C. E. CORNILL

I PROFETI D'ISRAELE

GIUS. LATERZA & FIGLI
EDITORI-BARI

Nella « Biblioteca di Cultura Moderna »
prima edizione 1923

Negli « Studi religiosi, iniziatici ed esoterici »
prima edizione 1983

Ristampa anastatica della prima edizione « BCM »
CL 20-2351-2
ISBN 88-420-2351-5

CARLO ENRICO CORNILL

I PROFETI D'ISRAELE

TRADUZIONE

DI DANTE LATTES E MOSÈ BEILINSON

PREFAZIONE

DEL PROF. FELICE MOMIGLIANO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1923

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipi della S. T. E. B. Società Tipografica Editrice Barese - Bari, 1923

INDICE

PREFAZIONE . . . . . pag. VII
Essenza e importanza del profetismo israelitico » 1
Il profetismo israelitico fino alla morte di Chiskijà . . . . . » 35
Il profetismo israelitico da Manasse alla distruzione di Gerusalemme. . . . . » 67
Il profetismo israelitico durante l'esilio babilonese. . . . . » 103
Gli epigoni del profetismo israelitico . . . » 137
INDICE ALFABETICO . . . . . » 169

PREFAZIONE

I.

Grazie all'odierna esegesi critica della Bibbia dall'Ewald in poi, la prospettiva della storia d'Israele è stata mutata: al centro di essa non torreggia più Mosè sul Sinai, ma il coro dei profeti, cioè a dire degli uomini che hanno destato, flagellato, consolato il loro popolo negli ultimi secoli dei due regni, durante la cattività di Babilonia, nel periodo del ritorno, e più tardi durante il dominio persiano e greco fino alla vigilia del cristianesimo. Il fenomeno del profetismo è tra i più interessanti della storia, perciò la produzione sul profetismo e sui libri profetici non accenna a diminuire. L'intensità specifica del sentimento religioso è senza contrasti una delle caratteristiche dei Semiti: la divinità presiede a tutte le azioni dell'uomo, informa di sè la vita totale, compenetra e fino a un certo punto annulla l'arte, lo stato, il diritto e la filosofia. Il progresso morale di Israele è opera del profetismo. Tra le molte opere di cui è ricca la storia delle religioni riguardo al profetismo, i traduttori hanno scelto il lavoro del Cornill che, in cinque

capitoli fervidi e densi, traccia la storia del profetismo ebraico dalle origini all'età maccabaica.

I lettori si accorgeranno che la scelta è stata felice, perchè l'autore, oltre all'essere uno studioso d'indiscussa competenza di problemi religiosi, si rivela altresì appassionatamente innamorato del tema che tratta, e infonde il suo entusiasmo nell'anima del lettore. Forse non tutte le conclusioni da lui ammesse possono essere accettate senza qualche correzione; ma il lavoro perenne del profetismo è messo in giusto rilievo. È stato merito d'Israele l'aver trasformato l'indovino, il mago, l'entusiasta delirante, in messo di Jahveh, in uomo di Dio, in giudice di re, in avvocato dei poveri, in apostolo di giustizia. La primitiva estasi selvaggia, provocata con mezzi esterni (movimenti, musica, canto, ecc.), si spiritualizza in un pathos morale, cioè in un cosciente entusiasmo per il diritto e per la giustizia, in una missione irresistibile per spingere il popolo nella via voluta da Jahveh, e nel sostenerlo ed incorarlo durante le cadute angosciose. I profeti possono ben proclamarsi « uomini di Dio », in quanto esprimono ed esaltano il divino che è nell'uomo, e danno voce e parola alla coscienza morale. Ad ogni crisi decisiva del popolo ebraico, ad ogni insidia del culto, ad ogni offesa alla dignità morale, sorge il profeta che non può tacere. Il profeta non è solo il vindice della missione nazionale d'Israele, ma è a modo suo ed attraverso alla coscienza dell'orgoglio nazionale il superatore del Dio civico, del Dio nazionale. La coscienza profetica

più squisita non accetta più il dio etnico protettore per *fas* e per *nefas* del gruppo che l'ha scelto, ma è il dio che fruga le reni e il cuore di ciascuno. Geremia ed Ezechiele si ribellano all'idea di una responsabilità collettiva pel bene e pel male; essi si rifiutano dal considerare il male come qualche cosa di oggettivo che sta a sè al di fuori della considerazione se il soggetto l'abbia voluto o no. La nuova alleanza di Jahveh con la casa d'Israele è così espressa da Geremia: « In quei giorni più non si dirà: i padri hanno mangiato l'uva acerba e si sono allegati i denti ai figliuoli; ma chi peccherà nella propria iniquità perirà: chiunque mangerà l'uva acerba a lui i denti si allegheranno ». L'importanza del profetismo consiste appunto nell'aver introdotto il nuovo principio della responsabilità personale e di averne fatta la base religiosa dell'umanità. In linguaggio kantiano potremmo dire che la predicazione dei profeti proclama la morale autonoma. È l'« *Ego adsum qui feci* », è il « *Rispondo io* », fondamento incrollabile della morale. Quindi l'individualismo religioso, il prevalere della vita spirituale sulla vita materiale che sarà poi l'insegnamento massimo dell'etica evangelica, secondo la quale per guarire dal peccato non basta conoscere il bene ed il male, ma occorre cangiare il proprio cuore, convertire la volontà perversa. E possiamo scoprire anche già nei profeti che esaltano il sentimento interno e non l'azione esteriore, il principio della volontà buona come base della morale. E si delinea già quell'opposizione della morale al

mondo che sarà messa in così potente rilievo nel cristianesimo primitivo.

II.

Possiamo tradurre in linguaggio moderno, universalmente intelligibile a tutte le menti, universalmente accettabile a tutte le personalità etiche che aspirano alla libertà, il messaggio dei profeti? Proviamoci. Interpretare è vivere: l'autocoscienza degli uomini del secolo XX dà questa voce ai vaticini ed alle esortazioni dei maestri della piccola e fatale tribù palestinese:

1° La vita del mondo è una, è razionale, è buona.

2° Mediante il cuor puro noi possiamo avvicinarci alla verità e fare ciò che piace a Dio (collaborare con Dio mediante l'eticità). Dio solo è saggio. Il *cor mundum* è condizione dello spirito retto: sono due faccie dell'inscindibile unità dello spirito: *Cor mundum crea in me, Deus: et spiritum rectum innova in visceribus meis.*

3° La razionalità del mondo, il bene e il vero come significato dell'anelito di tutte le anime, nonostante la limitazione della nostra esperienza attuale, si schiarirà sempre più e risplenderà a ognuno nell'avvento messianico.

4° Quindi la certezza che, mediante la pratica della virtù, possiamo giungere a comprendere la vera volontà di Dio ed a vedere Dio, come lo vedeva Mosè, faccia a faccia.

Il profetismo, fondendo insieme in un'unica intuizione l'unità di Dio con l'eticità di Dio, arrivava così al concetto dell'unità della natura umana, superando definitivamente il particolarismo del Dio nazionale. Fedeli alla tradizione semitica, ed in ciò si distinguono nettamente dai filosofi greci, *audax Japeti genus*, i profeti non esercitano la loro attività sulla conoscenza astratta: l'indagine scientifica è al di là del loro orizzonte mentale: come veggenti predicano il bene che l'unico Dio annunzia agli uomini.

L'idea che l'unica realtà che si possa palesare dell'essenza divina sia la moralità, prevale sempre. La tradizione sinagogale, conservandosi fedele a questo concetto, assume invariabilmente atteggiamenti di opposizione a quella dottrina che pretende di determinare gli attributi di Dio. Seguendo questa via, la quale, sia detto di passata, non poteva condurre l'ebraismo al Cristianesimo, l'ebraismo affermava la sua originalità irriducibile. Secondo le parole di Goethe: « Ciò che non è a voi conoscere, bisogna che voi l'evitiate; ciò che falsa il vostro essere intimo, voi non lo dovete soffrire ». Come il giudaismo dei primi secoli del Cristianesimo aveva respinta la dottrina del « logos » di Filone, così disconobbe il panteismo di Ibn-Gabirol. Siffatta antipatia che il medioevo ebraico ha manifestata per le tendenze pericolose del pensiero greco ci spiega l'opposizione alla teoria degli attributi di Dio. Solo gli attributi dell'azione, i concetti modelli dell'operare umano, i paradigmi fondamentali dell'eticità, hanno per esso valore, come oggetto della cono-

scenza umana. Sorprendiamo qui la continuità storica tra la profezia e la filosofia ebraica che si annunzia nell'espressione profetica di Osea: « O uomo, Iddio ti ha rivelato ciò che è bene ». Iddio appare qui come l'ideale dell'operare umano; l'uomo è autore delle proprie azioni. Lo stesso timor di Dio rimane al di fuori della sfera dell'onnipotenza divina. « Tutto proviene dall'opera dell'Onnipotente, all'infuori del timore dell'Onnipotente », chiosano i rabbini.

III.

L'ultimo risultato dello spirito profetico è la dissoluzione della religione nella morale; la nuova alleanza, di cui parla Geremia, è la religione spirituale, il nuovo patto scritto nel cuore dell'uomo. Nel regno di Dio l'idea della umanità prende il posto dell'idea della nazione. Il Dio universale deve apparire come il Dio interno e presente in ogni anima d'uomo, senza veruna distinzione; la sua sede o il suo tempio non ha più nessuna determinazione speciale, perchè non può trovar luogo che nei cuori puri.

Donde appare che il profetismo ed il messianismo, nei loro elementi fondamentali, sono un'esigenza della ragione pratica in quanto afferma il regno dei fini. Tutti gli spasimanti del regno della giustizia, tutti gli scopritori dei nuovi valori etici, tutti gli animatori delle energie migliori che l'ortodossia sogguarda con occhio sospettoso come

novatori pericolosi ed eretici e che costituiscono dei critici temibili delle dottrine cristallizzate e delle pratiche accettate e stabilite che si sono andate vuotando del loro contenuto vitale, si ritrovano nella via maestra tracciata dai profeti. Il Cristianesimo accoglie la tradizione realistica profetica ogni qualvolta si solleva dalla svalutazione e dal disprezzo del mondo, dall'ascetismo, per nobilitare invece la realtà ricreandola collo spirito ed elevandola a valore assoluto. Su questo terreno si possono incontrare le varie tendenze religiose e preparare il regno di Dio, Tebe eccelsa ed oltre umana, nella quale si entra dalle cento porte di quelle religioni formali, che si sanno elevare, sotto l'appulso dell'eterna religione, al concetto dello spirito universale.

FELICE MOMIGLIANO.

ESSENZA ED IMPORTANZA DEL PROFETISMO ISRAELITICO.

Ognuno di noi sa che sono esistiti i profeti dell'Antico Testamento: i nomi un po' esotici di questi sedici uomini li abbiamo imparati a mente in iscuola e li abbiamo serbati nella nostra memoria appunto perchè esotici. Abbiamo appreso forse uno o due dei così detti proverbi tratti dai loro scritti; ma qui finisce tutta la nostra conoscenza: chi fossero quegli uomini, che cosa abbian voluto, perchè abbiano agito, che cosa fossero per i loro tempi e che cosa siano ancora per noi, di tutto ciò la gente colta dei nostri giorni ha forse un'oscura nozione, ma non possiede un concetto chiaro o retto. Non c'è da meravigliarsene, nè io ne faccio un rimprovero. Se è vero che i libri dell'Antico Testamento non sono, in generale, facili ad essere capiti dai profani, ciò vale in più alto grado specialmente per quelli profetici. Essi sono in verità libri chiusi a sette suggelli: Isaia medesimo paragona, in un passo molto notevole, la profezia ad un libro suggellato, per intendere il quale non è sufficiente il semplice saper leggere (*Isaia*, 29, 11-12). Ciò non vuol dire che i profeti scrivessero in

uno stile scuro e astruso: la difficoltà che vi ha nell'intenderli non è del genere di quella della *Divina Commedia* o della seconda parte del *Faust*, quantunque si diano passi di tal genere anche nei profeti, come, ad esempio, le visioni del libro di Zecharià. Il senso immediato delle parole è per lo più negli scritti profetici semplice; ma il lettore prova di fronte ad esse due sensazioni: o quello che vi è detto gli pare ovvio, per nulla straordinario o importante, oppure gli sembra inconcepibile, poichè egli non sa che cosa il profeta voglia, a che cosa alluda, quali fatti o circostanze abbia in mente. Ambedue le sensazioni sono pienamente giustificate e fondate. Il profetismo israelitico è un fenomeno squisitamente storico e, per comprenderlo veramente, occorre avere una conoscenza piena e precisa della storia religiosa e profana d'Israele; una conoscenza piena e precisa della storia religiosa d'Israele per poter giudicare quale significato avesse nella bocca di colui che per primo lo espresse, e nel suo tempo, quello che a noi oggi pare una cosa ovvia; ed occorre pure una conoscenza piena e precisa della storia profana d'Israele per comprendere le circostanze per le quali e fra le quali essi agivano e su cui essi intendevano imprimere la loro azione. Conseguire una così piena e precisa conoscenza della storia religiosa e profana d'Israele non è cosa facile: è una mèta che si può raggiungere soltanto con grandi sforzi e per una via molto lunga, poichè perfino la tradizione ebraica, quale ci è stata trasmessa nei libri dell'Antico

Testamento, ci dà della storia profana un quadro unilaterale e non sempre corrispondente ai fatti, e della storia religiosa del suo popolo un quadro talmente inesatto da impedirci la conoscenza della realtà. Nel periodo in cui i libri storici dell'Antico Testamento ricevettero la loro forma definitiva nella quale ci sono stati poi trasmessi, nell'epoca che accompagnò e seguì l'esilio babilonese, non si capiva più il proprio passato, anzi se ne provava vergogna. Non si poteva capire come anticamente tutto fosse stato così diverso, e si cercò quindi, per quanto fu possibile, di cancellare o addirittura rigettare quanto nel racconto di quel passato sembrasse motivo di scandalo. Allo stesso modo gli arabi, dopo la loro conversione all'Islam, hanno volutamente cancellato tutte le traccie dell'epoca della « follia », come essi chiamano il periodo pre-islamico del loro popolo, sicchè è oltremodo difficile farsi un'idea più o meno chiara dell'antico paganesimo arabo; e qualche cosa di simile presenta pure la storia del popolo tedesco, dalla quale lo zelo maldestro e cieco dei convertiti al cristianesimo eliminava sistematicamente l'antica letteratura pagana, che un uomo come Carlo Magno aveva fatto raccogliere con amorosa comprensione. Gli uomini a cui dobbiamo la raccolta e la chiusura dell'antica letteratura d'Israele non sono, per fortuna, arrivati a tal punto: essi si son contentati di ritocchi e di correzioni, lasciando quanto bastava perchè l'occhio acuto della critica moderna avesse almeno alcuni punti d'appoggio per ristabilire la verità. Così la scienza

dell'Antico Testamento è riuscita oggi ad alzare il velo che copriva quei libri da più di 2000 anni e a contribuire al trionfo della verità storica con un'opera che, simile a quella di Copernico, ha apparentemente capovolta la tradizione. Poichè io sono in questo campo della scienza un semplice lavoratore e non uno scopritore, ho diritto di affermare, senza alcuna presunzione personale, che soltanto da circa sessant'anni è diventato possibile intendere il reale significato del profetismo israelitico, poichè solo da questo tempo si è avuta un'idea chiara del decorso reale e dello sviluppo positivo della storia religiosa d'Israele, e poichè soltanto la scoperta e la giusta interpretazione del materiale offertoci dalle scritture cuneiformi ha reso possibile una comprensione precisa dell'antica storia profana d'Israele. Spero, quindi, di poter offrire con queste mie conferenze alcune notizie completamente nuove a quelli fra i miei lettori che hanno seguito abbastanza lo sviluppo della scienza dell'Antico Testamento.

Prima d'intraprendere lo studio del profetismo israelitico propriamente detto, noi dobbiamo risolvere una questione preliminare: che cosa è in tesi generale un profeta? Noi vedremo subito che appena tenteremo di definire questo concetto cominceranno gli equivoci e i malintesi. Tutti adoperano la parola profeta e ne hanno un'idea. Se a costoro domandiamo che cosa ne pensano, ne otterremo di certo questa risposta: è una cosa perfettamente chiara ed evidente. Profeta è l'uomo che predice l'avvenire. Lo dice chiaro il nome

stesso, poichè «*pro*» significa «prima» e «*phèmi*» «dire», dunque «*prophètès*» significa preannunziatore. Ciò appare confermato anche dalla realtà, poichè tutti i così detti profeti dell'Antico Testamento si occupano dell'avvenire e pretendono di conoscere, per effetto delle luci divine, il futuro; secondo il concetto popolare, il loro compito precipuo e la loro importanza stanno nell'aver preannunziato il Cristo. Ma questo elemento, indubbiamente reale, non è che un singolo tratto nel quadro del profetismo israelitico, il quale però non ne esaurisce il carattere e l'importanza. Un argomento linguistico inconfutabile dimostra luminosamente che la predizione dell'avvenire non poteva essere stata neppure per gli israeliti il lato caratteristico nel concetto di profeta, e che il termine ebraico usato per profeta non significa preannunziatore. Le lingue semitiche non posseggono per lo più la capacità di formare parole composte: il concetto di predizione non può essere quindi espresso con una parola semplice. Neppur la parola greca «*prophètès*», nonostante la sua etimologia all'apparenza così chiara, ha questo significato; coloro che prevedono e predicano l'avvenire sono chiamati in greco «*mantis*»; chiamare «*prophètès*» Calcante o Tiresia sarebbe in greco assolutamente impossibile.

Se vogliamo farci una idea chiara intorno al profetismo israelitico dobbiamo prima di tutto fissare che cosà intendessero per profeta gli israeliti stessi. Una definizione formale di questo concetto non si trova in alcun passo dell'Antico Te-

stamento e dobbiamo quindi cercar di ottenerla per altra via, per la via linguistica, etimologica. In nessuna lingua le parole sono in origine suoni vuoti, formule convenzionali, ma sono nomi propri: l'uomo coglie un tratto saliente, una qualità caratteristica della cosa a cui vuol dar il nome, e chiama e designa secondo questo tratto la cosa. In tal modo la scienza linguistica ci permette di gettar lo sguardo in periodi e tempi che sono di là da ogni tradizione storica; ci mette in grado di ricostruire, in base alla filologia, la storia culturale e l'etica di quelle età lontanissime; la nomenclatura linguistica è appunto un precipitato dello stato di cultura e dei concetti etici di coloro che davano quei nomi. Se la parola che indica « padre », comune a tutte le lingue indogermaniche, significa etimologicamenfe colui che mantiene e nutre, vuol dire che esse considerano la paternità non come una relazione naturale, ma come un dovere etico, che per esse il padre era innanzi tutto non colui che procrea, ma colui che nutre e mantiene, protegge e cura la sua famiglia; e quindi che i progenitori degli indo-germani non furono rozzi selvaggi, ma uomini dotati già di profonda sensibilità etica, di idee morali più alte di quelle dell'uomo medio dei nostri giorni. Se il termine tedesco *Tochter* (figlia), che può essere seguito attraverso un certo numero di lingue indo-germaniche e appartiene perciò al ceppo comune indo-germanico, significa etimologicamente la mungitrice, ci è lecito trarre da ciò un'importante e feconda deduzione di carattere storico e

culturale: possiamo dedurne che i progenitori degli indo-germani si dedicavano sopratutto all'allevamento del bestiame e che tutto il lavoro veniva eseguito dalla famiglia medesima . e che quindi l' istituto della schiavitù era loro completamente ignoto; di ciò abbiamo pure un'altra prova positiva nel non possedere le lingue indogermaniche, nessun termine comune per indicare questo concetto, il che dimostra ch'esso non esisteva al tempo in cui avvenne la loro divisione. Prendiamo pure due esempi tratti dal ramo linguistico semitico che qui sopratutto ci occupa. Se la parola, comune ai semiti, per indicare re, *melech*, significa, secondo la radice conservatasi ancora nell'aramaico, il consigliere; se la parola comune ai semiti, per significare Dio, *èl*, etimologicamente indica la mèta, cioè colui o quella cosa a cui tende o deve tendere tutto il desiderio umano; se dunque, con questo vocabolo con cui si designava Dio, la religione era già per i proavi semiti un compito additato all'uomo e una promessa del suo definitivo adempimento, ne deriva con irresistibile chiarezza che i semiti, tanto maltrattati e ingiuriati, non son per nulla una razza così inferiore nè uomini così bassi, come taluno si compiace di sostenere purtroppo assai spesso, e proprio ai nostri giorni.

Tentiamo adesso, dopo questa piccola disgressione, di ricostruire per via etimologica l'idea che l'antico Israele ebbe del profetismo. Ma prima di tutto debbo accennare ad un fatto degno di molta considerazione: il primitivo senso etimologico non

ci dà ancora una idea completa del significato effettivo della parola nel tempo in cui praticamente la incontriamo, poichè anche la lingua e le sue singole parole hanno la loro storia. Così, per es., la parola « maresciallo » significa etimologicamente staffiere; eppure noi oggi intendiamo per maresciallo qualche cosa di totalmente diverso; è compito appunto della storia delle lingue e della storia della coltura mostrare come dal primitivo significato etimologico si sia sviluppato l'effettivo senso traslato.

La lingua ebraica chiama il profeta *nàbî*. Va notato subito che questa parola non presenta una chiara etimologia ebraica allo stesso modo che non ci è dato scoprirla nella parola *kôhèn*, sacerdote, o nello specifico nome israelitico di Dio. Il non trovare nell'ebraico una spiegazione soddisfacente del termine *nàbî*, profeta, ci spinge ad una conclusione della massima importanza: che la cosa non dovette essere specialmente israelitica, nè potè formarsi nell'età storica sul terreno d'Israele. Dobbiamo perciò rivolgerci alle altre lingue semitiche e dobbiamo supporre che la patria del fenomeno profetico sia da ricercarsi in quel ramo del ceppo linguistico semitico, nel quale la etimologia del vocabolo che lo rappresenta è ancora pienamente chiara e trasparente. La radice *naba'a* si ritrova nell'assiro-babilonese e nell'arabo. In assiro essa significa semplicemente «parlare», «dire», «annunciare», «nominare»; da cui il sostantivo che significa « detto », « denominazione »; dalla medesima radice deriva

pure il nome del noto dio babilonese *Nebo*, in babilonese *Nabû*, che incontriamo come primo elemento nella composizione di molti nomi propri babilonesi, come *Nabopolassar* e *Nebukadnezar*. A tale significato della radice corrisponde il fatto che cotesto dio babilonese *Nabû* è il dio della conoscenza e della scienza, della parola e del discorso, che i greci identificarono perciò col loro Hermes, col cui nome è chiamato fino ad oggi il pianeta Mercurio. Considerato alla luce di questa etimologia assiro-babilonese anche l'ebraico *nàbî* significherebbe l'oratore; e in mancanza di meglio potremmo dichiararcene soddisfatti, giacchè l'attività del profeta era nei tempi antichi puramente personale ed esclusivamente orale. Ma non ogni parlatore è predicatore e non ogni oratore è un profeta; manca quindi in questa etimologia assiro-babilonese proprio il punto essenziale, cioè la designazione di quella che è la specifica qualità caratteristica del discorso profetico. Tale specificazione ci vien data dall'arabo. Il tipo primitivo semitico si è conservato nell'arabo nella sua forma più pura e la lingua araba ha perciò, per l'indagine scientifica del ceppo linguistico semitico, un'importanza analoga a quella che ha il sanscrito per la scienza linguistica indo-germanica, anzi un'importanza molto più grande, poichè l'arabo è più vicino al semitico primitivo di quello che sia il sanscrito all'indo-germanico primitivo. Anche l'arabo ha la radice *naba'a*, ma non mai nel senso generico di « parlare » come l'assiro-babilonese, bensì nel senso molto speciale

di « avvertire »; *nabba'a* o *anba'a* è colui che annunzia qualche cosa determinata o ha un incarico da adempiere. L'arabo ha dunque nella radice la specifica indicazione che questo oratore non parla per conto proprio o non dice nulla di suo, ma parla per uno speciale motivo o per incarico altrui. Il *nàbî* sarebbe quindi l'oratore incaricato, che ha da fare una determinata comunicazione, da adempiere ad una missione, e con ciò abbiamo toccato il vero carattere e il punto centrale della cosa. C'è un passo molto caratteristico nel secondo libro di Mosè, il quale prova che anche nell'ebraico è rimasta traccia di questo significato fondamentale. Mosè declina l'incarico di presentarsi al Faraone allegando non essere egli uomo di discorsi e d'essere tardo di bocca e tardo di lingua. Ed allora Dio gli dice che suo fratello Aronne è facondo e potrà parlare in vece sua. Ciò viene espresso in questi termini: « Vedi, io ti ho costituito quale Dio a Faraone, ed Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta. Tu dirai ciò che io ordinerò; e Aronne, tuo fratello, lo esporrà a Faraone » (*Mosè*, II, 7, 1-2). Aronne dunque è il profeta di Mosè, poichè parla per lui, per suo incarico. Non occorre ricercare chi sia per il profeta colui che dà in senso tecnico l'incarico ed è sostanzialmente l'oratore: è Dio. A ciò corrisponde perfettamente il senso tecnico della parola greca *prophètès*: presso i greci *prophètès* è colui che interpreta e traduce, in un discorso chiaro e comprensibile a tutti, le rivelazioni incomprese della divinità, il mormorare della quercia sacra a Giove, a Dodona e a Delfo i suoni inarticolati e le voci estatiche della pitonessa. Così Pindaro può chiamarsi profeta della Musa, poichè esprime soltanto quello che la Musa gli ispira. Nell'ebraico *nàbî* noi intendiamo colui che parla a Israele non in nome proprio, ma per incarico venutogli dall'alto, nel nome e quale messo di Dio; nel greco *prophètès* colui che trasmette ed interpreta alla sua cerchia le rivelazioni divine solo a lui comprensibili. Il concetto di profeta, quale ci si presenta di fatto nel profetismo israelitico, è così completamente svelato. Questi uomini han tutti la coscienza di agire non per propria potenza, nè di esporre le scoperte del loro spirito, ma d'essere gli strumenti d'un Ente Supremo che agisce per mezzo di loro e parla colla loro bocca: essi sentono d'essere quindi « bocca di Dio », come dice una volta Geremia in un passo sopra ogni altro caratteristico (*Ger.*, 15, 19). Se l'arabo ci offre l'unica spiegazione soddisfacente della parola, dobbiamo ricercare pure in Arabia la patria del fenomeno cui essa dà il nome; ed in realtà il carattere visionario e estatico che è proprio del profetismo e che solo il profetismo israelitico ha superato, spogliandosene, ha in sè alcunchè del deserto: il primo profeta in grande stile di cui ci parla l'Antico Testamento, Elia, non venne dalla Palestina propriamente detta, ma dalla Transgiordania, da quella regione di confine dove si ebbe una forte mescolanza di sangue ebraico e d'arabo; ed anche gli altri popoli vicini ad Israele possedettero

i loro profeti. Nella storia di Elia ci imbattiamo nei profeti fenici di Baal, ed anche Geremia conosce i profeti dei popoli vicini (*Ger.*, 27, 9-10).

