalla Libia, dal Sudan e armati di scudi e di elmi luccicanti, non solo assicuravano la sua difesa, ma conferivano pure lustro, splendore, gloria al grande emporio, facendo bella mostra di sé sulle mura e le torri che cingevano la città.

Ci sembra dunque esagerato affermare, come fa James Smith (*The Book of the Prophet Ezechiel*), che nel nostro profeta non c'è traccia di politica e che i suoi interessi sono soltanto religiosi. Però Ezechiele accenna anche a popolazioni sottomesse e tiranneggiate (XXVI, 17), ad eserciti mercenari (XXVII, 10), a torri e muraglie guarnite di soldati (XXVII, 11), a cavalli, a muli, a cavalieri (XXVII, 14). Tiro non è soltanto il «tipo concreto del commercialismo irreligioso» ma anche la città politicamente ostile alla Giudea e rivale di altri Stati nel campo internazionale.

Il poeta passa quindi a dare l'elenco dei paesi con cui Tiro manteneva rapporti di commercio e delle mercanzie che importava ed esportava. I paesi più importanti erano:

Tarshish (Tartessus, colonia fenicia nella lontana Spagna, alle colonne d'Ercole, estremo limite marittimo e terrestre del mondo allora conosciuto), con cui Tiro commerciava in argento, ferro, stagno, piombo;

Javan (la Grecia e le colonie greche dell'Asia minore);

Tuvàl (la Cilicia e le regioni del Mar Nero);

Méshech (la Colchide e le terre montuose vicine all'Armenia, ricche di miniere di rame e mercati di schiavi);

Togarmàh (l'Armenia, allevatrice ed esportatrice di cavalli da sella e da carico);

Dedàn e il suo arcipelago (Rodì o piuttosto le terre lungo il Mar Rosso da cui venivano le carovane - *Orchoth Dodanim* - Isaia XXI, 3, che trasportavano i prodotti dell'Arabia meridionale e dell'Egitto verso il nord e recavano tributi di avorio e di ebano).

la *Siria* che importava i suoi manufatti pregiati: smeraldi e granati, porpora, stoffe ricamate, bisso, coralli;

la *Giudea e Israele* che commerciavano in granaglie pregiate di Minnìth (regione o città della Giordania), in miele, olio, balsamo;

Damasco che scambiava manufatti vari con vini di Aleppo e candida lana;

Vedàn o *Vadàn* (città araba fra la Mecca e Medina);

i *Greci (?) di Uzàl* (capitale dello Yemen, Sanaa) che esportavano ferro lavorato o in verghe, cassia e calamo odoroso;

Dedàn tribù araba già ricordata che commerciava in stoffe pregiate per i cavalieri della nobiltà e delle classi ricche;

l'*Arabia* e i principi di *Kedàr* (le tribù beduine e gli sceicchi del deserto di Siria) che vendevano agnelli, montoni e capri;

i mercanti di *Shevà e Raamah* (Arabia felice e Jemen) che commerciavano in varie specie di aromi, in pietre preziose e in oro;

Haràn (l'antica città della Mesopotamia dove aveva fatto sosta la famiglia di Abramo nel viaggio verso Occidente);

Kannèh (Kanne sul litorale meridionale dell'Arabia o, se è abbreviazione di *Kalneh*, Ktesifon sulla sponda orientale del Tigri);

Éden (sul medio Eufrate oppure l'odierna *Aden*);

l'Assiria e Kilmàd (ignota località, forse dell'Arabia meridionale), tutti paesi che commerciavano con Tiro in pregiati manti viola e in artistici ricami e in tessuti trapunti di vari colori, chiusi in casse saldamente legate e opportunamente confezionate per il trasporto marittimo su quei capaci bastimenti che nel linguaggio dell'epoca si chiamavano *navi di Tarshish* e che oggi si chiamerebbero transatlantici e facevano i viaggi in lunghi convogli carichi di mercanzie.

«Il commercio di Tiro, secondo la descrizione che ne dà il nostro profeta, abbracciava tutto il mondo allora conosciuto: ad occidente si estendeva alle isole e ai porti del Mediterraneo fino agli estremi confini della Spagna dove aveva fondato la colonia di Tartessus; a nord comprendeva l'arcipelago greco fino alle terre del Mar Nero e il Mar Caspio fino all'Armenia; ad oriente la Mesopotamia, l'Assiria e la Persia; a mezzogiorno Erez Israel, tutte le terre dell'Arabia fino all'India e trattava ogni genere di manufatti e di prodotti della cultura mondiale di quel tempo» (GORDON, *Commento in loco*).

Ezechiele si interessava non solo delle sorti, morali e politiche della sua nazione e della sua terra e volgeva gli sguardi non solo alle popolazioni vicine e ai loro costumi, ma anche ai loro commerci, alle loro imprese navali, alle loro industrie.

«Egli conosceva bene l'alta cultura della Babilonia (cfr. D. H. MUELLER, *Ezechiel-studien*; DUERR, *Ezechiels Vision*), della Fenicia e dell'Egitto e le loro relazioni internazionali. Egli descrive con senso d'arte e con grande competenza il commercio estero di Tiro, emporio dei popoli di quei secoli, la sua industria, la sua importazione e la sua esportazione e le vie marittime della sua flotta. La lista dei commercianti e delle mercanzie di Tiro nel capitolo XXVII è un documento interessante per la storia commerciale del tempo di Ezechiele» (M. Z. SEGAL, II, 391).

Tutte le ricchezze accumulate grazie al traffico marittimo e agli scambi internazionali, le navi che salpavano gli oceani, i capitani e i marinai, gli operai degli arsenali, i soldati garanti della libertà del grande emporio e la felice popolazione che l'abitava, sarebbero stati sommersi dall'uragano imminente come un bastimento in balia dei flutti. I rematori, i marinai, i nocchieri avrebbero abbandonato i velieri e sarebbero scesi a terra abbandonandosi a scomposte, impressionanti, disperate manifestazioni di dolore, nel ricordo della passata prosperità e della perduta ricchezza. Tiro è raffigurata nella fine del capitolo XXVII come una nave che naufraga e trascina nella sua rovina non solo la sua ciurma ma anche le popolazioni con le quali commerciava.

Dopo il cap. XXVII, dove sono descritti i traffici mondiali di Tiro e le sue imprese marittime, il cap. XXVIII annunzia la sua catastrofe. Le ragioni della condanna del grande emporio non sono più quelle enunciate nel cap. XXVI cioè ragioni politiche, di morale internazionale, di rivalità economica, di invidia, ma sono invece ragioni di ordine religioso. Il profeta rimprovera l'auto-deificazione del re di Tiro; in quei tempi, e anche prima e dopo, i re, quelli dell'Egitto (*Ezechiele*, XXIX, 3), di Assiria (*Isaia*, X, 13-20), di Babilonia (*Isaia*, XIV, 1213), come gli eroi di Omero e come gli Imperatori romani, credevano alla propria origine divina, anzi si consideravano ed erano come déi.

Cap. XXVIII,

2. O figlio dell'uomo, di al principe di Tiro:
così ha detto il Signore Iddio:
Poiché tu hai messo superbia e hai detto: Io son dio
ed ho la mia divina sede nel cuore dei mari,
e, pure essendo uomo e non Dio
hai preteso di avere intelletto divino
3. e di essere più sapiente di Daniele
e che nessun mistero ti sia occulto,
4. e di avere acquistato la tua ricchezza
grazie alla tua sapienza e alla tua intelligenza,
accumulando nei tuoi tesori oro e d'argento
5. ed avere accresciuto la tua ricchezza
grazie alla tua enorme capacità commerciale,
6. perciò così dice il Signore Iddio:
Poiché tu hai creduto di possedere un intelletto simile all'intelletto di Dio,
7. Io mando contro di te popoli stranieri fra i più feroci,
che brandiranno le loro spade sulla magnifica tua sapienza
e profaneranno la tua gloria;
8. ti getteranno nella fossa e tu morrai
come muoiono gli uccisi in alto mare.
9. Potrai dire allora: Io son dio, davanti al tuo carnefice,
mentre sarai uomo e non dio in mano a chi ti ucciderà?
10. Farai la morte degli incirconcisi per mano di stranieri!
Io ho parlato; dice il Signore Iddio.

Julian Morgenstern, in uno studio intitolato *Jerusalem - 485 B.C.* («Hebrew Union College Annual», Vol. XXVIII, 1957) dice (pag. 28 sgg.) d'aver dimostrato (in una relazione ancora inedita presentata sotto il titolo «*The King-God among the Western Semites and in Ancient Israel*» al Congresso internazionale di Storia delle religioni tenuto a Roma nell'aprile 1955) che, cominciando con Hiram, nel X secolo av. l'E.V., i successivi re di Tiro rappresentarono regolarmente, nelle solennità rituali della religione fenicia, che cadevano nei due equinozi, la parte della suprema deità solare di Tiro, cioè del Baal-Shamem-Melcart, deificazione del corso annuale dell'astro maggiore della natura, corso figurato quale discesa nel mondo sotterraneo d'inverno, e quale resurrezione d'estate. Ezechiele denuncia e descrive il re di Tiro che pretende appunto d'essere dio, dio che dimora nel cuore del mare (v. 2) e deve a suo tempo, nella stagione dovuta, discendere nel mondo sotterraneo (v. 8). Ma egli è anche il dio che possiede la somma sapienza ed è la fonte dell'egemonia commerciale di Tiro attraverso il mondo (vv. 3 sgg.) e si è auto-creato o auto-ricreato (v. 15).

Secondo il Morgenstern questo dio non può essere che Melcart. «In altre parole, qui, in maniera grafica e convincente, il re di Tiro è dipinto come un dio, incarnazione vivente della deità solare fenicia, nelle due fasi della sua divinità, il vecchio dio morente, e il dio risorto e giovanile».

Il Morgenstern vuol però togliere a Ezechiele la paternità dei due capitoli XXVII e XXVIII, datandoli dopo la battaglia di Artemisio, nel 480 av. l'E.V. e dopo il crollo della spedizione di Artaserse contro la Grecia. Ma questo è un problema nel quale non possiamo avventurarci. Ci basta constatare la corrispondenza del poema elegiaco di Ezechiele e delle sue figure, colla vita, cogli usi, colle idee del luogo e del tempo da lui descritti.

La deificazione dei re era poi il frutto delle baldanzose conquiste imperialistiche o commerciali di quelle età.

Le conquiste militari, i successi commerciali, le grandi imprese civili, artistiche, politiche dovettero sembrare ai monarchi e dovettero esser fatti passare agli occhi delle plebi, da cortigiani interessati e adulatori, come azioni sovrumane e divine. Ma alla mente e alla coscienza ebraica questa sconfinata esaltazione di un uomo, re o profeta o sapiente, dovette sembrare assurda e sacrilega. Gli imperatori romani, cominciando dal *divo* Cesare e dal *divo* Augusto, furono considerati esseri divini e come tali ebbero onori e culto religioso.

«Mentre era naturale per un romano deificare il Cesare defunto, “esponente dell’onnipotenza dell’impero”, quale benefattore e garante della pace e della prosperità generale, quest’idea doveva fare orrore ad un pio ebreo. Nessun ebreo avrebbe potuto trattare il suo Dio con quell’estrema disinvoltura così caratteristica degli imperatori stessi nel culto imperiale» (S. W. BARON, *A Social and Rel. Hist. of the Jews*, I, 244).

Per gli Ebrei però, esponenti del principio spirituale del monoteismo, quelle pretese non erano altro che una bestemmia. Per essi l’idea dell’uomo-Dio nella persona dell’imperatore era altrettanto inconcepibile quanto l’idea dell’uomo-Dio che in quel tempo (*al tempo dell’Impero*) andava formandosi nella persona del Cristo» (DUBNOW, *l.c.*, II, 389). Per cui si capisce come gli Ebrei non abbiano potuto accettare il mito o il dogma della credenza nella divinità di Gesù ed abbiano resistito per due mil’anni, e resistano ancora, a tutti i tentativi morali e materiali perché, colle buone o colle cattive, vi acconsentano. L’idea della divinità di Gesù sembra del resto che non sia sorta in Palestina nell’ambiente ebraico, ma fra i cristiani di origine gentile delle comunità ellenistiche, dalle quali dovette apprendersi l’apostolo Paolo. Nei libri rabbinici non si hanno echi né tracce di questa credenza cristiana, così poco consentanea all’idea rigidamente e gelosamente monoteistica d’Israele se non in una chiosa di Simeone Ben Lakish, rabbino del terzo secolo dell’E.V., al verso dei Numeri XVI, 23. (v. J. Z. LAUTERBACH, *Jesus in the Talmud*, in «Rabbinic Essays», Cincinnati, 1951, p. 545-547).

Abbiamo detto che la condanna di Tiro pronunciata dal profeta è giustificata nel cap. XXVIII, a differenza del cap. precedente XXVI, da cause religiose anziché da ragioni politiche od economiche. A veder bene però la divinizzazione del principe di Tiro non è che il simbolo, o se si vuole l’effetto delle baldanzose fortune commerciali e della potenza marittima della città, personificata nel suo re. Così straordinarie imprese, così vasto impero dei mari e dei mercati dovevano essere conseguenza dello straordinario ingegno, dell’intuito sovrumano di colui che guidava, dall’alto del suo trono, le sorti della città ed i suoi ardimenti navali; in un mondo così pieno di superstizioni idolatriche, era facile attribuire, con un po’ di esagerazione poetica e di cortigianeria, doti divine ad un principe il quale era ben lieto di credere e di far credere di possederle. Più difficile era darlo ad intendere ad un profeta ebreo.

Nel cap. XXVIII (vv. 11-19) è riportata un’elegia parallela alla prima (cap. XXVII, vv. 1-36), sebbene diretta non più alla città ma al suo re che è l’oggetto di questa profezia. L’elegia è più personale della prima e, come le simili espressioni di pseudo dolore per la scomparsa del tiranno, è fortemente ironica.

Tu - dice il profeta al re di Tiro - che sei dotato di così armoniosa bellezza e di così perfetta sapienza, hai certo abitato nel magnifico giardino dove soggiornano gli déi, nel palazzo dal soffitto e dalle pareti tutte oro e pietre preziose, rubini, topazi, diamanti, crisoliti, berilli, onici, zaffiri, smeraldi, carbonchi; dove arpe e flauti d’oro di mirabile fattura, fabbricati per te nel giorno in cui fosti creato, suonano musiche deliziose. Il re di Tiro non era nato da una donna, ma era stato di certo *creato* come gli angeli e come gli esseri sovrumani. Tu sei un cherubino, un essere celeste che, colle ampie ali spiegate, protegge le città, i popoli, le terre e i mari e a cui hanno dato come sede, essendo tu dio, il monte sacro agli déi dove camminavi in mezzo ai fulmini.

Il prof. Torcziner (Tur-Sinai) ravvicina il termine *tochnith* del v. 12, apposizione di *chotàm* (suggerello), alla parola accadica *taknitu*, femminile di *taknu*, *teknu*, che vuoi dire bello, ben fatto e quindi «suggerello di bellissima fattura», finissimo, artistico gioiello quale deve essere il re. Il *kerùv mimshàch ha-sokhèch* del v. 14 che abbiamo spiegato applicandolo al monarca fenicio: cherubino (essere celeste) che, colle ampie ali spiegate protegge, difende, ricopre le terre e le popolazioni poste sotto di lui, è interpretato nel senso di: «monile di splendente oro», dalla lingua assira. Ezechiele avrebbe usato termini accadici accanto a quelli ebraici, come noi useremmo vocaboli francesi accanto a quelli italiani. Sicchè *chotam tochnit* e *kerùv mimshàch* sarebbero sinonimi (N. H. TORCZINER, *Keruv mimshach ha-sokhèch* - «Jewish Studies in memory of C.A. Kohut», N. York 1935 - sezione ebraica, pagg. 41-45). Altri termini di origine babilonese sono stati scoperti in Ezechiele da C. FOHRER (*Ezechiel*, Tübingen, 1955, p. 16, 161). La vita trascorsa nel paese dei Caldei dovette lasciar tracce nel suo stile e nel suo vocabolario.

Ci sono qui reminiscenze o imitazioni delle mitologie pagane come si conveniva alla fantasia di un re di quei tempi e all'ironica apoteosi della sua grandezza. Avendo natura divina, egli era perfetto fin dall'origine e tale si era conservato, finché era caduto in peccato, indottovi dall'esercizio del commercio sempre disonesto, dall'avidità dei facili guadagni, dalle ricchezze facilmente accumulate. Allora era stato cacciato dalle sedi celesti, dal monte di Dio o degli déi, e aveva perduto la sua sovrumana natura di cherubino protettore, di angiol divino, e la possibilità o la capacità di camminare in mezzo ai fulmini del cielo. Il profeta rimprovera al re di Tiro il peccato di superbia per la propria grandezza e di vanità per la propria bellezza, peccato che, oltre a fargli perdere la innata sapienza, lo aveva reso, indegno della dimora celeste, per cui era stato gettato sulla terra, ludibrio dei re mortali, oggetto di spregio e di raccapriccio per tutti gli uomini.

L'elegia di Ezechiele è composta di motivi che sono da una parte echi del mito biblico del paradiso terrestre e della cacciata del primo uomo da quel luogo di delizie e della sua caduta dal suo stato felice, e dall'altro lato sono echi della leggenda della caduta degli angoli, di quelli che Dante chiama

cacciati del ciel, gente dispetta
(*Inferno*, IX, 91).

Doveva esistere anche fra gli Ebrei qualche mito consimile del quale è forse rimasta traccia nel v. della Genesi (V. 4) che narra dei *nefilim* (giganti), prodotti dell'unione dei *benè-ha-Elohim* (angeli) colle figlie dell'uomo, e dei *ghibborim* o eroi, rimasti famosi quaggiù, che ne furono il frutto. Il nome *nefilim*, participio passato del verbo *nafàl* (cadere) può esserne il segno linguistico se non si deve attribuirgli il senso dell'analogo *pul*, *pil* cioè di esseri dotati di *forza superiore*, di eroismo sovrumano. Il Cassuto scopre in questi e in altri passi di Ezechiele (XXVIII, 11, 19; XXXI, 8-9; 16-18) alcuni particolari che denotano appunto l'esistenza d'un'antica tradizione epica alla quale allude il profeta come notissima al suo pubblico e che è più poetica e più leggendaria di quella della Genesi. Vi si fa, per esempio, menzione del Cherubino che - dopo aver dimorato nel giardino meraviglioso, sulla cima dell'altissima montagna di Dio - avendo commesso il peccato d'orgoglio, fu cacciato dal cielo e gettato sulla terra (CASSUTO *Me-Adam 'ad Nóch*, Gerusalemme, 5704, pagg. 40-44).

I vv. 20-24 sono una breve profezia contro Sidone, l'altra città fenicia colpevole di aver compiuto atti ostili contro Israele. Sidone è paragonata ad un «pruno pungente» e ad uno «spino doloroso» nel corpo del popolo ebraico, con una figura analoga a quella di Numeri XXXII, 55 in cui le popolazioni cananee sono descritte come «chiodi negli occhi» ed «aculei nei fianchi» per la gente d'Israele. È degna di nota la sproporzione fra il lungo vaticinio contro Tiro e il laconico annunzio di condanna contro Sidone.

Il capitolo termina (vv. 25-26) con una nota di buon auspicio ed una promessa di risorgimento e di restaurazione nazionale e politica per la Casa d'Israele, di pacifica e prospera esistenza nella terra data da Dio al suo servo *Giacobbe*.

26. Vi abiteranno tranquilli e sicuri;
costruiranno case e planteranno vigne
e vi abiteranno tranquilli e sicuri,
dopo che avrò fatto giustizia di tutte le nemiche genti vicine
e riconosceranno che Io sono l'Eterno loro Dio.