Che la parola *nàbî* abbia avuto in realtà una storia e che il profetismo sia stato originariamente considerato come alcunchè di eterogeneo, ne fa testimonianza esplicita un passo molto notevole. Se diamo uno sguardo alla storia d'Israele, come prima monumentale figura profetica, lasciando per un momento indietro Mosè, ci appare Samuele. Ora Samuele, nella tradizione più antica che ci rimane di lui, non viene mai chiamato profeta, ma sempre veggente; una mano posteriore vi ha aggiunto la nota esplicativa, per noi inestimabile, che colui il quale oggi chiamasi profeta, portava anticamente il nome di veggente (*Sam.*, I, 9, 9). Che cosa in quegli antichi tempi si intendesse per profeta ce lo dimostra lo stesso racconto dove a Saul viene annunziato come segno: « allorchè giungerai nella tua città natale di Ghibea, incontrerai una schiera di profeti che scenderan dall'altura sacra preceduti da salteri, tamburi, flauti, arpe, ed essi profetizzeranno: ed allora tu sarai afferrato dallo spirito di Dio e profetizzerai con essi » (*Sam.*, I, 10, 5-6). E quando ciò avviene, la gente di Ghibea si domandò tutta sorpresa: come mai anche Saul è fra i profeti? Ciò non vuol già dire: come mai un uomo sì mondano si trova fra gente sì devota? ma piuttosto: come mai un uomo sì distinto trovasi in così cattiva compagnia? In questi profeti del tempo di Saul, allorchè li incontriamo per la

prima volta, abbiamo il tipo delle manifestazioni primitive che il profetismo assunse nel territorio cananeo: son gente simile ai fachiri musulmani o ai dervisci ballanti e urlanti, che esprimono la loro esaltazione religiosa in esteriorità eccentriche. Accade così, pure, che in ebraico la parola *hithnabbè*, che vuol dire « comportarsi come un profeta », assuma addirittura il significato di « comportarsi in modo insensato », « farneticare », allo stesso modo che il *mantis* greco è affine per radice a *mainomai* (« delirare »). Fan pieno riscontro a questi fachiri estatici i profeti di Baal al tempo di Elia, che circondano, fra una musica orgiastica e danze selvagge, l'altare di Baal e si laceran le carni per far impressione sul loro dio. Siffatti profeti convivevano in Israele, fino ai tempi più tardi, in associazioni, nelle così dette scuole profetiche. Portavano un rozzo mantello di pelo quale veste dell'ordine, vivevano di tenui offerte volontarie; eran quindi una specie di monaci mendicanti, e non dovevano evidentemente godere di gran rispetto: al re Achab essi profetizzano soltanto quello che egli vuol udire, e allorchè un di essi si presenta, per incarico di Eliseo, a Jehù, sul campo di battaglia per ungerlo re, i colleghi domandano: che cosa voleva da te cotesto pazzo? (*Re*, II, 9, 11). Amos protesta quasi con indignazione di non voler esser messo allo stesso livello di questi profeti mendicanti (*Am.*, 7, 14). Rudimenti di questa specie di estasi primitiva li troviamo anche nei grandi profeti, come quando si racconta di Elia ch'egli percorresse la

strada lunga parecchie miglia che dal Carmelo andava a Isreèl precedendo la carrozza reale che correva a galoppo velocissimo (*Re*, I, 18, 44-46), e come quando Eliseo fece venire un suonatore d'arpa perchè destasse colla musica la sua ispirazione profetica (*Re*, II, 3, 15). Perfino presso i profeti scrittori si trovano alcune traccie di violenza e di eccentricità nell'azione e nella condotta. Se confrontiamo Osea o Geremia con quei dervisci selvaggi, lo studio del profetismo ci conduce allo stesso risultato che ci è dato osservare in quasi tutta la storia d'Israele: tutto ciò che Israele prende in prestito dagli altri, viene da lui trasformato in qualche cosa di completamente nuovo e di proprio, sicchè è difficile riconoscere nella magnifica trasformazione e ricreazione israelitica l'origine primitiva. Non dobbiamo perciò rifiutarci di riconoscere nella religione d'Israele alcuni elementi estranei; non la abbassiamo con questo, ma anzi le diamo il certificato della massima vitalità e della più vittoriosa capacità assimilatrice: Israele è simile, nel campo spirituale, al favoloso re Mida, che trasforma in oro tutto ciò che tocca.

Per poterci fare un'idea esatta del posto che il profetismo occupa nello sviluppo della religione israelitica, e per comprendere come potè compiersi in Israele quel pieno processo di trasformazione del profetismo stesso, dobbiamo cercare di chiarire la via di sviluppo della religione stessa d'Israele.

Premetto, e l'avvertirlo oggi non è superfluo,

che io considero le tradizioni d'Israele intorno alla sua storia più antica sostanzialmente storiche. Esse debbono essere accettate con cautela e critica, come tutte le saghe, ma in fondo ad esse c'è un nocciolo squisitamente storico; il compito dello storico è di scoprire questo nucleo e di capirlo, traendolo dal velo magico che intorno vi ha tessuto la saga. Io sono quindi convinto che gli avi d'Israele vennero realmente, sotto la guida di Abramo, da Haran di Mesopotamia in Palestina; che essi, dopo lunga dimora e dopo varie vicende, emigrarono in Egitto e si stabilirono nelle regioni a pascolo del delta orientale del Nilo; che ivi trovarono dapprima un'accoglienza amichevole o per lo meno della tolleranza, ma alla fine furono duramente oppressi, finchè riuscirono a sottrarsi alla schiavitù egiziana sotto la guida di Mosè, che, per quanto nato dalla tribù di Levi, aveva trovato, grazie a circostanze speciali, accesso all'alta coltura e alla civiltà dell'Egitto. Tutta la tradizione ebraica considera concordemente questo Mosè, il duce dell'esodo egiziano, come il fondatore della religione d'Israele. La nostra prima domanda dev'essere dunque: che cos'è cotesta religione che Mosè ha fondato? In che consistono gli elementi nuovi prodotti da Mosè? A questo punto io debbo fare una confessione che mi è penosa, ma che rappresenta la mia più piena convinzione scientifica, basata su ragioni invincibili: che cioè noi non sappiamo nulla di Mosè in quel senso in cui lo storico parla di conoscenza. Ci mancano tutte le fonti

originali, poichè nè Mosè, nè un solo dei suoi contemporanei ci han lasciato nè una riga nè una lettera. Perfino i famosi dieci comandamenti in cui si vuol vedere l'opera più personale e la creazione spirituale più specifica di Mosè, non furono scritti da lui, ma, come si può dimostrare, nella prima metà del settimo secolo, fra il 700 e il 650. Le più antiche notizie conservateci intorno a Mosè sono di un mezzo millennio posteriori al suo tempo. Ciò nonostante anche questa tradizione relativamente tarda ci ha conservato alcuni tratti che hanno grandissima importanza e meritano di essere presi in considerazione, per la soluzione del problema che ora ci occupa. Sono i tratti seguenti: tutta quanta l'opera di Mosè appare non come qualche cosa di assolutamente nuovo, ma come un ricongiungimento a quanto già esisteva nel popolo; il Dio annunziato da Mosè è il « Dio dei padri ». Parimenti impugnabile però è anche la tradizione, secondo la quale il nome di questo Dio fu annunziato la prima volta da Mosè; e che nell'opera di Mosè ha avuto una parte non indifferente un sacerdote del Sinai, che secondo la tradizione fu suocero di Mosè. Per quanto riguarda il primo punto tutte le ragioni interne lo confermano. Le condizioni del tempo e lo stato delle cose non erano adatte ad una completa ricreazione: se i connazionali di Mosè fossero stati i semplici pagani semiti o i pastori egiziani, l'effetto della sua opera sarebbe di fatto incomprensibile. Credo di poter riannettere a questo uno dei racconti più signi-

ficativi e più commoventi del primo libro di Mosè: il racconto secondo il quale Abramo ebbe originalmente l'intenzione di offrire in sacrificio il suo unico figlio Isacco, natogli nella tarda vecchiaia, finchè intervenne un angelo a sostituirlo con un montone. Proprio fra i cananei il sacrificio dei figli era una antichissima istituzione sacra; il racconto non può avere altro senso che quello di mostrare come Abramo e i suoi compagni di pellegrinaggio aborrissero, nel loro sano e integro sentimento, da quel delitto e si conservassero puri dagli usi dei cananei, in mezzo ai quali vivevano e dei quali avevano adottato la lingua. Certo, è cosa assolutamente impossibile voler determinare in modo positivo e sicuro la fede di Abramo; dobbiamo però ammettere che Israele già prima dell'epoca di Mosè possedeva una marcata fisonomia religiosa, alla quale Mosè potè riallacciarsi. Anche gli altri due punti chiaramente trasparenti nella tradizione ebraica di Mosè, cioè che il nome divino Jahve sia giunto ad Israele per suo mezzo e che esistesse una relazione di ordine religioso col Sinai a cui la tradizione riporta la fondazione della religione di Israele, vengono confermati da uno studio più acuto e stanno fra loro in reciproco rapporto. In un primo momento ci pare strano che il nome di Dio Jahve non abbia una chiara etimologia ebraica. Perfino l'Antico Testamento trova gran difficoltà nell'interpretarlo, sì che non ha saputo trovargli una spiegazione sicura. Per la lingua ebraica non potrebbe trattarsi che del verbo « es-

sere », il quale, se in ebraico dicesi *hàjâh*, suona però nell'aramaico *hevâ* con un *v* come seconda lettera. Ma allora dobbiamo subito domandarci: perchè Mosè, se egli stesso ha formato quel nome, non l'ha tolto alla forma ebraica ma a quella aramaica del verbo « essere », mentre noi non possiamo mostrare o almeno dichiarare verosimile nella sua opera la minima relazione coll'arameo o il più piccolo influsso dall'arameo? E poi tutta questa derivazione dall'aramaico è in sè enormemente strana e dubbia. Un nome di Dio che non postula di Dio null'altro che il puro essere, la mera esistenza, è in un tempo tanto antico difficilmente accettabile: c'è il colore pallido della speculazione filosofica, non la fresca vita della religione; con un simil nome di Dio, puramente speculativo, Mosè avrebbe offerto al suo popolo una pietra invece che pane. Riconoscendo queste difficoltà, si è voluto far derivare il nome di Dio dalla forma causativa che nelle lingue semitiche si ottiene mediante un semplice cambiamento della vocale della radice, come il latino *caedo* sta di fronte a *cado*; e si è voluto tradurre Jahve per « colui che chiama all'esistenza » invece che per « l'esistente ». Ma nessuno ebreo e nessun semita in generale ha mai designato l'attività creativa di Dio come l'atto del « chiamare ad esistere »; e nè in tutto il campo del semitismo è dato rintracciare una forma causativa del verbo « essere ». L'arabo ci aiuta di nuovo a superare tutte queste difficoltà. L'arabo ha tuttora conservato il reale significato fondamentale di cotesta

radice: *havâ* significa in arabo « cadere », e di questo significato della radice rimane almeno una sicura traccia anche nell'ebraico. L'idea di « cadere » vien combinata coll'« essere » mediante quella di « accadere » che ne è l'anello. Ora dobbiamo tener conto dei fatti seguenti: nei tempi antichi il Sinai pare venisse considerato come il luogo di dimora proprio del Dio d'Israele. In quello che è per noi il più antico prodotto della letteratura ebraica, nel magnifico canto di Deborah, Dio muove dal Sinai per portar aiuto al suo popolo impegnato in ardua lotta sul Kiscion contro i cananei (*Giud.*, 5, 4-5); il profeta Elia va in pellegrinaggio al Choreb, come il Sinai chiamasi con altro nome, per entrare, in certo modo, in contatto personale del Dio d'Israele (*Re*, 19, 8). L'arabo ci offre ora una spiegazione concreta del nome divino Jahve: esso significherebbe « Colui che fa cadere », il Dio della tempesta che atterra e abbatte i suoi nemici con la sua saetta. Che Jahve fosse in origine il Dio della tempesta lo mostrano pure varie traccie, e ciò è stato anche ammesso in un tempo in cui non si pensava ancora a spiegare in questo modo il nome stesso di Jahve. Già proprio sul Sinai, dove Egli si rivela per la prima volta a Mosè e al popolo, Egli appare in una furiosa tempesta, e per la poesia d'Israele è diventato abituale descrivere le teofanie come una tempesta; nei cherubini, su cui Egli cavalca, chi abbia pratica dell'interpretazione delle immagini mitologiche, riconosce subito una personificazione delle nubi temporale-

sche, ed i serafini, ricordati però solo da Isaia (capit. VI), sono una chiara personificazione del serpente celeste, del fulmine. Ed ora vorrei accennare ad un altro fatto importante. La specifica forma del nome Jahve, che è una forma verbale, una forma dell'imperfetto, non trova in tutto il pantheon dei semiti pagani, così ben popolato, alcuna analogia che su suolo arabo: fra le centinaia di nomi semitici della divinità a noi noti, non possiamo citarne che quattro che presentino una forma simile, e tutti quattro in terreno arabo. La penisola del Sinai appartiene linguisticamente ed etnograficamente all'Arabia, e se noi teniam presenti tutti questi fatti, saremo indotti a ritenere per fermo che Jahve fu veramente, in origine, il nome di un Dio venerato sul sacro monte del Sinai, nome che Mosè adottò e attribuì al Dio d'Israele, al Dio dei loro padri.

Però, si domanderà con una certa meraviglia: è proprio questo tutto quanto possiamo scoprire di Mosè se di lui non sappiamo nulla? Oh, no: ma per sapere di più dobbiamo percorrere una via un po' più lunga. Perfino la più esatta delle scienze, la matematica, considera le prove così dette indirette altrettanto efficaci se esse vengano dedotte con metodo giusto, e simile prova indiretta noi la possediamo anche per determinare l'opera di Mosè. Noi possiam cioè argomentare dall'effetto alla causa. Simil prova dobbiamo presentarla nel modo seguente: poichè Mosè è, secondo la concorde tradizione di tutto Israele, il fondatore della specifica religione d'Israele, non

ci resta che fissar questa, per stabilire pure qual fosse l'opera di Mosè. A tale scopo dobbiamo cercare di determinare quale fosse il contenuto della coscienza religiosa, che viveva nell'anima d'Israele nei tempi in cui i profeti non le avevano ancora dato i nuovissimi stimoli. Questa credenza popolare d'Israele, intorno all'anno 800, dobbiamo però confrontarla poi con le idee religiose dei popoli semitici e di quegli altri popoli non semitici o non semitici puri con cui Israele venne a contatto diretto, cioè degli egiziani e dei babilonesi. Quanto troveremo di concordante con le idee di altri popoli semitici può essere ritenuto anche presso Israele un prodotto spontaneo dello spirito semitico come fu presso gli altri popoli semitici; ciò che si accorda con le concezioni dei babilonesi o degli egiziani può dirsi tolto direttamente a prestito da loro, poichè le premesse per un prestito di tal genere sono offerte dalla lunga convivenza che Israele ebbe con quei popoli. Se però nella religione d'Israele quale la troviamo intorno all'800 scopriremo cose che nessuno di quei popoli ha in comune con Israele, o addirittura cose che stanno in cosciente contrasto con le concezioni e le idee di quei popoli, noi dovremo riconoscervi, secondo tutte le regole della scienza storica e religiosa, l'opera di Mosè. Ora la religione d'Israele presenta, in realtà, molti di questi tratti. Israele è l'unico popolo che noi conosciamo che non ha mai posseduto una mitologia, l'unico popolo che non ha mai differenziato la divinità secondo il sesso, a tal punto

che la lingua ebraica non è capace di formare la parola « dea »; quando il libro dei Re narra della pretesa idolatria di Salomone, esso scrive (*Re*, I, 11, 5): Astarte, il « dio » dei fenici — la parola « dea » non è pensabile per l'israelita, e tanto meno la cosa. Il culto d'Israele, in cui possiamo fissare quali feste anticamente e veramente ebraiche quella di Pasqua, l'offerta delle primizie del bestiame nell'equinozio di primavera, e il novilunio, si distingue per una grande semplicità e purezza: Israele aborrisce dal sacrificio dei figli e in modo speciale dalla fornicazione religiosa quale fu in uso presso le genti più vicine ad Israele, quel pervertimento più orribile di tutti, per cui la prostituzione era esercitata come atto di culto. In generale si può dire che Israele possiede già nei tempi antichi una moralità, in confronto coi popoli vicini, molto alta e pura. Per i peccati di lussuria l'antico ebraico possiede già un'espressione straordinariamente significante: esso li chiama *nebèlâh*, « cosa insensata », qualche cosa di incomprensibile, di inspiegabile, che non può accadere ad un uomo ragionevole e normale. Ciò che è importantissimo è però la concezione che Israele si fece della sua relazione con Dio. L'antico Israele non conobbe ancora il monoteismo nel senso rigido della scienza religiosa; il suo Jahve non era l'unico Dio esistente nel cielo e nella terra, ma era soltanto l'unico Dio d'Israele; c'era la monolatria: l'ebreo non doveva servire che Jahve; servire un altro Dio era per l'ebreo delitto mortale. Il rapporto d'Israele verso

questo suo unico Dio diventava perciò, quasi naturalmente, stretto e intimo quale altro fu mai: l'impulso religioso si concentrava sopra un unico obietto e rivestiva quindi una intensità che è estranea e deve rimanere perennemente estranea al politeista. E questo uno e unico Dio d'Israele non era un'entità metafisica, librantesi lontana nella nebulosità grigia di là dalle nubi, ma era una personalità, presente dappertutto e in tutto. Anche l'ordine della natura e la vita quotidiana erano opera di Dio, ciò che ne porta ad un'illazione d'un'importanza eccezionalmente straordinaria: che non si concepiva alcuna differenza fra il diritto divino e l'umano. Ambedue erano canone e comandamento di Dio, il diritto civile allo stesso modo che il diritto ecclesiastico, per dirla con espressione moderna. Per l'israelita dei tempi antichi era un'idea assolutamente inconcepibile che un diritto legittimo potesse essere dogma e invenzione puramente umana. Perciò chiunque trasgredisca alla legge civile, trasgredisce pure contro Dio: l'antico Israele conosceva soltanto i peccati, non i delitti. Mosè aveva saputo mettere, per così dire, Dio a disposizione della vita pratica: l'oracolo sacerdotale dell'antico Israele, che ha un compito così grande nei tempi antichi, lo dovremo considerare anche come un'istituzione mosaica. Nè può esser lecito diminuirne l'importanza: poichè per esso sarà possibile avvicinare Dio ad ogni momento e porre tutta la vita al servizio e sotto la custodia di Jahve. Ciò è veramente grandioso. Jahve solo Dio

d'Israele, che non tollera nessuno e nulla accanto a sè, che vuol essere tutto ed esclusivo per questo popolo, ma che vuol avere perciò questo popolo tutto per sè, affinchè egli sia per lui un popolo puro e santo, la cui vita, anche nelle cose apparentemente più esteriori e terrene, sia tutta un atto di culto, e questo Dio sia fonte e asilo di ogni diritto e di ogni morale: tutte queste debbono essere idee veramente e specificamente mosaiche. L'importanza di queste idee valica di gran lunga il campo della religione intesa nel suo senso ristretto: dando ad Israele un Dio popolare, Mosè ne fece un popolo, riducendo ad unità, mediante questo vincolo ideale, i singoli elementi della nazione fra sè molto disparati. Mosè fu il creatore d'Israele come popolo: con Mosè e colla sua opera s'inizia la storia del popolo d'Israele. E ben presto quest'opera doveva esser messa alla prova. Circa una generazione dopo la morte di Mosè, Israele penetrò in Palestina e si trovò di fronte ad un immenso pericolo. I cananei erano per cultura molto più innanzi dei primitivi figli del deserto: Israele assimilò questa cultura, passò nel paese di Canaan dalla vita nomade alla vita sedentaria e all'agricoltura; prese perfino, sino ad un certo punto, dai cananei le forme esteriori della religione e i luoghi sacri; le tre grandi feste dell'anno, quella degli azzimi, quella delle settimane e quella dei tabernacoli, che han la loro radice nell'agricoltura ed erano in origine feste di ringraziamento per la raccolta, sono prese dai cananei, e i luoghi sacri al culto, Bethel e

Dan, Ghilgal e Beerseba, Sichem e Ghibeon, Scilò e Ramà, sono un'eredità cananea. Se Israele conservò, ciononostante, in questo enorme processo di trasmigrazione, la sua originalità, e non fu spiritualmente vinto dai cananei, ma seppe anzi amalgamarli a sè, sicchè nel risultato definitivo di tali evoluzioni Israele rimane senza dubbio la parte decisiva e determinante, lo si deve esclusivamente a Mosè e alla sua opera, che dette alla nazionalità israelitica la consacrazione religiosa e la base religiosa, e la rese in questo modo capace non solo di conservarsi, ma anche di espandersi e avanzare nella sua conquista.

Non ci è concesso penetrare adesso troppo profondamente nella storia religiosa e profana d'Israele, ma dobbiamo ritornare al nostro punto di partenza. Noi vediamo sempre che in tutte le svolte decisive della storia israelitica le spinte partono dalla religione. Ne è prova già il più antico prodotto della letteratura ebraica, che ci sia stato tramandato, il così detto canto di Deborah (*Giudici*, 5). Il racconto che precede questo canto, e che è meno antico, dà a Deborah il titolo di profetessa (*Giudici*, 4, 4); essa era una donna ispirata da Dio, che in uno dei tempi più difficili e più decisivi seppe ridar ai suoi connazionali scoraggiati la fiducia in Dio e in sè stessi. È difficile trovare un esempio più eloquente che questa fresca e ingenua fede in Dio e questa primitiva, sicura devozione qual è il canto di Deborah: la lotta per la nazione oppressa è una lotta per Dio, e Dio medesimo lotta dal cielo per

il suo popolo e le stelle dalle loro costellazioni combattono contro Sissera e i re di Canaan. Lo stesso avviene allorchè Samuele è alla testa del Regno; Samuele, il veggente illuminato da Dio, che porta nel cuore la miseria del popolo e intuisce limpidamente quale sia la via d'uscita dalle sofferenze e dall'oppressione; che riconosce nel beniaminita Saul l'uomo dell'ora e accende nella sua anima eroica la scintilla che infiamma e gli dà la consacrazione religiosa. Questo è tutto quanto la più antica tradizione ci narra intorno a Samuele; solo le epoche più tarde hanno ingigantito la sua immagine e l'hanno levata più in alto a scapito del re, al quale è toccata quindi la sorte immeritata di esser annoverato fra gli scellerati della Bibbia: per la tradizione più antica egli appare un nobile eroe e un re devoto, su cui pesa un oscuro destino e che finisce col perire tragicamente. Tutto quanto si dice intorno all'attività riformatrice ed organizzatrice di Samuele nel campo della profezia, o alla creazione e direzione da parte sua delle così dette scuole profetiche, è leggenda di tempi più tardi, che non può resistere dinanzi ad una critica storica seria. Anche al tempo di David incontriamo dei profeti. Più degli altri noto è Natan che rinfaccia al re, con un indomabile coraggio nella difesa della verità, la sua grave colpa; un profeta Gad vien pure ricordato nell'epoca di Davide. Quando poi Salomone, col suo regime dispotico e lussuoso, si aliena i cuori d'Israele, udiamo ancora di un profeta Ahijà di Scilò che incita Geroboamo

ad abbandonare Salomone e gli fa sperare il dominio sulle dieci tribù. Ma tutti questi uomini sono figure episodiche di cui sappiamo troppo poco e anche questo con pochissima precisione per poterci fare un'idea chiara della loro importanza e della loro attività. Il primo profeta in grande stile è Elia, una delle figure più gigantesche di tutto l'Antico Testamento. Si ha subito l'impressione che con lui cominci una nuova epoca, una svolta nella storia della religione d'Israele. Anche la tradizione intorno ad Elia è adorna di leggende; ma l'aver la tradizione disegnato la sua figura a linee così grandiose e sovrumane, tal che potè formarsi intorno lui tutta una corona di leggende, è prova eloquentissima che la sua grandezza dovette superare di assai quella dei predecessori e contemporanei. Dove c'è fumo ci deve essere anche fuoco, e dove c'è molto fumo ci deve essere anche gran fuoco. Tentiamo di tratteggiare la figura di Elia e di farci un'idea della sua vera importanza e della sua attività storica.