6° L'oracolo contro l'Egitto

All'oracolo contro i Fenici di Tiro e di Sidone seguono gli oracoli contro l'Egitto, il primo dei quali, quello del capitolo XXIX, 1-16, porta la data del 12 di Tevèth del 587 av. l'E.V. Doveva essere il giorno, il mese e l'anno in cui l'esercito egiziano era corso in aiuto della Giudea, mentre l'esercito caldeo aveva tolto momentaneamente l'assedio a Gerusalemme (*Geremia*, XXXVII, 5); poi però gli Egiziani si erano ritirati e i babilonesi avevano ripreso l'assalto alla città e l'avevano messa a ferro e a fuoco. Il faraone egiziano è paragonato al coccodrillo che vive nel Nilo e nei suoi canali ed è il simbolo del paese e del suo re; il quale, dandosi qualità e potenza divina, si vanta di essere stato il creatore del gran fiume così benefico all'Egitto. Ma Dio farà a Faraone quello che i pescatori fanno al coccodrillo; lo trarrà all'asciutto cogli uncini, insieme cogli altri pesci del fiume e li abbandonerà sulla spiaggia deserta dove gli uccelli rapaci e le belve li divoreranno. Cioè il re d'Egitto cadrà in guerra insieme col suo esercito e il paese sarà lasciato in balia del nemico, per la colpa di avere illuso Israele, facendogli sperare un aiuto efficace ed una solida alleanza ed averlo poi abbandonato. L'Egitto di Ezechiele (v. 6) è quello stesso di Isaia (XIII, 3): una *canna fragile* che si spezza appena uno vi si appoggia. Nei vv. 8-12 il profeta annunzia in modo più chiaro e meno figurato la catastrofe da cui l'Egitto, reo di auto-divinizzazione, sarà colpito in tutto il suo territorio, da Migdòl, al confine nord-est, fino ad Assuan, al confine meridionale, ai margini dell'Etiopia (vv. 8-12).

11. Non ci passerà piede umano,
né ci passerà piede di bestia;
e non sarà abitato per 40 anni.
12. Io ridurrò la terra d'Egitto ad un deserto
in mezzo a paesi desolati;
le sue città, in mezzo a città distrutte,
rimarranno spopolate per quarant'anni
e spargerò gli Egiziani fra le genti
e li disperderò nelle terre.

Ma anche per gli Egiziani (vv. 13-16), come per gli Ebrei, sarebbe venuta poi la restaurazione; l'Egitto però non sarebbe tornato mai più ad essere una grande nazione; avrebbe avuto un territorio limitato alle regioni settentrionali, come nelle sue età più antiche; sarebbe stato uno staterello modesto, un'umile monarchia priva di prestigio fra monarchie più potenti. Gli Ebrei quindi non avrebbero avuto più alcun motivo per far assegnamento sulla sua amicizia e sul suo aiuto, come avevano fatto tante volte, con loro danno e con loro vergogna.

Secondo James Smith (*The Book of the Prophet Ezekiel*, p. 77) il giudizio che Ezechiele dà di Faraone non riguarderebbe la sua persona umana, ma la sua pretesa apoteosi del gran dio Osiride, prototipo di tutti gli dèi e del quale ogni egiziano portava il nome, identificandosi poi con lui dopo la morte. Ezechiele lo presenta allegoricamente sotto la figura del coccodrillo che pretendeva di essere il creatore e il signore del Nilo,

volendo alludere con ciò ad Osiride che ne governava l'acqua ed era identificata col fiume stesso. Sebek, la dea cocodrillo, era una figura secondaria di Osiride.

L'oracolo contro l'Egitto riprende alcuni anni dopo, alla data del 1° di Nissan dell'anno 571 av. l'E.V. (secondo oracolo, vv. 17-21) per annunciare la guerra che avrebbe portato contro le terre del Nilo il re di Babilonia. «L'istoricità di questa campagna annunciata da Ezechiele (XXIX, 10-21) e per lungo tempo contestata, perché i dati degli scrittori greci sono vaghi e contraddittori, stabilita da un frammento degli Annali babilonesi pubblicato da Pinches (*Transactions of the Society for Biblical Archaeology*, VII (1882), 218-25, "Keilschriftliche Bibliothek", III, 2, p. 140-1, cfr. A. BERTHOLET, *Das Buch Hesekiel*, 1897, 156)» (LODS, l.c., p. 204).

Dopo che furono passati circa sedici anni dalla distruzione del Tempio, Nabuccodonosor aveva posto l'assedio a Tiro, assedio che, come abbiamo già detto, era durato 13 anni e non era approdato a nulla, sia perché l'isola, su cui la città era costruita, aveva opposto al nemico le sue potenti fortificazioni, sia perché il re caldeo aveva rinunciato ad andar fino in fondo. Il profeta la preannunzia come un'impresa molto faticosa, da cui l'esercito babilonese sarebbe uscito affranto, esausto, e senza alcun costrutto. Nabuccodonosor, lasciata la campagna contro Tiro, aveva nel 568 attaccato il Faraone Amasis ed invaso l'Egitto: doveva essere una giusta lezione per quel paese e un motivo di conforto e di speranza per Israele (vv. 17-21). Ma non sembra che Israele traesse altro vantaggio se non morale dalla sconfitta del faraone.

Il cap. XXX è un canto elegiaco sull'Egitto (terzo oracolo, vv. 1-19):

2. Figlio dell'uomo, profetizza e dì:
così dice il Signore Iddio:
Piangete, ahi, per quel giorno,
3. poiché è vicino il giorno
è vicino il giorno del Signore,
giorno di nubi,
data fatale per le nazioni,
4. allorché sopraggiungerà la spada sull'Egitto,
il terrore colpirà l'Etiopia,
allorché in Egitto cadranno numerosi i morti,
le sue ricchezze saranno depredate,
le sue fondamenta demolite.

Il disastro avrebbe colpito anche le vicine popolazioni dell'Africa fino all'Etiopia, alla Libia e alle isole dell'Egeo, in modo che all'Egitto sarebbe venuto meno qualunque sostegno e qualunque prestigio. Il quadro della catastrofe egiziana presentato in questo capitolo è analogo a quello del capitolo precedente con *leit-motiv* vecchi e nuovi (il v. 7 è parallelo al v. 12 del cap. XXIX) e con una specie di simmetria che presiede alla costruzione ritmica nell'interno del capitolo stesso (*i sostegni che cadono* del v. 6 fanno simmetria agli *aiuti che si infrangono* del v. 8; *il terrore* che coglie l'Etiopia del v. 4 torna a coglierla nel v. 9; *le ricchezze predate dal nemico* anonimo del v. 4 sono le stesse che cadono nel v. 10 in mano a Nabuccodonosor, ricordato già nei vv. 18-19, del cap. precedente).

L'oracolo è diviso in vari paragrafi che cominciano tutti colle parole: «Così dice il Signore Iddio» (vv. 2, 10, 13). Il terzo paragrafo ha per oggetto le città principali dell'Egitto sulle quali avrebbe dovuto abbattersi la rovina: Memfi (Nof), nel basso Egitto sulle sponde meridionali del Nilo, sede del culto di Ptah e di Apis; Patros nell'alto Egitto; Tanis (*Zóan*) sul lido di levante del secondo braccio orientale del Nilo; Tebe (*No* o *No-Amòn*) dalle cento porte, sede del culto di Amon-Ra; Pelusio (Sin) al confine orientale, fortezza dell'Egitto e

popolattissima città; Eliopoli (*Aven, On*) nel basso Egitto, sulle sponde orientali del Nilo, centro del culto di Ra; Bibaste (*Pi-béseth*) col tempio di Bast, dea della voluttà, dal volto di gatto, mèta di pellegrinaggi annuali; Dafne (*Te-hafnhes* o *Tahpanhes*) fortezza del basso Egitto ad est del delta, la cui caduta avrebbe posto fine alla tirannica dominazione e alla potenza egiziana.

Come nei capitoli su Tiro Ezechiele dimostra di possedere una conoscenza notevole della storia politica ed economica del suo tempo, così nei capitoli sull'Egitto dimostra una soda cultura geografica dei paesi più o meno vicini alla Giudea dei quali si occupa. Ezechiele abbandona poi le forme tradizionali e stereotipe degli oracoli alle nazioni che si erano ripetute e perpetuate nella letteratura profetica dai tempi mosaici fino a Isaia e a Geremia ed imprime un'orma sua propria e originale a questo genere di discorsi. Come era giunto il profeta alla nozione della storia, della geografia e della mitologia dei popoli contemporanei non lo sappiamo. La sua qualità di sacerdote cioè di Membro di una casta privilegiata che aveva compiti spirituali e culturali, può farci immaginare quale dovette essere il grado degli studi che gli furono impartiti. «Mentre Geremia apparteneva ai sacerdoti di provincia, nucleo di grado inferiore, Ezechiele apparteneva a quelli più nobili che godevano di speciali diritti sacerdotali. Il padre di Ezechiele sembra poi che godesse di una certa autorità nella politica dello Stato, tanto è vero che fu deportato colla sua famiglia in Babilonia insieme con tutti i nobili della Giudea. Quale sacerdote possedeva una vasta cultura e profonde cognizioni sulla vita dei popoli vicini e lontani». (GORDON, prefazione al *Commento* al Libro di Ezechiele, pp. VII, VIII).

Un altro oracolo sull'Egitto (il quarto - vv. 20-26) porta la data del 7 di Nissan del 587, quattro mesi prima della catastrofe nazionale e della distruzione del Tempio. L'Egitto era stato sconfitto dall'esercito babilonese e il profeta poteva quindi proclamare che Dio aveva spezzato il braccio di Faraone, senza più speranza di guarigione (XXX, 21). Su questo tenue tema il profeta si indugia con variazioni che hanno per *leit-motiv* il braccio egiziano spezzato definitivamente ed incapace ormai di brandire la spada; il braccio babilonese rinvigorito e la dispersione dei vinti (vv. 21-26).

La quinta profezia (cap. XXXI) reca la data del 1° di Sivan dello stesso anno 587 ed è una poetica allegoria dell'Assiria o dell'Egitto, paragonati nei giorni della grandezza ad un magnifico cedro del Libano, dalla bella chioma, dalle dolci ombre, dall'elevato tronco che si erge maestoso in mezzo ad una folta selva di altri alberi e stende le radici nelle acque del sottosuolo che gli permettono di crescere straordinariamente rigoglioso. Grazie a così felice ambiente e a così propizio terreno il cedro (l'Assiria o l'Egitto) aveva superato in altezza tutte le altre piante, aveva accolto nelle sue folte e ampie fronde tutte le specie di uccelli ed aveva fornito ombra e rifugio a tutti gli animali campestri. Cioè - continua il profeta sciogliendo l'allegorico quadro - sotto le sue ombre si erano riparate le più grandi nazioni. I cedri del divino orto non riuscivano ad oscurare la sua bellezza; i cipressi non potevano gareggiare colle sue folte chiome né i platani potevano vantarsi di maestose fronde pari alle sue. Dio gli aveva donato una bellezza impareggiabile sì che «tutti gli alberi dell'Eden che si trovano nel giardino di Dio lo invidiavano» (v. 9).

Ma poiché il cedro aveva messo superbia per aver raggiunto così sublime altezza, Dio l'aveva dato in balia al *capro delle genti* o al *dio delle genti*, cioè alla nazione più forte di tutte, che ne aveva fatto scempio, lo aveva abbattuto, ne aveva gettato i rami giù per i pendii dei monti e l'aveva abbandonato alle correnti dei fiumi. La triste fine del cedro orgoglioso doveva servire di lezione agli altri alberi,

«poiché son tutti destinati alla morte nella profonda terra,
in mezzo agli uomini che scendono tutti nella fossa» (vv. 10-14).

Il crollo del cedro del Libano, figura della potenza assira o egiziana abbattuta, doveva essere motivo di dolore per le acque del sottosuolo (per le genti vicine) che avevano presieduto e contribuito al suo grande rigoglio, per il Libano di cui era ornamento e vanto, per gli alberi dei campi che l'avevano ammirato e invidiato. Cioè la caduta dell'Assiria o dell'Egitto aveva gettato nella paura e nel lutto le grandi e piccole nazioni che avevano goduto della loro potenza, e doveva essere di conforto agli Stati scomparsi già prima e morti ormai da tempo. Tutti, o prima o poi, finiscono allo stesso modo e la gloria e la potenza e la grandezza sono piante caduche (vv. 15-18). Anche Faraone farà la medesima fine.

Siamo stati incerti sull'oggetto dell'allegoria, cioè se è l'Assiria o l'Egitto, perché la lezione masoretica del v. 3 dice: «Ecco l'Assiria, cedro del Libano», ecc. mentre il discorso è diretto, secondo il v. 2, a Faraone re d'Egitto. Si potrebbe dire che l'Assiria è l'esempio che il profeta presenta all'Egitto, d'una nazione cioè condotta alla rovina dall'ambizione, dalla glorificazione di sé stessa, dall'imperialismo. L'Assiria era infatti caduta pochi anni prima, nel 612, sotto i colpi dei Medi che avevano distrutto Ninive; lo stesso - dice il profeta - accadrà all'Egitto. Secondo questa interpretazione, i fiumi di cui parla il v. 4 sarebbero il Tigri e l'Eufrate. Qualche commentatore ritiene invece che tutta l'allegoria riguardi l'Egitto e che o la lezione masoretica sia errata, oppure che *ashùr* anziché Assiria voglia indicare la Siria o la Persia, oppure un albero dello stesso nome, *ashùr* o *teashùr* (Isaia, XLI, 19, LX, 13; Ezech.; XXVII, 6), larice, bosso; o, altra ipotesi, che sia la prima persona singolare del futuro del verbo *shur* = vedere (Numeri, XXIII, 9), nel qual caso i fiumi sarebbero il Nilo ed i suoi canali.

Per la sua forma e le sue immagini questo capitolo di Ezechiele è una reminiscenza o un'imitazione dello stile e delle immagini che Isaia (XIV) aveva adoperato nella sua satira sulla caduta del Re di Babilonia.

La sesta profezia sull'Egitto comprende i vv. 1-16 del cap. XXXII e reca la data del 1° di Tevèth dell'anno 586, pochi mesi dopo la distruzione del Tempio. È una *qinah*, un canto funebre per il re d'Egitto, *leoncello delle nazioni* ormai silenzioso, *coccodrillo dei mari*, che, uscendo fuori dal letto del suo fiume, intorbida coi piedi e col fango le acque altrui, cioè getta la discordia fra i popoli e turba la loro pace. Dio lo trarrà fuori dall'acqua colla rete e colla fiocina, abbandonandolo all'asciutto in preda agli uccelli e alle fiere e gettandone poi le carni a marcire lontano, fino sui monti. Salvo la diversa forma, è sempre la stessa immagine del coccodrillo del cap. XXIX, che però si trasforma nel v. 7 del nostro cap. XXXII nell'immagine di una stella che si spegne e colla scomparsa della cui luce si oscurano tutte le altre stelle del cielo e anche il sole viene avvolto dalle nuvole e la luna non fa più chiaro. L'Egitto trascina cioè nella sua rovina molte altre nazioni, grandi e piccole. Autore di tutto questo disastro universale sarebbe stato il re di Babilonia, che avrebbe fatto strage della popolazione, avrebbe depredato animali ed averi e portato la desolazione nel paese. È il consueto quadro apocalittico su cui deve essere alzato un canto funebre.

16. È un'elegia che va cantata;
le figlie delle nazioni la intoneranno,
sull'Egitto e la sua popolazione l'intoneranno.

La fine dell'Egitto doveva essere oggetto di pianto per le genti e forse era motivo di dolore anche per il profeta. È un fatto che collo stesso motivo terminava anche il canto elegiaco che egli aveva composto sulla tragica fine dei due ultimi re d'Israele: «è un canto funebre e tale deve essere» (XIX, 14). Non si può rimanere indifferenti sulle sventure irreparabili che colpiscono gli uomini e i popoli.

La settima ed ultima profezia sull'Egitto, che comprende i vv. 17-32 del cap. XXXII, reca la data del 15 di un mese rimasto nella penna dell'autore (come nel v. 1 del cap. XXVI)

che deve essere il mese stesso di Tevèth dell'anno 586 della precedente profezia. Il profeta deve comporre un lamento (*nehèh*, imperativo di *nahàh* da cui il sostantivo *nehì*) per le folle vittime della guerra e recarlo ai morti che ormai giacciono nelle profondità della terra, dove rimarranno per sempre. È un lamento ironico, pieno di amarezza sdegnosa, come quello di Isaia che abbiamo già citato.

19. Credi di essere più bello degli altri?
Scendi e giaci cogli incirconcisi.

Nel mondo dei defunti, gli egiziani saranno accolti dai guerrieri che li hanno preceduti, dai soldati dell'Assiria, dagli eroi di tante battaglie e di tante conquiste, dai soldati dei paesi di là dal Tigri (*Elam*), dei paesi fra il Mar Caspio e il Mar Nero (*Méshech* e *Tuvàl*), dell'Idumea, della Fenicia e dei paesi settentrionali che, dopo avere sparso il terrore nelle terre dei vivi, erano morti sui campi di battaglia, povere vittime anche loro dell'ambizione e della violenza.

«tutti morti, caduti per la spada».

È questo uno dei molti *leit-motiv* o ritornelli di queste strofe costruite con gusto simmetrico, con un certo artificio retorico. Vi si ripete con insistenza l'aggettivo *incirconcisi*, che dovevano essere una compagnia poco gradita ed onorevole per gli egiziani i quali erano circoncisi e avevano un gran disprezzo per quelli che non lo erano (*Giosuè*, V, 9) (per quanto il termine di *'arèl* dovette divenire, nel vocabolario militare, sinonimo di caduto in battaglia, lasciato nudo e insepolto sul campo, dopo che il nemico l'aveva spogliato delle armi e dei vestiti, come i Filistei avevano fatto ai soldati di Saul e al re stesso (*I Sam.*, XXXI, 8-9); vi si ripetono le parole *fossa*, *discesi nella fossa*, *sheòl*, *profondità della fossa*, che suonano come le note d'una marcia funebre; vi si ripete il rimprovero di *aver sparso il terrore nel mando*, ecc.

Questa pagina, insieme con quelle di Isaia e di Giobbe, ci dà anche un'idea, per quanto vaga, del modo con cui gli antichi Ebrei si immaginavano l'al di là. Esisteva per loro una dimora dei trapassati che era chiamata *Sheòl*, dove i membri di una medesima famiglia o d'un medesimo nucleo etnico o nazionale finivano col ritrovarsi. Giacobbe crede che, dopo la morte, ritroverà nello *Sheòl* il suo prediletto figliuolo Giuseppe (*Genesi*, XXXVII, 35) e nella Bibbia si immagina che, morendo, l'uomo si ricongiunga alla propria gente, agli avi che lo hanno preceduto nell'al di là (*Genesi*, XXV, 8; *Giudici*, II, 10; *II Re*, XXII, 20) e Ezechiele stesso colloca non solo le schiere degli eroi morti sui campi di battaglia, ma tutti i morti della sua gente intorno al loro gran re assiro (XXXII, 23-24).

L'elegia di Ezechiele lascia supporre che nell'al di là esistesse - secondo le idee correnti - una promiscuità di razze, di fedi, di nazioni illimitata: circoncisi o no, egiziani e assiri, genti del Caspio, dell'Eufrate, del Nilo, amici e nemici. La morte avrebbe parificato tutti. Nella *terra dei viventi* avevano creduto di essere tutti *eroi* di gloriose battaglie; laggiù, nei profondi baratri, non sarebbero state che povere vittime della spada, morti senza gloria sotto il ferro nemico e avrebbero dovuto sopportare *la loro vergogna*, la loro spregevole condizione in silenzio, cogli infiniti altri morti anonimi. Sembra però che, secondo le antiche credenze popolari, anche nell'al di là, nella terra dei trapassati, si facesse qualche distinzione: si parla infatti al v. 27 di guerrieri scesi nello *sheòl* colle loro armi che hanno collocato sotto il capo o di eroi portati al sepolcro armati com'erano sul campo di battaglia e a cui nel mondo sotterraneo era dato un posto d'onore. Ma sono piuttosto immaginazioni poetiche del profeta che tracce di vere e proprie credenze escatologiche e gli onori funebri resi ai morti gloriosi o ai grandi personaggi sulla terra diventano il preludio e il segno del loro stato nell'al di là e si immedesimano con lui.

Il Gordon crede che in questa satira di Ezechiele sia contenuta la concezione che il mondo antico si faceva della «*vita della morte*» nelle regioni sotterranee. Quel mondo

sotterraneo (*éretz tachtith* o *érez tachtijoth*) si divideva, secondo l'egregio commentatore, in due scompartimenti: quello superiore, *sheòl*, che era la sede degli *eroi*, condotti al sepolcro con tutti gli onori (XXXII, 27) e quello inferiore, *bor*, nelle cui profondità venivano precipitati gli incirconcisi, morti in vergogna ed i cui corpi si trascinavano, come quelli dei soldati caduti sul campo, senza onorevole sepoltura. Faraone colla sua gente sarebbe stato coi morti *scesi nel bor* e avrebbe dovuto sopportare il dileggio degli *eroi* che si trovavano nello *shèol*. «L'aspetto tragico del destino di Faraone non era in sostanza quello di essere precipitato nel *mondo sotterraneo*, poiché in definitiva anche nello *sheòl*, nella terra dei morti, si può *giacere onorevolmente*, in compagnia dei grandi eroi, delle glorie universali ed eterne. Ma Faraone sarebbe stato travolto nelle profondità del baratro cogli incirconcisi e cogli esseri vili ed anonimi a cui Dio aveva negato qualunque onore. Era questa grande vergogna che meritava un canto funebre, un triste lamento» (GORDON, *Comm. in loco*).