I tempi erano molto gravi. Nell'anno 876 un esercito assiro penetrava per la prima volta fino al Libano e al Mediterraneo e imponeva un tributo anche ad Israele; Israele aveva inoltre condotto una guerra sfortunata con il regno vicino di Damasco, suo nemico ereditario. In queste condizioni difficili il re Achab assumeva il governo. Anche egli è stato posto, per i suoi conflitti con Elia, fra gli scellerati della Bibbia, con la medesima grande ingiustizia commessa per Saul. Achab fu uno dei re migliori che mai avesse

Israele, stimato e ammirato da amici e da nemici anche come uomo e come carattere; dimostrò d'essere perfettamente all'altezza della situazione e portò Israele dopo gravi lotte ad un grado quale non aveva mai raggiunto sotto alcuno dei predecessori. L'unica cosa che gli può essere rimproverata è la debolezza ch'ebbe verso la moglie, la principessa di Tiro, Izebel, donna bigotta ed intrigante. Il padre di Izebel, Itthobaal, era stato in origine sacerdote di Baal e si era impadronito del trono di Tiro uccidendo il suo predecessore; Achab fece costruire, in onore della consorte venuta da Tiro, un tempio al Baal fenicio in Samaria. È pura leggenda ch'egli abbia estirpato o avesse voluto estirpare il culto di Jahve in Israele: tutti e tre i figli di Achab e di Izebel, di cui conosciamo i nomi, i suoi due successori Ahasjà e Joràm e quella che sarà più tardi regina di Giuda, Athaljà, portano nomi che han per elemento formativo Jahve; e poco prima della sua morte troviamo a Samaria 400 profeti di Jahve che predicano al re tutto ciò che a lui piace udire. Cotesto atto di Achab corrisponde perfettamente a quello compiuto, per es., dall'ultimo duca di Nassau che fece costruire a Wiesbaden una cappella greco-cattolica per la moglie che era una principessa russa. Allo stesso modo si deve giudicare la presunta idolatria di Salomone. Salomone fu il primo ad allargare l'orizzonte d'Israele oltre le frontiere della Palestina e ad aprire il paese agli universali scambi spirituali e commerciali. Nella sua residenza di Gerusalemme, da lui

immaginata come città mondiale, ognuno doveva aver possibilità di trovar la salvezza a suo modo, e perciò egli costruiva a Gerusalemme templi agli dei di tutti i popoli che avevano rapporti colla città. A quanto pare, nessuno in Israele dovette scandalizzarsi della condotta di Achab o vedervi un'offesa al Dio della nazione, se si toglie Elia che inveisce contro il popolo con le parole tramandateci certo nella loro forma autentica: « Quando finirete di tener il piede in due staffe? O è Jahve il vero Dio e allora seguitelo, o invece è Baal e seguite lui » (*Re*, I, 18, 21). Neppur Elia era per principio un avversario di Baal: ei frequenta tranquillamente il paese del Baal, la Fenicia, e mette il suo potere miracoloso a servizio di una adoratrice del Baal, la vedova di Zareptà, ma con Israele Baal non ha nulla da fare; ivi unico Dio è Jahve. È il vigore e la sensibilità della coscienza del divino che si ribellano contro ogni sincretismo e vi scorgono un'offesa e un dispregio verso il proprio Dio, che vuole avere il suo popolo esclusivamente per sè. Chi serve per metà Jahve e per metà Baal assomiglia, secondo l'imagine drastica di Elia, ad un uomo che tiene il piede in due staffe. Ma la cosa più importante è un'altra. Presso il parco regale d'Israel c'era la vigna di un certo Naboth, vigna che il re voleva avere per ampliare il suo parco: egli offrì a Naboth il prezzo intero o una vigna migliore in cambio, ma Naboth, con quell'orgogliosa gioia del vero contadino per la terra che ha ereditata, risponde al re: « Dio mi guardi dal

cedere l'eredità dei miei padri ». La questione è quindi chiusa per Achab, il quale però non può nascondere il suo malumore; Izebel viene a sapere quanto è accaduto e grida al marito parole ironiche e provocanti: « E tu pretendi di essere re in Israele? Lascia fare a me ». Achab la lasciò fare, ma l'aver Izebel esercitato il potere regale in Israele secondo il suo criterio, costò il trono alla dinastia sua e di Achab. Contro Naboth furono prodotti falsi testimoni, egli fu lapidato per crimine di lesa maestà e i suoi beni sequestrati. Nell'antico Oriente e anche nell'Oriente moderno simili casi accadono ogni giorno: e si accettano come una cosa naturale. Ma i contemporanei di Achab ci videro invece qualche cosa di inaudito; si ebbe la sensazione che cielo e terra dovessero crollare, se un re d'Israele era stato capace di commettere una simile azione. Elia si fece portavoce dell'indignazione generale; allorchè il re il giorno dopo si recò a prendere possesso del campo confiscato, si trovò di fronte l'uomo potente avvolto nel mantello di pelo che gli lancia parole di tuono: « O tu che ti sei venduto al peccato »; così dice Jahve: « Ieri ho veduto il sangue di Naboth e dei suoi figli; lo stesso farò a te e ai tuoi figli sul campo di Naboth ». Elia ricollega l'annunzio della rovina della casa regnante non all'idolatria di Achab, ma a quest'assassinio legale; ed infatti non il Baal fenicio, ma questo delitto commesso contro un semplice contadino fu la causa che fece crollare la dinastia degli Omriadi.

Secondo la tradizione concorde, Elia non riuscì ad ottenere alcun resultato: ma è questa la sua più alta lode e il suo più gran titolo d'onore, poichè egli era un uomo di cuore puro e di mani pure che combattè soltanto con armi spirituali. Non esiste maggiore contrasto di quello che passa fra Elia e l'uomo che vien considerato come suo erede e successore: Eliseo. Perfino la tradizione lo ha inteso: i miracoli ch'essa attribuisce ad Eliseo, in quanto non sono che semplici imitazioni di quelli compiuti da Elia, son tutti d'una specie grottesca, si potrebbe quasi dire ordinaria. Vi fa difetto completamente la santità e la nobiltà di Elia. Eliseo aveva veduto per l'esempio del suo predecessore che nulla si ottiene con armi spirituali; egli diventa demagogo e congiurato, rivoluzionario e agitatore. Egli spinge uno degli uomini più infami che la storia d'Israele conosca, l'ufficiale Jehù, ad assassinare la famiglia di Achab e ad insediarsi sul trono d'Israele; ciò che avvenne. Eliseo ottenne il suo scopo; la casa di Achab fu distrutta e il Baal di Tiro scomparve da Samaria; ma Israele fu condotto sull'orlo dell'abisso: i governi di Jehù e di suo figlio Joahaz segnano l'epoca più triste che Israele abbia mai attraversato. Un secolo più tardi il profeta Osea vede ancora negli atti di sangue di Jehù un delitto inespiato che grava sul regno e sulla sua dinastia e che non può essere cancellato se non collo sfacelo di tutti e due (*Os.*, I, 4-5).

In che cosa consiste quindi l'importanza di

Elia? Elia è il primo profeta nello specifico senso ebraico, che si differenzia dagli altri posteriori solo per avere, come Gesù di Nazareth, agito unicamente colla sua persona o per non aver lasciato alcuno scritto. Egli riconosce già che l'uomo non vive di solo pane nè i popoli di sola potenza; per lui Israele ha importanza solo in quanto è artefice di un'idea sublime. Se Israele diviene infedele all'idea, non vale tutta la potenza esteriore; egli porta in sè i germi della morte. Israele non doveva essere un popolo solito come gli altri popoli; esso doveva servire Jahve solo, diventando così un popolo pio e puro; di questo pensiero di Mosè Elia aveva fatto un principio sacro ed intangibile e secondo questo criterio egli misurava il suo tempo e i suoi avvenimenti; egli considerava le cose del tempo sotto l'aspetto dell'eternità e da questo aspetto le giudicava. I danni maggiori egli li vedeva nel campo del culto e della giustizia: quello che Dio esige prima di tutto è un culto puro e un giudizio equo; è questo che rivela più d'ogni altra cosa se Israele è veramente il popolo di Dio.

Non è semplice caso che il primo apparire dei veri profeti in Israele coincida col primo apparire degli assiri. Le catastrofi della storia universale hanno sempre destato la profezia in Israele, ed è perciò che i profeti sono stati chiamati le procellarie della storia mondiale. Lo dice in maniera più d'ogni altra caratteristica Amos allorchè esclama: « Suonerà la tromba in una città senza che il popolo accorra spaventato? Può accadere una disgrazia che Iddio non abbia prodotto? Poichè il Signore Jahve non fa nessuna cosa senz'averne prima rivelato il piano ai suoi servitori, ai profeti. Il leone rugge; chi non ne ha paura? Il Signore Iddio parla; chi non profetizza? » (*Amos*, 3, 6-8).

Il profeta ha la facoltà di scoprire Dio nella storia. Egli lo sente quando le catastrofi son per aria. Allora egli sta in vedetta e esplora i segni dei tempi per interpretarli poi al suo popolo e indicargli la giusta via, che gli faccia traversare sicuro la catastrofe. In questo senso, e solo in questo senso, il profeta d'Israele predice l'avvenire.

Ma il profeta è anche la coscienza incarnata del popolo, che sente e porta alla luce tutto quanto vi ha nel popolo di impuro e di sgradito a Dio. Lo dice con frase molto espressiva Michà, volendo definire la sua opposizione contro i falsi profeti: « Se qualcuno procede a vanvera e pronuncia menzogne e dice: — io voglio predicarti vino e cervogia — costui è il vero predicatore per questo popolo... Sono profeti che traviano il mio popolo; se si dà loro a rodere coi denti, essi annunziano salvezza; ma contro chi non mette loro nulla in bocca, essi bandiscono la guerra... Io invece son pieno dello spirito di Dio, in potenza e in forza, per rivelare a Giacobbe le sue colpe e ad Israele i suoi peccati » (*Michà*, 2, 3-5-8).

Tale è il profeta d'Israele nella sua vera essenza e nel suo più intimo significato: un uomo

che possiede la facoltà di considerare le cose del tempo sotto la specie dell'eternità, che ravvisa dappertutto la mano di Dio e sa interpretare ai suoi contemporanei il piano di Dio e sa guidarli secondo la sua volontà, quasi fosse la voce incarnata di Dio. Non c'è che questa strada che possa condurre alla salute; sdegnarla è sicura morte, per quanto brillante possa essere la condizione esterna del popolo. Di questi veri profeti d'Israele Elia fu il primo; egli perciò passa incompreso nella sua solitaria grandezza, attraverso il suo tempo, ma è per le generazioni più tarde oggetto di ammirazione, preannunziatore di una nuova epoca nella storia della religione d'Israele.

Tutti questi uomini si ricollegano all'opera di Mosè, e costruiscono sulle fondamenta gettate da lui: senza Mosè i profeti non sarebbero possibili, ed essi stessi non han mai avuto la sensazione di offrire nulla che fosse assolutamente nuovo. Ma essi furono giusti e fedeli amministratori dell'eredità trasmessa da Mosè: la religione nazionale fondata da Mosè divenne, grazie ai profeti, religione universale. Come ciò sia accaduto in un'evoluzione meravigliosamente organica, deve dimostrarcelo lo studio di quei profeti dei quali ci sono stati conservati gli scritti.

3 Cornill

Il profetismo d'Israele fino alla morte di Chiskijà.

Nulla v'ha di più significativo che il primo apparire in Israele del profetismo letterario.

Fu a Bethel, durante la festa autunnale. In quel luogo, dove una volta il patriarca Giacobbe aveva veduto in sogno salire e discendere gli angeli di Dio, dove Dio gli era apparso e lo aveva benedetto, c'era il santuario d'Israele, il centro religioso del regno delle dieci tribù. C'era là l'immagine del vitello d'oro, anticamente venerato, simbolo sotto il quale adoravasi il Dio d'Israele; ivi si adunava tutto Israele a ringraziare e a pregare, ad offrire i sacrifici e a celebrare le feste. In notevole antitesi colla austera severità e la rigidità cupa dell'ebraismo più tardo, il culto dell'antico Israele aveva un lieto e giocondo carattere. L'idea che il culto valga a ripristinare le turbate relazioni fra l'uomo e Dio e che il sacrificio sia un'espiazione del peccato, era un'idea completamente estranea all'antico ebreo. Il culto era per lui un gioire dinanzi a Dio; nel sacrificio, di cui Dio riceveva una parte determinata, mentre il resto veniva consumato da colui che l'offriva, egli entrava con Dio in una comunione

conviviale, diveniva il commensale del suo Dio e sentiva perciò doppiamente la sua unione con lui. E come l'antico Israele era popolo giocondo e pieno della letizia di vivere, anche questo suo rallegrarsi dinanzi a Dio presentava tratti caratteristici che a noi sembrano prettamente terreni e profani. Nelle grandi feste si gozzovigliava. Quando durante una di queste feste autunnali a Sciloh, l'antico santuario di Efraim, Hannà, la madre del profeta Samuele, apre il suo cuore profondamente angosciato, nella silenziosa preghiera dinanzi a Dio, il sacerdote Elì inveisce contro di lei: « Fino a quando darai spettacolo della tua ubriachezza? Togliti il vino d'addosso » (1, *Sam.*, I, 14) — da cui si vede che le donne ubriache non erano tanto rare in quelle feste. Un quadro ancor più drastico traccia il profeta Isaia di una festa nel tempio di Gerusalemme, allorchè descrive le tavole tutte piene di vomito sicchè non v'è il più piccolo posto che sia libero (*Is.*, 28, 8) — e cose ancor più gravi accadevano in questi santuari, aberrazioni sensuali della peggiore specie. I profeti vedevano giustamente in tali mostruosità i residui del paganesimo cananeo: Israele aveva tolto ai cananei oltre ai vecchi santuari anche il culto. Ma i contemporanei di Amos e di Osea lo consideravano come il vero culto che il Dio d'Israele chiedeva al suo popolo e del quale compiacevasi.

Quella festa autunnale fu celebrata pure intorno all'anno 760. La festa era lieta. E perchè non si doveva gioire ed essere riconoscenti a

Dio? Dopo un lungo periodo di straordinaria miseria e d'oppressione Israele aveva di nuovo riconquistato la sua potenza: il peggior nemico, il regno di Damasco, era stato battuto in modo decisivo e reso ormai innocuo, i popoli vicini erano stati nuovamente sottomessi, e Ierobàm II dominava in una regione eguale per grandezza ed estensione al regno di David. Il buon tempo del re grande pareva fosse ritornato: Israele pareva fosse divenuto il popolo dominatore fra il Nilo e l'Eufrate. E non eran forse le condizioni interne brillanti e magnifiche come mai erano state prima? Samaria aveva i più ricchi palazzi d'avorio, innumerevoli edifizi in pietra squadrata, torri e fortezze, cavalli e carri in quantità; potenza e splendore, lusso e abbondanza, dovunque si volgesse lo sguardo. I ricchi si sdraiavano su divani d'avorio, con cuscini di damasco, uccidevano ogni giorno un vitello ingrassato, bevevano il vino più prelibato e si ungevano coll'olio più fino. Un'epoca insomma in cui era gioia la vita. Anche le feste si celebravano con ricercato splendore e si recavano sacrifici senza numero: si viveva colla sicurezza di avere Dio per sè, e gli si era perciò riconoscenti.

E tutt'a un tratto, mentre la gioia è al colmo, ecco venir di colpo interrotta. Un uomo sconosciuto, un semplice uomo del popolo si fa largo tra la folla in festa; un fuoco divino splende nei suoi occhi, una serietà sacra è in ogni suo tratto: con timido rispetto, quasi involontariamente gli si fa posto e, ancor prima che si sappia preci-

samente quello che è accaduto, egli ha già soffocato la gioia, ha imposto silenzio con le sue imprecazioni veementi, foriere di morte. Israele possedeva per la nenia funebre una speciale forma poetica ed un determinato motivo melodico, il cui suono ricordava a ciascuno i momenti più gravi della sua vita, allorchè piangendo stavan per l'ultima volta presso alla bara del padre, della madre, della moglie o del figlio diletto. Questa forma artistica viene spesso adoperata dai profeti col massimo effetto. Una simile nenia intuona lo straniero nel santuario di Bethel e la nenia è per Israele; egli la canta alle orecchie della folla in festa:

« È caduta, nè si alzerà più
la vergine d'Israele!
È abbandonata sulla sua terra,
e nessuno più la solleverà ».
(*Am.*, 5, 2).

L'assemblea è presa da stupore e da turbamento: domandano, si informano intorno allo strano oratore, e si viene a sapere che si chiama Amos, che è un pastore del borgo di Tekòa, in Giudea, e che ha tenuto altre volte simili discorsi sacrileghi. Poichè era sacrilegio annunziare la rovina del proprio popolo: ciò valeva quanto voler affermare che Dio non volesse o non potesse difendere e salvare il suo popolo, ciò significava annunziare la rovina di Dio medesimo; poichè insieme col popolo che lo serviva e lo adorava, crollava lo stesso Iddio. Ma questo originale

santo aggiunse alla bestemmia anche la follia: Dio stesso è colui che annienta, colui che deve annientare Israele, suo popolo. Egli ha giurato per la sua santità, per sè stesso, che è giunta la fine per il suo popolo d'Israele. Non scorre molto tempo che si fa incontro all'oratore coraggioso il Sommo Sacerdote Amazia: « Veggente — gli dice — torna presto alla tua terra di Giudea, mangia là il tuo pane e là predica. Ma a Bethel non devi più predicare, poichè esso è il santuario regale e il tempio del regno ». Cui Amos risponde: « Non sono profeta nè figlio di profeta, ma son pastore e piantator di sicomori. Dio mi tolse alla mia greggia e mi disse: — Va e predica contro il mio popolo d'Israele ». E trasforma l'annunzio generale di sventura in una minaccia personale contro il Sommo Sacerdote: la cui moglie sarà violata nella città dai soldati nemici, i figli cadranno sotto il ferro, le sue possessioni saranno divise ed egli stesso morrà prigioniero ed esule in terra straniera (7, 12-17). Dopo che Amos ebbe adempiuto all'incarico divino, se ne tornò al suo borgo natio, alle sue pecore e ai suoi sicomori; ma avendo coscienza che quanto egli aveva predetto si riferisse non soltanto al suo tempo e ai più prossimi interessati, ma a tutti i tempi, egli trascrive in un monumento imperituro le sue profezie.

Ma come venne Amos a questa convinzione che capovolge tutto ciò che si credeva allora in Israele? Se egli immagina la rovina d'Israele come sconfitta e distruzione del suo esercito,

come saccheggio e devastazione del paese, come prigionia ed esilio del popolo da parte d'un nemico esterno, egli pensa naturalmente agli assiri, quantunque non ne faccia mai il nome. Questa minacciosa nube sinistra era apparsa più volte sull'orizzonte d'Israele: la prima volta nell'anno 876 e poi nel secolo successivo circa una diecina di volte; e finalmente nel 767 l'esercito assiro si era spinto fino al Libano e al Mediterraneo diffondendo dappertutto il terrore e producendo devastazioni. Ma proprio in quel tempo il pericolo non era acuto; l'esercito assiro si trovava per il momento in uno stato di profondissima dissoluzione e di impotenza, sicchè questa persuasione di Amos non poteva essere il risultato d'un calcolo politico. Rimane inesplorato innanzi tutto il punto più importante e quello che più ha bisogno di spiegazione, cioè come mai questo castigo sia una assoluta necessità, voluta ed effettuata da Dio stesso. Lo ha detto il profeta, il suo senso di giustizia. In Amos noi abbiamo, per così dire, l'incarnazione della legge morale. Dio è un Dio di giustizia, la religione è un rapporto etico dell'uomo verso Dio; non un comodo cuscino, ma un imperativo morale. Israele confidava nel suo Dio, il quale non avrebbe abbandonato il suo popolo, ma l'avrebbe aiutato e lo avrebbe salvato da ogni disgrazia. Questo singolare rapporto fra Israele e il suo Dio non lo nega neppure Amos: « Solo voi ho riconosciuto fra tutte le famiglie della terra », dice Dio per bocca di Amos a Israele. Ma quali conseguenze ne deduce? « Perciò vi chiederò conto di tutti i vostri peccati » (3, 2). Già alla mente di Amos quindi era chiaro quanto un più grande di lui esprimeva colle parole: molto si domanda a colui cui molto si dà. Le relazioni esteriori non hanno in sè alcun valore. « Non siete per me, o figli d'Israele, quello che sono i figli degli Etiopi? », dice Dio in Amos (9, 7). Nulla provano le speciali manifestazioni di grazia che Dio ebbe per Israele, quando lo trasse dall'Egitto e lo guidò attraverso il deserto, poichè fece lo stesso pure ai nemici mortali d'Israele: « Non ho tratto i figli d'Israele dall'Egitto e i filistei da Kir? » (9, 7). Certo, il popolo è pio a suo modo, e celebra feste e sacrifici in abbondanza; ma ciò pare al profeta non esser altro che un tentativo di corruzione del giudice equo, come era consuetudine allora sulla terra che il giudice assolvesse per denaro il colpevole e condannasse l'innocente: « Io odio — dice Amos —, io aborrisco le vostre feste; non voglio sentir l'odore delle vostre radunanze sacre. Quando mi recate sacrifici e offerte io non li gradisco, nè degno d'uno sguardo i vostri pingui vitelli. Allontana da me lo strepito delle tue canzoni; non voglio sentire la musica delle tue arpe. Ma scorra il diritto com'acqua, e la giustizia come inesauribile fiume » (5, 21-24). « Cercatemi e vivrete... Odiate il male e amate il bene, e fate che la giustizia regni nei tribunali » (5, 4; 6; 15). Ma proprio quell'unica cosa che Dio esige, manca in Israele. Dappertutto Amos vede ricchi dediti al godimento e alla crapula che estorcono i mezzi

per la lor vita viziosa ai poveri e ai deboli da loro tristamente dissanguati e crudelmente oppressi (2, 6-8; 8, 4-6), e ammassano così nei loro palazzi violenza e tirannide (3, 10). Si trasforma il diritto in assenzio e si abbandona al suolo la giustizia (5, 7); si vende il giusto per denaro e il povero per un paio di scarpe (2, 6; 5, 12; 8, 6). E ciò che è peggio non sanno e non sentono come siano cattivi e corrotti; vivono alla giornata, una vita ottusa e frivola, e non hanno affatto il senso dell'instabilità di tutte le cose (6, 6). Eppure non ci vuole in verità uno speciale acume, nè c'è bisogno di rivelazione. Amos può chiamare a testimoni della condotta di Dio verso Israele i pagani, filistei e egiziani; perfino i pagani, che non conoscono Dio nè la sua legge, debbono riconoscere che cose inaudite accadono in Samaria e che Israele è maturo per la rovina (3, 9). Dio stesso deve dunque annientare il suo popolo, perchè espii l'offesa fatta alla sua santità e giustizia: « È venuta la fine per il mio popolo d'Israele; non posso più perdonargli » (8, 2). Il rosso che fiorisce sulle guancie della vergine d'Israele è per il profeta non un segno di vita, ma è il rosso del tisico consunto, già in via di disfacimento: il suo orecchio acuto percepisce già attraverso tutto questo tumultuoso affaccendarsi, attraverso tutto questo precipitoso affanno, il rantolo della morte, ed egli intuona già il canto funebre sopra Israele. E la storia gli ha dato ragione: quarant'anni più tardi il regno d'Israele era spazzato via e il popolo trascinato in esilio.

Ma, si potrebbe domandare, che c'è di grande in tutto questo? Non sono delle verità molto comuni quelle che ci vengono presentate? Eppure sarebbe un grave errore il crederlo. In realtà il passo che la religione d'Israele fece in Amos e per Amos non sarà mai abbastanza apprezzato. In Amos essa spezza per la prima volta le barriere nazionali, e la religione di un popolo diventa religione universale. Sciogliendo i rapporti fra Dio ed Israele o, in ogni modo, riconoscendo com'essi dipendano da una condizione di natura etica e che potrebbe istituirsi con qualunque altro popolo che adempisse a quelle condizioni morali, egli dette alla religione una base metafisica, grazie alla quale la religione d'Israele e il Dio d'Israele non furono coinvolti nella rovina del popolo, ma anzi poterono svilupparsi in modo ancor più vigoroso: la catastrofe del popolo fu la vittoria di Dio, fu il trionfo del diritto e della verità contro all'ingiustizia e all'apparenza; ciò che avrebbe distrutto ogni altra religione non potè che rafforzare la religione d'Israele. Questo progresso si manifesta nella maniera più poderosa nel concetto stesso di Dio. Il monoteismo non esisteva nell'antico Israele nello stretto senso della scienza religiosa: gli dei pagani erano considerati quali esseri reali, quali divinità effettive, che nel loro campo erano potenti quanto era potente il Dio d'Israele nella sua sfera. Ora non doveva esser più così. Diritto e giustizia si stendono oltre le frontiere d'Israele, arrivano anche più lontano della potenza degli assiri. Poichè il diritto è tale

dappertutto, e l'ingiustizia è ingiustizia dappertutto. Se il Dio d'Israele è riconosciuto come il Dio della giustizia, il regno suo si estende lontano quanto lontano arriva e deve arrivare un atto di giustizia. Egli diventava così il Dio dell'universo, secondo il nome che Amos adopera con predilezione, quando lo chiama Dio Zebaoth, Dio che sta sopra a tutte le potenze e sopra a tutte le forze del cielo e della terra. Dinanzi a questa universale potenza della giustizia, le barriere nazionali cadono: se i moabiti bruciano le ossa di un re edomita fino a ridurle in calce, essi si attirano il giudizio e il castigo di Dio (2, 1-3). Diritto e giustizia sono l'unica realtà vera nel cielo e sulla terra; sì che per Amos il Dio d'Israele, divenuto il Dio del diritto e della giustizia, diventa il Dio universale, e la religione di questo Dio diventa la religione universale. Amos è uno dei fenomeni più meravigliosi ed inconcepibili della storia dello spirito umano; colui che inaugura quel processo d'evoluzione da cui data una nuova epoca dell'umanità. Ciò dimostra ancora una volta in modo limpidissimo come le cose più grandiose e più significative siano anche le più semplici, e quelle che sembrano le più naturali.