Se gli antichi facessero distinzione fra *sheòl* e *bor* è cosa però da mettersi in dubbio. Nell'analogia ode satirica di Isaia (XV, 3-27) sul re di Babilonia, come nell'altro passo del cap. XXXVIII, 18 dello stesso profeta, *sheòl* e *járkete vor*, *sheòl* e *jórede vor* sono sinonimi e quindi parrebbe che il luogo di dimora dei trapassati fosse uno solo; e per quanto i re anche laggiù siano fatti sedere sul trono come in terra (*Isaia*, XIV, 9; *Giobbe*, III, 14), pure non hanno più alcuna signoria o superiorità sui comuni mortali perché *piccoli* e *grandi* sono tutti eguali e gli schiavi sono perfettamente liberi (*Giobbe*, III, 19) dai loro padroni.

Né un sunto come il nostro né una traduzione possono riprodurre lo slancio, la passione, il romanticismo, l'energia dello stile, la retorica della forma, la varietà dei sentimenti, il calore della lirica di questi capitoli di Ezechiele, col loro vario *leit motiv* e colla profusione delle immagini e dei giuochi di parola. Renan ha giudicato troppo severamente l'arte, la fantasia e l'animo del profeta quando ha detto che «lo spirito lirico di Ezechiele non si privava mai di un motivo poetico che gli convenisse. Declamava sopra congetture, faceva le sue odi e le sue elegie su ciò che non era accaduto e non doveva accadere. La guerra misteriosa di Nabuccodonosor contro l'Egitto e l'Etiopia gli ispirò cinque declamazioni che possono essere poste fra i brani letterari più preziosi dell'antichità. Assomigliano agli *Châtiments* di Victor Hugo che, del resto, aveva per il genio bizzarro di Ezechiele un'ammirazione che può essere spiegata da molte analogie. L'Egitto consolato dall'Assiria, la discesa del re d'Egitto nello *sheòl* e l'accoglienza fattagli dai principi di Assiria, di Elam, di Meshek-Tuval, di Sidone (io leggo *Zidon* invece di *Zafon*), il quadro dei grandi eserciti del tempo giacenti nello *sheòl*, ogni eroe colla spada sotto il capo, sono brani di un effetto meraviglioso, che il nostro secolo ha forse ammirato appunto perché hanno i nostri difetti letterari. Ciò che gli guasta un poco agli occhi di un uomo di gusto è che nulla di quanto vi è predetto si è avverato. Possiamo paragonarli a stanze di versi che un poeta romantico avesse fatto a Parigi, durante l'assedio, intorno al prossimo sterminio dei Prussiani e alla morte tragica del re Guglielmo». (RENAN, *Hist. du Peuple d'Israël*, pag. 357).

Ma i discorsi profetici non devono essere giudicati in base alla maggiore o minore misura con cui le loro previsioni o predizioni si sono avverate o in base all'epoca più o meno vicina nella quale si sono effettuate o secondo la loro mancata attuazione. I profeti non sono indovini o maghi. Il libro di Jona è il documento storico di questa tesi: che la predizione o l'annuncio o la minaccia del profeta possono non avverarsi senza che si debba perciò mettere in dubbio la legittimità della sua funzione e del suo attributo o carattere. Il Kaufmann constata il contrasto che spesso esiste fra le profezie e la realtà storica e dice: «Il valore permanente dei profeti sta nella nobiltà delle idee religiose e morali manifestate nei loro discorsi e non nella loro virtù antica di vedere cose segrete e lontane. Siccome le loro previsioni del futuro non erano intese come manifestazioni del fato, come annuncio d'un decreto e d'una necessità, ma come espressioni dei giudizi della provvidenza morale, le

loro profezie dipendevano in fondo da una *condizione* e potevano quindi non avverarsi. La corrispondenza fra le profezie e la realtà storica non era che una corrispondenza generale. Nei particolari essa non esisteva» (KAUFFMAN, *l.c.*, pag. 28-29). Questa mancata adesione tra la previsione e la realtà è rilevata dallo stesso autore per il libro di Ezechiele in più di un caso. «Nabuccodonosor non distrusse l'Egitto. Le città egiziane non rimasero deserte e la popolazione non fu dispersa fra le nazioni né fu riunita dopo quarant'anni, ecc. ecc.». (*Ib.* VII, pag. 484).

ANCORA LA RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE. IL RAVVEDIMENTO

Nei vv. 1-20 del cap. XXXIII Ezechiele ripete in sostanza la tesi esposta nel cap. III, 17-21 e nel cap. XVIII intorno:

1°, al compito del profeta di richiamare i suoi connazionali individualmente al loro dovere, di essere *vedetta* e custode della moralità di ciascuno, come la sentinella è custode della sicurezza della città contro le incursioni nemiche, se non vuole che ricada su di lui la responsabilità delle colpe degli altri e:

2°, intorno alla responsabilità individuale e all'efficacia riparatrice del pentimento. Ognuno è responsabile dei propri errori, ma il profeta è responsabile anche degli errori altrui, se non ha tentato di impedirli colla riprensione e col consiglio, mentre essi ricadono soltanto sui loro autori se il profeta li ha richiamati all'ordine e ha cercato di ricondurli sulla retta via.

La catastrofe nazionale era stata - nella mente di quella disgraziata generazione - la conseguenza non solo delle colpe dei padri, ma anche delle proprie colpe sotto il cui peso essa si sentiva esausta, disfatta, finita, senza più speranza di vita normale, come gente ormai morta e putrefatta. Il profeta sente di dovere risollevare gli spiriti affranti e consolare i cuori contriti e disperati dei suoi fratelli, i quali in fondo riconoscevano i loro torti e giustificavano in qualche modo le loro insopportabili sofferenze. Il conforto del profeta assume l'espressione di una tesi generale sull'efficacia riparatrice del ravvedimento.

11. Dì loro: «Io giuro - dice il Signore Iddio - che non desidero la morte dell'empio ma che si pente e viva. Abbandonate, abbandonate la vostra empia condotta e allora non morirete, o Casa d'Israele».

Se il peccatore che si ravvede viene perdonato, l'onest'uomo che pecca non può però fare affidamento sulla sua passata virtù, ma deve scontare la pena delle sue più recenti ed ultime colpe. Il discorso ripetuto con tanta energia doveva servire a correggere le false idee che quella generazione si faceva intorno al governo di Dio, secondo loro incoerente, mutevole, ingiusto, criticabile, discutibile e a indurli ad una più onesta condotta, ad una fiducia in Dio più solida e ad una speranza più certa nel loro avvenire.

La ripetizione della tesi sulla responsabilità individuale, sulle felici conseguenze del ravvedimento e della resipiscenza da parte del peccatore e sugli effetti disastrosi della caduta nel vizio da parte dell'uomo virtuoso, dipenderebbe, secondo alcuni critici, dall'opera di un tardo redattore o compilatore del libro, il quale avrebbe introdotto l'argomento nel cap. III, dove interromperebbe la visione del profeta dal v. 16 al v. 21. Però rimarrebbe sempre una ripetizione molto evidente che non è facile spiegare. Comunque sia, lo stile di Ezechiele è talmente riconoscibile in ognuno di questi passi da non potergliene rifiutare la legittima paternità.

Non mi sembra però che si possa accettare l'idea di Buber il quale afferma che, secondo Ezechiele, non solo *in avvenire* sarebbe risultata falsa la credenza popolare che i figli soffrono per le colpe dei padri, ma che il profeta avrebbe protestato contro tutta la tradizione religiosa nei riguardi della responsabilità collettiva, tradizione i cui effetti negativi erano rappresentati dalla ironia amara del proverbio stesso. «Ezechiele rovescia, converte la scelta profetica in scelta individuale e si può dire che egli rovescia l'idea del *residuo santo* in individuale. Il *residuo* non appare più come una comunità di credenti che si è salvata, ma come una somma di individui singoli, tementi di Dio e penitenti. Il *residuo*, nel senso di popolo, non trova posto nel pensiero del profeta, il quale assiste alla partenza di Dio da Gerusalemme (XI, 23). Dal momento che Dio torna ad errare come nei tempi antichi e non col popolo come in quel tempo, ma al di sopra delle «fiere» (I, 5, 26), da un luogo all'altro ed ogni luogo può essere il luogo della Sua rivelazione, dal momento che è così, l'unità contigua e senza soluzione del popolo si è spezzata ed è chiaro che Ezechiele immagina il futuro risorgimento sotto la forma di resurrezione del popolo dalle ossa secche (XXXVII). Possiamo dunque dire che se Ezechiele nel suo *vaticinio messianico* vede Israele come collettività, nella visione del presente e nella rampogna del presente ci vede una quantità di individui singoli, ognuno dei quali non è responsabile di fronte a Dio che per sé stesso. Questa responsabilità individuale è però totale e assoluta. Nessuno porta il peso d'un peccato trasmessogli in eredità; nessuno partecipa collettivamente ad una colpa nuova, nessuno è responsabile per l'altro, ognuno è responsabile in modo totale per sé stesso. In avvenire un nuovo rituale, un nuovo servizio divino unificheranno le membra del popolo; ma ora ognuno individualmente sta di fronte al suo Dio, cioè ognuno sta nella solitaria fede del profeta di fronte al suo Dio» (BUBER, *Torath ha-nevijm*, pagg. 170-171).

L'insistenza del profeta nell'idea della responsabilità individuale avrebbe dovuto avere dunque un valore temporaneo, sarebbe stata dettata dalle necessità del momento, quando più che una nazione fornita di tutti i caratteri di nazione, c'era un nucleo di famiglie disperse, di individui solitari viventi in terra straniera sotto un regime estraneo.

È questa la spiegazione che in sostanza dà il Klausner, il quale ha però il torto di chiamare *rivoluzione totale* quella che in sostanza non era altro che l'accentuazione di un'idea antica. Egli dice: «Quando gli ebrei abitavano la loro terra e avevano Stato, re e indipendenza e quindi una vita politica sana e normale, la vita dell'individuo era legata a quella della nazione e la sorte di ogni singolo dipendeva dalla sorte di tutto lo Stato. Altra cosa fu dopo la catastrofe e specialmente nella diaspora babilonese. La sorte della nazione israelitica fu da allora in poi legata alla vita politica ed economica del popolo e della monarchia babilonese. Quindi la vita dell'individuo nella diaspora andava sempre più separandosi dalla vita collettiva e si rendeva necessario il cambiamento fondamentale del concetto di remunerazione in senso individuale». (KLAUSNER, *Ha-nevijm*, pag. 151).

Ma avendo distrutto l'antica teoria che era sembrata ingiusta, la nuova che doveva sostituirla poteva dirsi più convincente e più reale della vecchia? Si cadeva da un mistero in un altro. «Questa teoria, - dice il Lods che vi scopre un soffio evangelico, - ha delle imperfezioni che saltano agli occhi. Come osar sostenere che, nella realtà, si vedono sempre i cattivi puniti e i buoni risparmiati? Poiché è naturalmente in questa vita che ognuno deve, secondo Ezechiele, ricevere la ricompensa dei suoi atti. Ora i fatti venivano talvolta a dare alla sua teoria smentite tali che lo mettevano in un grande impiccio. Il giudaismo, dopo Ezechiele, fece della dottrina della remunerazione individuale il dogma fondamentale della morale. Questa dottrina resisté alla testimonianza dei fatti, come resisté alle critiche di spiriti profondi o incisivi come gli autori dei libri di Giobbe e dell'Ecclesiaste: essa era in realtà tutt'altro che una verità sperimentata: essa esprimeva un postulato della coscienza morale e religiosa. Finalmente trionfò quando il giudaismo adottò, verso il II secolo, la

credenza della remunerazione nella *vita futura*» (A. LODS, *Les prophètes d'Israël*, pagg. 249-250).

È un fatto che il mistero intorno alla sorte infelice dei buoni e alla immeritata fortuna degli empi continuò ad occupare la mente dei maestri e dei pensatori ebrei anche dopo Ezechiele e anche dopo il II secolo e si dette pieno diritto di cittadinanza ad ambedue le concezioni.

In un recente studio pubblicato nella Rivista *Theology Today* (anno XII, n. 4, 1956, pagg. 491-510) H. H. Rowley ha trattato nuovamente il problema concernente *L'Individuo e la comunità nell'antico Testamento* ed è giunto alla conclusione che, secondo la Bibbia, l'uomo creato ad immagine di Dio per il Suo servizio, è stato pure creato quale membro di una collettività e non solo quale essere singolo, ed è responsabile per sé medesimo e per la collettività, e la sorte del popolo si identifica in ultima analisi colla sua. «Nella concezione biblica intorno all'uomo c'è una grandezza e una pienezza che suscita sempre nuova meraviglia. Nella vera fede d'Israele ogni uomo è il custode di suo fratello ed ogni uomo è suo fratello».

LA NOTIZIA DELLA CATASTROFE

I vv. 21-22 del capitolo XXXIII contengono una notizia storica la quale dice che il 5 di Tevèth dell'anno 585 il profeta ricevette da un profugo giunto da Gerusalemme l'annuncio che la città era caduta. Erano dunque passati 6 mesi dalla catastrofe e la notizia giungeva appena allora agli esuli della diaspora babilonese e al profeta. Al profeta era stato già predetto che la notizia della catastrofe nazionale, nella quale gli Ebrei avrebbero perduto «la loro gloria, la loro gioia, il loro tesoro più caro, il loro ideale, insieme coi figli e le figlie», gli sarebbe stata portata da un profugo (cap. XXIV, 25-26). Da quella predizione erano passati tre anni meno cinque giorni, cioè i tre anni dell'assedio di Gerusalemme cominciato il 10 di Tevèth del 588. In tutto quel tempo il profeta, affranto per la morte della moglie, era rimasto muto. Ora, dopo il lungo silenzio, egli riprende a parlare come gli era stato predetto allora (XXIV, 27). Difatti che cosa egli avrebbe potuto dire ai fratelli deportati, mentre si preparava la massima sventura che possa colpire una nazione e contro la quale essi non potevano trovare alcun rimedio né alcun conforto?

LA RIVENDICAZIONE DEL POSSESSO TERRITORIALE

Il profeta riprende la sua missione che ha per massimo strumento la parola e come contenuto la correzione, il rimprovero, il conforto, la speranza. Forse quel profugo gli aveva portato notizie della condizione in cui si trovavano non solo le città, le case, le campagne uscite sconvolte dalla guerra, ma anche dello stato degli animi, delle proteste, delle esigenze, delle speranze e delle illusioni della popolazione rimasta su quelle rovine. Dal discorso del profeta si può indovinare o intuire quali fossero i sentimenti degli ebrei rimasti in patria dopo il disastro nazionale.

Cap. XXXIII,

24. Figlio dell'uomo,
coloro che abitano sulle rovine della terra di Israele dicono: Abramo era uno solo ed ebbe il possesso del paese;
noi che siamo molti dobbiamo averlo ad egual titolo.

Era un ragionamento *a fortiori* che non mancava d'una certa logica. Ma la logica non basta per ricomporre il possesso nazionale, per riconquistare l'indipendenza e tornare

ad essere una nazione libera sul proprio suolo. Se i nipoti hanno sperperato il patrimonio del nonno, non serve che dicano d'aver diritto a riaverlo per essere molti, mentre che l'avo che lo possedeva era uno solo. La libertà e la patria vanno riconquistate col lavoro, col sacrificio, coll'idealismo e la moralità della vita e non colle proclamazioni e colla retorica delle memorie. Questo è stato nei nostri tempi l'argomento principale fatto valere specialmente da Chajm Weizmann nel campo delle rivendicazioni sionistiche, di fronte a Teodoro Herzl che si appoggiava alla *Judennot* e alla politica. Ezechiele adoperava un altro argomento dettatogli dalla storia passata e dalla vita contemporanea: si appoggiava cioè al *diritto morale* anziché al *diritto politico* e dava maggior valore alle virtù civili e sociali, alla concordia, alla credenza pura da superstizioni. Egli diceva:

25. Così dice il Signore Iddio:
voi mangiate presso al sangue,
alzate gli occhi alle false deità
versate il sangue
e poi credete d'aver diritto al possesso della terra?
26. Vi siete affidati alla spada,
avete commesso orribili azioni,
avete contaminato l'uno la donna dell'altro
e credete di aver diritto al possesso della terra?

Invece di riavere i beni ottenuti e goduti dagli avi, essi non meritavano che la fine, insieme con la distruzione delle città e la desolazione del paese che era stato un giorno il loro vanto (vv. 27-29).

Tutto questo discorso dovette essere tenuto prima che giungesse al profeta la notizia della caduta di Gerusalemme, cioè quando la popolazione credeva che nulla potesse toglierle il possesso avito e che la guerra (*la spada*) fosse uno strumento tuttora valido per difenderlo e conservarlo. Annunziare la strage, la morte di peste, la distruzione, quando tutto ciò era avvenuto, non sembra essere compito profetico. Questo discorso (vv. 23-29) andrebbe trasportato più indietro, per esempio al cap. XXIV o forse ancora più oltre al cap. XI, dove (v. 15) è posto in bocca ai *cittadini di Gerusalemme* l'analogo argomento intorno al diritto storico imprescrittibile che essi avevano al possesso della terra, per quanto il titolo non appaia essere il medesimo. Qui nel cap. XXXIII esso appare un titolo ereditario e risalire al capostipite della nazione, ad Abramo; lì nel cap. XI sembra essere determinato dal domicilio ininterrotto. Nell'un caso coloro che lo rivendicano sono gli *abitanti di Gerusalemme*, nell'altro sono gli *abitanti delle rovine sul territorio di Israele*, che è forse la stessa cosa. Ed anche l'argomento fondamentale è il medesimo e lo stile è lo stesso:

cap. XI, 15
A noi è stata data
la terra in possesso.

cap. XXXIII, 24
A noi è stata data
la terra in possesso.

È probabile che si tratti dunque di due versioni dello stesso passo e della stessa idea, attribuite a due date diverse, per quanto nella prima si annunzi il risorgimento, la restaurazione dei dispersi e il rinnovamento spirituale e nella seconda invece si minacci la morte. Le due versioni si completerebbero però in questo senso: che l'una riguarderebbe i cittadini rimasti in patria, l'altra quelli esiliati e dispersi. Sono problemi di alta critica che noi possiamo soltanto sfiorare.

UN QUADRO DI VITA POPOLARE

I vv. 30-33 descrivono il modo poco serio e poco rispettoso col quale gli Ebrei accoglievano i discorsi del profeta e il poco conto che ne facevano. I profeti erano spesso giudicati cervelli squilibrati (*Osea*, IX, 7), gente esaltata, narratori di favole, inventori di parabole (*Ezechiele*, XXI, 5). Ora la gente ferma sugli usci delle case o lungo i muri delle strade per ripararsi dal sole, a discorrere sui fatti del giorno, come accade nei paesi di provincia da che mondo è mondo (e tutto il mondo è paese), appena lo vedevano passare, se lo additavano l'un l'altro e dicevano:

30. «Venite a sentire il verbo che viene dal Signore!»

Allora la gente accorreva a frotte e tutti, seduti davanti a lui, lo stavano ad ascoltare, senza però dar retta a quello che diceva, perché prendevano i suoi bei discorsi come fossero canzonette amorose, divertendosi a sentirlo parlare, mentre in realtà non pensavano ad altro che ai loro interessi materiali, ai loro guadagni e al loro danaro:

32. Tu sei per loro come (chi canta) una canzon d'amore,
che ha una bella voce e sa suonar bene
ed essi ascoltano le tue parole
ma non le mettono in pratica.

33. Però quando (la profezia) si avvererà
(e si è già verificata)
essi si dovranno persuadere che c'era un profeta in mezzo a loro.

È un quadro della vita di quei tempi come ce ne sono pochi in tutta la letteratura biblica. Nel Pentateuco ci sono quello di Eliezer e di Rebecca presso al pozzo (*Genesi*, XXIV) e quello di Jehudà e Tamar (*Genesi*, XXXIII); negli agiografi c'è il quadro della donna adultera che seduce i giovani sulla strada (*Proverbi*, VII), quello del capitolo IV di Ruth alla porta della città per il suo matrimonio di levirato con Boaz, analogo al quadro descritto da Giobbe allorché si presentava in pubblico (*Giobbe*, XXIX, 7-10) e finalmente i capp. del *Cantico dei Cantici* che, come dice il Gauthier, «hanno il merito di farci conoscere la nazione giudaica nell'intimità delle sue gioie domestiche, un aspetto questo della sua vita che senza il Cantico ci sarebbe interamente ignoto». Quello di Ezechiele è un altro quadro di vita popolare, di vita della strada, forse unico nel suo genere. Il profeta passa per una via di Gerusalemme in un pomeriggio, mentre sulle porte delle case e lungo i muri la gente prende il fresco e chiacchiera; poi, attratta dalla vista del profeta, buon parlatore, dalla voce armoniosa, dalle immagini poetiche, accorre in folla per sentirlo parlare, come accorrerebbe al passaggio di qualche cantastorie che, accompagnandosi col liuto o colla cetra o colla chitarra, cantasse dolci canzoni d'amore. Gli ebrei vivevano anche loro una vita profana, come tutti i popoli, anche all'ombra del Santuario, e avevano i loro poetastri, i loro compositori di musica leggera, i loro cantastorie che attiravano le folle colla loro bella voce e la loro arte di suonatori. Se quelle canzoni d'amore erano del tipo di quelle del *Cantico dei Cantici*, bisogna dire che, almeno riguardo alle parole, erano veramente ammirabili ed artistiche; ma la voce 'agavim usata da Ezechiele, più che amore onesto e casto, indica una passione amorosa impura ed illegittima (cap. XXIII, 5, 7, 9, 11, 12, dove è sinonimo di *thaznuth* e *zenunim*, cioè di prostituzione) e quindi poesia o canzone d'amore deve alludere a qualche composizione popolare sensuale e licenziosa, leggera e frivola.

Un altro problema che sorge dal quadro dei costumi presentato da Ezechiele è se esso riproduca topograficamente e cronologicamente la vita della popolazione di Gerusalemme o quella degli esuli in Babilonia. Per lo più si crede che si riferisca alla seconda, per quanto possa sembrare strano che, dopo tanto orribile catastrofe, quei relitti di così spaventoso naufragio fossero tanto leggeri ed incoscienti da ridersi dei discorsi del

profeta e così materialisti da non pensare che alle canzoni amorose e a far denaro. Quel che è certo è che la catastrofe era già accaduta (v. 33) ed il profeta, che si trovava allora in Babilonia, non poteva parlare ai connazionali o dei connazionali che conversavano presso gli usci di Gerusalemme sui fatti del giorno. Dinanzi al quadro pessimista del profeta è poco plausibile il giudizio che qualche commentatore o critico dà dell'atteggiamento del popolo nei suoi confronti. Il Gordon dice: «Dopo che si furono interamente verificate le avverse profezie di Ezechiele su Gerusalemme e la Giudea, era cresciuto il rispetto di lui presso la popolazione esiliata, la quale aveva cominciato ad accorrere in folla ad ascoltare i suoi discorsi; e dopo che egli aveva finito di parlare, quella gente si metteva a discorrere amichevolmente del profeta e dei suoi oracoli». Lo stesso dice il Lods: «Ezechiele, dopo il 586, si trovò in presenza di una situazione del tutto nuova. Non aveva più davanti a lui un popolo refrattario ai suoi richiami, tenace nel suo ottimismo e di cui era necessario dissipare le illusioni ed abbattere l'orgoglio, ma aveva dinanzi delle folle scoraggiate, che accettavano, almeno teoricamente, l'autorità del profeta (cap. XXXIII, 30-31) e che si trattava di confortare». Ma son proprio queste buone disposizioni che si ricavano dalla pagina di Ezechiele? Più plausibile ci sembra l'opinione del Kaufmann che considera il cap. XXXIII come una naturale continuazione del cap. XXIV e quale conclusione del libro delle riprensioni e ritiene il discorso dei vv. 23-29 diretto ai cittadini di Gerusalemme e della Giudea distrutte durante la guerra. «Non si può ammettere - dice il Kaufmann - che questa profezia sia basata su qualche "notizia" recata dal profugo. In quale stato di spirito fosse Gerusalemme in quel momento lo sappiamo dal Libro delle Lamentazioni: abbattimento e desolazione».

I CATTIVI PASTORI

Il cap. XXXIV contiene un severo rimprovero alle guide, ai capi, ai governanti, ai maestri, ai custodi d'Israele che non avevano saputo provvedere alla sua salute fisica e morale: i pastori a cui era stato affidato il gregge del Signore non avevano badato che a sfruttarlo a proprio vantaggio, consumandone il latte o il grasso, adoperandone la lana, scannandone i capi più belli e non curandosi affatto della loro salute.

4. Non avete sostenuto le pecore deboli,
non avete curato quella malata,
non avete fasciato quella che si era spezzata una gamba,
non avete ricondotto quella che si era allontanata,
non avete cercato quella smarrita,
e sulle altre avete spadroneggiato colla violenza e colla durezza.
5. Esse si sono disperse senza pastore,
son diventate preda di tutte le bestie della campagna,
e si sono perdute.
6. Le mie pecore hanno vagato per i monti,
sopra le alte colline,
si sono smarrite su tutta la superficie della terra
e nessuno ne è andato in cerca, nessuno.

Chi sono i pastori? I re, i ministri, i sacerdoti, gl'intellettuali, i sapienti della legge, le classi così dette dirigenti? Quello che avrebbero dovuto e dovrebbero fare è il contrario di quello che hanno fatto e che fanno. Piuttosto che un programma politico (e ciò darebbe ragione allo Smith il quale ha affermato che in Ezechiele non c'è traccia di politica) è un programma sociale, un compito morale, per cui il governo dello Stato e i suoi organi civili, i suoi funzionari ed i suoi rappresentanti, hanno l'obbligo di ridar vigore e di infondere speranza o fiducia a coloro la cui resistenza sia diminuita, a causa della miseria o dei tristi casi della vita; di provvedere alla salute dei malati, curandone le ferite ed i morbi fisici e

morali, di cercar di ricondurre sulla buona strada coloro che se ne fossero allontanati e di andar in cerca delle anime smarrite nelle vie del vizio, adoperando verso la popolazione metodi umani, adottando un regime di tolleranza e di fraterna dolcezza, anziché un regime tirannico. È un programma valido in ogni luogo e in ogni tempo e che - nonostante tutto il progresso e tutte le rivoluzioni sociali dal secolo VI av. l'E.V., in cui viveva Ezechiele, al secolo XX nel quale viviamo noi - è ancora inattuato. Tutti i dolori, tutti i mali, tutti gli smarrimenti e i travimenti delle società umane avrebbero la loro fonte - secondo Ezechiele - nei cattivi governi, nei sacerdozi egoisti, nei magisteri incapaci, nei principati tirannici. Il profeta, anziché divinizzare i monarchi e attribuire ai re e ai governi costituiti un'origine e un'autorità provenienti da Dio, ne denuncia i difetti, gli errori, le ingiustizie, le cattiverie (apertamente e non *obliquamente* come il Foscolo immaginava nei *Sepolcri* che fosse stato scritto il *Principe* di Niccolò Machiavelli) e ne minaccia la destituzione e l'abolizione. Sarà Dio stesso il pastore e il custode diligente e amoroso del suo gregge così mal ridotto e disperso in *un giorno di nubi e di caligine* (v. 12), lo ricondurrà dalle terre straniere alla sua terra (e qui nel v. 13 il gregge di pecore sperdute diventa un plurale di gente dispersa) e li condurrà a pascolare sui monti d'Israele, lungo i rivi, e nelle campagne fiorenti e popolate, e sarà Dio stesso il loro buon pastore, che - al contrario di quelli passati - andrà in cerca della pecora smarrita, ricondurrà all'ovile quella che se ne sarà allontanata, fascierà quella che si sarà spezzata una gamba, curerà quella ammalata, eliminando quelle che avranno approfittato della loro forza e della loro salute per derubare o cacciare le più deboli. Sarà un pastore giusto (v. 16) il quale porrà fine alle prepotenze che i montoni e i capri usano verso gli agnelli più giovani e meno forti. Sotto la figura del gregge smarrito e dei cattivi pastori è descritta una società in cui regnano la discordia, la violenza, l'inimicizia, la frode, e lo sfruttamento che il ceto abbiente usa contro i poveri che vengono defraudati ed oppressi, in cui vige una disumana lotta di classe, la guerra dei grassi contro i magri, dei sazi contro i digiuni, la contesa fra *l'agnello pingue e ben pasciuto e quello affamato* (v. 20).

IL MESSIA O IL FUTURO RE D'ISRAELE

Il capitolo si conclude con un idillico quadro d'avvenire di stile messianico, non nuovo nella letteratura profetica, nel quale si preannuncia l'avvento d'un pastore a cui verrà affidato il gregge d'Israele, d'un nuovo David, *principe fra loro*, che sarà la guida del suo popolo, mentre il Signore sarà l'unico suo Dio. Nel mondo regneranno la pace e la prosperità; le campagne, fecondate dalle provvide piogge, daranno abbondanti prodotti e il popolo d'Israele vivrà nella sua terra sicuro e tranquillo, rispettato e libero e non più affamato ed oppresso.

Si è voluto vedere nel *principe* promesso ad Israele non un *re* con potere assoluto, ma una specie di monarca costituzionale, la cui autorità gli sarebbe derivata dal suffragio popolare e dalla volontà della nazione. Il Klausner nega perfino che vi si parli d'un re della dinastia davidica (e che cosa significherebbe la frase «e costituirò su loro un pastore che li guidi, il mio servo David» e «Io il Signore sarò Dio per loro e il mio servo David sarà *principe fra loro*?»).

La figura di David redivivo è quella di un re vero e proprio e non del *presidente della repubblica teocratica o nomocratica*, la cui funzione sarebbe stata quella di provvedere ai sacrifici e non essere altro che il rappresentante dello Stato negli affari religiosi e il primo nei cortei e nelle processioni solenni; insomma una specie di sommo sacerdote laico o di pontefice (J. KLAUSNER, *Ha-nevijm*, pag. 154).

Non è neppure lecito di dare al titolo di *nasì* il significato nuovo e restrittivo che gli danno il Gordon, il Klausner, il Segai, perché lo stesso Ezechiele più volte nei capitoli

precedenti (XII, 12; XIX, 1; XXI, 30) ha chiamato con quel nome il vivente re d'Israele, Zidqijahu, e i monarchi della Giudea e più tardi, nel cap. XXXVII, parlerà d'uno che sarà *re* di tutte le tribù. (v. 22) e del *Mio servo David re su di loro* e d'un solo pastore per tutti (v.24) e di *David mio servo, perpetuo loro principe* (v. 25), per cui *mélech* e *nasì* sono indubbiamente sinonimi e *ro'èh* (pastore) è il loro equivalente figurato. Il David futuro è *re*, *principe* e *pastore* promiscuamente, ma pastore non in senso sacerdotale, ma figuratamente, per dire guida amorosa e solerte del gregge d'Israele affidato al suo governo.

Almeno fino a questo punto non c'è alcuna traccia in Ezechiele d'una concezione chiesastica e sacerdotale del principe d'Israele, né riusciamo a scoprirci quell'unzione *già tutta cristiana* che ci ha veduto Renan, il quale trova nella profezia dei pastori «uno di quei brani di Ezechiele che son passati quasi tutti d'un pezzo nel Vangelo e poi nella predicazione cristiana» (III, pag. 397). Ma se il Cristianesimo ha ripreso a modo suo questa e altre idee ebraiche, mutandone lo spirito e il contenuto, noi non abbiamo bisogno di interpretare, secondo il suo metro, la vita e la storia d'Israele.

NUOVO VATICINIO CONTRO GLI IDUMEI

La pace d'Israele doveva avere come condizione la fine delle inimicizie, degli odi, delle ostilità, delle guerre da parte dei popoli stranieri. Uno di questi popoli ostili erano gli Idumei, stabiliti a sud della Giudea. Edom era stato già oggetto di una fiera minaccia del profeta per la sua costante inimicizia contro il popolo d'Israele (XXV, 12-14): ma mentre in quei capitoli gli Idumei si trovavano insieme ad altri popoli ostili (capp. XXV - XXXII), nel capitolo XXXV essi sono soli nel rimprovero e nella minaccia, forse perché avevano dimostrato più feroci sentimenti durante le ultime tragiche vicende. Agli Idumei è annunciata la distruzione totale per *l'odio eterno* dimostrato contro Israele (v. 4), per aver preso parte alla guerra nei momenti più dolorosi per il popolo ebraico (v. 5) e per aver desiderato di conquistare il territorio dei due regni ebraici (v. 10). Gli Idumei sono nominati nelle Lamentazioni (IV, 21) come quelli che più d'ogni altro avevano gioito per la catastrofe del regno di Giuda, e nei Salmi (CXXXVII, 7) come quelli che avevano istigato e applaudito alla caduta di Gerusalemme.

Qualche moderno studioso (v. J. MORGENSTERN, *Jerusalem - 485 B.C.* in HUCA, XXVII, 1956) ha voluto negare ad Ezechiele la paternità di questa profezia contro Edom per attribuirle, insieme con quella precedente del capitolo XXV, a due differenti autori e ha interpretato gli oracoli contro le genti vicine come se Ezechiele le rimproverasse di essersi tutte coalizzate contro la Giudea, ciò che storicamente non sarebbe dimostrato per l'anno 586, per cui essi dovrebbero adombrare qualche evento di epoca più tarda, una situazione di cose posteriore, per esempio quella del 485 o del 445 av. l'E.V. come è descritta da Ovadjàh (vv. 11-16). Certo fra Ezechiele e Ovadjàh c'è una analogia di stile, che però può derivare benissimo da quel vezzo di allitterazioni, di giuochi di parole, di ripetizioni che hanno gli scrittori della Bibbia. Così il nome di Edòm suggerisce ad ambedue analoghi giuochi di parole, quali *Edàm* (la loro rovina, *Ezechiele*, XXXV, 5; *Ovadjàh*, 13), *Edó* (la sua rovina, *Ovadjàh* 8, due volte), *Dam* (sangue, *Ezechiele* XXXV, 6, quattro volte).

IL RISORGIMENTO D'ISRAELE

Col capitolo XXXV si passa in più spirabile atmosfera: il profeta, dopo tanto cruccio, solleva l'animo a giorni più lieti, a eventi più sereni e annunzia il risorgimento d'Israele. È difficile ai profeti di insistere nelle loro querimonie, nelle loro censure, nei loro rimproveri, nelle loro minacce e nei loro oracoli di sventura, senza una parola di conforto, di speranza.

Questo capitolo XXXVI è collocato dopo la profezia contro l'Idumea non si sa per quale motivo, forse soltanto cronologico o stilistico o per un capriccio del compilatore o per altra combinazione, ma esso dovrebbe essere la continuazione del cap. XXXIV che annuncia l'avvento del buon pastore e del nuovo patto di pace fra Dio e Israele. Abbiamo detto: per un motivo stilistico, perché il cap. XXXV è rivolto al *Monte di Seir* e questo capitolo XXXVI è indirizzato ai *Monti d'Israele* ed è frequente il caso, fino dalle pagine del Pentateuco, che due brani si susseguano per una specie di *attrazione verbale*, cioè per contenere vocaboli o parti del discorso eguali o consimili, tanto più che il nemico Idumeo aveva rivolto il suo odio e il suo desiderio di distruzione proprio contro quella collina dove si alzava il Tempio che rappresentava il patrimonio spirituale e politico d'Israele. Quella collina che il nemico ereditario voleva distruggere o conquistare doveva tornare ad essere possesso della nazione ebraica:

4. Perciò, o monti d'Israele, udite la parola del Signore Iddio: Così dice il Signore ai monti e ai colli, ai rivi e alle valli, alle rovine desolate e alle città abbandonate che sono state oggetto di preda e di scherno ai resti delle nazioni circonvicine;
5. perciò così dice il Signore Iddio: Io giuro che col fuoco della mia passione di giustizia parlo ai resti delle genti e a tutta quanta l'Idumea che hanno aspirato al possesso della mia terra con cuore lieto, con animo ostile, perché il suo fertile suolo diventasse loro preda;
6. perciò profetizza sul paese d'Israele e di ai monti e ai colli, ai rivi e alle valli: Così dice il Signore Iddio: Io parlo con gelosa passione e con vivo sdegno; perché avete sopportato l'onta delle genti;
7. perciò così dice il Signore Iddio: Io alzo la mano e giuro che saranno le genti che vi circondano quelle che dovranno sopportare la loro onta.

Una strana e originale locuzione di questo discorso, tutta particolare ad Ezechiele, ha occupato la fantasia esegetica degli studiosi: *sheerith ha-goim*, «il resto, il residuo, gli avanzi delle genti» (XXXVI, 3-5). Secondo J. Morgenstern (*Journ. Sem. Stud.* Luglio 1957) la locuzione si riferirebbe alle molte nazioni che costituivano l'immenso Impero persiano ed i cui abitanti erano stati incorporati in massa nell'enorme esercito di Serse, durante la spedizione contro la Grecia, terminata in modo così disastroso. Nel 479 av. l'E.V. erano già stati espulsi dalla Grecia gli ultimi resti dell'esercito persiano. Pochissimi, una insignificante minoranza dei contingenti idumei, moabiti, ammoniti, filistei, erano tornati nelle loro rispettive sedi. Questi rimpatriati sarebbero la *sheerith ha-goim* a cui allude Ezechiele. Bisognerebbe però togliere al nostro profeta la paternità di questo capitolo senz'altro motivo che quello di trovare in un altro secolo, anziché nel suo, avanzi di popoli, resti di nazioni, brandelli di genti che probabilmente esistettero anche all'epoca di Ezechiele. Volendo conservare la data e la paternità del discorso, i «residui delle genti» possono essere le popolazioni superstiti all'eccidio prodotto dalle guerre e dalle conquiste dell'imperatore caldeo, ricordate più avanti nel verso 36 («le nazioni che saranno rimaste intorno a voi»).

Dio annuncia in questo discorso una prossima età in cui ai reduci d'Israele il paese si sarebbe presentato fecondo di piante e di frutta, lieto di città ricostruite, di numerosa popolazione, di ricchi armenti e, se quel paese aveva fama di essere una terra micidiale, divoratrice di popolazioni, madre orbata di figli, questa fama non avrebbe avuto più ragione di essere. Sembra che le vicende dolorose che si erano succedute in ogni tempo sulla terra d'Israele, data la sua posizione fra grandi Imperi e la cupidigia dei piccoli principati vicini, avessero giustificato e diffuso anche fra gli stranieri quel giudizio che i dieci esploratori avevano già dato per la Palestina al tempo di Mosè, cioè di *terra divoratrice dei suoi abitanti* (Numeri, XIII, 32).

Gli Ebrei erano stati puniti e dispersi fra le genti per avere contaminato coi loro vizi, coi loro delitti, colle loro pratiche idolatriche il paese che abitavano. Ma la loro dispersione aveva diminuito, nella mente dei popoli pagani, la stima del Dio d'Israele. Un Dio potente, che si rispetta, non doveva permettere che il popolo da Lui prediletto fosse ridotto in quello stato infelice, vinto e disperso. Se ciò accadeva, voleva dire, secondo l'opinione volgare, che quel Dio era perfino inferiore agli Dei delle altre genti e non meritava il culto e la fede che pretendeva. Ora Egli avrebbe dimostrato la Sua potenza, risollevando la sorte della nazione d'Israele, non perché essa se lo meritasse, ma per preservare la santità del Suo nome profanato dagli Ebrei stessi e offeso dalla loro dispersione.