Ma pur riconoscendo la grandezza di Amos, non si può negare una certa sua unilateralità. Il suo Dio è in sostanza il giudice dei rei, che ispira paura ma non amore, e di sola paura nè il cuore umano nè la religione possono vivere. Eseguita la sentenza, tutto finisce per Amos: che cosa

debba accadere poi, egli non se lo domanda. La lacuna fu avvertita ben presto e al libro di Amos si aggiunse una conclusione, la quale è però insufficiente nella sua idea e, poichè è antitetica in tutti i suoi punti alle idee di Amos, non può da noi esser presa in alcuna considerazione (9, 8-15). Rappresenta piuttosto il complemento di Amos, in modo addirittura meraviglioso, il profeta più prossimo a lui, Osea. Alla massima di Amos: Dio è giustizia, Osea ne aggiunge un'altra: Dio è amore. Non che Osea sia meno severo nel giudicare i lati oscuri della vita del popolo; anzi, egli ne appare colpito in modo ancor più profondo e il suo quadro è molto più cupo e sconfortato di quello di Amos. Ma Osea non può limitarsi alla negazione: Dio non è un uomo che lasci l'ultima sua parola all'ira ed alla passione; egli è il santo, il misericordioso in cui la pietà prevale. Il popolo ch'egli un giorno veramente predilesse, non può oggi ripudiarlo; egli vuole riattrarlo a sè, migliorarlo, educarlo per sè. Dio è un buon padre che castiga il figlio con cuore sanguinante, per il bene del figlio stesso, per stringerlo fra le sue braccia tanto più teneramente quando siasi migliorato. Mentre in Amos predomina in modo unilaterale il motivo etico, in Osea è innanzi tutto decisivo quello religioso: egli e l'altro profeta che gli è spiritualmente e ideologicamente affine, Geremia, sono uomini di sentimento, uomini i più intimamente e più profondamente religiosi fra tutti i profeti d'Israele.

Altamente notevole e significativo è il modo in

cui Osea ha avuto coscienza della sua vocazione; esso dimostra ancora una volta come il vero e giusto sentimento umano conduca a Dio. Una sventura famigliare ha suscitato in Osea il genio profetico. Egli aveva preso moglie: il nome della moglie e del padre di lei permettono di dedurre ch'ella fosse di bassa estrazione, figlia del popolo. Possiamo capire come l'uomo serio e malinconico si fosse sentito attratto dalla gentilezza e dalla freschezza naturale di quella ragazza semplice; ma nel matrimonio ella lo rese profondamente infelice, ed egli dovette finalmente persuadersi d'aver dato il suo amore ad una donna indegna, spregevole. Non ci è dato sapere con sicurezza se la moglie lo lasciò, o se fu lui a cacciarla; il fatto è che il matrimonio fu sciolto. E qui accadde una cosa incredibile. Egli, il marito così gravemente offeso, non può dimenticare la moglie. È possibile mai che il sentimento più profondo e più puro del suo cuore non sia che illusione? C'era stato un tempo in cui ella lo aveva sinceramente amato. E Osea si sente responsabile verso colei ch'era stata sua moglie. Non doveva esser possibile ridestare quello che di più buono c'era nella natura della donna? Non poteva esser che sotto la cenere che la soffocava, la scintilla, ch'egli non poteva credere estinta, ardesse di nuovo in una chiara e pura fiamma? Ma ciò non è possibile che grazie ad un amore dimentico di sè e sollecito degli altri, il quale finisce col destar il vero amore da parte della persona amata. Egli deve far questo tentativo ancora una volta

colla donna infedele; egli la deve riavere. E la riporta difatti nella sua casa; non può subito ridarle il diritto e il posto di moglie; ella deve passar prima un severo e duro periodo di prova. Ma se ella resisterà alla prova, se si lascerà piegare dalla disciplina severa eppure così mite del marito che l'ama ancora, egli si unirà a lei nuovamente nell'amore e nella fedeltà, e nulla dovrà più rompere il nodo così rinnovato (Cap. I, 3).

In questi suoi rapporti colla moglie, Osea vide l'immagine delle relazioni fra Dio e Israele. Dio ha scelto come suo popolo Israele, povero, disprezzato, ridotto in ischiavitù dagli egiziani, si è unito con lui in amore e fedeltà e non gli ha fatto che del bene, lo ha guidato miracolosamente e l'ha reso finalmente grande e potente; per tutto questo bene, Israele lo ricompensa coll'ingratitudine più atroce; il suo culto è agli occhi del profeta un culto del Baal; dileggio al Dio santo che esso non conosce, e non vuol conoscere, e perciò Dio deve abbandonarlo alla distruzione. Ma questa sentenza non è per Dio fine a sè stessa: egli vuole ricondurre al raccoglimento e al pentimento il cuore folle e acciecato d'Israele; se nella disgrazia imparerà a pregare, si rivolgerà a Dio, umilmente, apertamente riconoscendo la sua colpa, Dio pure tornerà a volgersi a Israele, accoglierà di nuovo nella sua grazia il popolo abbandonato dalla pietà; e quello che oggi non è più il suo popolo, tornerà ad esserlo ed egli sarà il suo Dio; qual premio e dono del nuovo patto egli recherà ad Israele diritto e giustizia,

grazia e pietà, amore e fede; Israele lo riconoscerà e sarà per lui figlio ubbidiente e docile (2, 21-25). Egli sarà per Israele rugiada fecondante; Israele fiorirà come un giglio, verdeggerà come l'olivo e avrà la magnificenza e il profumo del Libano (14, 6-7). Dio è amore: Osea lo ha riconosciuto, poichè egli stesso lo portava nel cuore, e l'aveva vivente in sè; l'amore che è paziente e gentile, che non cerca nulla per sè e che da nulla può essere inasprito, che tutto sopporta, che tutto crede, tutto spera e tutto tollera; l'amore che non cessa mai. Se si pensa che tutto ciò era assolutamente nuovo, che queste idee, che sono state sostegno e consolazione dell'umanità per due millenni e mezzo, sono state espresse per la prima volta da Osea, noi dobbiamo annoverarlo fra i più grandi genii religiosi che l'umanità abbia mai prodotto: fra i profeti d'Israele non c'è che Geremia che possa contendergli la palma; e anche in questo caso noi saremmo tentati di attribuire maggior importanza ad Osea, in quanto egli è il precursore e l'annunziatore primo.

Perchè così spesso si disconosce questa grande importanza di Osea? Egli ci ha reso un po' difficile l'essere perfettamente giusti con lui, poichè ci ha lasciato un libro dei più oscuri e difficili. Egli è individuale e soggettivo come nessun altro fu mai. Quello che Osea ci offre sono monologhi, sfoghi di un cuore profondamente agitato, dilaniato dal dolore, in tutte le sue mutevoli sensazioni; le sue immagini e i suoi pensieri si affollano e premono come fantasie di un febbricitante.

Ma appunto questo soggettivismo e questa immediatezza danno al libro di Osea il suo incanto originale e la sua irresistibile azione: egli dispone di tali accenti sentimentali quali non ha, così profondi e potenti, nessun altro profeta. Mi permetto di citare alla lettera, come esempio, un passo di Osea sopra ogni altro caratteristico, un punto culminante del suo libro:

« Quand'Israele era giovane io l'amai e lo chiamai dall'Egitto come mio figlio. Ma quanto più li chiamavo, tanto più si allontanavan da me; sacrificavano al Baal e recavano incenso alle immagini. Eppure io avevo allevato Efraim, tenendolo nelle mie braccia; ma essi non sapevano quanta cura io ne avessi. Con legami umani, con corde d'amore io li trassi a me: posai su di loro un mite giogo, mi chinai verso di loro, detti loro un ricco alimento. Ma essi tornano in Egitto, e Assur è il loro re: di me non ne vogliono sapere. Or la spada deve abbattersi sulle loro città, ruinare le loro fortezze, consumare le loro castella. Il mio popolo è sempre pronto a voltarmi le spalle: se qualcuno li chiama in alto, neppur uno si volge. Come debbo contenermi con te, o Efraim? come comportarmi verso di te, Israele? Debbo trattarti come Sodoma, ridurti come Gomorra? Il mio cuore si rivolta, tutte le mie viscere spasimano di pietà. Non voglio agire secondo l'ardor della mia ira, nè voglio accingermi a distruggerti, o Efraim: poichè io sono Dio e non un uomo, sono il Santo in mezzo di te; non posso venire per distruggere » (11, 1-9).

Così l'ultima parola rimane sempre all'amore, alla grazia, alla misericordia: poichè Dio è amore. Così anche la religione diventa amoroso impulso del cuore; Dio esige amore e non sacrifici, conoscimento di Dio, non olocausti (6, 6), e si riveste d'una interiorità fino ad allora ignota: quella così intima espressione « il Signore tuo Dio », la quale pone la divinità in rapporto personale d'amore con ogni singolo uomo, è coniata da Osea, e si incontra per la prima volta in Osea (4, 6; 9, 1; 12, 7; 10; 13, 4; 14, 2). Perfino l'idea del rinascimento, per cui l'uomo deve diventare un essere completamente nuovo per poter diventare veramente figlio di Dio, si trova già in Osea (10, 12; 13, 13). Egli è il primo a chiedere l'adorazione spirituale di Dio; egli cuopre delle beffe più fiere e dello scherno più amaro i « vitelli » di Dan e di Bethel, come ardisce chiamare i sacri simboli del toro. Egli esige, in generale, una separazione rigida fra il culto di Dio e quello della natura: ciò che contrasta colla essenza veramente sacra e spirituale di Dio è paganesimo e deve essere eliminato, trattisi pure d'un uso venerando tramandato dai tempi più remoti.

È un fenomeno strano che quest'uomo, che vive in apparenza di solo sentimento, ch'è dominato unicamente da impressioni, possegga già un preciso sistema teologico che eserciterà un'influenza decisiva su tutti i secoli futuri. Dimostrarlo ci porterebbe troppo lontano e ci farebbe scendere a troppi particolari; ma si può dire che tutta la religione e tutta la teologia posteriore d'Israele

A. Cornill

son derivate da Osea, e che tutte le loro concezioni e tutte loro idee caratteristiche si trovano già in lui, in lui per il primo.

Osea apparteneva al regno settentrionale, e fu il suo ultimo e più nobile fiore. Scrisse il suo libro fra il 738 e il 735, cioè circa 25 anni dopo l'apparizione di Amos. Sapevamo già dalle brevi notizie del libro dei re che era quello un tempo di completa anarchia e di dissolvimento: il libro di Osea ci trasporta in mezzo a questo mondo e ci fa vivere, nello specchio del cuore dilaniato del profeta, tutto questo periodo. Un orribile quadro di oscurità si svolge dinanzi ai nostri occhi: un re uccide l'altro (7, 7), Dio glielo dà nella sua ira e glielo riprende nella sua collera (13, 11), poichè nessuno può porgere aiuto (10, 3; 13, 10), ma vengono travolti dal vortice degli avvenimenti come un pezzo di legno dalla corrente (10, 7). La situazione è così disperata che il profeta si fa lecito di pregare Dio che dia ad Efraim un grembo sterile e un seno asciutto affinchè non nascano nuove vittime della sventura e della miseria (9, 14). Di fronte a tale stato di cose il profeta pensa che tutta la vita politica e sociale sia un male, che sia una ribellione e un atto di disubbidienza contro Dio, il quale è unico Signore e Re d'Israele, e vuole l'uomo tutto e solo per sè; nell'attesa êra della salvezza, in cui tutto sarà secondo il volere di Dio, non ci saranno re nè principi, nè politica nè alleanze, nè cavalli nè carri, nè guerra nè vittoria. Quella che si suole chiamare la teocrazia dell'Antico Testamento è

una creazione di Osea, ed è prodotto della sua età sconsolata.

Uomo dei dolori, non gli fu risparmiato neppure il martirio personale: egli adempì alla sua missione sotto le beffe e il dileggio, fra l'inimicizia e i pericoli mortali. Ce ne ha dato un quadro egli stesso nel suo libro: « Son venuti i giorni della prova, son venuti i giorni del pagamento. Sta attento, Israele », predica egli alla folla che lo circonda. Ed allora un grido beffardo è lanciato contro di lui: « Folle è il profeta, pazzo è l'uomo dello spirito ». Osea raccoglie il grido e risponde: « Se io son folle ne è causa la enormità dei vostri peccati, la grandezza della vostra inimicizia. I lacci dell'uccellatore insidiano il profeta su tutte le sue strade; perfino nella casa del suo Dio essi gli hanno scavata una fossa profonda » (9, 7-8). Non sappiamo se Osea abbia assistito alla catastrofe d'Israele; la sua tomba, che è anche oggi un luogo santo, si addita nella Transgiordania, sulla cima del monte dal suo nome chiamato Monte d'Osea, Gebel Oscia, un'ora a nord di es-Salt, da dove si gode uno dei panorami più magnifici di tutta la Palestina.

Coll'anno 722 Israele scompare e Giuda diviene suo erede; da Osea in poi anche la profezia vive soltanto sulla terra di Giuda. A capo di questi profeti della Giudea sta Isaia che inizia la sua opera quasi subito dopo che si chiude il libro di Osea. Ciò che lo differenzia dai suoi due predecessori è, innanzi tutto, la personalità e tutto il modo della sua opera. Mentre Amos non sa

che esser cruccioso e castigare, mentre Osea piange e spera, Isaia è una natura positiva e pratica, che prova il bisogno di esercitare un'influenza decisiva sui destini del suo popolo. Appartenente evidentemente ad una delle classi più distinte — la tradizione ebraica ne fa un principe della casa regale — egli possedette potenza e influenza e le esercitò; egli stesso stette al timone per guidare con la bussola divina la navicella della sua patria attraverso gli scogli e le onde d'un'epoca tempestosa. Era l'epoca più critica della storia di Giuda, in cui si trattava veramente di essere o non essere; se Giuda superò la crisi e resistè ancora per più d'un secolo, lo dovette in sostanza al profeta Isaia che aveva saputo interpretare ai suoi contemporanei il piano meraviglioso di Dio. In Isaia per la prima volta troviamo chiara l'idea della storia universale: tutto ciò che accade sulla terra è retto da una sacra volontà trascendente al mondo ed ha per ultima mèta la gloria di Dio. Dio è tutto, l'uomo è nulla, così forse si potrebbe riassumere nella sua espressione più breve e più chiara la teologia di Isaia; Dio è il trascendente, l'onnipotente, Colui che riempie il cielo e la terra, il santo d'Israele come Isaia preferisce chiamarlo (1, 4; 5, 24), la cui santità si manifesta nella giustizia: l'uomo è nella sua mano come l'argilla nella mano del vasellaio (29, 16); perfino il potentissimo Assiro non è che la verga della sua ira, ch'egli subito annienta appena vuol diventare qualche cosa di più che un semplice strumento nella mano di Dio (10, 5-34).

Perciò è peccato proprio dell'uomo l'orgoglio, quand'egli pretende per sè la gloria e la lode che spettano unicamente a Dio. In uno dei suoi primi discorsi egli freme perciò come tempesta su quanto di alto e di sublime gli uomini posseggono e creano; tutto vien abbattuto senza misericordia « affinchè sia depresso l'orgoglio dell'uomo e sia umiliata la sua presunzione, e Dio solo rimanga eccelso in quel giorno » (2, 12-17). La vera virtù dell'uomo è invece la fiduciosa credenza in Dio e la sottomissione alla sua volontà: « Rassegnazione e calma sarebbero la vostra vera salvezza, sottomissione e fiducia la vostra vera forza », esclama in un altro passo al suo popolo (30, 15). Questo governo degli eventi universali retto da una sacra volontà trascendente al mondo per la realizzazione della sua gloria, è ciò che Isaia chiama spesso « l'opera di Dio » (5, 12; 10, 12; 22, 11): quest'opera ci appare strana, questo piano bizzarro (28, 21), ma l'uomo deve riconoscerlo e sottomettervisi. Il rimprovero più grande che il profeta fa ai suoi contemporanei è ch'essi sono ciechi dinanzi a quest'opera, anzi volutamente ciechi (5, 12; 22, 11). Ora noi vogliam seguire e tentar di comprendere la sua attività nelle sue fasi singole.

Al culmine del sistema di Isaia sta l'idea: « Un residuo si converte » (10, 22; 6, 11-13); con questo nome egli chiama pure il suo figlio maggiore (7, 3), come già Osea aveva dato ai suoi figli nomi significativi, facendone in certo qual modo i testimoni viventi del suo discorso profetico (*Osea*,

1). Al pari di Amos anche egli considera il Giudizio come una cosa inevitabile, e al pari di Osea egli vede nel Giudizio non la fine ma il principio della salvezza. Ma per il modo con cui immagina l'attuarsi di questa salvezza, Isaia segue la sua propria strada. Egli non può sottrarsi all'impressione che il suo popolo non sia semplicemente una banda di empii e di scellerati: c'è pur fra loro qualcuno sensibile al bene e che può essere concepito quale cittadino del futuro regno di Dio; è « il residuo ». Questo residuo è il « seme sacro » da cui sboccerà, sotto la cura di Dio, l'Israele futuro. Così Isaia vede il compito del Giudizio nell'estirpare i peccatori e gli empii, affinchè quel nobile resto che ancora rimane occupi da solo il campo e possa svilupparsi liberamente e senza ostacoli. Quel futuro regno di Dio Isaia non lo può pensare diversamente che sotto forme umane; in ciò sta il suo contrasto principale rispetto ad Osea, il contrasto fra l'uomo di Giudea e quello d'Israele. In Giudea, dove il dominio della dinastia davidica non era stato mai seriamente osteggiato, si era venuta formando una benefica stabilità di tutti i rapporti ed un principio di legittimità, mentre il regno d'Israele non aveva avuto questo privilegio, ed era stato trascinato da una rivoluzione all'altra, in una perpetua anarchia. Di questi benefici ordinamenti umani il profeta non vuol far a meno neppur nel futuro regno di Dio. Anche questo regno avvenire avrà giudici e funzionari (1, 26), e prima di tutto avrà a capo un re umano della

stirpe di Davide; ma sotto questo re umano il regno è un regno di pace e di giustizia. Tutti gli armamenti dei guerrieri orgogliosi, tutte le cruente vestimenta militari saranno arse, pascolo del fuoco. L'imperio poserà invece sulle spalle di un fanciullo che si chiamerà: il Consigliere ammirabile, l'Iddio forte, il Padre dell'eternità, il Principe della pace. La pace vi regnerà senza fine e il trono di Davide s'appoggerà in eterno sul diritto e sulla giustizia (9, 1-6). Il passo è di tal magnificenza ch'io non posso esimermi dal riportarlo alla lettera:

« E uscirà un rampollo dal tronco di Jesse e un germoglio spunterà dalla sua radice, su di cui poserà lo spirito di Dio, uno spirito di saggezza e d'intendimento, uno spirito di consiglio e di forza, uno spirito di conoscenza e di timore di Dio. Egli non giudicherà secondo quanto vedranno i suoi occhi, nè deciderà secondo quello che i suoi orecchi udranno; ma giudicherà i poveri con ispirito di giustizia e deciderà con dirittura verso gli oppressi della terra. I tiranni però egli colpirà con lo scettro della sua bocca e ucciderà l'empio col fiato delle sue labbra. La giustizia sarà la cintura dei suoi lombi e la verità la cintura dei suoi fianchi. E il lupo dimorerà coll'agnello, la pantera riposerà presso il capretto, e il vitello e il leone pascoleranno insieme, e un piccolo fanciullo li guiderà. La vacca sarà compagna all'orso, ed i loro piccoli riposeranno insieme, ed il leone mangerà il fieno al pari del bue. Il lattante giuocherà con la vipera, il bambino spoppato tenderà la

mano al basilisco; essi non faranno danno nè rovina in tutto il mio sacro monte, poichè la terra sarà piena della conoscenza di Dio come l'acqua copre il fondo del mare ».

Come si effettuerà questo ultimo fine del reggimento divino del mondo? L'attività d'Isaia s'inizia apparentemente con una discordanza stridente. Allorchè nel 736, anno di morte di Uzia, egli riceve la consacrazione all'ufficio profetico, Dio gli dice: « Va e di' a questo popolo: — Ascoltate ma non intenderete, vedete ma non riconoscerete! Indurisci il cuore di questo popolo, aggravagli le orecchie e acciecagli gli occhi, affinchè coi suoi occhi non veda e non oda colle sue orecchie, e non sia quindi salvato » (6, 9-10). Queste parole hanno un suono spaventoso, direi quasi empio, eppure contengono una profonda verità. Isaia sente che l'uomo non può nè deve essere indifferente di fronte al bene: o egli si sottomette a ciò che è buono e questo diventa per lui una benedizione, o si ostina contro al bene ed esso si trasforma per lui in doppia maledizione. Il popolo nella sua totalità non è nè maturo nè capace a ricevere il regno di Dio che verrà: e poichè il giudizio contro di lui non è che il ponte necessario verso la salvezza, e poichè la salvezza si realizzerà tanto più presto quanto più sollecito verrà il giudizio, è nell'interesse di Dio e d'Israele che i peccati del popolo raggiungano quanto più presto è possibile un tal grado da rendere necessaria la sentenza di condanna.

Uzia era stato un re potente; i 52 anni del suo

governo erano stati per la Giudea un periodo di forza e di splendore. Tutto ciò cambiò d'un tratto allorchè nel 735 salì sul trono di Gerusalemme il nipote Achaz. Questo monarca, allora molto giovane, era il tipo del despota orientale della specie consueta: capriccioso, prodigo, vizioso, crudele, che non riconosceva come suprema legge che il suo arbitrio: sotto di lui infatti si riproduce uno stato di cose simile a quello descritto già da Amos e da Osea per il regno d'Israele. Alla dissoluzione interna si aggiunsero ben presto le angustie esterne. Mentre il grande conquistatore assiro Tiglat-pileser pendeva già come una nube minacciosa sopra le loro teste, i piccoli regni non sapevano far altro nella loro cecità che dilaniarsi a vicenda. Rezin di Damasco e Pekach d'Israele approfittarono del governo debole e malvisto di Achaz per allearsi e gettarsi contro la Giudea, ch'essi ridussero all'estrema miseria, giungendo fino all'assedio di Gerusalemme. Achaz non seppe trovare altra via di uscita che un passo disperato: mise volutamente sè e il suo regno alle dipendenze dell'Assiria a patto ch'essa lo salvasse dai suoi avversari. Isaia conosceva evidentemente questi intrighi: un giorno, mentre Achaz ispezionava le opere di difesa e le fortificazioni di Gerusalemme, egli avvicinò il re sulla pubblica via e lo scongiurò di aver fiducia nel suo buon diritto e in Dio, il quale certo lo avrebbe aiutato. E poichè Achaz si mostra indeciso, Isaia gli dice: « Domanda un segno dal Signore tuo Dio, che sia profondo fino all'inferno o alto fino al cielo ».

Parola tremenda; una fiducia in Dio di una altezza quasi vertiginosa che a noi, uomini moderni, pare uno stravagante fanatismo, sì che uno dei più spiritosi interpreti moderni d'Isaia si permette perfino d'osservare che il profeta avrebbe avuto tutte le ragioni per essere grato a Achaz della sua incredulità, di non averlo cioè preso subito in parola e d'aver rinunziato al segno offerto. Isaia gli mette dinanzi, con parole ardenti, tutta la sua miopia: il mezzo sarebbe stato efficace, ma a caro prezzo; poichè sul territorio di Giuda avrebbe dovuto svolgersi la lotta decisiva per il dominio mondiale fra l'Assiria e l'Egitto: col rasoio preso a prezzo da lui stesso, di là dall'Eufrate, il paese sarebbe stato completamente raso e ridotto a solitudine e deserto (Cap. 7). Dopo aver dichiarato responsabili per tutte le conseguenze Achaz e il suo difetto di fiducia in Dio, Isaia, convinto che la sua pubblica attività sarebbe stata nel prossimo avvenire del tutto sterile, si ritira temporaneamente dall'arena pubblica e comincia un lavoro silenzioso. Egli si dà ad allevare e ad educare colle proprie mani quel residuo che dovrà un giorno sussistere e su cui poggia la speranza d'Israele: intorno a sè raccoglie un circolo di cuori sensibili ch'egli chiama figli di Dio, e nei quali deve suggellare la testimonianza e conservare la rivelazione (8, 16-18).