Cap. XXXVI,

22. Perciò di alla Casa d'Israele: Così dice il Signore Iddio: Io non lo faccio per voi, o Casa d'Israele, ma per il Mio Nome Santo che voi avete profanato fra le genti dove siete giunti;
23. Io santificherò il Mio Nome Grande, profanato presso le genti in mezzo alle quali voi lo avete contaminato, e allora le genti si convinceranno che Io sono l'Eterno, dice il Signore Iddio, quando Io Mi santificherò in voi, ai loro occhi;
24. quando vi riprenderò dalle nazioni e vi raccoglierò da tutte le terre, riconducendovi alla vostra terra,
25. e verserò su di voi acqua pura e sarete purificati; di tutte le vostre immondizie e di tutte le vostre turpi idolatrie vi purificherò;
26. e vi darò un cuore nuovo e porrò dentro di voi uno spirito nuovo e toglierò il cuore di pietra dalla vostra carne e vi darò un cuore di carne;
27. porrò dentro di voi il Mio Spirito, facendo in modo che seguiate i Mie precetti e osserviate veramente le Mie leggi;
28. e abitate nella terra che ho dato ai vostri padri e siate il Mio popolo come Io sarò il vostro Dio.
29. Vi libererò da tutte le vostre impurità e chiamerò il grano aumentandolo e non permetterò che abbiate fame;
30. e moltiplicherò le frutta degli alberi e i prodotti delle campagne, in modo che non soffriate l'onta della fame fra le genti.
32. Non lo faccio per voi, dice il Signore Iddio, sappiatelo bene e vergognatevi e arrossite della vostra condotta, o Casa d'Israele.
33. Così dice il Signore Iddio: Quando vi avrò purificato da tutti i vostri peccati e avrò ripopolato le città e quando le rovine saranno ricostruite,
34. quando il paese deserto sarà coltivato di nuovo, invece di rimanere desolato come era dinanzi ad ogni passeggero,
35. allora diranno: Cotesta terra, che era prima deserta, ora è come un magnifico giardino e le città che erano distrutte e disabitate e demolite sono ora popolate e munite.
36. Le genti che saranno rimaste intorno a voi riconosceranno che Io, l'Eterno, ho ricostruito i luoghi distrutti, ho piantato le lande deserte; Io l'Eterno ho mantenuto la Mia parola.

«PER AMORE DEL NOME DI DIO»

Si è voluto scoprire in questo discorso di Ezechiele una nuova dottrina teologica che il Morgenstern chiama la dottrina del «*per amor del Suo Nome*» e di cui egli attribuisce la paternità al nostro profeta (vedi HUCA, II (1925), 18-20; XVI (1941), 26-38; XXIII (1950-

1951) I, 201; XXVII (1956), 120 segg.). Altre soluzioni erano state proposte prima di Ezechiele - dice il Morgenstern - al problema del risorgimento ebraico avvenuto nonostante l'incorreggibile tendenza al male che il popolo aveva dimostrato e le inutili ammonizioni ricevute. Geremia aveva creduto che l'esilio avrebbe esercitato un potere rigeneratore così assoluto e permanente che non aveva esitato a proclamare la dottrina supplementare del nuovo patto che non sarebbe stato mai più ripudiato da Dio, perché Israele si sarebbe mantenuto fedele alle sue obbligazioni. Ma le vicende successive avevano dimostrato la fallacia di queste speranze; con tutto ciò quella di Geremia era rimasta anche dopo, nonostante i tristi disinganni, una dottrina teologica e politica positiva, irrefutabile, incrollabile. Non erano mancate le obiezioni e molti erano stati i problemi che quella dottrina non aveva risolto e ai quali non avevano dato adeguata e convincente soluzione le varie risposte tentate successivamente, durante il secolo seguito alla catastrofe del 586. La prima di queste risposte sarebbe appunto questa di Ezechiele, la dottrina del *lemdan shemò* («in grazia del Suo Nome»). Se l'esilio non aveva rifatto Israele, Dio avrebbe adempiuto a questa funzione, dando al popolo un cuore ed uno spirito nuovi *per riguardo al Suo Nome*, per la Sua gloria fra gli uomini. La dottrina di Ezechiele sarebbe stata un corollario della dottrina del nuovo patto formulata da Geremia.

A noi pare che questa *rivoluzionaria* dottrina attribuita dal Morgenstern a Ezechiele risalga ad epoche molto più antiche. Il Kaufmann la fa risalire, come difatti è, all'epoca mosaica, al racconto delle vicende del deserto (*Esodo*, XXXII, 12; *Numeri*, XIV, 13-16; *Deut.* IX, 28). Il Morgenstern, non si sa su quali basi, considera i passi del Pentateuco non originali, ma interpolati e dichiara gli altri cenni analoghi di Isaia (XLIII, 25; XLVIII, 9-11) e dei Salmi (LXXIX, 9-10; CVI, 8; CXV, 1-2) tutti posteriori ad Ezechiele ed ispirati alla sua dottrina e ritiene il passo di Geremia (XIV, 7, 21: *lemaán shemékha* o *lemaán shimchà*) anch'esso una probabile interpolazione più tarda o qualche cosa di simile. Sono tutte ipotesi di alta critica o piuttosto costruzioni fantastiche e aprioristiche di specialisti in materia biblica nelle quali noi non possiamo avventurarci. Chiunque sia l'inventore di questa dottrina, Mosè o Geremia o Ezechiele o qualcun altro più antico, essa appare quale corollario logico della storia d'Israele e dell'idea di Dio, tanto che è entrata nel sistema teologico dei rabbini, nella liturgia sinagogale (per esempio nella prima e nella settima delle *diciotto Benedizioni*) e specialmente nella liturgia penitenziale, costituendo uno dei motivi più insistenti delle litanie del giorno di Espiazione. Il Morgenstern cita poi i passi del Vangelo dove si trova la medesima frase «a cagione del Mio Nome» (*Matteo*, X, 22; XIX, 29, XXIV, 9; *Marco*, XIII, 13; *Luca*, XXI, 12, 17; *Giovanni*, XV, 21; *Atti*, IX, 16) ma in tutt'altro senso e con altro fine, cioè non nei confronti di Dio che agisce per la Sua gloria, ma nei confronti dei discepoli di Gesù odiati o perseguitati per cagion sua.

IL CUORE NUOVO E LO SPIRITO NUOVO

Oltre che per questa dottrina, vecchia o nuova, il passo di Ezechiele è notevole per un'altra idea che risale al profeta suo contemporaneo Geremia: l'idea della trasformazione fisiologica e psicologica del popolo ebraico, cioè del dono di un *cuore nuovo* più sensibile, più tenero, più molle del cuore di pietra che esso aveva mostrato di avere fino ad allora e d'uno *spirito nuovo* più capace di bontà, di virtù e di buoni propositi che quello antico. Tra l'idea di Geremia e quella di Ezechiele si è voluto vedere una differenza, in questo senso: cioè che mentre per Geremia il *cuore nuovo* sarebbe stato fornito in seguito alla *teshuvà*, al pentimento, al ravvedimento e sarebbe stato quindi una conquista autonoma del popolo stesso, per Ezechiele invece sarebbe stato un dono grazioso e gratuito di Dio, non effetto di un atto di perdono, ma di una specie di rito sacerdotale di purificazione, compiuto da Dio più per riguardo a Sé stesso e al Suo Nome fra le genti, che per riguardo ai meriti o agli sforzi degli Ebrei. Però anche Ezechiele sembra richiedere qualche positiva manifestazione

di ravvedimento da parte del popolo, perché poco prima (nel cap. XVIII, 31) aveva detto: «Rigettate da voi tutte le vostre colpe che avete commesso e *fatevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo*» e solo dopo che fossero tornati in patria e dopo che avessero abolito gli idoli e i turpi riti pagani dal paese, solo allora Dio avrebbe dato loro un *altro cuore* ed uno *spirito nuovo*, togliendo dalla loro carne il cuore di carne che avevano (XI, 19). «L'uomo deve dunque aspirare ad un *cuore nuovo* prima che Dio rinnovi il suo cuore» (KAUFMANN, l.c., VII, 561). Si tratta sempre di una conquista autonoma da parte dell'uomo, anziché di una grazia celeste. I farisei affermavano, con idea analoga, deducendola da alcuni passi della Bibbia, che «Dio non concede la sapienza se non a chi già la possiede» secondo la frase di Daniel (II, 21) o secondo un'altra proposizione dell'Esodo (XXXI, 6) che Dio aveva dato la sapienza ad ogni persona che possedeva un intelletto saggio. Non si semina infatti né si pianta in terreno sterile o arido.

LA RESURREZIONE DEI MORTI

Il capitolo XXXVII è uno dei più famosi capitoli di Ezechiele. Vi è descritta la resurrezione dei morti. Il profeta immagina di essere stato trasportato dal vento o dal divino spirito nel mezzo di quella valle nella quale era stato già trasportato al principio della sua missione (III, 22): valle che questa volta era tutta piena di ossa di corpi insepolti, innumerevoli e secche. Al profeta veniva chiesto da Dio se egli credeva che quelle ossa disseminate per l'orrida valle potessero risorgere, cioè ritornare corpi vivi, uomini vivi. Il profeta non poteva rispondere altro che in una maniera: «O Signore Iddio, Tu solo lo sai» (v. 3).

La credenza alla resurrezione dei morti non doveva esistere ancora fra gli Ebrei, nonostante gli indizi o le tracce che se ne sono volute scoprire nella Bibbia, fino dal tempo di Mosè, in quella rappresentazione poetica del Dio *che fa morire e fa rivivere* (Deut., XXXII, 39) o piuttosto del Dio *che dà la morte e la vita*, o in quell'altra, certo meno ambigua e più chiara, del Dio *che fa morire e fa vivere, che fa scendere nella fossa e ne fa risalire* (I Samuele, 6), se non si vuole intendere tutta la frase in senso figurato, in una specie del manzoniano «*Dio che atterra e suscita, che affanna e che consola*». In ogni modo, nel caso concreto, il profeta dubita ed esprime la sua incertezza o incredulità in forma molto gentile: «Tu solo, o Dio, puoi saperlo». Evidentemente il poeta pensava ad una resurrezione naturale, normale, e non ad un eccezionale miracolo, nel qual caso tutto dipendeva dalla volontà di Dio, che *sapeva* se lo avrebbe compiuto o no.

Dopo questa risposta, il profeta riceveva l'ordine di rivolgersi a quelle povere ossa disseccate per annunziar loro la resurrezione nelle varie sue fasi, prima col riavvicinarsi di ciascuno osso all'altro a cui aveva già appartenuto, poi col ricoprirsi di carne e di pelle e finalmente col riacquistare lo spirito che doveva dar vita al corpo ricostruito. Tutto ciò avvenne e si vide la valle popolata di una folla innumerevole di persone viventi. Come in tanti altri casi, si tratta di una rappresentazione allegorica, di un'azione simbolica che voleva figurare il risorgimento d'Israele e la riunificazione delle membra della nazione sparse fra le genti, in contrasto collo scetticismo disperato del popolo che ormai si riteneva morto e sepolto per sempre.

Cap. XXXVII,

12. Perciò predici e dì loro:
Così dice il Signore Iddio:
Ecco, Io scopro le vostre tombe
e vi faccio salire dai vostri sepolcri, o popolo Mio,
e vi riconduco alla terra d'Israele;
13. allora vi convincerete che Io sono l'Eterno

- quando Io scoprirò le vostre tombe
e vi farò salire dai vostri sepolcri, o popolo Mio,
14. e riporrò in voi il Mio spirito e rivivrete
e vi ricondurrò sulla vostra terra;
allora vi convincerete che Io, l'Eterno, faccio quel che dico,
parola del Signore.

Questa, che era evidentemente una fantasia allegorica - come quella dell'Inno di Garibaldi che ne è la moderna e modesta imitazione - ha costituito nella storia del pensiero ebraico un duplice articolo di fede: la fede nel risorgimento nazionale e la fede nella resurrezione dei morti, vera e propria. Probabilmente il significato dell'allegoria era stato in origine solo nazionale: in tempi di dominazione straniera e di persecuzioni, l'idea del risorgimento veniva espressa sotto la forma allegorica della resurrezione corporea dei morti, con cui l'aveva adombrata la poesia dei profeti, prima in Isaia (XXV, 8; XXVI, 19) e poi in Ezechiele, e che finì coll'esser presa alla lettera e in significato proprio, entrando nella liturgia e nella dogmatica ebraica. Secondo l'Ecclesiaste (III, 19; IX, 4) e Giobbe, (9-10), chi è morto non torna più al mondo: secondo Daniele invece (XII, 2): «molti di coloro che dormono nella polvere della terra si desteranno, gli uni per la vita eterna, gli altri per l'eterno disprezzo e l'eterna onta».

A noi sembra che per spiegare il sorgere della credenza alla resurrezione dei morti non ci sia bisogno di ricorrere all'ipotesi di prestiti o derivazioni straniere, come si fa in generale, attribuendone l'origine, per esempio, alla religione persiana, ma che sia sufficiente richiamarsi a queste allegorie profetiche, interpretate in senso individuale e proprio, anziché nazionale e figurato.

Il risorgimento doveva, nel concetto profetico, abbracciare non solo la popolazione recentemente colpita del regno di Giuda, ma anche quella del regno d'Israele deportata e dispersa molti anni prima, in modo da ricostituire l'unità nazionale come al tempo di David e di Salomone. Quest'idea è espressa da Ezechiele nel modo consueto di una rappresentazione figurata. Doveva cioè prendere due legni e scrivere sul primo: «per Giuda e per i suoi compagni figli d'Israele»; sul secondo: «per Giuseppe, legno di Efraim e di tutti i suoi compagni figli d'Israele»; poi avvicinarli l'uno all'altro in modo che ne facessero uno solo. Se gli avessero domandato che cosa significavano quei legni riuniti, avrebbe dovuto rispondere che erano il simbolo dell'azione che Dio avrebbe compiuto col raccogliere e ricondurre alla loro terra gli Ebrei dispersi e farne una nazione unica sotto un unico re, una nazione senza idoli, senza vizi, libera e indipendente, sotto la protezione di Dio che gli Ebrei redenti avrebbero di nuovo riconosciuto e a cui sarebbero rimasti fedeli, di Dio che avrebbe rinnovato per l'eternità l'antico patto colla nazione, tornata ad essere per Lui la prediletta ed in mezzo alla quale avrebbe riposto la Sua sede, il Suo santuario, per sempre. Il risorgimento d'Israele sarebbe stato la Sua glorificazione dinanzi al mondo.

GOG E MAGOG

Non c'è nessuna traccia di una nuova concezione chiesastica o sacerdotale della nazione d'Israele, come si è creduto di potere attribuire ad Ezechiele allo scopo di farne un precursore del cristianesimo: egli non innovava nulla nella costituzione d'Israele e nella sua storia futura ed eterna. Una manifestazione della potenza di Dio avrebbe accompagnato il risorgimento d'Israele: era l'apocalittica guerra contro una mitica popolazione che rappresentava l'imperialismo, l'avidità di conquista, la barbarie bellica, l'antisemitismo, l'odio contro le genti pacifiche e inermi. A questa gente Ezechiele dà il nome di Gog e alla sua terra il nome di Magòg. Gog è immaginato da lui quale re di popolazioni abitanti nelle terre presso il Mar Nero e nell'Armenia (*Méshech* e *Tuvàl*). Nella

genealogia della Genesi (X, 2), Magog è uno dei figli di Jéfet insieme a Méshech e Tuvàl, ricordati già dal nostro profeta nel cap. XXVII, 13. Ci pare vano il tentativo di identificare il re Gog e il suo popolo Magòg, tentativo che è stato pur fatto con incerta fortuna da commentatori e studiosi. A noi basta dire che, secondo la profezia di Ezechiele, quel monarca sarebbe piombato un giorno lontano (*be-acharìth ha-jamìm*, v. 8) come un uragano, col suo ben agguerrito esercito, colle milizie alleate della Persia, dell'Etiopia e di altre genti africane e asiatiche, contro il pacifico popolo d'Israele, tornato dall'esilio alle sue montagne e alle sue città distrutte. Sarebbe stata un'impresa perversa, ispirata da un vile istinto di preda. Nessuna necessità e nessuna ragione avrebbero mosso quel monarca alla cattiva impresa, se non il desiderio di approfittare dell'occasione per fare un ricco bottino.

Cap. XXXVIII,

11. Tu dirai: io voglio muovere contro un paese indifeso,
contro una popolazione tranquilla e sicura
che abita in città senza mura,
e non ha né sbarre né porte;
12. per far bottino, per saccheggiare,
per riportar la tua mano su rovine or ora ripopolate,
sopra una popolazione che vi si è raccolta da tante nazioni,
che si occupa di pastorizia e di agricoltura,
che dimora nell'ombelico della terra;

popolazione ideale, senza ambizioni e senz'altro desiderio che di vivere tranquilla, in mezzo alle sue greggi e al suo modesto patrimonio rurale, in quelle colline di Israele che la geografia antica considerava situate nel centro (nell'ombelico) del mondo (anche secondo la cosmografia dantesca, Gerusalemme è situata nel mezzo dell'emisfero settentrionale e dell'orizzonte).

A quelle soldatesche avidi di preda si sarebbero unite le popolazioni nomadi dell'Asia e quelle costiere dedite al commercio e alla navigazione, perché l'occasione sarebbe sembrata loro propizia per procurarsi una insperata preda di greggi e di oggetti preziosi.

14. Perciò predici, o figlio dell'uomo, e dì a Gog:
Così dice il Signore Iddio:
In quel giorno, sapendo che il popol Mio Israele dimora tranquillo,
15. tu verrai dal tuo luogo, dalle estreme regioni settentrionali,
tu e molte altre popolazioni con te,
tutti quanti cavalcando cavalli,
in grande moltitudine e con un esercito numeroso,
16. e muoverai contro il popol mio d'Israele,
per coprire come una nube la terra.
Ciò avverrà alla fine dei giorni
e sarò Io a condurti contro la Mia terra,
affinché le genti Mi riconoscano
allorché Io mi santificherò in te ai loro occhi, o Gog.

Secondo alcune proposizioni di questo capitolo sembrerebbe che dovesse essere Dio stesso a spingere Gog alla malvagia impresa, ad assalire cioè gli Ebrei tornati dall'esilio, affinché colla sconfitta dell'empio nemico e colla salvezza d'Israele il mondo riconoscesse l'unico Dio (vv. 4 e sgg.); secondo altri passi dello stesso capitolo parrebbe invece che l'impresa dovesse essere suggerita al mitico re da cupidigia di bottino e dalla facile vittoria che egli accarezzava, trattandosi di assalire, con un forte esercito di molte genti coalizzate, una pacifica popolazione tornata da poco dall'esilio per ricostruire le rovine della sua terra

(vv. 10 e sgg.). Ma il secondo movente non esclude il primo, giacché in tutte le imprese umane e in tutti gli eventi storici, insieme all'azione degli uomini liberamente esercitata, non si deve né si può negare l'intervento di Dio che se ne serve per Suoi fini di giustizia. Stando poi ad alcune affermazioni del profeta, l'evento storico avrebbe dovuto verificarsi in una indeterminata epoca lontana (*be-hacharith ha-shanìm*, v. 5; *be-hacharith ha-jamìm*, v. 16), mentre invece secondo la descrizione che vien data della popolazione e del paese d'Israele, parrebbe che la guerra dovesse seguire al ritorno degli Ebrei dalla deportazione babilonese, se non si vuole ammettere che il profeta pensasse ad una nuova catastrofe, ad una nuova dispersione e ad un nuovo rimpatrio degli Ebrei in una età remota.

Si è voluto da qualche moderno studioso (J. BOEHMER, *Wer ist Gog von Magog?* Zeits. für Wiss. Theol., 1897, 321 e sgg. e MEINHOLD, *Einführung ins A.T.*, 1919, 236) identificare Magog con la Babilonia, immaginando che il profeta avesse sostituito le tre consonanti del primo nome, M-g-g, a quelle del secondo, B-b-l. Ma se Geremia (XXV, 26) aveva cambiato B-b-l in Sh-sh-kh, il giuoco tornava perfettamente secondo la formula *ath-bash*, cioè colla sostituzione della prima consonante dell'alfabeto ebraico *alef* all'ultima *tav* e della seconda *beth* alla penultima *shin*. Ma poiché nessuna possibile concordanza o simmetria si potrebbe trovare fra M-g-g e B-b-l, si è pensato di scoprirla rovesciando le lettere della parola cioè: g-g-m = b-b-l, immaginando cioè che ad ognuna delle prime corrispondesse nell'alfabeto ebraico la lettera successiva e cioè alla *beth* la *ghimel* e alla *lamed* la *mem*. Secondo Eduard Koenig (*Die Messianischen Weissagungen des Alten Testaments* 1923, 250), il nome Magog deriverebbe dal summerico *Ma* - terra e *kug* - oscura, quindi paese dell'oscurità, terra dei lunghi inverni (S. LANDERSDORFER, *Sumerisches in A.T.*, 1916, 24) e indicherebbe le popolazioni nordiche che, come gli Sciti, invasero l'Asia anteriore negli anni 631-629. Secondo altri ancora, Gog non sarebbe che Gyges re di Libia e Magog il paese di Gog (*Mat-gugu*).