« Sono tuo servitore e tuo figlio, vieni a salvarmi dal re di Damasco e dal re d'Israele », così suonarono le parole del fatale messaggio che Achaz mandò a Tiglath-pileser (2, *Re*, 16, 7).

Questi non attese ad essere chiamato una seconda volta, ma venne subito; nel 734 Israele era già sconfitto, il re Pekach ucciso e due terzi del paese annessi; dopo una dura lotta di tre anni anche Damasco soccombette nel 732 alle armi assire, il re Rezin fu giustiziato e il suo territorio ridotto a provincia assira. Qualunque cosa si pensi di Achaz, certo è ch'egli possedeva capacità politiche, come risulta dal fatto d'esser rimasto fedele senza tergiversazioni alla soggezione volontaria dell'Assiria. Così egli otteneva questo risultato: che mentre i regni soccombevano uno dopo l'altro, mentre intorno infuriavano le guerre e le ribellioni, la morte e la devastazione, la Giudea rimase tranquilla, oasi pacifica in un mare tempestoso.

Nell'anno 715 Achaz morì e gli succedette sul trono il figlio Chiskijà; carattere indeciso, vacillante. Sotto di lui ebbe il sopravvento il partito nazionale, il quale voleva scuotere, nell'alleanza con l'Egitto, il dominio dell'Assiria. Proprio allora l'Assiria celebrava, sotto Sargon, uno dei condottieri più potenti e, non lo dimentichiamo, uno dei re assiri umanamente più nobili e più simpatici, i suoi più grandi trionfi, conseguiva le sue vittorie e i suoi successi più brillanti. Questo non poteva accadere per Isaia che per l'opera e col permesso di Dio; e da ciò egli deduceva che, secondo i disegni divini, gli assiri non avevano ancora compiuto la loro parte, che Dio aveva ancora bisogno di loro e si proponeva di farne strumento di qualche cosa di grande. Una ribellione

contro gli assiri era perciò ribellione contro la volontà di Dio; e Isaia fece di tutto per tenere quieta la Giudea e impedire qualche folle avventura. Quando, nel 711, l'eccitazione ebbe raggiunto un grado altissimo e si era già disposti a farsi sedurre dalle sirene egiziane, Isaia apparve in pubblico nella veste vergognosa di prigioniero di guerra, come volesse dire che i prigionieri egiziani ed etiopi sarebbero stati condotti via dagli assiri a quel modo (Cap. 20). Onde combattere l'obiezione che questo ingrossare a guisa di valanga della potenza assira sarebbe stato per la Giudea un grave pericolo, che la saggezza e l'istinto di conservazione ordinavano di prevenire, Isaia stabilisce un dogma che avrà una grandissima importanza per tutte le età: il dogma dell'inviolabilità del monte di Sion. Ivi Dio ha la sua dimora terrena, la sua casa; chi la tocca, tocca il possesso personale di Dio, e tale offesa Dio non permetterà mai che gli sia fatta; perfino l'onnipotente assiro deve infrangersi contro al monte di Sion se con sacrilega tracotanza oserà stendere la mano verso di lui (10, 11-34). In realtà riuscì ad Isaia dominare il movimento; Gerusalemme rimase calma e non s'impicciò di nulla.

Nell'anno 705 morì il potente Sargon, ucciso con tutta probabilità dal proprio figlio e successore Sancherib. Si gioì in ogni luogo, poichè era spezzata la verga del battitore, e tutti presero le armi per scuotere il giogo opprimente. Isaia rimane fedele al suo vecchio monito: non tentar

nulla, lasciar fare a Dio. Che non fosse viltà, ma anzi il senso massimo della forza, la sensazione di essere nelle mani di Dio, sicuri e tranquilli, ciò che lo faceva parlar così, è dimostrato sopratutto da un discorso molto significativo pronunziato in quel periodo, discorso che è fra le cose più grandiose di tutto Isaia. Ad un'ambasciata giunta dall'Etiopia a Gerusalemme per proporre l'alleanza contro l'Assiria, Isaia grida:

« Ritornate al vostro paese. O abitanti del mondo, o voi che dimorate sulla terra: quando una bandiera si leva sul monte, guardate; quando suona la tromba, udite. Poichè così disse a me il Signore: quieto io guarderò dal mio luogo, come un lieto calore nella luce del sole, come una nube di rugiada nel caldo della raccolta. Poichè avanti il raccolto, quando la fioritura sarà passata e l'uva comincerà a maturare, egli taglierà i viticci con le forbici, e torrà via i tralci e li reciderà. Saranno tutti quanti abbandonati agli uccelli dei monti e alle bestie della pianura, sì che gli uccelli se ne ciberanno tutta l'estate e le bestie della terra tutto l'inverno » (Cap. 18).

Dio giuoca con l'assiro come il leone con la preda sicura. Lo lascia fare, anzi apparentemente lo favorisce; poichè al momento giusto non ha che da vibrare il colpo per stenderlo irrimediabilmente a terra.

Ma questa volta Isaia non potè tener testa all'onda crescente dell'entusiasmo patriottico, e, come tutti i piccoli monarchi vicini, anche Chiskijà si ribellò contro il dominatore assiro. La

posizione d'Isaia in questo periodo è assai strana e in apparenza contradittoria; mai egli stette di fronte al suo popolo con maggiore severità; mai gli disse verità più amare e lanciò contro di lui minaccie più terribili; ma anche ora egli rimane fermo nella sua convinzione che Dio salverà Gerusalemme e non la lascerà cadere nelle mani dei pagani (28-31). E, vedi miracolo, questa promessa si compie. Nell'anno 701 Sancherib si avvicinava con un esercito formidabile: l'Egitto e l'Etiopia erano sconfitte e la Giudea crudelmente devastata: gli assiri conquistavano e saccheggiavano 46 città, conducevano in prigionia 200.150 uomini da quel piccolo paese di poco più che 80 chilometri quadrati, ma dinanzi alle mura di Gerusalemme le onde si frangevano realmente: gli assiri si ritiravano, *infestis rebus*; nella calamità Dio trionfava su di loro proteggendo la sua città. Il destino a cui 21 anni prima avevano dovuto soccombere Israele e Samaria non aveva potuto portare alla rovina la Giudea e Gerusalemme.

Si può immaginare come il miracoloso adempiersi della sua predizione dovette accrescere il prestigio del profeta: Dio stesso aveva impresso il suggello della sua approvazione sulle parole d'Isaia. E quest'uomo di un'attività incessante per il bene del popolo ha trasformato subito il successo in azione. Il libro dei Re ci narra che Chiskijà avesse iniziato la purificazione del culto ed eliminato gli abusi più gravi nel tempio di Gerusalemme (2, *Re*, 18, 4): certo dobbiamo immaginare che l'impulso venisse da Isaia e che

l'opera fosse compiuta in quel periodo che seguì alla miracolosa salvezza di Gerusalemme. In Isaia la missione profetica diventa così una forza che interviene in modo decisivo nei destini del popolo e lo conduce, sicuro e cosciente della sua mèta, alla benedizione e alla salvezza.

Non sappiamo nulla intorno alla fine d'Isaia. La leggenda, secondo la quale egli, in tarda età, avrebbe sofferto il martirio, non è confermata da alcun documento, ed è anche poco probabile. Con Isaia scendeva nella tomba il più grande classico d'Israele: mai la lingua di Canaan suonò più splendida e più bella che sulle labbra d'Isaia. Egli possiede tal vigore e forza oratoria, tale maestà e elevatezza d'espressione, una tale inesauribile ricchezza d'immagini calzanti e avvincenti, che conquidono addirittura il lettore, lasciandolo stupefatto. Per questo e per il fatto che i suoi predecessori sono, per lo più, poco conosciuti, avviene che Isaia sia stimato al di sopra del suo valore. Egli fu certo uno dei più grandi uomini d'Israele; ma i pensieri fondamentali della sua profezia si ritrovano già in Amos e in Osea; ciò ch'egli vi ha aggiunto di suo è una spada a due tagli: cent'anni più tardi Geremia deve combattere contro quelle idee fino all'ultimo sangue, poichè, sviluppatesi in modo unilaterale ed esagerato, esse finirono col condurre Gerusalemme e la Giudea alla catastrofe. Osea gli è molto superiore per profondità ed interiorità religiosa: nel pathos gigantesco d'Isaia non troviamo i motivi sentimentali così commoventi — che or piangono,

ora accarezzano — del libro di Osea. La sua importanza, dall'aspetto della storia mondiale e della storia religiosa, è completamente diversa; sta nel fatto ch'egli salvò la Giudea e quindi la religione. Gl'israeliti del regno delle dieci tribù, condotti nel 722 nella cattività assira, sono scomparsi senza traccia: sono stati assorbiti dai pagani. Se alla Giudea e a Gerusalemme fosse toccata allora la stessa sorte, anch'esse sarebbero scomparse allo stesso modo: è opera e merito d'Isaia se fu loro concesso ancora un termine di cento anni, durante il quale la religione si rafforzò ed approfondì in maniera da sopravvivere alla catastrofe della Giudea.

Prima di concludere devo ricordare un altro contemporaneo d'Isaia, che presenta uno strano contrasto con lui: Michà di Moresceth. In lui rivive Amos. Campagnuolo come Amos, come lui figlio del popolo, il suo semplice e vivace senso di giustizia non può acchetarsi nè reprimersi: una rivolta morale irriducibile lo afferra per tutto ciò ch'egli vede o prova. Le colpe dei grandi signori di Gerusalemme, succhiatori di sangue e sfruttatori, che si permettono tutto, poichè ne hanno la forza (2, 1-2; 9; 3, 1-3), sono così inaudite che non possono trovar espiazione se non con la distruzione di Gerusalemme. Perciò egli grida loro:

« Udite questo, o capi della casa di Giacobbe, principi della casa d'Israele, che abbominate la giustizia e pervertite tutto ciò ch'è dritto! Che costruite Sion col sangue e Gerusalemme col-

l'iniquità! I suoi capi per dono giudicano, i suoi sacerdoti vendono la loro sapienza a prezzo, i profeti distribuiscon l'oracolo per denaro; e si appoggiano ancora a Dio e dicono: Non è Dio in mezzo a noi? A noi non può accadere alcuna disgrazia! Perciò per cagion vostra Sion sarà arata come un campo, e Gerusalemme sarà ridotta a rovine, e il monte del tempio in una collina di sterpi » (3, 9-12).

Strano contrasto fra questi due contemporanei! Non si può escludere la supposizione che Michà polemizzi addirittura con Isaia. La storia ha dato ragione a tutti e due. Prima fu Isaia il vincitore. Ma 115 anni dopo che Gerusalamme era stata salvata dalle mani di Sancherib, si compiva anche la parola di Michà: Gerusalemme era un desolato mucchio di rovine, il tempio un fumante luogo d'incendio, e il popolo era strappato alla sua terra e trascinato in esilio. Come si giungesse a tal punto, lo vedremo nel seguito della nostra esposizione.

IL PROFETISMO ISRAELITICO DA MANASSE ALLA DISTRUZIONE DI GERUSALEMME.

Osea aveva riconosciuto per primo che il culto tramandato dai padri, che era ai suoi occhi puro paganesimo, era il male cronico d'Israele e la fonte di tutte le sue disgrazie; questa concezione è condivisa da Isaia, il quale la trasforma, conforme alla sua natura pratica, in azione; il profetismo assume un atteggiamento addirittura ostile alla religione popolare e cerca di modellarla secondo l'ideale profetico. Non era un compito facile, e doveva incontrare una resistenza accanita e fanatica. Noi uomini moderni non possiamo farci un'idea dell'importanza che la religione ha per un popolo primitivo, come essa domini e penetri in tutti i suoi rapporti, e formi il centro e la forza motrice di tutta la sua vita. C'è poi la forza dell'uso che nel campo della religione non sarà mai abbastanza valutata: la tradizione, appunto perchè tale, è già considerata sacra. Il cuore vi si afferra con tutte le sue fibre, le ore sacre della vita vi sono indissolubilmente legate ed ogni mutamento arbitrario deve perciò sembrare un sacrilegio, un'offesa alla divinità medesima.

Immaginiamoci ora l'impressione che nell'animo

del popolo di Giuda dovette produrre la riforma cui tendeva e che promuoveva Isaia. Era possibile che antichi santuari venerati, che si facevan risalire ai patriarchi e a Mosè, nei quali aveva pregato Davide, e che erano stati fin dai tempi dei padri e degli avi la cosa più cara e più sacra che Israele avesse sulla terra, dovessero ora, d'un tratto, per dirla con Isaia, esser considerati come cosa immonda (30, 22) e gettati alle talpe e ai pipistrelli (2, 20) perchè alcuni strani visionari di Gerusalemme non li trovavano di loro gusto? Pazienza se il nuovo Dio che i profeti proclamavano (poichè quasi nuovo doveva apparire al popolo) fosse stato più potente dell'antico, venerato dai padri, e sotto di lui la sorte del popolo fosse stata migliore! Ma non c'era neppur l'idea. Finchè si attinse la conoscenza dei fatti soltanto all'Antico Testamento si dovette credere che la potenza assira in Giudea fosse stata completamente infranta in quello sterile assedio in Gerusalemme dell'anno 701 e che la Giudea fosse tornata libera. Ma non era stato così. In realtà la potenza assira raggiunse il suo culmine sotto i due successori di Sancherib, cioè sotto Assarhaddon e Assurbanipal. È vero che Sancherib non penetrò più nel territorio di Palestina essendo occupato in luoghi più vicini alla sua capitale, e può darsi che la pressione assira si facesse momentaneamente più lieve. Ma Israele continuò ad essere una provincia assira e Giuda uno stato vassallo dell'Assiria, costretto a pagare all'Imperatore tributo ed imposta di sangue. Questo dominio parve

sempre più opprimente: Assarhaddon conquistando l'Egitto aveva posto l'ultima pietra all'edifizio dell'Impero assiro universale; entro un breve periodo l'esercito assiro avanzava tre volte fino a Tebe e prefetti assiri governavan l'Egitto come una provincia assira. Anche Assurbanipal combattè in Egitto, in Arabia e in Siria, e si capisce che la Giudea, porta naturale d'assalto dell'Asia contro l'Africa e naturale anello di congiunzione fra Siria ed Egitto, dovesse venir trascinata nel vortice e dovesse duramente soffrire. Tutto ciò non era fatto per raccomandare le riforme: anzi, dato il sentimento religioso d'allora, era naturale vederci un castigo del Dio popolare per l'abbandono in cui era lasciato il suo culto antico. La religione popolare avvertì quant'era grande il pericolo che la minacciava: essa era colpita a morte dal profetismo, ma non era disposta a lasciargli il campo senza colpo ferire; accettò quindi la lotta e la condusse in brevissimo tempo vittoriosamente.

Finchè Chiskijà fu in vita, bisognò rassegnarsi; la riforma era una legge di stato proclamata da lui, e in certo senso atto personale del re. Chiskijà, morendo nell'anno 686, lasciava il trono al figlio dodicenne Manasse. Come fosse, rimarrà eternamente un enigma, data la assoluta mancanza di notizie, ma il fatto sta che sotto Manasse s'iniziò una fiera e sanguinosa reazione contro i profeti. È il tempo del quale Geremia dice che la spada divorava i profeti come un leone distruttore (*Ger.*, 2, 30), che tutta Gerusalemme era piena

da un capo all'altro di sangue innocente (2, *Re*, 21, 16). Quanto Chiskijà aveva distrutto fu di nuovo ricostituito; nulla doveva ricordare le odiate innovazioni. Ma si andò ancora più avanti: il vero paganesimo fece il suo ingresso in Giudea. La immane potenza dell'Assiria dovette produrre una impressione enorme sui contemporanei. Gli dei di Assiria non erano realmente più potenti di quelli dei popoli vinti? Sì che vediamo sotto Manasse penetrare in Giudea e venire ufficialmente accolto nel tempio di Gerusalemme il culto degli astri assiro-babilonese. Si imitano i costumi e le mode straniere: si abbandona la sana semplicità dei padri per sostituirla coi pericolosi beneficî d'una civiltà raffinata e pervertita. Tutto ciò ebbe le sue ripercussioni anche nel servizio religioso: il culto si fa sempre più ricercato e raffinato, i profumi ignoti all'antico Israele costituiscono fin da questo tempo un elemento essenziale del culto, e prende voga perfino una delle aberrazioni più orrende dell'istinto religioso dell'uomo, il sacrificio dei figli, fatto apposta per solleticare con orrende voluttà i nervi d'una civiltà sovreccitata; lo stesso re Manasse fece passare per il fuoco il figlio primogenito, e in tutta Gerusalemme fumarono gli orridi sacrifici a Moloch, mentre iniziavasi una cruenta persecuzione contro i profeti e contro il partito profetico (2, *Re*, 21, 3-9).

Questi avvenimenti produssero un'impressione incancellabile sui pii d'Israele, i quali seppellirono nel loro terrore l'idea d'Isaia intorno all'eternità di Sion e della casa di David: i migliori credettero allora che Dio non avrebbe potuto perdonare quei delitti e che la rovina inevitabile sovrastasse anche sopra la Giudea e Gerusalemme per le colpe di Manasse (*Ger.*, 15, 4; 2, *Re*, 31, 11-16; 23, 26-27).

È un fatto degno di ricordo che la profezia in questo periodo tace quasi completamente. Possiamo attribuire con una certa sicurezza a questo tempo soltanto un breve passo che ora leggiamo nel libro di Michà, al principio del sesto capitolo: certo esso è uno dei passi più magnifici e suona ancora oggi, rivestito della magica musica di Pier Luigi da Palestrina, negl'*Improperia* che si cantano il venerdì santo nella cappella Sistina. Dio chiede ad Israele: « Popolo mio, che cosa ti ho fatto e in che modo ti ho offeso? Rispondimi! ». E quando il popolo è schiacciato sotto le accuse divine, ed è pronto a dar tutto, perfino i primogeniti, in espiazione dei suoi peccati, allora il profeta gli annunzia: « Ti fu già annunziato, o uomo, che cos'è il bene e ciò che Dio ti chiede: null'altro che esercitare il diritto, amare il bene e camminare in umiltà al cospetto del tuo Dio! ». Il passo è di grande significato, perchè ci mostra come la religiosità, in questi tempi di gravi sciagure e di persecuzioni, s'approfondisca e si spiritualizzi; essa si raccoglie in sè medesima e si riconosce in modo sempre più vero e più chiaro, per uscire finalmente purificata e rafforzata dall'afflizione.

Il suono delle trombe della storia universale ridestò il profetismo dal suo sonno. Intorno al

650 l'esercito assiro era grande e potente quanto non era stato mai: il destino batteva alle porte. Dal litorale del Mar Nero si scatenava una burrasca sopra l'Asia quale non s'era ancora veduta. Selvaggi popoli cavalcatori, simili agli unni e ai mongoli dell'età più tarda, attraversarono per più di un ventennio, sui loro veloci e instancabili cavalli, tutta l'Asia, diffondendo dappertutto la distruzione e il terrore; l'Egitto si era sottratto al dominio dell'Assiria, e nella potenza appena consolidata dei Medi appariva un nuovo pauroso nemico alle spalle di Ninive: l'edificio mondiale scricchiolava in tutte le sue commettiture e gravi rivolgimenti maturavano. Il profetismo è subito al suo posto col piccolo ma importantissimo libro di Zefanjàh. I tuoni del giudizio universale echeggiano nelle possenti parole di Zefanjàh, di cui nessuna traduzione può rendere lo slancio ditirambico e la meravigliosa armonia imitativa: il *dies irae dies illa*, cantato ancor oggi dalla chiesa cattolica e da tutto il mondo musicale in ogni *requiem*, è preso letteralmente da Zefanjàh.

« Vicino è il gran giorno del Signore, vicino e imminente: quando il giorno del Signore risuona, gli eroi gridano amaramente. Giorno d'ira è quel giorno, giorno di sventura e di angoscia, giorno di rovine e di distruzione, giorno di tenebre e di oscurità, giorno di nubi e di caligine, giorno di trombe e di strepiti di guerra, sopra tutte le città forti e sopra tutti gli alti pinnacoli. Ed io metterò gli uomini in ansia, sì che essi andranno come ciechi, poichè essi peccarono contro il Signore: il loro sangue sarà sparso come la polvere e la loro carne come sterco. Neppure il loro argento e il loro oro potrà salvarli nel giorno dell'ira del Signore, quando nel fuoco del suo sdegno tutta la terra si fonderà, poichè solo morte e rovina Egli farà fra tutti gli abitanti della terra » (1, 14-18).

Motivo di questa terribile punizione sono le colpe di Manasse che Zefanjàh descrive al principio del suo libro con impressionante evidenza; si sottrarranno soltanto i pii e gli umili, che formano poi il popolo gradito a Dio della fine dei tempi.

Nachum va ancora più in là. Il suo libro ha per unico oggetto l'imminente distruzione di Ninive. Il castigo meritato deve ora colpire il popolo assiro per le violazioni e le persecuzioni inflitte al mondo e specie alla terra e al popolo di Dio. Il contenuto religioso-profetico del libro non ha grande importanza, ma in confronto è altissimo il suo valore estetico e poetico; la lingua è piena di forza e di vigore e possiede un pathos ed uno slancio quali soltanto la vera passione può conferire; è in qualche modo il grido di dolore e di vendetta di tutta l'umanità martoriata e calpestata da quel popolo terribile, che risuona con una potenza travolgente nel libro di Nachum.

A questa classe appartiene infine anche il libro di Chabakuk. Suo tema è pure la distruzione di Ninive e vi compariscono già i caldei come gli esecutori futuri del giudizio divino. Chabakuk è un maestro della lingua e della rappresentazione:

la sua descrizione dell'Assiro come del brigante che spalanca le sue fauci a somiglianza dell'inferno ed è insaziabile come la morte, che inghiotte tutti i popoli e divora entro di sè tutte le nazioni (2, 5), appartiene alle cose più magnifiche che la letteratura ebraica possegga:

« Essa tratta gli uomini come pesci del mare, come vermi che non hanno padrone. Li pesca tutti col suo amo, li trae a secco col suo giacchio e li raccoglie nella sua rete: e quindi se ne rallegra e ne gode. Perciò offre sacrifici al suo giacchio e reca profumo alla rete, poichè ad essi deve la sua ricca preda e il suo grosso cibo. Sguainerà esso in eterno la sua spada, e farà sempre strage dei popoli, senza pietà? »

Ma Chabakuk dà importanza anche all'elemento etico religioso. Ciò che trascina alla perdizione l'assiro è la sua tracotanza, la *hybris* nel senso della tragedia greca, quello che Chabakuk esprime in modo incomparabilmente breve ed espressivo colle parole: « la sua forza è il suo Dio » (1, 11). La forza è per lui sopra al diritto; e poichè egli possiede la forza, assalisce, soggioga popoli che non gli han fatto nulla di male: l'ordine etico mondiale, così sfacciatamente offeso, esige la sua rovina.

Ora dobbiamo però rifarci un po' indietro. Poichè Zefanjàh, Nachum e Chabakuk formano un gruppo strettamente unito, ci è parso conveniente esaminarli tutti insieme. Prima di Nachum e di Chabakuk c'era stato Geremia, e cinque anni dopo ch'egli comparve sulla scena della storia accadde

un fatto il quale appartiene ai più importanti e fecondi di conseguenze che la storia dell'umanità conosca.

Abbiamo veduto come sotto il re Manasse l'antica religione popolare avesse ottenuto una vittoria completa e cruenta contro al profetismo; ma come avviene di tutte le forze spirituali che non hanno che da guadagnare nella persecuzione e nella lotta, così accadde anche del profetismo: il sangue dei suoi martiri non era scorso invano e doveva generare una nuova vita. Il re Manasse morì nel 641; gli succedette il figlio Amon. Sotto di lui tutto rimase com'era. Nel second'anno del suo regno egli fu assassinato nella sua casa dai suoi servitori: il libro dei Re narra il fatto, ma nulla dice intorno ai particolari e in ispecial modo alle cause della congiura. Ci racconta poi che il popolo uccise i congiurati e mise sul trono del padre Joscijah, figlio ottenne del re assassinato (2, *Re*, 21, 19-24). Se qualche motivo di rammarico abbiamo, è di non sapere quasi nulla, all'infuori di pochi singoli dati, intorno a tutto questo secolo di così infinita importanza; tutto il giuoco delle forze in lotta ci rimane celato e non ne conosciamo che i risultati. Da un bambino di otto anni com'era Joscijah non c'era naturalmente da attendersi nulla: erano al governo i circoli di corte completamente corrotti, gli uomini, quali ce li descrive Zefanjàh, che adoravano il Dio d'Israele e contemporaneamente Baal, Moloch e l'esercito del cielo, cioè le stelle, che vestivano alla moda straniera ed empivano la

casa del loro signore di delitti e di menzogne, che si erano rappresi sopra le loro fecce, e dicevano in cuor loro: Dio non fa nè bene nè male (*Zef.*, 1, 4-12). Ma i tempi erano giunti a tale da scuotere quegli spensierati. Si doveva a poco a poco cominciare ad accorgersi della serietà della situazione; e lentamente ma sicuramente pare iniziarsi nel cuore del popolo una trasformazione interiore. Il partito profetico, che, a quel che pare, non era stato da lungo tempo perseguitato, dovette aver compiuto in silenzio un'attività attiva e feconda: i sacerdoti del tempio di Gerusalemme dovettero essere conquistati da lui e dovettero almeno sentirne l'influenza; dovette sopratutto quel partito trovare le vie del cuore del giovane re che, secondo quanto sappiamo di lui, aveva carattere buono e nobile. Si ritenne allora giunto il tempo per fare un colpo maestro. Nel diciottesimo anno di Joscijah, nel 621, il cancelliere Shafan avendo da compiere una missione nel tempio, il sacerdote Chilkiah gli consegnava un libro della legge che era stato trovato nel tempio. Shafan prese il libro e lo portò al re, a cui immediatamente lo lesse. L'impressione che questa lettura fece sul re dovette essere enorme; si strappò le vesti e inviò subito una delegazione composta dei più alti funzionari alla profetessa Chulda, la quale era moglie ad un funzionario subalterno e doveva godere di grande stima. Anche Chulda si dichiarò in favore del libro trovato e il re iniziò energicamente la sua opera: tutto il popolo fu invitato a recarsi al tempio di Gerusalemme dove re e popolo conclusero una alleanza, si obbligarono cioè con solenne giuramento a riconoscere il libro come legge fondamentale dello Stato e a seguirne i comandamenti. Tutto fu completamente modellato sulle basi di quel libro e fu intrapresa la famosa riforma del culto di cui parla il libro dei Re (2, *Re*, 22 e 23).