Il profeta afferma inoltre che cotesto vile conquistatore sarebbe stato preannunziato già in tempi antichissimi (*be-jamim qadmonim*, v. 17) dai profeti d'Israele viventi in quell'epoca lontana (*ba-jamim ha-hem*). Non si vuole alludere evidentemente, come pensano alcuni commentatori, ai profeti più recenti, Isaia, Geremia, Zefaniàh o a personaggi storici di quell'epoca, ma a voci molto più antiche, anche se non si deve attribuire alcuna fede all'opinione di Rabbi Nekhemiah, giovane discepolo di Rabbi Aqivah, che Ezechiele alludeva ai due improvvisati profeti del deserto, Eldad e Medad, ricordati in *Numeri* IX, 26. Si deve pensare a qualche tradizione non giunta fino a noi ma nota ad Ezechiele in cui si parlava d'una futura conflagrazione dopo la quale il mondo avrebbe celebrato la vittoria del monoteismo e della giustizia e la rinascita d'Israele. Il Gressmann (*Ursprung der israelitisch juedischen Eschathologie*, 1905, 174-192) ci vede un'antica tradizione mista di elementi mitologici.

«Studio degli oracoli antichi, deduzione dogmatica, utilizzazione di miti secolari, sono questi già i metodi con cui gli autori di Apocalissi, nei secoli posteriori, arricchiranno progressivamente la esperienza messianica» (LODS, *l.c.*, p. 254).

Un antico dottore del Talmud (*Sanhedrin*, 97) raccontava di avere incontrato un giorno un uomo che aveva in mano un rotolo con un testo scritto in lingua assira e in lingua ebraica, rotolo che costui affermava d'aver trovato in mezzo ad antichi documenti persiani. In quella pergamena c'era scritto che, nell'anno 4291 dalla creazione, il mondo sarebbe finito, che ci sarebbero state prima guerre lunghe, gigantesche, immani, quindi le guerre di Gog e Magog, alle quali sarebbe finalmente succeduta l'era messianica. Nell'anno 7.000 sarebbe sorto un nuovo mondo. Secondo un altro dottore, il profeta Isaia (XLIII, 19), annunciando una nuova età, alludeva alle guerre di Gog e Magog. Talvolta la saga rabbinica contiene germi e tracce di più remote tradizioni e di miti apocalittici.

Ci sono in queste visioni di Ezechiele tutte le note del giudizio finale e tutti i fenomeni che accompagneranno l'ultima fase del mondo esistente: il terremoto, che metterà sottosopra continenti e mari, che colpirà i pesci e gli uccelli, i quadrupedi, i rettili e gli uomini, che sconvolgerà le montagne e abatterà le case; la peste, la grandine, le piogge torrenziali di fuoco e di zolfo e la guerra di ognuno contro tutti, *la spada dell'uno contro l'altro* (v. 21). Dopo di che Dio sarà magnificato, santificato, universalmente riconosciuto (v. 23). Gli eserciti di Gog ed i suoi alleati cadranno - continua la profezia col capitolo XXXIX - sui monti d'Israele; le armi abbandonate da loro, gli scudi, gli archi, le frecce, le lance serviranno per sette anni ad accendere il fuoco, senza che ci sia più bisogno di trasportar la legna dai boschi e i soldati nemici caduti sul campo, dopo essere rimasti a lungo insepolti, in balia degli uccelli e delle bestie, troveranno finalmente riposo in un cimitero situato nel territorio di Israele, a oriente del Mar Morto, in una vallata che prenderà il nome di «Valle delle Milizie di Gog». Ci vorranno sette mesi per seppellirli tutti e in quest'opera pietosa sarà occupata tutta quanta la popolazione, ma anche dopo averla terminata, sarà necessario che appositi incaricati percorrano il paese alla ricerca dei resti umani rimasti ancora insepolti e provvedano a segnarne il posto con una lapide e a renderne edotte le autorità per l'inumazione nel cimitero generale.

Il capitolo si chiude con un invito agli uccelli e alle bestie perché vengano a celebrare col rito sacrificale dei morti guerrieri, dei principi e dei grandi personaggi delle nazioni sconfitte, la vittoria finale della giustizia, il trionfo e la gloria del Dio unico e universale. Salvo il tono apocalittico e i colori foschi della catastrofe finale, cogli innumerevoli morti lasciati insepolti per tanti anni, non c'è gran che di nuovo in questa profezia del dramma umano e del trionfo divino. L'unica novità sarebbe, secondo il Klausner, questa: che Ezechiele prevede un *secondo giorno del giudizio*, successivo alla redenzione, in aggiunta al primo che l'aveva preceduta (KLAUSNER, *Ha-raion ha-meshikhà be-Israel*, p. 79). Nella saga rabbinica intorno all'età messianica, la guerra di Gog e Magog ha uno sviluppo notevole. «Essa è ricordata già nella letteratura tannaitica più antica. Gog e Magog (invece di Gog paese di Magog come in Ezechiele XXXVIII) hanno nel Talmud la funzione di un anticristo collettivo (M. FRIENDLAENDER, *Der Antichrist*, 171-173). Un maestro della Mishnà, vissuto prima della persecuzione adrianea, Rabbi. Eliezer ben Horqanos, affermava che se gli Ebrei avessero osservato il sabato, si sarebbero salvati nel giorno di Gog e Magog. Il profeta Elia ricomparirà all'epoca di Gog e Magog» (KLAUSNER, *l.c.*, p. 323). Questa duplice redenzione ha dato forse origine alla duplice figura e al duplice nome che ha il Messia nella leggenda rabbinica, Messia, figlio di David e Messia figlio di Giuseppe, il secondo destinato a cadere nella guerra di Gog e Magog e il primo invece destinato a guidare spiritualmente l'umanità redenta e rigenerata. Da questo quadro di conflagrazione universale è derivata la letteratura apocalittica ebraica e cristiana dei secoli posteriori. «Guai, guai a te, terra di Gog e Magog che giaci fra i fiumi di Etiopia» grida la sibilla ebraica. La figura di Gog e Magog torna nell'Apocalisse di Giovanni (XX,8) per designare il mondo delle nazioni ostili a Israele che pongono l'assedio a Gerusalemme, la *città diletta*, ma vengono consumati dal fuoco sceso dal cielo. Nella Mishnah è riportata una sentenza di Rabbi Aqivà secondo la quale il giudizio di Gog e Magog sarebbe durato 12 mesi quanto durò infatti la guerra contro Adriano (132 dell'E.V.) della quale il grande maestro fu fautore e vittima. Si sperava forse allora che essa segnasse la fine dell'oppressione romana e l'avvento dell'era messianica e della pace universale. Nell'epoca moderna Napoleone I fu considerato da alcuni maestri del Hassidismo, quali il Maggid di Kosnitz, il veggente di Lublino, e rabbi Menakhem Mendel di Rymanoff, come l'incarnazione del principe del male, come Gog del paese di Magog, il cui impero doveva preludere all'avvento del Messia. La Rivista degli scrittori israeliani *Mozenájm* ha pubblicato nel fascicolo 5-6, vol. VIII (aprile-maggio 1959) un'epica canzone intitolata *Massà Gog*, come gli antichi oracoli profetici, nella quale l'ignoto poeta russo, che si cela

sotto il nome di J. Goax, descrive la tragedia fisica e spirituale degli Ebrei che, in mezzo al più crudele martirio, tentano di conservare intatta l'umana dignità.

LA RICOSTRUZIONE DEL TEMPIO

Quasi tutte le profezie riassunte fin qui risalgono ad una data anteriore alla distruzione del Tempio e alla caduta di Gerusalemme (586 av. E.V.), salvo quelle contro l'Egitto (capp. XXIX, 17-21 e XXXII, 1) che portano rispettivamente la data degli anni 585 e 571, la prima delle quali è posta in calce all'altra del 587 rivolta allo stesso indirizzo. Quasi tutte le profezie sono collocate in un preciso ordine cronologico, dalla prima (cap. I, 2) che risale al 592 (anno V della deportazione (*galùth*) di Jehojakhin) alle successive degli anni 591 (anno VI cap. VIII, 1), 590 (anno VII, cap. XX, 1), 586 (anno XI, capp. XXVI, 1; XXX, 20; XXXI, 1; XXXIII, 21), 585 (anno XII, cap. XXXII, 1, 27), 572 (anno XXV, cap. XL, 1).

La visione del cap. XL sarebbe avvenuta il 10 di Tishrì dell'anno XXV della deportazione (*galùth*) di Jehojakhin, XIV dopo la caduta di Gerusalemme. Il 10 di Tishrì che, secondo il calendario ebraico è il giorno di Kippur, viene chiamato da Ezechiele *Rosh ha-shanah*, capo d'anno, o nel senso di *principio* dell'anno o perché anticamente il capo d'anno, come festività, veniva celebrato il giorno 10 o perché quello era l'anno del giubileo nel quale il capo d'anno si identificava col giorno di Kippur (*Levitico*, XXV, 9).

Gli pareva di essere trasportato a Gerusalemme e deposto sopra un'alta montagna, sulla quale si elevava una serie di costruzioni come d'una città; gli pareva di vedere un uomo dal corpo lucente come rame, con in mano una cordicella di lino e uno strumento per misurare. Costui lo invitava a fare attenzione a quanto avrebbe fatto e detto, per poterlo comunicare al popolo d'Israele. Quell'uomo si occupava dei preparativi e dei piani per la ricostruzione del Tempio, della quale vengono forniti al profeta lo schema, le parti e le dimensioni, cominciando da quelle del *muro esterno* che doveva cingere l'edificio, delle *porte* coi gradini che vi conducevano, dei rispettivi *stipiti* e delle *celle* aperte nello spessore della muraglia, dei *vestiboli*, dei *pilastri* o *colonne*, delle *finestre*, delle trenta *stanze*, dei *cortili*, dei *portici* e finalmente dei luoghi destinati agli *olocausti* e alle altre specie di sacrifici e dei relativi strumenti, delle stanze per i *cantori* e di quelle per i sacerdoti.

Segue poi nel cap. XLI il piano del Tempio propriamente detto col suo *qadesh ha-qodashim* o Santissimo e colle stanze laterali, e si forniscono le misure complessive dell'edificio e i particolari ornamentali delle pareti, colle figure dei cherubini dalla doppia faccia di uomo e di leone, alternate a figure di palme, le misure dell'Altare di legno, della mensa per i pani, delle duplici porte del Tempio e del Santissimo.

Nel cap. XLII sono descritti gli edifici del cortile interno coi suoi vestiboli e colle sue stanze sacre, dove i sacerdoti riponevano le offerte e le parti dei sacrifici destinati loro e gli speciali abiti che indossavano nelle cerimonie del Tempio.

È difficile, coi dati prevalentemente numerici forniti dai capitoli XL-XLII, farsi un'idea dell'architettura del Tempio immaginato o fantasticato da Ezechiele e delle sue varie parti. «Chi volesse basare su quelle visioni bizzarre i suoi calcoli e i suoi disegni farebbe come chi volesse tracciare il piano della Gerusalemme celeste dell'Apocalisse» (RENAN, III, 405). È la descrizione d'un profano nella scienza delle costruzioni. Ezechiele anziché essere un «esperto architetto» come l'ha chiamato qualche commentatore e dare il piano del Tempio «colla precisione d'un architetto» come, con eccessiva lode, ha scritto uno storico, è un sacerdote che, avendo vissuto gli anni della giovinezza entro i recinti del Tempio Salomonico, cerca di imitarne la mole esterna ed interna come gli è rimasta nella fantasia e nella nostalgia. Si aggiunga alla descrizione molto vaga, approssimativa, confusa, la terminologia qua e là alquanto oscura, tanto che alcuni vocaboli sono di difficile o

incerta interpretazione e spesso le proposizioni non presentano un senso perspicuo. «Lo stile di questi capitoli è duro specialmente nelle descrizioni architettoniche che contengono termini poco chiari per noi». (M. Z. SEGAL, *l.c.*, p. 433).

Nel cap. XLIII Ezechiele descrive l'apparizione di Dio che torna alla Sua sede terrena da quella stessa parte di levante da cui si era allontanato alcuni anni prima (nel 591, v. cap. X, 18; XI, 22-24). La nuova teofania è accompagnata dagli stessi rumori e dalle stesse luci che avevano accompagnato quelle anteriori. Il profeta immagina di essere introdotto dentro il Tempio già pieno della maestà divina e di trovarsi accanto ad un uomo, mentre Iddio gli parla e gli dice che se gli Ebrei non contamineranno quel luogo che è il Suo Trono e la Sua sede terrena, Egli dimorerà *per sempre* in mezzo ai figli d'Israele (vv. 6-9).

Il profeta veniva quindi incaricato di comunicare ai suoi fratelli le dimensioni, la struttura, il disegno, i piani del ricostruendo Tempio, forniti nei capitoli precedenti oltre ai dati particolari concernenti l'altare per i sacrifici (vv. 10-17) e la cerimonia colla quale i sacerdoti avrebbero dovuto celebrare l'inaugurazione del Tempio stesso (vv. 18-27).

ANCORA IL PRINCIPE D'ISRAELE

Nel capitolo XLIV il profeta immagina di essere tornato indietro per uscire dalla porta da cui era entrato, ma di averla trovata chiusa. Era naturalmente una porta immaginaria, come accade di vedere nei sogni; ma poiché era l'immagine figurata di una cosa che doveva essere reale, viene data al profeta la spiegazione di quella porta e di quella chiusura. Quella porta doveva rimanere sempre chiusa, perché, essendo di là entrato il Dio d'Israele, non poteva essere lecito a nessun essere umano attraversarla, all'infuori del principe (*nasi*). Il problema intorno al carattere e alle funzioni di questo *nasi* è stato già discusso da noi precedentemente in questo libro. Ora dobbiamo ritornarci per seguire gli ulteriori pensieri del nostro profeta. Perché qui, più che nel cap. XXXIV, sembra che Ezechiele pensi ad un capo religioso, a un sommo sacerdote che dovrebbe recarsi nel Tempio «a mangiare dinanzi al Signore», entrandovi però dal vestibolo esterno attraverso l'aula attigua e uscendo dalla stessa parte, ed il cui ufficio sarebbe quello di «provvedere ai sacrifici, di entrar per primo del Santuario, e di prelevare il tributo del popolo da tutte le offerte dell'Altare». Prima del Klausner, che ha veduto nel principe una specie di presidente di una repubblica teocratica o monocratica, Renan aveva scritto che «Ezechiele concepisce Israele come una pura teocrazia, dove non ci sarebbe stato né governo civile, né governo militare, né esercito, né magistratura, né politica». Per superare la difficoltà che, anche al più ostinato fautore della tesi teocratica, deve presentare il fatto che Ezechiele parla di *David* servo di Dio, *principe d'Israele* e *pastore* (cioè guida) del popolo (XXXIV, 23-24), e di *David re e pastore* (XXXVII, 24), Renan fa risalire ai primi anni della cattività questa designazione data dal profeta al futuro capo della nazione, del quale egli farebbe un *re da parata* anziché un principe temporale (RENAN, III, 406-407).

Il Lods a sua volta non vede nella predizione di Ezechiele la rinascita di un vero Stato, ma la formazione di una comunità religiosa. «Infatti, quantunque mantenga alla testa del popolo un re, che del resto porta il titolo più modesto di principe, purtuttavia attribuisce quale oggetto quasi unico al nuovo organismo una funzione d'ordine religioso e perfino culturale: il mantenimento delle sue relazioni normali con Dio. Il Capo civile, che viene conservato ancora per tradizione alla testa della nazione, non avrà in fondo nessun servizio da assicurare alla nuova economia. Non dovrà fare la guerra, perché Dio stesso difenderà il suo popolo se sarà fedele (XXXVIII, XXXIX); non dovrà rendere giustizia, la quale sarà affare dei sacerdoti (XLIV, 24), non dovrà prelevare le imposte, perché dovrà vivere della rendita delle sue terre (XLV, 7-8; XLVI, 16-18)» (LODS, *l.c.*, 295-296).

«Abbiamo qui dinanzi per la prima volta in piena chiarezza, l'idea di uno Stato della chiesa: lo Stato si risolve completamente nella Chiesa. È la nuova Gerusalemme di Ezechiele che si chiama: 'qui è Dio' (XLVIII, 34)» C.E. CORNILL, *I profeti d'Israele*, tr. ital. Bari 1923, p. 117). Sono però, anche secondo Cornill, idee attuabili soltanto finché gli Ebrei erano sottomessi allo straniero ed esonerati quindi dai compiti dello Stato, perché la teocrazia ha come premessa e complemento la dominazione straniera.

In generale si tende dunque a togliere al futuro ordinamento dello Stato immaginato da Ezechiele qualunque carattere politico o profano. «Con questo programma il profeta mirava ad abolire il passato laico del popolo d'Israele e a porre al centro della vita nazionale il Tempio e il suo cerimoniale; era un ideale che si attuò in parte all'epoca del secondo Tempio» (M. Z. SEGAL, *Ezechiele*, 1947, p. 9). Si è giunti perfino a vedere nei capitoli XL-XLVIII una appendice applicata al Libro da un altro autore che, in tempi posteriori, forse nell'età asmonea, avrebbe tracciato sotto forma di predizione il quadro di uno stato di cose esistente sotto i suoi occhi. «Non è probabile che Ezechiele, che non amava affatto di fantasticare (?), sia l'autore di questa utopia; né la tendenza sacerdotale, che nel brano è evidente, si può accordare col fatto che Ezechiele non ha mai lodato l'attività del sacerdozio gerosolimitano. Come avrebbe potuto poi essere immaginato da Ezechiele un principe (*nasì*) costituzionale se in patria egli non aveva conosciuto altro che re assoluti? Il *nasì* è una, creazione post-esilica, del tempo in cui il governatore della Giudea vedeva assai spesso limitata la sua autorità dal Sommo Sacerdote. In realtà questo codice sacerdotale è uno pseudo-epigrafico che, pur portando fin da principio il nome di Ezechiele, non era unito da prima col vero e proprio libro di questo profeta» (S. BERNFELD, *Storia della letteratura ebraica*, trad. ital., Torino 1926, pag. 122).

Come si vede, c'è una varietà dilettevole di ipotesi e di supposizioni che noi ci limitiamo a riprodurre, lasciando ai lettori la scelta.

LA CLASSE SACERDOTALE SUE FUNZIONI E SUOI PRIVILEGI

In questi capitoli non si parla più né di politica né di morale, ma del Tempio e dei suoi servizi: si parla di riti abbominevoli compiuti dai reprobì d'Israele, da quella famiglia ribelle (*beth méri*) come Ezechiele continua a chiamarli (II, 5; XLIV, 6); si parla di stranieri incirconcisi di cuore e incirconcisi di carne che adempivano nel Santuario a funzioni sacrificali contro la legge e ai quali doveva essere vietato perfino l'ingresso. Chi erano cotesti stranieri doppiamente incirconcisi? Si può pensare che ci fossero stati sacerdoti di origine straniera che esercitavano sacre funzioni nel Santuario di Gerusalemme? La cosa è sembrata tanto strana che si sono interpretati figuratamente quegli epiteti di *stranieri incirconcisi* dati ai sacerdoti (abbiamo già veduto l'uso che Ezechiele fa dell'aggettivo dispregiativo di incirconcisi, che doveva indicare una classe di persone indegne e a lui poco simpatiche). Altri pensano che si trattasse di stranieri propriamente detti, schiavi o no, che avevano compiti sia pure secondari nei servizi del Tempio, simili a quei *Gabaoniti* che Giosuè aveva destinato a opere di fatica a profitto della collettività e dell'Altare (*Giosuè*, IX, 23); forse quegli umili servi del Tempio avevano in seguito esteso le loro funzioni, occupando illegittimamente posti di maggiore responsabilità fino alle più gelose funzioni sacerdotali. Ora l'abuso doveva cessare. Al loro posto dovevano essere destinati, quali semplici leviti, quei *cohanim* che, avendo esercitato il servizio sacerdotale nell'illecito culto delle alture consacrate alle deità pagane, dovevano per punizione essere retrocessi. La loro decadenza era stata già decisa al tempo della restaurazione del culto da parte del re Josijahu: «I sacerdoti delle alture non saranno ammessi a servire presso l'Altare dell'Eterno a Gerusalemme» (*II Re*, XXIII, 9). Ezechiele conferma la retrocessione, stabilendo che quei sacerdoti non dovessero avere altri uffizi che quelli di *mesharethim*

cioè di inservienti, incaricati di far la guardia alle porte del Tempio e di adempiere ad alcuni compiti inferiori del culto sacrificale. Le funzioni sacerdotali vere e proprie erano affidate alla famiglia di quello Zadòq che era stato innalzato alla carica di Sommo Pontefice al tempo di Salomone, in luogo di Eviathar, deposto dal re per aver parteggiato a favore del pretendente Adonijàh (*I Re*, I, 7; II, 27, 35). Vengono poi stabiliti i paramenti che dovevano indossare i sacerdoti durante le loro funzioni e cioè abiti di lino (*pishtim*), essendo sconsigliati quelli di lana per una ragione molto semplice, cioè per evitare il sudore; tiare e calzoncini pure di lino, come del resto erano stati stabiliti da Mosè il quale, invece di *pishtim*, aveva adoperato il sinonimo *bad* (*Levitico*, VI, 3; VI, 4). Non dovevano radersi il capo (*Levitico*, XXI, 5) né portare chiome abbondanti, ma dovevano tagliarsi i capelli colle forbici; non dovevano bere vino (*Levitico*, X, 9), non dovevano sposare né una vedova né una divorziata (e con questa disposizione Ezechiele riformava, estendendola a tutti i sacerdoti, le norme che, secondo il precetto mosaico del *Levitico* XXI, 13-14, doveva applicarsi al solo Sommo Sacerdote, mentre per i comuni sacerdoti il divieto era limitato alla sola divorziata - *Levitico*, XXI, 7). Però sembra che il divieto riguardasse una divorziata diciamo così laica, mentre era lecita ai sacerdoti l'unione colla donna ripudiata da un altro sacerdote. Era affidata ai sacerdoti l'istruzione (*Levitico*, X, 11), l'esercizio della giustizia (*Deut.*, XVIII, 9) e la cura dei riti per la celebrazione del sabato e delle feste; essi dovevano evitare il contatto coi morti che non fossero i genitori, i figliuoli, i fratelli e le sorelle nubili (*Levitico*, XXI, 1-3). Nessuna proprietà terriera poteva essere loro accordata, ma essi dovevano trarre i mezzi dell'esistenza dalle offerte, dai sacrifici e dalle primizie loro spettanti. Era vietato loro, come del resto era vietato a qualunque ebreo, di cibarsi di carne di animali morti di morte naturale o di morte violenta (*Esodo*, XXII, 30; *Deut.*, XIV, 21).

Per quanto Ezechiele dimostri tanto interesse per il sacerdozio e per il Tempio, è necessario ripetere col Kaufmann che «il regno futuro descritto da lui non è per niente un regno di sacerdoti o una specie di Chiesa del II Tempio. Si tratta anche in questo della ripetizione di un luogo comune. I capitoli XL-XLVIII non sono altro che la continuazione dei capitoli XXXIV-XXXVII. I capitoli XL-XLVIII contengono una legislazione fondamentalmente cerimoniale. Ma ciò non ci deve far incorrere in errore. Il nuovo Tempio è costruito in una città libera, nel centro del paese in cui hanno preso stanza tutte le dodici tribù; Dio risiede in mezzo a loro in eterno, il regno idolatrico è scomparso per sempre. Non è un piccolo centro religioso, sottomesso, d'un popolo disperso in terre pagane, come era la Giudea all'epoca del II Tempio. Questo regno è in sostanza tutto il mondo. È il *regno di Dio* della profezia, il *regno dei Cieli*, non una teocrazia di sacerdoti. I sacerdoti sono in questo regno una classe importante. Sono i custodi del Santuario e i maestri del popolo. Ma non hanno alcun potere e non posseggono alcuna proprietà. Il Sommo Sacerdote non ha alcun privilegio. In confronto spicca la figura del *nasì*, che è un re della dinastia davidica, erede di quei monarchi che avevano il loro palazzo attiguo al Tempio. Il *nasì* ha principi o ministri che qui si chiamano con termine arcaico '*avadim*, servitori. Nella spartizione geometrica del paese, Ezechiele destina soltanto al *nasì* e alla sua famiglia una proprietà speciale, nella parte centrale, al di fuori del possesso territoriale delle tribù; il popolo gli versa un tributo. Obbligo del *nasì* è di mantenere il culto nazionale del Santuario, che era l'antico obbligo del re d'Israele e dei re gentili. Il re è il rappresentante e il custode della *giustizia*. I sacerdoti-giudici non sono altro che giudici del re. Al *nasì* spetta anche la funzione politica fondamentale di vigilare sul sistema dei pesi (le monete) e delle misure in uso nello Stato» (KAUFMANN, VII, 565-566).

Presumendo che, col ritorno degli esiliati, si dovesse procedere, come al tempo di Giosuè, alla ripartizione del territorio nazionale fra le tribù, il profeta disponeva nel capitolo XLV che una determinata estensione di terra di 25.000 x 25.000 cubiti fosse riservata alle abitazioni dei sacerdoti e dei leviti e dovesse comprendere la città col suo pomerio e il Tempio. Una speciale porzione di terreno doveva essere assegnata al *nasì*

perché non defraudasse, sfruttando la propria carica, la proprietà della nazione e il possesso del popolo. Come in ogni età e in ogni parte del mondo i re, i principi, i grandi sacerdoti hanno approfittato del loro, potere per spogliare la plebe, così anche in Israele c'erano stati abusi del genere; l'esempio di Acabbo è il più noto nella storia (*I Re*, XXI), ma le invettive frequenti dei profeti cominciando da quelle di Samuele (*I Samuele*, VIII, 11-17), dimostrano che il fenomeno era quotidiano e generale (*Isaia*, V, 8; *Michàh*, 9).

«Così dice il Signore Iddio: è ora di finirla, o principi d'Israele; cessate la frode e il saccheggio; esercitate giustizia e virtù; abolite le spogliazioni dal popolo Mio, dice il Signore Iddio».

Quindi il profeta ripete - evidentemente come norma generale per ogni cittadino - il precetto mosaico dell'onestà nel commercio, dei pesi e delle misure giuste (*Levitico*, XIX, 36), fissando l'equivalente di ogni unità di peso e di misura e il valore dell'unità di moneta e dei suoi multipli (vv. 10-12). Dopo questa specie di digressione nel mondo del commercio, che riguardava in qualche modo anche l'ambiente sacerdotale, il profeta passa a fissare la quota, la cosiddetta *terumàh*, che doveva essere prelevata a favore del sacerdote da ogni prodotto campestre e da ogni gregge; a sua volta il *nasì* doveva prelevare da quella quota la materia prima per i sacrifici, per gli olocausti, per le offerte stabilite in occasione delle varie festività o ricorrenze del calendario ebraico, cioè per il sabato, per i primi del mese e per le altre solennità.

SOLENNITÀ E RICORRENZE ANNUALI

Le date poste in primo piano da Ezechiele sono:

- 1) i due giorni dedicati al rito di purificazione del Santuario, cioè il primo e il 7 di Nissan secondo la lezione masoretica, il 1° di Tishrì secondo la lezione dei Settanta;
- 2) il 14 di Nissan (per commemorare, mediante il sacrificio pasquale, la liberazione dalla servitù egiziana) e i sette giorni successivi, durante i quali sono di rito le azzime e l'olocausto quotidiano di 7 tori e di 7 montoni e il sacrificio di un giovane capro colle relative offerte di farina e d'olio (nel numero e nella qualità degli animali le disposizioni di Ezechiele differiscono da quelle della Torah in Numeri XXVIII, 19);
- 3) il 15 di Tishrì che il profeta chiama col nome di *chag* o festa per eccellenza, come nel primo Libro dei Re (VIII, 2; XII, 32), che sarebbe la festa delle capanne. Anche qui il rito sacrificale differisce da quello fissato da Mosè in Numeri XXIX, 13-34. Non si fa menzione della festa delle primizie o delle settimane.

DOVERI E DIRITTI DEL PRINCIPE

Nel capitolo XLVI sono date le norme concernenti i sacrifici che il *nasì* doveva presentare nei sabati e nei primi del mese. Egli doveva fare il suo ingresso nel Tempio dalla porta orientale, che rimaneva chiusa durante, i giorni della settimana e si apriva soltanto nel sabato per lui, mentre il popolo si prostrava, rimanendo fuori presso all'ingresso. L'olocausto fissato per il sabato doveva constare, secondo Ezechiele, di 6 agnelli e d'un montone e dell'offerta di un'efà di farina per il montone e d'una quantità a piacimento per gli agnelli (secondo la Torah il sacrificio del sabato doveva consistere invece in 2 agnelli di 1 anno e in una quantità determinata di fior di farina; vedi *Numeri*, XXXVIII, 9).

Nei capi di mese il sacrificio consisteva in 1 toro, in 6 agnelli e in 1 montone (secondo Numeri XXVIII, 11, il sacrificio della nuova luna doveva consistere in 2 tori, 1 montone e 7 agnelli e in offerte di farina e d'olio in misura diversa).

Altre disposizioni riguardano:

- 1) il percorso che doveva seguire il *nasì* quando faceva il suo ingresso nel Tempio e quando ne usciva, sia in occasione di festività nazionali sia in occasione di offerte che avesse fatto spontaneamente;
- 2) le donazioni immobiliari che il principe avesse voluto fare ai figli, le quali diventavano loro proprietà assoluta ed ereditaria a differenza dei lasciti fatti a qualcuno dei suoi dipendenti che dovevano tornare all'antico proprietario nell'anno del giubileo.
- 3) «Il principe non potrà appropriarsi di alcuna parte del patrimonio del popolo, privando questo del suo legittimo possesso; potrà lasciare ai figliuoli solo quello che è suo patrimonio, in modo che il popolo Mio non debba disperdersi, abbandonando il proprio podere avito».

Poi il profeta fu condotto a visitare le stanze dei sacerdoti e cortili interni ed esterni colle rispettive cucine, dove gli inservienti del Tempio dovevano cuocere le parti loro spettanti dei sacrifici del popolo. Così termina il capitolo XLVI.

IL TORRENTE CHE SGORGA DAL TEMPIO

Nel capitolo XLVII il profeta narra come fu ricondotto dal cortile esterno verso la porta del Tempio, sotto la cui soglia sgorgava, dal lato orientale in direzione sud-est, una polla d'acqua e, poiché la porta che dava a levante era chiusa, egli fu fatto uscire dalla porta che guardava a nord, dalla quale girando poi esternamente, giunse dal di fuori fino alla porta orientale. Quell'acqua che, nel suo primo apparire, arrivava al calcagno e poi a mezza gamba, andava aumentando ad ogni tratto fino a diventare un fiume non guadabile che a nuoto. Essendo impossibile varcarlo, il profeta fu deposto sulla riva, che, come quella opposta, era costeggiata da numerose piante. L'uomo che l'aveva accompagnato in quella rara escursione gli spiegò che quell'acqua sgorgava dal sottosuolo del Tempio e andava a finire nel Mar Morto, di cui raddolciva l'acqua salata in modo da render possibile la vita ai pesci che vi si fossero trovati. Allora i pescatori dei dintorni, quelli di En-Ghedi sulla sponda occidentale del lago e quelli di En-'eglájm sull'estremità settentrionale della stessa sponda, gettando le loro reti, avrebbero potuto fare un'abbondantissima pesca, come quella che i pescatori traevano dall'acqua del Mediterraneo. I dintorni del Mar Morto non avrebbero avuto alcun giovamento dal fiume di acqua dolce che confluiva nel lago, perché il terreno sarebbe rimasto paludoso e salato come prima; però le sponde sarebbero state ricche di alberi fruttiferi, eternamente verdi e fecondi, che avrebbero dato ogni mese nuovi prodotti; i frutti sarebbero serviti quale alimento e le foglie quali medicinali. Si identificano le due località di En-Ghedi e di En-'eglájm cogli odierni Ain-gidi ed Ain-Feshka e «il fiume della vita» coll'Uadi-en-Nar (vedi W. R. FARMER, *The Geography of Ezekiel's River of Life* in «*The Biblical Archaeologist*», 1956, n. 19).

«La visione della sorgente di Ezechiele che sgorgava dal Santuario ha una base reale in quell'acqua viva che, secondo la lettera di Aristeo e la storia di Tacito (V, 12) usciva dal Monte del Tempio. Forse si allude all'acqua dello Scilóah che sgorgava da un anfratto della rupe fra il lato sud-ovest del fianco della montagna e quello sudest dei fianchi del Monte Sion. Quella sorgente che scaturiva dal sottosuolo del Santissimo era destinata, secondo la versione di Ezechiele, a trasformare la natura deserta dei dintorni del Mar Morto in un paradiso terrestre e il Mar Morto in un lago pieno di vita e di movimento. Il risorgimento d'Israele è legato alla rinascita della natura morta di Erez Israel. Non c'è dubbio che il

nostro profeta, amante delle allegorie, nel descrivere la splendida felicità materiale sotto forma di una sorgente che sgorgava dal Santuario, voleva alludere pure all'abbondante felicità spirituale e alla suprema legge morale emanante dal Santuario di Gerusalemme». (GORDON, *Commento in loco*).

Non crediamo che la visione debba essere presa alla lettera e considerata una *strana utopia*, come la chiama il Lods; essa non è che una poetica allegoria un po' georgica e romantica, che riecheggia il mito del Paradiso terrestre col suo fiume e la lussureggiante natura, senza che ci sia bisogno di vedervi un'imitazione di miti mesopotamici, come ha immaginato qualche studioso moderno. Secondo il. Guttstein non si tratterebbe di semplice acqua, simbolo di fertilità e di prosperità, ma sarebbe il segno dello spirito vivificatore di Dio come in Geremia II, 16; XVII, 13; Isaia VIII, 6; XLIV, 3 (*Tiqqùn kishlon ha-historjah bi-nahamath Jekhezqel* in *Sefer Orbach*, 1955, p. 177).

NUOVA SPARTIZIONE DEL TERRITORIO NAZIONALE

Ezechiele spera nel ritorno in patria non solo dei deportati o emigrati del regno di Giuda, ma anche di quelli anteriori del regno d'Israele; perciò dà le norme per la spartizione fra tutte le tribù del territorio nazionale di cui traccia i confini. Secondo le frontiere che Ezechiele stabilisce per il futuro stato ebraico, sembra che il Giordano dovesse segnare il confine orientale del territorio ebraico, sicché il paese di Ghilead e quindi la Transgiordania non vi sarebbero stati compresi. Alla possessione terriera avevano diritto anche i *gherim* che si fossero stabiliti nel paese e vi avessero formato famiglia; essi dovevano essere considerati, anche a questo proposito, eguali al cittadino (*eizràch*) ebreo e dovevano far parte della tribù in seno alla quale avevano preso dimora.

IL GHER

Che cosa si deve intendere per *gher* e per *eizràch*? Il *gher* non si identificava certo col *nochri* o *zar* (straniero), che volevano dire membri d'un'altra gente o nazione, ma doveva essere un cittadino che, pur non essendo etnicamente e religiosamente di origine ebraica, aveva assimilato i costumi d'Israele, aveva aderito in qualche modo alla sua idea, si sentiva ormai parte del popolo e figlio della terra d'Israele, anche se si distingueva per qualche particolare dal nucleo storico della popolazione. L'*eizràch* o *eizràch ha-arez* è per lo più inteso come il membro di una comunità straniera ormai entrato a far parte della nazione e considerato ebreo a tutti gli effetti. Secondo il Reggio «il termine *eizràch* è applicato a tutti coloro che vivono nel paese dove sono nati e dove i loro avi si erano stabiliti, qualunque sia la loro religione o la loro nazionalità. In questo senso è l'opposto di *gher*. Per cui io credo che i cananei rimasti in Palestina dopo la conquista ebraica venivano chiamati *eizrakhim*» (J. S. REGGIO, *Iggheròth Jashàr* I, p. 52, citato da M. SULZBERGER, *The Status of Labor in Ancient Israel*, p. 70): Si può dire che il *gher* diventava *eizràch* e l'*eizràch* finiva coll'identificarsi coll'ebreo vero e proprio, almeno nei confronti della legge e dei diritti civili. «I *gherim* che abitavano nel paese da generazioni ed erano diventati israeliti in tutto e per tutto, per cultura e per religione, erano, però rimasti un nucleo *etnico* distinto: si era dimenticata la loro origine straniera, ma non erano considerati etnicamente ebrei ed erano una specie di tribù di proseliti. Non avevano proprietà terriera, perché il paese era stato spartito tra le tribù d'Israele. Erano per lo più una classe sociale sottomessa. Unico tra i profeti, Ezechiele rimprovera gli Ebrei di opprimere il forestiero (XXII, 7, 29; *Geremia*, XXII, 3 ricorda soltanto il divieto di ingannare il forestiero). Con la norma concernente i *gherim* egli vuole riparare all'ingiustizia fatta loro. La Torah aveva vietato di far torto agli stranieri (*Esodo*, XXII, 20) ma non aveva proclamato alcuna legge sociale a loro favore, perché avendo proclamato la perfetta eguaglianza dello straniero all'indigeno

cittadino e avendo esteso anche a lui il dovere *dell'amore come verso sé stessi* (Levitico, XIX, 34), non c'era stato alcun bisogno di speciali disposizioni di legge d'ordine economico. Ezechiele colma la apparente lacuna, ordinando di conceder loro un possesso fondiario in seno ai figli d'Israele. Questa *novella* integra l'eguaglianza religiosa con l'eguaglianza sociale» (KAUFMANN, *l.c.*, VII, 571).

In generale si ritiene che col nome di *gherím* fosse designata la popolazione indigena che viveva al servizio del re e del Santuario. «Nel loro significato originale ambedue i vocaboli (l'ebraico *gherím* e il greco *proselytoi*) indicavano gli stranieri che vivevano in permanenza in un paese non loro ed erano soggetti per questo a discriminazioni legali. Tanto la legge del Deuteronomio quanto i profeti preesilici fanno spesso menzione di questo elemento semi-straniero della popolazione. Essi insistono di regola sull'obbligo morale e non legale degli israeliti di proteggere gli stranieri contro l'oppressione, di assegnare loro una parte nella distribuzione della carità, in breve di trattarli quasi come fratelli. Il popolo d'Israele, sicuro nella sua patria, poteva usare una relativa tolleranza verso gli stranieri. Ma che cosa doveva fare il popolo in esilio? Poteva una minoranza dimostrarsi tollerante e purtuttavia resistere alle tendenze assimilatrici? La risposta a questo difficile problema fu data subito da Ezechiele e dai suoi successori. Mentre non doveva esistere alcuna ostilità verso le nazioni straniere, non doveva esserci neppure una, decisa segregazione da loro. Nella sua utopia, nella costituzione ideale che egli o uno dei suoi discepoli traccia per quando gli Ebrei fossero tornati in Palestina, questo profeta, tra tutti il più patriottico, insiste perché allo straniero residente nel nuovo stato sia assegnata una possessione propria. D'altra parte, tanto il Levitico quanto Ezechiele esigevano che a nessun forestiero fosse permesso di avvicinarsi al Tempio. Questa esclusione dei gentili dalla Santità d'Israele è tipica di tutta la nuova legislazione» (S. W. BARON, *A social and religious History of the Jews*, I, p. 155-156).

LA SPARTIZIONE DEL TERRITORIO FRA LE TRIBÙ

Nella spartizione del territorio nazionale, come è tracciata nel capitolo XLVIII, le tribù sono elencate secondo la loro importanza e la loro origine materna, cioè andando dal centro (dove è situato il Tempio colla città Santa, colle abitazioni dei sacerdoti e dei leviti e col possesso del *nasì*) verso l'alto, dove ci sono le tribù di Giuda, Reuvèn, Efràim, Menashèh, Naftali, Ashér, Dan e verso il basso dove sono le tribù di Beniamino, Simeone, Issachàr, Zevulùn e Gad.

Il paese, eccetto la parte centrale che il profeta chiama *Terumàh* (offerta), doveva essere diviso per il resto in dodici parti geometricamente eguali, cioè in forma di rettangoli da sinistra a destra, dal mare al Giordano. È una spartizione un po' grossolana, senza accenni a confini tra l'una e l'altra tribù o regione e quindi più teorica che pratica. Il profeta non era un geografo né un uomo politico; gli bastava fare le cose giuste, con criteri perfettamente eguali e senza preferenze o distinzioni fra una tribù e l'altra.