Ciò che accadde allora, nell'anno 621, a Gerusalemme non ha in apparenza un'importanza eccessiva; ma le sue conseguenze sono state addirittura incalcolabili. Quell'avvenimento condusse Israele, anzi si può dire il mondo, sopra una nuova strada, e noi ci troviamo ancor oggi sotto l'influsso delle idee che furono allora espresse per la prima volta, sotto l'azione delle forze che allora nascevano. Dobbiamo perciò dirne qualche cosa di più particolare, poichè tutto lo sviluppo ulteriore del profetismo è assolutamente incomprensibile se non si ha una idea chiara di quel fatto.

Dobbiamo prima di tutto domandarci: che cosa è il libro della legge di Joscijah dell'anno 621? Il de Wette dimostrava nel 1805, nella sua dissertazione di Jena, che il libro di Joscijah è in sostanza rappresentato dal quinto libro di Mosè, dal così detto *Deuteronomio*. Questo libro si distingue nettamente dal resto del Pentateuco e dalla sua legislazione, e quanto Joscijah fece colla sua riforma del culto trova appunto in questo libro la sua eco; le prove recate dal de Wette sono generalmente accolte e la sua ipotesi è diventata patrimonio comune della scienza biblica,

la quale ha scoperto così il punto d'Archimede per la comprensione della storia religiosa d'Israele.

Le concezioni e i fini del *Deuteronomio* sono perfettamente profetici: esso vuol effettuare il regno di Dio promesso e sperato dai profeti, e nel senso pure dei profeti: Israele deve essere un popolo santo in cui regni la volontà di Dio; questa santità deve poggiarsi sul culto e sulla giustizia, sulla vera adorazione di Dio e sulla retta giustizia verso gli uomini. Il primo punto è il più importante per il *Deuteronomio*: la sua massima attenzione è rivolta al culto; in questo rispetto esso la rompe, per quanto concerne il principio, colle idee dell'antico Israele e dirige la sua evoluzione per vie del tutto nuove.

Il problema fondamentale della religione è il rapporto fra Dio e il mondo. L'antico Israele vide ambedue in uno: tutte le cose terrene gli parvero divine, in tutte le cose del mondo egli scoprì manifestazioni e rivelazioni di Dio; tutta la sua vita fu dominata e regolata dalla religione; Dio era per lui vivo e presente dappertutto ed in tutto. Ciò ebbe di sicuro per conseguenza una innegabile secolarizzazione di Dio, la quale fu considerata dai profeti come un grave pericolo. Per evitare tale pericolo e risolvere il problema, il *Deuteronomio* scioglie il legame fra il mondo e Dio, li separa uno dall'altro per arrivare infine a spogliare il mondo di Dio: da una parte un mondo senza Dio, dall'altra Dio senza il mondo. Ma ciò è stato piuttosto una conseguenza che una premeditata intenzione del *Deuteronomio*. Là

dove esso persegue coscientemente questa idea, ivi esso vede giusto: quando chiede, per es., che Dio venga venerato senza immagini e senza simboli e che ogni rappresentazione di Dio in immagini e ogni sua riproduzione simbolica in certe forme primitive sacre agli antichi debbano essere radicalmente abolite. Qui non si fa che dedurre le conseguenze di quella che era l'idea profetica, secondo la quale Dio è uno spirito, che deve essere quindi adorato solo spiritualmente. Ma il *Deuteronomio* non si limita a questo. Evidentemente, per effetto del dogma di Isaia, intorno all'importanza centrale del monte di Sion come luogo di dimora di Dio sulla terra, esso stabilisce ancora che Dio possa essere venerato soltanto a Gerusalemme, che solo là siano permessi atti religiosi, e che tutti gli altri santuari e luoghi di culto fuori di Gerusalemme debbano essere distrutti. Può essere che vi influisse in qualche modo l'idea che il culto, concentrato in un luogo, può essere più facilmente sorvegliato e mantenuto nella sua purezza; e bisogna riconoscere che i piccoli santuari locali erano di fatto focolari di gravi abusi e di cattive cose. Ma fu proprio questa misura che ebbe le più decisive conseguenze, giacchè esso non volle dir altro che condannare la religione, in tutto il paese fuori che in Gerusalemme, all'agonia. Fino ad allora ogni città e ogni borgata avevano il loro santuario, di modo che ogni israelita poteva ad ogni momento avvicinare Dio. Se il cuore lo spingeva o a dare espressione alla sua gratitudine o

a cercare conforto al suo dolore non aveva da far altro che recarsi al santuario. Ogni caso giuridico più difficile era portato dinanzi a Dio, cioè veniva trattato presso il santuario e deciso mediante un solenne giuramento di purificazione nel luogo consacrato. Ognuno di questi santuari godeva del diritto di asilo: qui il perseguitato trovavasi al sicuro dal suo persecutore ed era allontanato dal santuario ed esposto al meritato castigo solo quando si fosse trattato di un reo convinto. Per l'antico Israele, inoltre, tutti questi santuari erano anche oracoli, presso i quali si poteva sempre attingere consiglio e appoggio nei casi difficili e oscuri. E molte cose che ci sembrano oggi perfettamente profane erano per l'antico Israele elementi del culto: ogni animale che venisse macellato era un sacrificio, ogni pasto di carne era un banchetto di sacrificio. Ora, con la legislazione deuteronomica, tutto questo cessava d'un colpo. L'israelita veniva così costretto a regolare la sua esistenza senza Dio, e si avvezzava a considerare la vita come qualche cosa di religiosamente indifferente, che non aveva alcun nesso con la divinità; la religione si riduceva alle tre grandi feste, anche esse radicalmente trasformate dal *Deuteronomio*. Nell'antico Israele erano feste di ringraziamento per il raccolto: nella festa dei pani azzimi si offrivano a Dio le primizie dell'agricoltura, della raccolta dell'orzo; la festa delle settimane, o Pentecoste, era la festa vera e propria di ringraziamento per la raccolta, la festa in cui si terminava la messe del frumento;

la festa dei tabernacoli era la festa autunnale, la festa della vendemmia e della raccolta delle frutta. Questo elemento naturale delle tre grandi feste, grazie al quale esse erano organicamente legate all'individuo singolo e alla sua vita personale e ne costituivano veramente i naturali punti culminanti, veniva ora distrutto e sostituito da un criterio ecclesiastico o ecclesiastico-storico: la festa dei pani azzimi diventò il ricordo dell'esodo dall'Egitto; la festa delle settimane fu più tardi il ricordo della promulgazione della legge sul Sinai; la festa dei tabernacoli il ricordo della traversata del deserto, dove Israele dimorò sotto le tende. Si formò così automaticamente la distinzione fra sacro e profano, fra giorno feriale e giorno festivo. La vita quotidiana diventò qualche cosa di profano, e la religione diventò un'istituzione, un'opera, un'attività a sè.

Il *Deuteronomio* stabiliva inoltre che rappresentante qualificato e custode unico del culto non doveva essere che il sacerdozio rigorosamente chiuso in sè e separato, cui non poteva appartenere che colui che discendesse fisicamente da Levi. Negli antichi tempi il padre di famiglia offriva sacrifici per sè e per i suoi, ed era il sacerdote della sua casa. C'erano, è vero, santuari maggiori e sacerdoti di professione, ma non si era legati ad essi; ogni casa era ancora un tempio della divinità ed ogni padre di famiglia era sacerdote dell'Altissimo. Anche questo viene ad essere abolito dal *Deuteronomio* e si crea così per la prima volta il contrasto fra clero e laicato;

l'uomo, come tale, non ha più alcun rapporto diretto con Dio; questa facoltà e questo diritto spettano unicamente ad una classe privilegiata d'uomini. Con ciò però il *Deuteronomio* viene a rimodellare completamente anche il sacerdozio medesimo. Nell'antico Israele il sacerdote era in prima linea il custode dell'oracolo sacro, l'interprete e l'annunziatore della volontà divina. Questi oracoli sono aboliti dal *Deuteronomio* come cosa pagana, quindi il sacerdote diventa sacrificatore e maestro della legge. Anche il sacrificio viene ad esser completamente trasformato. L'israelita reca adesso sacrifici solo nelle tre grandi solennità annuali, quando deve in ogni modo visitare Gerusalemme; non si poteva pretendere che egli vi si recasse per uno dei soliti sacrifici di ringraziamento. C'era per contro una specie di sacrificio che non tollerava rinvio: era il sacrificio d'espiazione e quello di colpa, i quali dovevano esser presentati al più presto possibile per restaurare i turbati rapporti verso Dio. In tal modo gli altri sacrifici cedono sempre più il posto di fronte ai sacrifici d'espiazione e di colpa; l'intero culto va diventando sempre più un'istituzione che ha per fine l'espiazione dei peccati, e il sacerdote colui che fa da intermediario nella remissione delle colpe.

Ma le idee del *Deuteronomio* producono un'altra conseguenza, il contrasto cioè fra lo Stato e la Chiesa; pur questo creazione del *Deuteronomio*. Se tutta la vita umana in sè è qualche cosa di profano e la vita religiosa è legata ad una

classe determinata, l'uomo viene diviso, per così dire, in due metà, ognuna delle quali vive la sua vita indipendente. L'antico Israele vedeva nella vita pubblica e nazionale un ordinamento divino: il patriottismo era un dovere religioso. Il re era il sacerdote supremo del popolo; tutti gli atti dello Stato erano consacrati dalla religione, e combattendo per il popolo e per la patria, si combatteva per Dio: era una « battaglia di Dio ». Anche questo ora cambia: lo Stato come tale non ha più nulla da fare colla vita religiosa; sicchè vediamo nel *Deuteronomio* iniziarsi già la corrente che pone la Chiesa al di sopra dello Stato e che considera questo come il birro della Chiesa. La vita civile e statale diventa una vita rituale chiesastica. Anche questo fu provvidenziale: grazie alla separazione della vita religiosa da quella dello Stato, la religione d'Israele potè sopravvivere alla distruzione dello Stato giudaico sopravvenuta 35 anni più tardi. Ma le conseguenze ulteriori furono addirittura fatali.

Il *Deuteronomio* ha prodotto ancora un'altra cosa: ha sostituito la vivente rivelazione di Dio, nello spirito e nella storia, colla lettera morta. Per la prima volta un libro diviene base della religione; la religione stessa diventa canone, legge. Chi adempiva a quanto era scritto in quel libro era pio, e solo colui era pio che adempiva alle cose scritte in quel libro. Così si vede come la religione facendosi innegabilmente un qualche cosa di interiore diventi contemporaneamente qualche cosa di decisamente esteriore, e come

le promesse profetiche conducano a conseguenze tutt'altro che profetiche. Il *Deuteronomio* è un tentativo inteso a realizzare le idee profetiche con mezzi esteriori, ciò che doveva naturalmente condurre a rendere esteriori quelle idee medesime. Nel *Deuteronomio* il profetismo ha riportato la sua vittoria decisiva sulla religione popolare, ma fu una vittoria di Pirro: il profetismo firmava con questo la propria abdicazione a favore del sacerdozio. È degno di nota che il *Deuteronomio* stesso prevede già il caso d'un profeta che dovesse sorger più tardi ad insegnar cose diverse da quelle ch'erano scritte in quel libro sacro, mentre i sacerdoti erano i suoi naturali custodi ed interpreti. Come nei tempi anteriori monarcato e profezia erano state le due forze direttive, così avviene nell'epoca postdeuteronomica del sacerdozio e della legge. Ma il *Deuteronomio* ha avuto un'azione più vasta: l'antitesi fra profano e sacro, fra laicato e clero, fra Stato e Chiesa; il concetto d'una scrittura sacra e dell'ispirazione, tutto ciò ritrova le sue ultime radici nel *Deuteronomio* del 621, e determina tutta la storia delle religioni rilevate, fino ai nostri giorni, dell'ebraismo non meno che del cristianesimo e dell'islam, i quali hanno semplicemente attinto tutti questi concetti all'ebraismo. Non sappiamo chi fosse l'autore di questo libro che è forse il più importante e il più fecondo libro che sia mai stato scritto; esso rappresenta un compromesso fra profetismo e sacerdozio, potè perciò nascere benissimo nei circoli sacerdotali di Gerusalemme, tanto più se si

pensa che fu consegnato al re da un sacerdote e che appunto il sacerdozio ne ritrasse il più grand'utile. Che esso debba le sue origini a quest'epoca può essere ritenuto come certo.

Joshijah accolse col più sacro rispetto le norme che la nuova legge imponeva. Non abbiamo notizia di alcuna resistenza che la sua riforma incontrasse presso il popolo, quantunque egli l'attuasse colla massima asprezza e senza scrupoli. La creazione di uno stato di cose finalmente ordinato dovette essere accolta come un beneficio, tanto più che il *Deuteronomio* insiste in modo molto deciso sulla così detta giustizia sociale e instaura anche in questo campo l'ordine e la legge, e Joshijah era uomo da farsi perdonare per le sue qualità personali quei lati della sua opera che forse sembravano opprimenti. Neppure il profetismo dovette in principio accorgersi delle conseguenze fatali della riforma, chè anzi spuntava proprio allora il suo fiore più nobile, Geremia. È assolutamente escluso che Geremia partecipasse in qualsivoglia modo alla redazione del *Deuteronomio*; il racconto molto particolareggiato che del fatto dà il libro dei Re non lo nomina mai, e ciò che si è detto di una affinità spirituale fra il *Deuteronomio* e Geremia poggia su quelle parti del *Deuteronomio* che non appartengono ancora al libro della legge dell'anno 621, ma sono posteriori a Geremia e derivano da lui.

Come il regno d'Israele dette il suo frutto profetico più nobile in Osea proprio all'epoca della sua decadenza, così la Giudea prima di scompa-

rire ci dette Geremia. Questi due uomini presentano la più grande affinità anche spiritualmente. Ambedue sono innanzi tutto uomini di sentimento; ambedue hanno il cuore pietoso e mite; in ambedue predomina lo stato d'animo sostanzialmente elegiaco; ambedue sono nature preponderantemente religiose, e l'elemento religioso prevale in loro in modo reciso sopra quello etico. Si può d'altronde dimostrare che Geremia fu fortemente influenzato da Osea e si plasmò su di lui. Della vita e del destino di Geremia abbiamo notizie più complete che di qualunque altro profeta. La sua vocazione profetica data dal tredicesimo anno di Joshijah, cioè dal 627. Doveva essere allora molto giovane, poichè appunto per la sua giovinezza egli si mostrò titubante a seguire l'appello divino (1, 6). Siamo indotti a porre la data di nascita del nostro profeta nel terz'ultimo periodo del regno di Manasse. Geremia non era di Gerusalemme, ma era oriundo di Anathoth, un piccolo villaggio nelle vicinanze di Gerusalemme, e discendeva da una famiglia sacerdotale. A quel che pare, non dovette vivere in ristrettezze. A Anathoth, nei suoi possessi famigliari, Salomone aveva esiliato il sacerdote Ebjathar, il primo sacerdote di Davide e l'ultimo erede dell'antico sacerdozio di Sciloh (1, *Re*, 2, 26-27): non è forse supposizione troppo azzardata immaginare che Geremia fosse un rampollo di questa famiglia, la quale poteva serbare e custodire come sua tradizione famigliare le memorie più superbe e più care d'Israele. Essa faceva risalire le sue origini

a Mosè; il suo avo Ebjathar era stato l'uomo più vicino al trono ed al cuore di Davide, aveva dato la consacrazione religiosa a tutte le grandi gesta di quel re, aveva aiutato la fondazione di Gerusalemme ed era stato il primo che aveva adorato in quel luogo il Dio d'Israele. Noi sappiamo con quanto amore siffatte tradizioni vengano serbate appunto nelle famiglie decadute, e Geremia mostra infatti di essere buon conoscitore del passato d'Israele: Mosè e Samuele, Amos e Osea erano gli uomini coi quali e nei quali egli viveva. Nessun altro profeta è così impregnato di ricordi della più antica storia d'Israele: tutto quanto Israele aveva di caro e di prezioso gli è famigliare. Vi dobbiamo senza dubbio vedere il frutto dell'educazione ch'egli dovette ricevere e possiamo immaginarci come il padre sacerdote o la pia mamma alimentassero l'anima sensibile del fanciullo di tutto quanto di più sacro essi avevano. Geremia stesso confessa quanto egli dovette ai suoi genitori, in quel passo della visione della vocazione in cui Dio gli dice: « Prima che tu nascessi io ti consacrai profeta » (1, 5). Il che vuol dire: chi è nato da genitori simili non può essere che qualche cosa di consacrato a Dio. Un altro fatto ancora di grande importanza: Geremia è figlio di una chiesa di martiri. Egli nacque nel tempo in cui Manasse perseguitava col ferro e col fuoco i profeti e infuriava contro tutto il partito profetico. Simili persecuzioni han sempre questo unico effetto: di spingere la religione ad un ardore tanto più intenso. Con che fervore si prega in quei mo-

menti, con quanta forza si crede e si attende e si spera! In questo ambiente Geremia ebbe i natali, e crebbe sotto quelle impressioni. Certo egli era una personalità predestinata.

In Geremia il profetismo ci appare sotto un aspetto tutto speciale, quale si manifestò già nella sua vocazione dell'anno 627. Dio disse allora a Geremia: « Vedi, io ti ho costituito oggi sopra le genti e sopra i regni, per divellere e per distruggere, per costruire e per piantare » (1, 10). Il profeta si sente completamente uno con colui che lo manda, e sente la propria personalità immergersi in Dio. In uno dei passi più grandiosi del suo libro è il profeta medesimo che versa a tutti i popoli e a tutte le nazioni il calice dell'ira divina (25, 15-25). Così tutta la vita del profeta si esaurisce nella sua vocazione: egli deve precludersi perfino la felicità del matrimonio e della propria casa; solitario e triste, egli deve errare attraverso la vita per appartenere tutto e unicamente a Dio e alla sua missione (16, 1-8). Non posso negare, se non voglio attirarmi il rimprovero di abbellire l'opera del profeta, che questa coscienza della completa unità con Dio si manifesta in Geremia in un modo che ha per noi qualche cosa di irriverente: i suoi nemici sono anche i nemici di Dio, sì che l'uomo di solito così mite e dolce si può far lecito di coprirli colle imprecazioni più gravi: « trascinali come pecore al macello, e destinali per il giorno della strage » (12, 3; cfr. 11, 20-23; 15, 15; 20, 12). Ma egli stesso ne ha l'impressione come di qualche cosa d'illecito; in uno dei passi più notevoli, dove prorompe nelle imprecazioni più amare e maledice sè stesso e il giorno della sua nascita, Dio gli risponde: « Se tornerai ad esser mio, sarai ancora il mio servitore; se tu separerai dalla parte vile quanto c'è di prezioso in te, sarai anche in avvenire la mia bocca » (15, 19). Ora Geremia ha liberato quanto di prezioso v'era in lui dalle sue vili parti, e tali rivolte passeggiere ce lo fanno ancora più caro ed umanamente più vicino, poichè ci mostrano quanto quest'uomo abbia sofferto e lottato interiormente e in mezzo a quali dolori sia nata la sua profezia. Egli soffre un dolore doppio: il dolore personale, poichè trova orecchie sorde e non raccoglie che odio per tutto il suo amore; e il dolore generale come membro del suo popolo. Poichè il profeta, come nella sua missione si sente uno con Dio, così sa di essere, nella sua qualità di uomo, uno col suo popolo, le cui sofferenze egli sente doppiamente gravi, la cui sorte gli spezza il cuore. « Oh, il mio petto, il mio petto! Che sofferenza terribile! Oh, il mio cuore! Come sussulta; io non posso stare quieto, poichè l'anima mia ha udito il suono della tromba, il grido della guerra! », esclama, in un passo (4, 19). E in un altro: « Oh, fosse la mia testa acqua e i miei occhi una fonte di lacrime, ch'io piangerei giorno e notte per gli uccisi della figlia del mio popolo » (8, 23). Da questa singolare situazione del profeta, posto fra Dio ed il suo popolo, Geremia ha tratto la conseguenza pratica, per cui egli si considera come l'intercessore e l'avvocato

naturale del suo popolo di fronte a Dio: in una fervida preghiera egli pare sfidi realmente Dio a salvare il suo popolo (cap. 14). È un tratto completamente nuovo: i profeti anteriori non erano rispetto ai loro contemporanei che predicatori di castigo e di penitenza: Geremia, nonostante essi ne sieno per molte prove indegni, li porta amorosamente sul suo cuore, e vorrebbe fermare la mano di Dio che si è già alzata per il colpo annientatore: e Dio deve respingere quasi crudamente l'intercessore impavido ed instancabile (15, 1; cfr. 14, 11; 7, 16).

La predicazione profetica di Geremia ha naturalmente molteplici analogie con quella dei suoi predecessori, da cui essa si è organicamente sviluppata. Ma è straordinario vedere, e noi possiam seguirlo fino ai più minuti particolari, come in Geremia tutto appaia concepito in un piano più interiore e più spirituale, paia trasportato in certo modo in una tonalità superiore. Spesso non è che una parola calzante o un'espressione caratteristica che fa apparire una cosa, benchè nota, come nuova e come una proprietà spirituale di Geremia. Io debbo rinunziare a dimostrarlo con esempi particolari e debbo limitarmi in questa nostra breve rassegna a quanto vi ha in Geremia di specificamente nuovo e a quello che è la sua importanza e il suo posto nella storia del profetismo israelitico e della religione d'Israele.

Questa specifica originalità si riferisce appunto al nucleo centrale e alla cosa principale, cioè all'essenza della religione. Geremia per il primo

ha con perfetta chiarezza sciolto la religione da tutti i suoi accidenti esteriori e materiali e l'ha posta sopra una base puramente spirituale. Dio stesso distruggerà il suo tempio di Gerusalemme, il quale, nei tempi definitivi della salvezza, non sarà ricostruito; allora non si avvertirà neppure la mancanza della cosa più sacra, l'arca dell'alleanza, nè se ne farà una nuova (3, 16). Ciò che Dio vuole dall'uomo è qualche cosa di diverso: egli deve aprire un solco nuovo e non seminare fra le spine (4, 3), e deve circoncidere il suo cuore (4, 4; cfr. 6, 10); Dio guarda soltanto alla purezza di cuore, all'anima dell'uomo; egli è colui che scruta il cuore e i reni, come dice Geremia con un'espressione plasmata da lui e che troviamo per la prima volta nel suo libro (11, 20; 17, 20; 20, 12). La fedeltà e l'ubbidienza sono cose buone in sè, poichè in esse si manifesta un'idealità. Esisteva allora una setta, quella dei rechabiti, che si asteneva dal vino. Geremia sapeva benissimo che il regno di Dio non consiste nel mangiare e nel bere, e che la pietà e il valore che l'uomo ha dinanzi a Dio non dipendono dal fatto ch'egli beva o non beva il vino. Eppure egli loda cotesti rechabiti e li addita al popolo come esempio di fedeltà e di pietà, vergognoso per loro e degno di essere imitato (cap. 35). Geremia va ancora più innanzi. È il primo che con parole chiare afferma che gli dei dei pagani non sono entità reali, ma semplice prodotto della fantasia dei loro adoratori (2, 11; 16, 20); e con tutto ciò egli addita al suo popolo, come modello ed

esempio tale da farli arrossire, i pagani che osservano con vera fedeltà e con perfetta devozione la loro religione falsa e insensata (2, 10-11): essi sono in verità più graditi a Dio di voi che possedete il vero Dio, ma lo dimenticate e gli siete disobbedienti. E questa è una colpa per la quale non esiste scusa possibile, poichè la conoscenza di Dio è innata nell'uomo. Come gli uccelli conoscon da sè la stagione delle loro migrazioni e non sbagliano mai la mèta del loro viaggio (8, 7), così nell'uomo è innato l'anelito verso Dio: egli non ha che da seguire l'impulso del cuore, come la bestia segue il suo istinto; questo impulso del cuore lo condurrà poi a Dio. E così sarà pure alla fine dei tempi allorchè Dio concluderà una nuova alleanza con Israele: allora ognuno porterà iscritta nel suo cuore la legge di Dio; basterà che interroghi il suo cuore perchè gli venga la risposta (31, 31-34). Ma se la religione o, come dice Geremia, la conoscenza di Dio è innata nell'uomo, non c'è allora alcuna differenza fra l'ebreo e il pagano: anche questa idea enormemente grande fu proclamata esplicitamente da Geremia per il primo:

« A te, o Dio, verranno i popoli dalla estremità della terra e diranno: — Non è che menzogna quella che possedevano i nostri padri, verità che non giova a nulla. Può l'uomo farsi dei che non sono dei? » (16, 19-29). E allora se i pagani impareranno da Israele a servire il vero Dio come un giorno avevano insegnato a Israele ad adorare i falsi dei, entreranno anche essi nel futuro regno di Dio (12, 14-16). L'idealismo e l'universalismo della religione, ecco le due grandi conquiste nuove che Geremia ha dato al mondo. Ogni uomo è nato tale da essere un figlio di Dio. Egli diventa figlio di Dio non nelle forme di una religione determinata o d'una comunità esteriore, ma nel suo cuore, per la circoncisione del cuore e delle orecchie. Un cuore pio ed un'anima pia, questo è tutto quanto Dio vuole dall'uomo: la pietà può manifestarsi come vuole, purchè sia vera pietà. Così Geremia è il fiore puro e la perfezione più alta del profetismo israelitico e della religione del Vecchio Testamento; dopo di lui poteva venire soltanto uno che è più grande di lui.

Ora dobbiamo vedere quale fosse la sorte di Geremia, nella quale si riflettono al tempo stesso i destini del suo popolo e quelli del suo tempo.

Dopo che ebbe ricevuto la sua missione profetica, pare che la sua attività siasi svolta in principio quasi di nascosto; poichè cinque anni più tardi, durante quegli avvenimenti di così grande importanza verificatisi a Gerusalemme e che si riconnettono al *Deuteronomio*, nessuno si accorge di lui. Forse egli viveva allora nel suo luogo natio di Anathoth; egli stesso ci racconta di aver operato colà e di essere stato esposto ad una grave persecuzione cui egli e la sua vita furono fatti segno (11, 18; 12, 6). Può darsi che ciò lo abbia indotto a trasferirsi a Gerusalemme. Non sappiamo nulla di preciso sulla sua opera durante il governo di Joshijah: non c'è che un

breve discorso di quelli raccolti nel suo libro che venga espressamente attribuito a questo periodo (3, 6). Di Joshijah medesimo non si racconta, dopo la sua famosa riforma religiosa, altro che la morte. La seconda metà del suo regno dovette essere in complesso un'età felice per Giuda. La tempesta degli Sciti passò senza recare gravi danni; la potenza assira era almeno paralizzata e da quelle regioni lontane completamente scomparsa: Joshijah poteva disporre anche d'Israele come fosse terra sua e ricostruire così in qualche modo il regno di Davide. Ma gli eventi seguivano la loro strada fatale. Nel 608 Ninive veniva assediata dai medi e dai caldei alleati; e la sua caduta non era che questione di tempo. Il Faraone Neco credette giunto il momento per assicurarsi la sua parte nell'eredità dell'Assiria. Con un forte esercito egli mosse dal Nilo per conquistare all'Egitto i territori che si stendevano fino all'Eufrate. Non sappiamo che cosa abbia indotto Joshijah ad andargli incontro; presso Meghiddò avvenne la fatale battaglia in cui Joshijah fu completamente battuto e ferito a morte. Fu un colpo terribile per i pii d'Israele. Joshijah, il primo re gradito a Dio, faceva una fine così terribile. Aveva servito Dio con fedeltà e dirittura, e Dio lo aveva abbandonato! Non c'era da dubitare della sua potenza o della sua giustizia? Ed in realtà dopo questi avvenimenti pare verificarsi un mutamento nelle idee religiose. Jojakim, il figlio maggiore del defunto Joshijah, che reggeva ora il paese come vassallo dell'Egitto, non

era l'uomo che volevano i profeti: in lui pareva rivivere Manasse. Anche egli perseguitò i profeti: uno dei quali, a nome Uria, egli fece uccidere (*Ger.*, 27, 20-23) ed anche Geremia fu in continuo pericolo di vita. Se la riforma religiosa di Joshijah non fu di fatto annullata, in ogni modo Jojakim non se ne curò, nè la seguì; sotto di lui il braccio secolare non fu a disposizione della chiesa. Geremia appare appunto all'inizio del regno di Jojakim, annunziando, ciò che allora doveva suonare doppiamente mostruoso e sacrilego, la distruzione del tempio e della città qualora non si producesse un emendamento completo ed una conversione radicale. Si venne a sommosse impetuose del tempio; si chiese a gran voce la morte dell'incomodo predicatore, che potè essere salvato a gran fatica (cap. 26); pare però che gli fosse vietato l'ingresso del tempio e la facoltà di predicarvi (36, 5).

Nel 606 Ninive cadeva dopo un assedio di tre anni, e l'impero e la nazione assira scomparivano così dalla superficie terrestre: i vincitori medi e caldei si divisero la preda. Trattavasi ora di cacciare il terzo pretendente. Il Faraone Neco aveva realmente occupato tutto il paese fino all'Eufrate; contro di lui moveva nel 605, un anno dopo la distruzione di Ninive, Nebukadnezar, l'erede del trono di Babilonia. Presso Karchemish si venne a battaglia, nella quale Neco fu completamente sconfitto: in una fuga selvaggia le schiere egiziane ridiscesero a precipizio verso la patria; tutto il paese fino alla frontiera egiziana cadde

nelle mani di Nebukadnezar. In questo critico anno 605, Geremia riceveva l'ordine divino di raccogliere tutti i suoi discorsi in un libro (36, 2), il quale si chiude colla magnifica visione del calice d'ira che il profeta deve porgere a tutti i paesi e a tutti i popoli (25, 15): poichè ora, per mano dei caldei, il giudizio di Dio si estende su tutta la terra. Anche Jojakim capì la gravità della situazione: fu proclamato un digiuno generale, e in quell'occasione Geremia fece leggere nel tempio dal suo giovane amico e discepolo Baruch quel libro dei suoi vaticini. Lo seppe anche il re, il quale pure si fece leggere il libro che poi lacerò e gettò nel fuoco. Dette quindi ordine d'arrestare Geremia e Baruch; ma questi riuscirono a nascondersi (36, 9-26).

Così Joiakim da vassallo dell'Egitto diviene vassallo di Babilonia. Geremia annunziava senza tregua che si dovesse chinare il capo sotto il giogo del re babilonese, poichè egli era un servitore e uno strumento di Dio, eletto e predestinato da Lui ad avere il dominio della terra. Bastava del resto possedere un po' di acume e di accortezza naturali per convincersi che era questa l'unica politica giusta e possibile, l'unica per cui si potesse continuare a vivere tranquilli una vita non tanto cattiva. Jojakim, che aveva altre idee, si ribellò contro il sovrano. La tempesta si raccolse ora sopra Gerusalemme. Jojakim non fu testimone della catastrofe, ma il suo figlio Jojachim dovette rendersi a discrezione nelle mani dei babilonesi: Nebukadnezar lo condusse in cattività a Babilonia, dove lo tenne in grave prigionia, e con lui portò 10.000 uomini, tutta l'aristocrazia del sangue e dello spirito; non rimase in Giudea che il popolo. Sopra questo residuo decimato ed indebolito pose come re, suo vassallo, il terzo figlio di Joshijah, Zedechia (2, *Re*, 24, 1-17). Tutto ciò accadeva nell'anno 597.

Per Geremia cominciano ora giorni un po' migliori. Zedechia somigliava al padre, Joshijah: pare ch'egli stimasse grandemente il profeta e non rifiutasse di farsi guidare da lui; ma doveva tener conto dello stato d'animo del popolo e dell'opinione pubblica, che seguivano altre strade. Quanto più triste era la situazione e più pericolosi gli eventi, tanto più selvaggio si levava il fanatismo alimentato dagli altri profeti: erano discepoli di Isaia, dalle idee ristrette ed esaltate, che insistevano sull'impossibilità della caduta di Gerusalemme e del tempio e non cessavano perciò di assicurare il popolo che Dio lo avrebbe difeso se esso scotesse il giogo degli odiati pagani. Sembra che nel quarto anno del regno di Zedechia si verificasse un potente e generale fermento: ambasciatori di tutti i piccoli regni e popoli circostanti si eran dati convegno a Gerusalemme per stabilire come dovessero comportarsi tutti d'accordo contro Nebukadnezar. Geremia comparve in mezzo a loro con un giogo sul collo: la volontà di Dio doveva essere che tutti i popoli chinassero il capo sotto il giogo di Nebukadnezar, se non volevano che toccasse loro una cattiva sorte. Uno dei falsi profeti, Chananià, si

avvicinò a Geremia, gli tolse il giogo, lo spezzò e disse: « Così Iddio spezzerà fra due anni il giogo di Nebukadnezar ». E Geremia allora: « Tu hai spezzato il giogo di legno, ma al suo posto verrà un giogo di ferro ». Chananià però morrà entro l'anno, poichè ha annunziato il falso in nome di Dio. E Chananià morì infatti nel settimo mese (cap. 27 e 28). Le trattative finirono col naufragare e tutto rimase tranquillo. Ma Geremia dovette predicar la calma e la rassegnazione al volere di Dio anche fra gli esiliati di Babilonia, in mezzo ai quali regnava un gran fermento e i falsi profeti avevano fomentato il disordine. Questi consigli di calma egli dette in una lettera che dovette scrivere nel tempo in cui si producevano gli avvenimenti descritti (cap. 29).

Non sappiamo nulla dei cinque anni successivi; ma la sventura procede a passi veloci, e il destino di Gerusalemme doveva ormai compiersi. Fiducioso nell'aiuto dell'Egitto, anche Zedechia si ribellò contro il suo sovrano e per la seconda volta gli eserciti di Babilonia avanzarono contro Gerusalemme. Il re fece interrogare Geremia intorno all'avvenire. Geremia rimase fermo nella sua idea, che era sottomissione al re di Babilonia. Chi uscirà verso i caldei avrà la sua vita come preda di guerra; chi rimarrà in città morrà di spada, di fame e di peste, e la città sarà consumata dal fuoco (21, 1-10). Non si volle ascoltarlo; la passione aveva acciecato ed abbagliato tutti. L'assedio cominciò, ma gli egiziani mantennero la parola: l'esercito egiziano s'avvicinò e

Nebukadnezar levò l'assedio. La gioia a Gerusalemme non ebbe limiti, e purtroppo quei giorni di gioia e di fiducia furono macchiati da un vergognoso tradimento. Nei penosi giorni dell'assedio si ricordò l'antico costume, secondo il quale gli schiavi ebrei dovevano essere emancipati dopo sei anni di servitù: per procurare braccia volonterose alla difesa si eran liberati solennemente gli schiavi ebrei, ma ora, quando il pericolo parve passato, si costrinsero di nuovo alla servitù. Il profeta indignato lanciò allora parole di fuoco contro il popoto spergiuro e sleale (34, 13-22); le classi dominanti divennero perciò i suoi nemici personali, e allorchè egli, poco dopo, volle recarsi per questioni di famiglia nel suo paese natio di Anathoth, lo fecero arrestare sotto il pretesto ch'egli aveva intenzione di passare ai caldei: fu battuto, tenuto in grave prigionia (37, 12-16); ma egli la vinse. I caldei ritornarono e l'assedio ricominciò. Fu per Geremia il momento più difficile. Odiato, maltrattato, perseguitato da tutti, come traditore della patria, visse settimane e mesi indicibilmente penosi, e dovette la vita unicamente all'energico intervento personale del re. Così possiamo capire quale fosse veramente il suo stato d'animo quand'egli maledice la sua nascita e si querela contro Dio che l'ha fatto nascere solo per la sofferenza e la miseria, per l'odio e l'inimicizia (15, 10; 20, 14-18). Ma il destino di Gerusalemme si compiva presto. Dopo una difesa condotta con l'eroismo della disperazione, essa veniva finalmente conquistata il 9 luglio del

586. Questa volta Nebukadnezar non conobbe pietà. Zedechia fu acciecato dopo aver assistito all'uccisione di tutti i suoi figli, e trascinato in pesanti catene a Babilonia; città e tempio furono saccheggiati, arsi nel fuoco, e completamente distrutti; quasi tutta la popolazione fu trascinata in esilio a Babilonia; solo una parte del popolo minuto che non possedeva nulla fu lasciato in Giudea e gli furon dati vigne e campi. Al governo di questo misero residuo, e con residenza a Mizpà, fu posto come prefetto babilonese Ghedaliah, nipote di quel cancelliere Shafan, che aveva consegnato un giorno il *Deuteronomio* al re Joshijah. Anche Geremia, sopravvissuto a tutti i dolori e ai terrori dell'assedio e della conquista che i caldei avevan lasciato nel paese, rimase presso Ghedaliah, il cui padre Ahikam era già stato caldo amico e protettore del profeta. E forse a Geremia, che appunto allora raggiungeva col suo profetico volo le altezze più luminose, che sulle rovine di Gerusalemme e del tempio annunziava il nuovo, eterno patto di grazia di Dio con Israele, sarebbe spettata ancora una benefica attività se una schiera di fanatici, con un principe della casa reale a capo, non avesse assalito a tradimento ed ucciso il governatore babilonese e la guardia caldea a lui assegnata. Geremia consigliò anche allora la calma: Nebukadnezar non avrebbe fatto scontare a tutti il delitto di pochi. Il popolo, però, non ebbe fiducia in lui; anzi si diresse verso l'Egitto trascinando seco colla forza il vecchio profeta. E là egli chiuse la sua vita dolorosa. Gravi

conflitti scoppiarono fra lui e i suoi connazionali; ma anche allora Geremia adempì imperterrito al suo ufficio che era quello di essere la incarnata coscienza del suo popolo e, secondo la tradizione ebraica, fu lapidato dal popolo eccitato. Così egli, solo e abbandonato, esalò la sua grande anima su terra egiziana, sotto le sassate del suo popolo, per il quale aveva lottato e sofferto in tutta la sua lunga vita, e dal quale, in cambio di tutta la sua fedeltà e di tutto il suo amore, non aveva avuto che odio e persecuzione. Veramente egli aveva vuotato fino all'ultima goccia il calice del dolore, ma indomito, imperterrito cadde al suo posto di vero campione della verità. Era stato muro di ferro e colonna di bronzo contro tutto il paese: avevano lottato contro di lui, ma non lo avevano abbattuto (1, 18-19): era caduto come cade un vincitore e un eroe; aveva saputo morire per la verità piuttosto che rinnegarla.

Gerusalemme distrutta, il suo più grande figlio sepolto sotto la sabbia egiziana, il popolo fu trascinato in quell'esilio in cui il *Deuteronomio* doveva sostener la sua prova; ed in realtà esso la superò, poichè salvò Israele e la sua religione. Ma a questo trionfo anche il profetismo collaborò potentemente: se gl'inni del Signore tacquero sulla terra straniera, ed Israele, lacrimando, appese le sue arpe ai salici presso i fiumi di Babilonia, la profezia non tacque; essa trovò nell'esilio babilonese due dei suoi rappresentanti più originali e di più alto spirito.

IL PROFETISMO ISRAELITICO DURANTE L'ESILIO BABILONESE.

Gli assiri furono i primi ad adottare la deportazione come mezzo per pacificare i popoli ribelli. Se si trovavano di fronte a una forte nazionalità, che nella lotta per la sua vita opponeva una resistenza energica e non voleva essere travolta senz'altro dalla valanga sempre crescente, tutto quel popolo veniva trascinato lontano dalla sua patria, nel cuore del regno assiro e trapiantato nel territorio assiro propriamente detto o nelle regioni che erano state già da secoli snazionalizzate, mentre il paese, vuotato così dei suoi abitanti, veniva popolato da coloni assiri. Gli assiri avevano riconosciuto fin da quei tempi che le radici vigorose dell'energia dell'individuo singolo quanto del popolo intero affondano nel suolo patrio. Nazione e patria erano l'una la condizione dell'altra e formavano un'unità inscindibile, in quei tempi non meno che oggi, se si pensa che allora anche la religione era una condizione della nazionalità ed aderiva al territorio nazionale; il paese era patria e domicilio del dio nazionale: essere strappati alla patria voleva dire anche essere strappati alla propria deità, sì che

veniva ad esser distrutto il sostegno più saldo e la fonte precipua della nazionalità. Il sistema della deportazione raggiunse il suo scopo: i cittadini appartenenti al regno israelitico delle dieci tribù, deportati dagli assiri nell'anno 722, sono infatti scomparsi senza lasciar alcuna traccia, e se in generale quel ramo dei semiti, che si suol chiamare aramaico, non è giunto mai a rivestire una pronunciata fisonomia etnografica, si deve al dominio che per mezzo millennio ebbero in quelle regioni gli assiri, i quali distrussero sistematicamente e ben presto le varie nazionalità.

Israele pensava a questo riguardo in modo perfettamente analogo a tutti gli altri popoli dell'antichità: ogni altro paese all'infuori della Palestina era impuro ed il culto della divinità vi era impossibile. Per un uomo come il profeta Osea, su cui veramente nulla potevano i pregiudizi che non riuscivano ad offuscarne il libero sguardo, era una cosa perfettamente naturale che ogni atto di culto cessi appena il popolo abbandoni il suolo di Palestina; e questa è per lui una delle ragioni più essenziali di terrore per il minacciato esilio:

« Non abiteranno più nel paese dell'Eterno, ma Efraim tornerà in Egitto e dovrà mangiare in Assiria cose impure. Là non faranno al Signore libazioni di vino e non gli offriranno i loro sacrifizi; il loro pane sarà per loro il pane d'un banchetto funebre; chiunque ne mangi diventa impuro; poichè è un pane che servirà solo per saziar la fame, e alcuna parte di esso entrerà

nella casa di Dio. E che cosa farete nel giorno di festa, nel giorno di festa del Signore? » (*Os.*, 9, 3-5).

Lo stesso si pensava 150 anni più tardi, quando anche Giuda dovette andare in esilio. Il governo babilonese non avrebbe avuto certo alcun motivo per impedire che gli esiliati costruissero case di Dio e altari anche in Mesopotamia, ma nessuno pensò mai di erigere a Dio una nuova casa sull'Eufrate dopo che quella sul monte di Sion era stata distrutta: anche il più devoto vi avrebbe veduto un'offesa, uno scherno al Dio d'Israele: meglio non fare sacrifici che offrirli in modo impuro sopra una terra impura! Tale stato di cose avrebbe dovuto durare a lungo. Geremia aveva annunziato in modo categorico il periodo di 70 anni nei quali Dio avrebbe concesso la signoria ai caldei, ed aveva ripetutamente e con insistenza esortato gli esuli a prepararsi ad una lunga dimora nel paese straniero. Come superò Israele questo tempo di prova?

Le conseguenze dell'esilio babilonese furono incalcolabili sotto ogni aspetto. L'esilio trasformò completamente Israele e la sua religione; creò quel fenomeno che nella storia delle religioni si chiama giudaismo o ebraismo, in contrapposto all'israelitismo. Aver per il primo chiaramente riconosciuto che il giudaismo postesilico, pur essendo organicamente derivato dall'israelitismo anteriore all'esilio, è qualche cosa di specificamente diverso e di totalmente nuovo, è merito grande ed imperituro del geniale de Wette, il

quale fu anche il primo ad aver compreso la storia religiosa dell'Antico Testamento nella sua vera essenza e nel suo reale processo. Le condizioni stesse e la logica dei fatti produssero questa enorme influenza trasformatrice dell'esilio babilonese.

Un più tardo scrittore dell'Antico Testamento, di cui non conosciamo nè nome nè epoca e che ha aggiunto al libro di Amos quella conclusione espiatrice di cui abbiam parlato, paragona l'esilio babilonese ad un crivello in cui Israele viene agitato e in cui passa tutto il loglio e tutta la polvere, ma nessun granello di frumento cade a terra (*Am.*, 9, 9). Il paragone calza a pennello e dipinge così nettamente e chiaramente lo stato delle cose che meglio non sarebbe possibile. L'esilio babilonese ha in realtà prodotto una scissione fra la parte pia e quella empia del popolo, fra i seguaci della religione profetica e quelli della vecchia religione popolare. Nella catastrofe della Giudea, nella distruzione di Gerusalemme e del tempio, la religione profetica ha definitivamente vinto la vecchia religione popolare, alla quale è stata perciò tolta ogni possibilità di continuare ad esistere più oltre. Nelle fiamme del tempio di Salomone andò consumato anche il vecchio dio popolare, vinto e distrutto dagli dei di Nebukadnezar. La rovina del suo popolo e della sua Casa avevano dimostrato la sua impotenza; egli medesimo era stato sepolto sotto le loro macerie. Si aggiunga inoltre l'impressione morale dell'esilio babilonese e di tutte le condi-

zioni della vita babilonese. Schiacciati sotto i colpi terribili del destino, smarrita la fiducia in sè stessi e nel loro dio, manipolo disprezzato ed oppresso, eran giunti in Babilonia, allora al culmine della sua potenza e del suo splendore. Quale impressione sbalorditiva dovette produrre su di loro la grandiosità insolita della vita babilonese! La loro Gerusalemme, già così cara ed ammirata, come dovette apparire misera al paragone della città mondiale di Babilonia con i suoi edifici giganteschi, con la sua arte e il suo lusso! Il tempio salomonico, una volta loro orgoglio e la loro cosa più bella, non era di fronte alle meraviglie dei templi babilonesi come sarebbe oggi per noi una meschina chiesa da villaggio? Laggiù Israele non era altro, secondo l'espressione del grande ignoto della fine dell'esilio babilonese, che un piccolo verme e Giacobbe un baco (*Is.*, 41, 14); non doveva prevalere, con una forza elementare, quest'idea: via col vecchio ciarpame; abbandonarsi bisogna, smarrirsi fra le nuove grandi cose? Dobbiamo tener conto pure d'un altro importante elemento. Per l'individuo singolo era un vantaggio personale non dubbio il non rimanere ebreo, ma tentar di diventare babilonese. Nella letteratura di quel tempo troviamo lamenti che toccano il cuore, sul dileggio grossolano, sullo scherno spietato che dovettero soffrire i poveri ebrei dell'esilio. Ci voleva una straordinaria forza di carattere per tener duro, per restar fedeli: solo coloro ch'erano veramente e profondamente credenti potevano sopportare

simili tentazioni. Conseguenza naturale di questo stato di cose fu che i mediocri, i tiepidi, i privi di carattere e i deboli, coloro che erano attaccati alle cose di questo mondo, al loro vantaggio ed alla loro dignità personale, si smarrirono e si allontanarono. Si compì così automaticamente un processo di purificazione in mezzo ad Israele che lasciò intatto solo quel residuo santo in cui Isaia aveva riposto le sue speranze. Ma l'esilio babilonese non passò senza esercitare la più profonda influenza anche su questo residuo sacro, composto veramente dei migliori e dei più nobili figli del popolo; anche la religione d'Israele subì una trasformazione completa. Già il *Deuteronomio* aveva attuato una separazione fra lo Stato e la Chiesa, fra la vita nazionale e quella religiosa; e per quanto il *Deuteronomio* avesse dovuto tener conto ancora dello Stato e della vita nazionale come di potenze concrete e di fattori importanti, si sente però che essi gli ingombrano la strada e non sono che un ostacolo per la realizzazione delle sue ultime mète, le quali hanno carattere puramente religioso. Ora il destino aveva rimosso quegli ostacoli. Lo Stato era distrutto, la vita nazionale annullata; l'unico campo d'attività che rimanesse era quello della vita religiosa. La logica dei fatti aveva tratto le conseguenze dai principii del *Deuteronomio* ed aveva creato il terreno per il loro più libero sviluppo e per la loro attuazione più piena. Giuda fu abbattuto, in quanto nazione, dall'esilio babilonese altrettanto quanto Israele era stato da quello assiro, ma esso rivisse

sotto forma di giudaismo: lo Stato divenne una chiesa, il popolo una comunità. E questo Giuda, diventato giudaismo, ebbe ad adempiere ad una missione universale senza pari: dipese da esso l'avvenire e lo sviluppo ulteriore della religione.

Il primo a riconoscere chiaramente lo stato delle cose e ad agire con sicura coscienza del fine, per condurre gli esiliati su questa strada, fu pure un profeta: Ezechiel figlio di Buzì. Non si potrà mai abbastanza apprezzare l'importanza e l'influsso di quest'uomo: egli dette il primo impulso a quel moto da cui derivò tutto lo sviluppo ulteriore e ne gettò le basi teologiche. Quando si parla di Ezechiel si può parlare d'una vera teologia, e di lui come del primo dogmatico dell'Antico Testamento.

Era figlio di un sacerdote del tempio di Gerusalemme ed era stato condotto a Babilonia con la prima deportazione, sotto Jojachim, nel 597. Cinque anni più tardi, nel 592, inizia la sua carriera profetica. La sua attività durò 22 anni, ma non ne conosciamo i particolari. In principio non è che preannunciatore del giudizio; l'imminente rovina totale di Gerusalemme è il suo tema unico. Ma i suoi compagni di dolore non volevano saperne; il fanatismo nazionale, la cieca fiducia in Dio, il quale avrebbe dovuto finir coll'aiutare il suo popolo ed il suo tempio, tenevan prigionieri i loro cuori: schernito ed osteggiato, il profeta dovette tacere finchè il compiersi della sua minaccia colla distruzione di Gerusalemme non tolse il suggello alla sua bocca e non aprì gli orecchi ed i cuori dei suoi connazionali.

Il libro di Ezechiel è il più ampio di tutta la letteratura profetica, e non è facile tracciare in brevi linee l'immagine dell'uomo e della sua importanza; voglio però rilevare almeno i punti principali.