La parte centrale del territorio che si estendeva sopra un quadrato di 25.000 x 25.000 cubiti, era divisa in tre rettangoli, il primo di 25.000 x 10.000 di lato, era riservato ai sacerdoti ed aveva al centro il Santuario; il secondo adiacente e della stessa superficie era destinato ai leviti e non poteva essere in alcuna misura alienato; il terzo di 25.000 x 5.000 doveva essere riservato alla costruzione della città in un quadrato di 4500 braccia per lato, oltre ad un altro di 250 braccia per lato come fondo libero (*migràsh*). Il resto del territorio ai due lati della città doveva essere coltivato, destinandone il prodotto alla popolazione lavoratrice. Ai due lati dell'area denominata *terumàh* e descritta qui rimaneva un'estensione di terra che doveva essere riservata al *nasì*. La città sarebbe stata munita di porte, di cui tre a nord, denominate rispettivamente: porta di Reuvèn, di Giuda e di Levi;

tre a levante: porte di Giuseppe, di Beniamino e di Dan; tre a sud: porte di Simone, di Issachàr e di Zevulùn, tre a ponente: porte di Gad, di Ashèr e di Naftalì. La città non si sarebbe chiamata Gerusalemme ma *Adonai shámma*, cioè *Dio è là*. Con questo nome termina il libro di Ezechiele.

LA RICCA FANTASIA DI EZECHIELE

Colle sue visioni, colle sue utopie, coi suoi sogni architettonici, Ezechiele si fa guidare più dalla fantasia che dall'ispirazione profetica. Ha ragione Renan quando scrive che «in questo strano genio, le visioni escatologiche del profetismo si univano, grazie ad un fenomeno unico in Israele, alle preoccupazioni positive della Torah».

Il suo sogno è il risorgimento nazionale, l'unità del popolo di Israele in tutte le sue tribù storiche, nel suo territorio redento, colla sua costituzione originale, in cui c'è un principe che vive accanto al Tempio e all'ombra del Tempio, ma non c'è il Sommo Sacerdote e per la quale tutte le tribù e tutti i cittadini sono eguali nei diritti sociali e nel possesso. Ezechiele non si contenta, come gli altri profeti, di promettere, di vaticinare, di annunciare il ritorno e la restaurazione, ma la concreta in un quadro che ha contorni precisi e geometrici, che ha una città centrale, un territorio nazionale, classi sociali ben determinate, dai sacerdoti ai lavoratori di campagna.

LO STILE E LA COMPOSIZIONE DEL LIBRO

Il Libro di Ezechiele non ha uno stile unitario né una ispirazione unitaria, per cui sulla sua composizione si sono fatte tre diverse ipotesi:

- a) che sia stata opera di due autori, uno di Erez Israel e l'altro della diaspora e che le due parti siano state rielaborate e ricucite più tardi da un redattore posteriore;
- b) che Ezechiele fosse dotato di una doppia vista (?) cioè che le sue visioni fossero così intense *come se* fosse stato testimonio oculare di ciò che accadeva a Gerusalemme mentre egli viveva in esilio;
- c) che una parte del suo libro l'avesse scritta in Erez Israel e un'altra in Babilonia.

Sono però ipotesi malsicure, non suffragate da nessuna prova. La critica moderna è giunta a negare perfino l'esistenza di Ezechiele e a ritardare la composizione del suo libro di diversi secoli. Sono state soprattutto rilevate le differenze di idee e di stile fra la prima parte dell'opera (Capitoli I-XXXIX) e la seconda parte (capp. XL-XLVIII), trascurando il fatto della carriera piuttosto lunga del profeta, delle vicende varie della sua vita e della storia del suo tempo e del suo popolo, della catastrofe nazionale a cui dovette assistere da lontano e che doveva trasformare, poco o molto, l'indirizzo delle sue idee e della sua ispirazione.

Louis Finkelstein vuole per esempio scoprire due periodi nella vita e nell'arte di Ezechiele: il periodo della giovinezza e quello della maturità «Nei suoi giovani anni egli si contentava di esprimere i suoi sentimenti in poesia senza chiedersi se le sue parole avrebbero ottenuto l'effetto desiderato. Non gli era mai capitato che la folla accorsa ad ascoltarlo rimanesse insensibile alle sue idee. Non capiva che la sua forza non stava negli argomenti persuasivi, ma nella qualità magnetica della sua voce, del suo discorso, dei suoi gesti. Egli vedeva la gente piangere e pensava che si fosse ravveduta; udiva il loro applauso e immaginava che fosse convinta. Col passare degli anni, non avendo scoperto nessun

mutamento percettibile nel loro modo di vita, dovette capire la verità. Allora ci fu una reazione nel suo primitivo ottimismo. Però il fatto che il popolo non era stato trasformato dalle sue parole, non voleva dire che egli aveva parlato al vento. Egli aveva impedito la loro assimilazione all'ambiente babilonese, li aveva sottratti al destino che era toccato alle dieci tribù esiliate nella Media. Forse egli fu colto dal più profondo pessimismo verso il suo quarantesimo anno di età (circa l'anno 580 av. l'E.V.), subito dopo la distruzione di Gerusalemme. Però non si arrese. Stanco della sua poetica musa, tentò un altro strumento. Cessò di esser poeta e diventò retore. Non cantò più, ma parlò. Coloro che si aspettavano di esser divertiti con abili ritmi e belle metafore potevano andare altrove; egli avrebbe parlato direttamente, chiaramente, in calda prosa, ripetendosi se fosse stato necessario, non mirando agli effetti oratori o letterari, fornendo al popolo solo le sue semplici idee. Riesaminando il materiale già composto, vi aggiunse supplementi in prosa. Dall'aspetto storico questo cambiamento di stile fu molto felice, perché ci ha dato la possibilità di distinguere le profezie posteriori, le revisioni, le note supplementari dai poemi originali e di seguire così lo sviluppo spirituale e intellettuale di Ezechiele, dal principio alla fine. Le dottrine predicate in questo periodo riflettono non solo un ragionamento più maturo di quelle della sua giovinezza, ma un tipo di intelletto essenzialmente differente». (LOUIS FINKELSTEIN, *The Pharisees*; Filadelfia, 1940; vol. I, p. 325-328).

Un recentissimo tentativo per ricomporre l'unità del Libro e superare storicamente il preteso o reale divario fra la prima e la seconda parte è stato fatto da M. Guttstein. Il problema che, secondo lui, doveva essere risolto da Ezechiele era questo: chi avrebbe potuto garantire che non si sarebbe ripetuto ancora una volta, dopo il nuovo patto, il tradimento d'Israele, il fallimento dell'ideale? Il Guttstein trova la risposta o le risposte a questo problema in tutte le parti del Libro, tanto nei capitoli della consolazione (XXXIV-XXXIX), quanto in quelli del Santuario ricostruito. L'idea che sta alla base di queste risposte sarebbe questa: *si deve fare retrocedere la ruota della storia*.

Ora sembra al profeta che non ci sia altro da fare che ricominciare da capo, che tornare indietro al tempo in cui le tribù erano un popolo. Tornare forse all'epoca brillante della monarchia davidica? Non bastava, perché anche Davide aveva rappresentato l'esperimento storico fallito. Bisognava dunque ricominciare da capo, ma con un altro sistema, non lasciando cioè patto all'arbitrio degli uomini, non lasciando agli uomini la possibilità di deviare il corso della storia. Dio avrebbe preso tutto nelle sue mani in modo che l'esperimento non avrebbe potuto fallire. Dio sarebbe tornato alla Sua sede (XLIII, 2 sgg.) per non abbandonarla più, per guidare la storia e tenere in carreggiata il popolo. Ora tutto sarebbe dipeso da Dio e all'uomo non sarebbe rimasto alcun margine d'azione autonoma che avrebbe potuto provocare un altro insuccesso. Per questo sono limitati la figura e il potere del re. Per questo Dio promette di versare su di loro acqua pura per purificarli (XXXVI, 25). Da ora in poi la storia non dipendeva più dal ravvedimento degli uomini e quindi non potrà più esservi un fallimento da parte loro, tanto più che Dio, imprimendo il Suo spirito negli Ebrei, farà in modo che seguano a puntino le Sue leggi, le quali saranno perciò sottratte al libero arbitrio o al capriccio umano e non dipenderanno che dalla presenza nel popolo dello Spirito di Dio. (Vedi *Tiqqùn Kishlon ha-historia binchamath Jekhezqel* di M. GUTTSTEN in *Sefer Orbach*, Gerusalemme, 1955, p. 175-178). Abbiamo però già detto che anche secondo Ezechiele si richiede da parte del popolo una positiva manifestazione di ravvedimento e non tutto è lasciato alla grazia del Signore.

IL NUOVO PATTO SECONDO EZECHIELE

Le osservazioni fatte dal Guttstein intorno all'idea del nuovo patto proposto da Ezechiele, idea che rappresenterebbe l'originalità del profeta, sono osservazioni acute. C'è però da chiedersi in che cosa questo *nuovo patto*, che si dichiara infrangibile per effetto di

un diverso atteggiamento da parte di Dio e della abolizione del libero arbitrio umano, differisce dal *nuovo patto* che era stato promesso da Geremia (XXXI, 30): ambedue i profeti annunziavano qualche cosa che nella storia anteriore non c'era, l'uno l'impero naturale della Legge nel cuore umano e quindi un cuore che non sarebbe stato più quello di prima (*Geremia*, XXIV, 7; XXXI 32), l'altro un cuore nuovo ed uno spirito nuovo (*Ezechiele*, XXXVI, 25). Inoltre, ci sarebbe da chiedere se la ricostruzione del Tempio coi riti sacrificali che si dovevano osservare non contraddicesse alla nuova costituzione del cuore ebraico refrattario al male e non contrastasse colla cura che Dio avrebbe avuto della perfetta osservanza delle Leggi da parte del popolo. Secondo il cap. XXXVI 25 sgg. sembra che nessuna impurità, nessuna trasgressione, nessuna colpa o nessun errore avrebbero più contaminato la nazione risorta e il paese restaurato. Se si dovesse intendere questa trasformazione alla lettera, nel senso cioè d'un ritorno quasi all'innocenza della prima coppia umana appena creata e non ancora macchiata dal peccato, e d'una istintiva, organica, naturale moralità ed obbedienza al bene e al dovere, non sarebbe comprensibile l'invito alle giuste misure e agli onesti pesi e ai sacrifici espiatori periodici o straordinari del cap. XLV, 9-17, del cap. XLVI, 20. Mi sembra dunque che la dialettica del Guttstein intesa ad eliminare le reali o supposte divergenze di idee fra una parte e l'altra del Libro di Ezechiele non abbia raggiunto lo scopo. Non mancano del resto fra gli studiosi coloro che - come il Lods sono di parere che «per compiere quest'opera di ricostruzione, Ezechiele non doveva rinnegare nulla di quello che aveva predicato nella prima parte della sua carriera. Anzi le idee che aveva sostenuto e alle quali gli avvenimenti recenti davano una conferma trionfale, venivano quasi da sé a integrarsi nel suo programma di riedificazione». (LODS, l.c., 245).

Si deve dire in ogni modo che tanto il vaticinio di Geremia quanto quello di Ezechiele sul cuore nuovo vanno intesi *cum grano salis* e che più coerente e più rivoluzionario dei due è il pensiero di Geremia che non chiude Dio nel Tempio né materializza l'amore per Lui nei sacrifici cruenti.

LA PERSONALITÀ DI EZECHIELE

Fra tutti i profeti d'Israele, Ezechiele ha una sua personalità e uno stile originali e caratteristici. Victor Hugo lo ha chiamato genio di caverna, selvaggio divinatore e ne ha esaltato lo spirito ricostruttore, trasformatore. «La natura e l'umanità si fondono nell'urlo intenerito che lancia Ezechiele. In Giobbe c'è la nozione del dovere, in Eschilo la nozione del diritto, Ezechiele fornisce la risultante, la terza nozione, il genere umano migliorato, l'avvenire sempre più liberato. Che l'avvenire sia un oriente invece di essere un occidente, è la consolazione dell'uomo. Il presente lavora per il futuro; dunque lavorate e sperate. Questo è il grido di Ezechiele. Ezechiele è in Caldea e, dalla Caldea, vede distintamente la Giudea, come dall'oppressione si vede la libertà. Egli dichiara la pace, come altri dichiarano la guerra. Profetizza la concordia, la bontà, la dolcezza, l'unione, l'inno delle razze, l'amore. Ciò nondimeno è terribile. È il benefattore selvaggio. Il colossale burbero benefico del genere umano. Brontola, digrigna quasi i denti e lo si odia e lo si teme. Gli uomini intorno a lui sono spinosi. *Io abito fra gli scorpioni*, dice. Si condanna ad essere simbolo e fa della sua persona, diventata spaventevole, un significato della miseria umana e dell'abiezione popolare. È una specie di Giobbe volontario. Nella sua città, nella sua casa, si fa legare colle corde e resta muto. Ecco lo schiavo. Sulla piazza pubblica mangia escrementi: ecco il cortigiano. Ciò fa scoppiar dal ridere Voltaire, ma a noi ci fa singhiozzare. Ah, Ezechiele, tu ti sacrifichi fino a questo punto. Tu rendi la vergogna visibile mediante l'orrore, tu costringi l'ignominia a voltare la testa riconoscendoti nella lordura; tu dimostri che accettare un uomo per padrone, è come mangiare il concime; tu fai fremere i vili del seguito del principe, introducendo nel tuo stomaco quello che essi mettono nella

loro anima; tu predichi la liberazione col vomito. Sii venerato! E la trasfigurazione che egli annunzia, la prova. Come? Trasfigurandosi. Da quella bocca orribile e impura esce un lampeggiamento di poesia. Mai è stato pronunciato linguaggio più grande né più straordinario» (VICTOR HUGO - *William Shakespeare*, Parigi, 1882, pag. 55).

Renan scopre in Ezechiele una specie di romanticismo nascente, opposto al gusto classico dell'antica letteratura. L'immagine - dice - è talvolta barocca, ma tal'altra è di una forza straordinaria. «Una quantità di quei vocaboli che si chiamano biblici vengono da Ezechiele. L'apocalisse di Patmos non è che una copia delle apparizioni grandiose del fiume Kebar. Il cristianesimo è debitore ad Ezechiele più che ad ogni altro profeta, se si eccettua forse il secondo Isaia. Le idee di Ezechiele sono press'a poco quelle di Geremia. Nessuna traccia di filosofia razionale» (RENAN, *Hist. du peuple d'Israël*, III, 322).

«Dietro questo Libro c'è un vero profeta, un predicatore che fa frenetici appelli, la cui voce - che ebbe tanta forza e tanta autorità ai suoi giorni - ci raggiunge ancora ad onta di glosse, interpolazioni e correzioni del testo e le cui azioni e affermazioni sono, dal principio alla fine, così personali che solo il pregiudizio può non vedere il filo che dà unità al libro» (JAMES SMITH, *The Book of the Prophet Ezechiel*, Londra, 1931, p. 99).

Il Lowt (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*) pone Ezechiele allo stesso livello in cui è posto Eschilo nella letteratura greca. Nessuno lo eguaglia fra gli scrittori sacri per la forza, per l'impeto, per la solennità dello stile.

«Ezechiele era poeta, talvolta grande poeta. Egli ci appare come una personalità potente, originale, dotato ancora di molta di quella purezza di ispirazione morale e di quell'ardimento di pensiero dei profeti anteriori. Si nota in lui la trasformazione dei principi profetici e della religione nazionale tradizionale in qualche cosa di nuovo che sarà il Giudaismo» (LODS, *l.c.*, 255, 259-260).

«La critica è unanime nel considerare Ezechiele come uno scrittore di professione, come il precursore di tutta la falange degli scribi post-esilici, come il fondatore di quella scuola sacerdotale che rimaneggia a modo suo i libri della nazione. Ezechiele apre senza dubbio una nuova epoca letteraria, in cui il profetismo spaesato, divolto dalla sua terra natia, si ripiega su sé stesso, si immerge nelle vecchie pergamene restaurate meticolosamente e in sogni apocalittici» (H. HARARI, *Littérature et tradition*, pag. 335-336).

«È sempre l'uomo in quanto essere morale, cosciente, responsabile dei suoi atti, quello che interessa Ezechiele. A questo titolo egli è profeta e Dio lo ispira e gli comunica il Suo verbo. L'individuo è tutto. Il bene e il male sono personali. Questo movimento di idee doveva necessariamente produrre una letteratura ricca e profonda. Senza l'invasione babilonese, noi avremmo assistito a una rinascita letteraria in Palestina, ad una recrudescenza dell'arte di scrivere. Ma la patria mutilata, il popolo esiliato, altre preoccupazioni dovevano assorbire le forze vive della nazione... L'individualismo di Ezechiele conduceva all'obbligo individuale di mettere in pratica i principi umani e nazionali della Torah, alla realizzazione nella vita di ciascuno della concezione profetica dei rapporti dell'individuo coll'individuo, dell'individuo col popolo e di tutti e due con Dio» (*ibidem*, pagg. 340-342).

«L'epoca di Ezechiele segna una svolta nella tradizione ebraica. Questo profeta dell'esilio è un *nabì-sofèr* palestinese. È il tipo del profeta-scrittore quale si doveva concretare sul suolo stesso della patria, quale si disegna già in Geremia. È un letterato erudito, un giurista e un poeta, un filosofo e uno storico. Conosce tutti gli stili, tenta tutti i generi, mescola il sublime al volgare, la forma pura all'immagine barocca, l'elegia alla satira, la profezia alla favola, le opinioni sacerdotali alle visioni politiche, le descrizioni realistiche alle allegorie mistiche. *Profetare*, per lui, vuol dire fare opera letteraria,

comporre, scrivere, dire una parabola, cantare un poema. Dio gli dice: «Pronunzia una profezia», negli stessi termini e nelle stesse condizioni in cui gli dice: «Proponi una *khidàh*, immagina un *mashàl*, componi una *qinah*». Ezechiele vorrebbe rimettere in onore questi antichi generi letterari e procedere così a una rigenerazione del *kethàb* nazionale. Ha una predilezione per la vecchia letteratura primitiva, per i vecchi temi mitologici, da cui attinge volentieri le sue espressioni e le sue immagini poetiche. Ama le comparazioni antiche, traccia un quadro dell'Eden primitivo, cita i vecchi popoli dimenticati della Genesi, cita Noè fra i giusti del mondo, trae termini e frasi dal racconto della creazione. È un ritorno alla vecchia *Haggadah* come si era fissata nella tradizione degli antichi poeti-profeti. Il solo nome del patriarca Abramo basta ad Ezechiele per svolgere un tema profetico (*Ezechiele*, XXXIII, 23 e sgg.)» (*ibid.* pag. 347 e sgg.).

I PROBLEMI DEL LIBRO DI EZECHIELE

Il Libro di Ezechiele presenta per gli studiosi moderni un duplice problema: l'uno topografico, l'altro cronologico.

«Gli studiosi della Bibbia dei secoli anteriori al nostro considerarono il Libro di Ezechiele come un'opera unitaria, sia per la lingua che per l'ordine dei capitoli. Si è immaginato dagli uni che il Libro fosse stato scritto tutto in una volta dal profeta stesso, alla fine della sua attività profetica in Babilonia. Altri invece, rigettando l'opinione tradizionale intorno alla data e all'autore del Libro, hanno considerato l'opera come un prodotto più tardo della letteratura pseudo-epigrafica. Nessuno ha dubitato, fino ad una certa epoca, della sua unitarietà. Il primo a metterla in forse è stato Kraetschmar che ha rigettato l'ordine cronologico delle profezie. Herrmann ha supposto che il profeta stesso avesse fatto aggiunte e appendici in varie occasioni ai suoi discorsi. Il carattere composito del Libro è stato sostenuto da Rothstein e Steiernagel. Hoelscher ammette che il libro non sia unitario e vi scopre uno strato primitivo e uno più tardo, pseudo-epigrafico. Torrey ha ripreso l'opinione di Zunz, Geiger ed altri che il libro di Ezechiele appartiene a un autore ignoto meno antico, negando perfino che vi sia stato un esilio babilonese e un ritorno a Zion» (KAUFMANN, *l.c.*, VII, 480 sgg.).

Ambedue questi problemi, quello del luogo e quello del tempo, sono però insolubili in base ai dati che si posseggono finora. Noi riteniamo che esistano basi sufficienti per attribuire ad Ezechiele tutti i capitoli del suo libro e per considerarlo uno dei più originali oratori e scrittori della letteratura ebraica.

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.