La cosa più specifica in Ezechiel è la sua personalità. È una natura essenzialmente pratica, e possiede uno sguardo straordinariamente acuto per intendere quali siano i compiti e le esigenze del tempo: così seppe penetrare con giusto criterio i segni della sua epoca e trarne insegnamento. Da questo lato egli ha una straordinaria rassomiglianza con Isaia, con cui ha una grande affinità di carattere pure in altri punti. Per Isaia come per Ezechiel è idea fondamentale l'incommensurabile distanza fra l'uomo e Dio. Per ambedue Dio è rappresentato sotto l'aspetto della santità e della maestà; la superiorità sovrannaturale di Dio nel senso etico e metafisico è il momento determinante, e l'umiltà è quindi la virtù cardinale dell'uomo. Ezechiel sente d'esser dinanzi a Dio nient'altro che il « figlio dell'uomo ». Quando Dio gli fa la grazia della sua rivelazione egli cade con la faccia a terra e Dio stesso deve sollevarlo e rimetterlo in piedi. Egli divide con Isaia il senso d'una enorme serietà morale, un certo tratto severo, anzi aspro, che quasi soffoca i più miti accenti del cuore. Uno dei più geniali fra i teologhi moderni ha paragonato una volta il profeta Ezechiel a Gregorio VII e a Calvino, a cui pure fan difetto i moti personali gentili e simpatici, ma che ci costringono ad una ammirazione infinita, grazie alla consequenzialità del loro pensiero e all'energia dei loro atti; perchè sono uomini interi, perchè sono dei caratteri. Il paragone ci sembra molto calzante; ha molto del vero. Ezechiel è però in prima linea, se posso permettermi un'espressione moderna, un uomo di chiesa e un organizzatore, e come tale il più grande di quanti Israele abbia avuto; egli ha impresso a tutto il pensiero posteriore il suggello del suo spirito e gli ha segnato la strada.

Come Isaia trasformò le idee d'Amos e d'Osea in azione pratica, anche Ezechiel dipende interamente dal suo grande predecessore, Geremia; egli ha derivato le conseguenze dal soggettivismo e dall'individualismo di Geremia, aggiungendovi un correttivo sommamente necessario.

Voglio cercare ora di esporre in modo sistematico le idee principali di Ezechiel e individuarle singolarmente nella loro importanza. La prima cosa che Ezechiel deve fare è la teodicea, la giustificazione di Dio anche di fronte ai pii. « La strada di Dio non è giusta! », dovette sentir ripetere con insistenza Ezechiel (18, 25; 29, 33; 17, 20). Non si può contestare a questa affermazione una qualche giustificazione nei fatti. Quando Gerusalemme era stata distrutta, i tempi e gli uomini erano veramente peccatori ed empi in modo così straordinario? Il re Joshijah non aveva fatto di tutto per corrispondere alla volontà di Dio? E proprio quel pio monarca doveva finire in modo così terribile, e proprio allora la sventura doveva abbattersi su Giuda con un colpo

dopo l'altro? Nacque allora il proverbio: i nostri padri hanno mangiato l'uva acerba ed i nostri denti si sono alligati (18, 2; cfr. *Ger.*, 31, 29). È un'idea che si presenta in modo ancor più chiaro in uno dei passi più notevoli del libro di Geremia allorchè, in Egitto, i suoi connazionali lanciano contro al profeta, che ammonisce ed esorta, le seguenti parole: « Quando i nostri padri servivano il Baal e le stelle, ci andava bene; da quando Joshijàh servì Dio solo, ci ha colto il male » (*Ger.*, 44, 17-19). Di fronte a queste apostrofi, Ezechiel deve prima di tutto produrre le prove che il giudizio era meritato ed inevitabile. Egli esamina tutto il passato del popolo e giunge alla conclusione che esso è stato una catena ininterrotta della più vergognosa ingratitudine e della peggiore empietà. Gerusalemme è molto peggiore di Samaria (16, 51), ha compiuto cose più gravi che i pagani (5, 6), perfino Sodoma potrebbe esser assolta di fronte all'empietà di Gerusalemme (16, 48, seg.): essa è una pentola arrugginita, la cui impurità non può essere tolta neppur coll'arroventarla e che dev'essere perciò gettata nell'affinatoio perchè il metallo si purifichi e si possa poi adoprare per un nuovo getto (24, 3-14). Ciò pare spietato e viene talvolta detto da Ezechiel con un'asprezza tale che ha qualche cosa di offensivo; ma per aprire il nuovo solco quale volevano Osea (10, 12) e Geremia (4, 3) era necessario prima strappare senza pietà i pruni e le erbe maligne, e squarciare il terreno coll'aratro fino alle sue profondità. Ed

Ezechiel non vuole che questo: con un procedimento doloroso la terra dev'essere smossa per una nuova seminagione; poichè Iddio non si compiace della morte del peccatore, ma vuole che si converta e viva (18, 23; 32; 33, 11). E questa conversione è possibilissima, poichè Dio si comporta verso l'uomo secondo che l'uomo si comporta verso Dio. Qui sta il punto in cui Ezechiel è creatore. Se la personalità religiosa è il soggetto vero della religione, quello che ne deriva è il valore infinito di ogni singola anima umana: qui deve essere applicata la leva; e così la profezia si trasforma per Ezechiel in una cura delle anime. Il concetto della cura delle anime e il riconoscimento del suo obbligo si trovano in Ezechiel per primo. Anche il Messia gli appare non nello splendore d'un dominatore regale, ma come il buon pastore che cerca gli sperduti, che va in traccia degli smarriti, che fascia i feriti, che cura i malati e i deboli (Cap. 34). In questa attività rivolta alla cura delle anime ed alla educazione, Ezechiel vide la sua vocazione profetica, ch'egli intese con quella santa serietà che gli era propria: egli si sente personalmente responsabile per l'anima di ciascuno dei suoi connazionali. « Se l'empio pecca e tu non l'hai ammonito, l'empio morrà per il suo peccato, ma il suo sangue io esigerò dalla tua mano; se però l'hai ammonito ed egli non dà retta e non si converte, egli morrà per i suoi peccati, ma tu avrai salvato la tua anima! » (3, 18-19; cfr. 33, 8-9). Con queste parole Iddio consacra Ezechiel quale pro-

feta o, come egli dice in modo veramente efficace: « quale custode sulla casa d'Israele » (3, 17; 33, 7). Quest'era la conseguenza pratica che Ezechiel aveva dedotto dal concetto religioso di Geremia e con cui introduceva un fattore completamente nuovo, d'importanza imperitura e di risultati incalcolabili, nell'evoluzione storica della religione.

Ho parlato di un compimento, di una correzione che Ezechiel avrebbe apportato a Geremia: è un punto per il quale il pensiero di Ezechiel è diventato decisivo per il periodo susseguente. Sui rapporti dell'uomo singolo verso Dio, Geremia aveva detto l'ultima e definitiva parola col suo soggettivismo ed individualismo religioso: ma Geremia era rimasto impigliato nell'individualismo; gli mancava il concetto della collettività; egli non aveva capito che tutte le grandi cose sulla terra possono realizzarsi fra gli uomini solo nella forma della collettività. Ezechiel per contro considerò come mèta e compito della sua attività profetica e spirituale quella di educare gli uomini singoli, perchè fossero non solo personalità pie, ma anche membri d'una collettività, la quale in quanto è tale non può naturalmente avere come unica condizione il soggetto, ma ha bisogno anche di norme e di basi oggettive. Si trattava innanzi tutto di conservare Israele in Babilonia, di impedire che fosse assorbito dai pagani. Perciò Ezechiel esige prima d'ogni altra cosa che si rifugga dall'idolatria dei vincitori e dei padroni del paese. Ma egli scuopre anche

una maniera positiva di culto. Tempio e sacrifizio mancavano nel paese straniero; ma c'era il sabato che non era legato ad alcun luogo e ad alcuna terra e che poteva perciò celebrarsi in Babilonia non meno che in Palestina. E così Ezechiel fece del sabato l'istituzione fondamentale dell'ebraismo o, com'egli stesso dice, il « segno fra Dio ed Israele, per cui essi riconoscono che è Iddio colui che li rende santi » (20, 12). Ogni settimo giorno Israele deve sentirsi il sacro popolo di Dio. Ma anche nella vita quotidiana Israele deve condursi come un popolo santo e puro. Con maggiore insistenza che qualsiasi altro prima di lui, Ezechiel ammonisce di continuo contro l'incontinenza: se la santità del matrimonio e la purità della vita famigliare costituirono in ogni tempo il gioiello più prezioso e il tesoro più nobile del popolo ebraico, anche in questo dobbiamo vedere il suggello che Ezechiel vi ha impresso in modo duraturo. Si aggiunga l'amore reciproco del fratello e del prossimo che Ezechiel inculca e chiede di continuo: ogni ebreo deve vedere nell'altro un fratello e andargli incontro con fraterno amore, in modo che grazie a questo legame spirituale il manipolo sfasciato e disperso degli esuli si raccolga in una unità ideale (cfr. specialmente 18, 5-9). Se si era riusciti a fare di ogni singolo individuo una personalità santificata, la quale sentiva però di essere anche parte di una collettività ed era persuasa di trovare la vera salvezza solo in questa collettività, si poteva altresì sperare d'avere per il regno di Dio, che doveva pur ve-

nire, i cittadini degni. Anche di questo regno avvenire Ezechiel ci ha lasciato una descrizione che appartiene alle cose più singolari di tutto il suo libro: parliamo della famosa visione della nuova Gerusalemme, che chiude il libro di Ezechiel (Cap. 40-48). Qui egli procede in complesso sulla strada segnata dal *Deuteronomio*. Le funzioni sacre e il culto sono regolati colla massima precisione, ed il tempio forma, non solo spiritualmente ma anche topograficamente, il centro di tutto il paese e della sua vita: i sacerdoti e i leviti ricevono una determinata proprietà fondiaria che è base materiale della loro esistenza. La cosa più singolare però è come in quel quadro dell'avvenire Ezechiel si rappresenti lo Stato. Nei discorsi anteriori anche Ezechiel aveva espresso la speranza in un futuro re della stirpe di Davide (17, 22-24; 21, 32; 34, 23 e segg.; 37, 22 e segg.), per quanto questo re mostri già degli spiccati lineamenti ecclesiastici. Ora non si parla quasi più di un re: egli non si chiama altro che principe. Quale è però la sua posizione? Nella nuova Gerusalemme non accadono più delitti, poichè Dio dà a tutti un nuovo cuore ed un nuovo spirito e ne fa uomini che camminano nei suoi precetti, osservano le sue leggi ed operano conforme ad esse (36, 25 e segg.); non ci sono più neppur giudici, poichè viene a cadere, perchè privo di oggetto, il compito etico più importante dello Stato: se mai una volta accade che si commetta un peccato o una trasgressione, essi vengono espiati con una penitenza. Lo Stato non ha più

da preoccuparsi neppure del benessere esteriore, poichè Dio largisce tutto in abbondanza, sicchè non manca nulla a nessuno; nè occorre che lo Stato si dia pensiero per la sicurezza esteriore, poichè è un regno di eterna pace dove non esiston più guerre: se un popolo pagano tentasse turbare codesta pace e tendere empiamente la mano contro questo regno di Dio, Dio stesso interverrebbe a distruggere l'empio con un miracolo della sua onnipotenza, sì che Israele non avrebbe che da seppellire i cadaveri e bruciare le armi dei nemici morti, secondo la descrizione che dà Ezechiel in quella visione di così meravigliosa grandezza intorno a Gog, principe del paese di Magog (Cap. 38 e 39). Date condizioni siffatte, al principe non rimane che l'ufficio di rappresentante del popolo e di tutore della chiesa: egli deve aver cura del tempio e sovvenire al culto, ed ha diritto di imporre tasse al popolo soltanto a questo scopo, tasse che consistono in cose necessarie alle funzioni sacre: pecore, capre, buoi, grano, vino, olio. Tutte le imposte sono esclusivamente imposte sacre; il principe riceve, per non gravare sul popolo e non esigere altre imposte, un ricco demanio fondiario in cui egli, come ogni altro ebreo, coltiva il suo campo. Ogni singola tribù pure riceve la sua porzione determinata di terra santa. Abbiamo qui dinanzi per la prima volta, in piena chiarezza, l'idea d'uno Stato della Chiesa: lo Stato si risolve completamente nella Chiesa. È la nuova Gerusalemme di Ezechiel, che si chiama: « Qui è Dio » (48, 34).

Codeste idee erano effettivamente attuabili fintantochè babilonesi, persiani è greci esoneravano gli ebrei dal governo secolare e dai compiti dello Stato, disimpegnandoli in vece loro. La teocrazia, come si è solito chiamare tutta codesta concezione con una parola coniata da Giuseppe, la teocrazia effettivamente attuata in questo mondo reale, ha la dominazione straniera come suo complemento e come sua premessa. Appena Giuda si è trovato di nuovo in condizioni da potere e da dover formare un vero Stato nazionale e politico, questa intima contraddizione doveva prorompere; fu il conflitto tragico in cui 500 anni più tardi lo Stato dei Maccabei trovò la sua catastrofe.

Mi rincresce di non poter fermarmi ancora sopra Ezechiel, poichè l'uomo è gigantesco, interessante, importante sotto i più vari aspetti: ma non possiamo indugiarci di più, poichè dobbiamo seguire il destino ulteriore d'Israele e del profetismo nell'esilio babilonese.

Nella generazione susseguente ad Ezechiel, alcun profeta apparisce in Babilonia: l'attività letteraria si è avviata per altre vie e si è rivolta ad altre mète. Occorreva fare l'inventario del patrimonio spirituale d'Israele; forse si cominciò fin da allora a raccogliere le scritture profetiche; in ogni modo Israele prese ad occuparsi profondamente della letteratura storica del passato. Già il grande filosofo Spinoza riconobbe che i libri storici dell'Antico Testamento, nella forma in cui oggi noi li possediamo, costituiscono una grande, organica opera storica, la quale racconta la storia del

popolo d'Israele dalla creazione del mondo fino alla distruzione di Gerusalemme e colloca la materia sotto un unico pragmatismo religioso che tutta la attraversa. Codesto resoconto, pur unilaterale ma sempre grandioso, di tutto il passato del proprio popolo è stato compiuto durante l'esilio babilonese, come noi possiamo constatare grazie a sicure traccie rivelate dalla critica letteraria; appunto in quest'epoca c'erano tutte le premesse esteriori, psicologiche per un cosiffatto processo spirituale. La rovina dello Stato e della nazione risvegliò l'interesse per le cose scomparse. Come nei tempi della più profonda vergogna nazionale del popolo tedesco, sotto il dispotismo di Napoleone, si ridestò l'amore per il passato tedesco quasi dimenticato, come si scese, con una comprensione amorosa, nelle profondità della poesia popolare tedesca e si cominciò a comprendere di nuovo l'antica arte tedesca, come si cominciò a rievocare Enrico l'Uccellatore e Federico Barbarossa, Walter von der Vogelweide e Abrecht Dürer, così nell'esilio babilonese le menti affondarono di nuovo nei racconti di Mosè e di David, di Samuele e di Elia; occorreva raddrizzarsi colla rievocazione dell'antica grandezza, bisognava ricordare il passato per non smarrirsi nel presente e conservarsi anzi per l'avvenire. In codesta rievocazione del passato dovevasi innanzi tutto spiegare come si era potuto giungere a questo presente sconsolato: la teodicea fu il problema specifico tanto per Ezechiel quanto per gli altri che elaborarono e presentarono nell'esilio le antiche

tradizioni storiche d'Israele. Questa teodicea, seguendo precisamente le linee del pensiero di Ezechiel, dimostra che tutto ciò che è avvenuto doveva avvenire. Tutte le sventure che han colpito Israele sono il castigo per i peccati commessi e specialmente per l'idolatria; il peccato di Geroboamo, che aveva eretto a Dan e a Betel i vitelli d'oro, ha prodotto la rovina d'Israele; e il peccato di Manasse, che aveva adorato nel tempio di Gerusalemme il Baal e gli astri, non può essere espiato, nonostante il miglioramento e la conversione radicale avvenuta sotto il suo nipote Joshijà, altro che colla distruzione di Giuda. Ha origine così quella rappresentazione profetica della storia d'Israele che fa dello storico un profeta retrospettivo. Ma codesto modo di scrivere la storia ha non solo un lato teorico, rivolto al passato, ma ha pure un lato eminentemente pratico, che si rivolge all'avvenire. Si ha una salda speranza nel risorgimento del popolo, del quale si ha una sicura garanzia nel messaggio profetico. Se tutti i profeti, da Osea in poi, preannunciarono chiaramente il giudizio, non videro però nel giudizio che il punto di transizione necessario verso la salvezza definitiva: in esso si trovava ora conforto preparandosi al suo avvento. Così intesa, questa storia profetica dev'essere un monito ed una direttiva per l'avvenire: il nuovo Israele risorto dalla tomba dell'esilio deve evitare i peccati e gli errori che avevano condotto alla rovina l'antico Israele. In questa elaborazione della storia dobbiamo quindi riconoscere un profetismo applicato, il cui influsso e la cui azione sono stati più potenti del profetismo stesso.

Vediamo dunque che gli esuli vivono tutti immersi nella speranza di non dover attender molto l'adempimento delle profezie. Geremia aveva predetto che il dominio dei caldei sarebbe durato 70 anni; ma non eran trascorsi che 48 anni dalla distruzione di Gerusalemme che il regno babilonese cessava di esistere, e un anno più tardi il nuovo sovrano dava agli esuli il permesso, con tanta passione atteso, di ritornare nella terra degli avi. L'impero babilonese era legato alla persona del suo fondatore: morto questi, non durava che 23 anni. Nebukadnezar vien chiamato dai più moderni storici, e non senza ragione, « il Grande »: egli è la più grande personalità di tutta la storia dell'antico Oriente; e con lui s'inizia una nuova svolta. La grandezza di quest'uomo sta tutta nel modo in cui egli adempì al suo ufficio di sovrano. Nebukadnezar fu un eroe non inferiore a nessun altro di quanti lo precedettero; riportò vittorie e fece conquiste al pari dei sovrani più potenti ch'eran venuti prima di lui. Nelle sue iscrizioni, tramandateci in gran numero, egli non dice parola di tutte queste cose; noi conosciamo le sue gesta unicamente attraverso alle notizie dei popoli vinti o degli stranieri che lo ammirarono. Egli non dà altre notizie che di costruzioni e di opere di pace, ch'egli aveva compito con l'aiuto degli dei da lui venerati con verace pietà. Gli dei gli avevano dato la sovranità perchè egli fosse il benefattore del suo popolo e delle genti sot-

tomesse. Egli ricostruì città distrutte, restaurò templi abbattuti, tracciò canali e acquedotti, regolò fiumi, costruì porti per aprire al commercio e agli scambi vie sicure e nuove strade con una limpida intuizione dei compiti etici dello Stato che dev'essere, nella sua sostanza e innanzi tutto, una potenza culturale. Per quarantatrè anni fu concesso a Nebukadnezar di regnare per il bene dell'umanità; nel 561 egli moriva, ma il destino gli negava un successore degno di lui. Il figlio Evilmerodach veniva ucciso due anni dopo, per la sua crudeltà e la sua dissolutezza, dal cognato Nirgalsarusur, rampollo probabilmente dell'antica dinastia babilonese. Nirgalsarusur potè lasciare, morendo quattro anni più tardi, il regno intatto al figlio Labasimarduk. Ma allorchè questi rivelò, come dice lo storiografo babilonese Berosio, la sua natura malvagia, venne ucciso, dopo neppur un anno di regno, dai suoi cortigiani, e Nabunahid salì ultimo, nel 555, il trono dei re babilonesi. Pare che Nabunahid fosse un mite e giusto sovrano, con qualche predilezione per l'antichità e per gli studi e che dobbiamo esser debitori a lui di molte ed importanti cose. Ma sopra il suo capo si addensò tutta la tempesta che ben presto doveva annientare come una terribile folgore lui e il suo regno. Ciro, il vicerè medo di quel primitivo e vigoroso popolo di cacciatori e di cavalcatori ch'erano i persiani, aveva scosso il giogo dei Medi. Nel 550 aveva vinto e catturato l'ultimo re medo Astiage e conquistata la capitale Ecbatana; quattro anni dopo,

nel 546, l'altro grande impero vicino, quello dei Lidi, soccombeva al suo valore e alla sua energia indomabili. La catastrofe dell'impero babilonese o almeno il conflitto fra i due regni non erano più ormai che questione di tempo. Un gran fermento si poteva avvertire fra gli esuli ebrei, i quali attendevano ora con acuta nostalgia e con salda fiducia il salvatore e il vendicatore, che avrebbe distrutto Babilonia e restaurato Gerusalemme. In questa atmosfera carica di elettricità, nella calma che precedeva la tempesta, il profetismo levò di nuovo la sua voce per la bocca di uno dei suoi rappresentanti più magnifici e grandiosi, di quel grande ignoto che si suol chiamare secondo Isaia o Deuteroisaia. Si può ritenere ormai come cosa generalmente ammessa e come uno dei risultati più sicuri della scienza dell'Antico Testamento, che i capitoli 40-66 del libro di Isaia, quale attualmente possediamo, non ebbero per autore quel profeta Isaia già a noi noto. Questi 27 capitoli eran considerati prima come un'opera, nella sua sostanza unitaria, d'un profeta anonimo vissuto verso la fine dell'esilio babilonese che si chiamò Deuteroisaia, perchè autore della seconda parte del libro omonimo; di recente però si è dimostrato in modo molto persuasivo che a questo Deuteroisaia appartengono soltanto i capitoli dal 40 al 55, mentre quelli che vanno dal 56 al 66 sarebbero stati scritti circa 80 anni più tardi da un terzo autore che, per differenziarlo dagli altri, vien chiamato Tritoisaia. Per molti riguardi questo Deuteroisaia deve essere conside-

rato come il gioiello più splendido della letteratura profetica. Come in un foco, vi si raccolgono tutte le grandi e magnifiche concezioni del profetismo che lo precedettero, che egli ridà in una rifrazione delle più incantevoli e in giuochi di luce e di colore dei più meravigliosi. È un genio dalla straordinaria forma, un maestro della lingua, un signore della dizione come ce ne son pochi. Talvolta si sarebbe tentati di chiamarlo il più grande nella schiera dei profeti, se proprio in lui non dovessimo scoprire i segni evidenti che il profetismo israelitico ha raggiunto ormai il suo punto più alto in Geremia e che da questo culmine moviamo d'or innanzi in linea discendente. Quei segni sono nel Deuteroisaia isolati e sporadici, ma trattandosi di uno spirito che è di solito così elevato in ogni senso, essi dànno doppiamente nell'occhio. Il profetismo già presenta qui una goccia di sangue estraneo, la quale sarebbe stata rigettata con indignazione dal primo Isaia o da Geremia; si inaugura ormai l'influsso del *Deuteronomio* e dei suoi concepimenti che prima hanno dissolto e poi han finito col soffocare il profetismo.

Quale voglia essere il tema fondamentale ed il contenuto principale del suo annunzio, il Deuteroisaia lo espone immediatamente nelle prime parole del suo libro; son quelle stesse parole con cui comincia il Messia di Händel, le quali sono note, per i motivi pieni di meravigliosa santità con cui quell'artista le rivestì, a ognuno che s'intenda di musica, e che risuonano agli orecchi e al cuore:

« Consolate, consolate il mio popolo, dice il vostro Dio. Parlate al cuore di Gerusalemme e annunziatele che il tempo della prova è compiuto, che le sue colpe sono espiate, che dalla mano del Signore essa ha avuto il doppio di tutti i suoi peccati » (40, 1-2).

Bisogna preparare nel deserto la strada per il Signore e per il suo popolo che ritorna:

« Preparate nel deserto una strada al Signore, raddrizzate nella pianura solitaria la via per il nostro Dio! S'alzi ogni valle, ed ogni monte o colle si abbassi; ciò che è torto si raddrizzi e ciò che è erto diventi piano. Poichè ora si manifesta la gloria del Signore, ed ogni carne la vedrà: poichè la bocca del Signore l'ha detto » (40, 3-5).

E questo incredibile si realizzerà. Poichè nessuna umana potenza può impedire l'opera di Dio, mentre la sua promessa rimane in eterno:

« Ogni carne è come l'erba, e tutta la sua magnificenza è come fiore di campo. L'erba si secca, il fiore appassisce appena vi soffi il fiato di Dio. L'erba si secca, il fiore appassisce, ma la parola del nostro Dio rimane in eterno » (40, 6-8).

Poi si rivolge a Gerusalemme che giace in rovine, e grida la buona novella a tutte le città della Giudea dormenti nelle loro macerie:

« Sali sopra un monte alto, o Sion messaggiera di gioia; grida ad alta voce, o Gerusalemme nunzia di buone novelle; alza la voce, non temere; di' alle città di Giudea: — Ecco il Signore Iddio viene con forza e nella sua onnipotenza

assume il dominio; guarda, la sua ricompensa è con lui, e la sua rimunerazione è dinanzi a lui. Come un pastore egli conduce al pascolo la sua greggia; nelle sue braccia raccoglie i piccoli agnellini e se li porta in seno guidando con mite gesto le pecore da latte » (40, 9-11).

Eran le vittorie e le grandi gesta di Ciro, con le quali questi si manifestava strumento eletto da Dio ed esecutore del divino giudizio, che ispiravano al profeta codesta speranza, che gli davano la sicurezza che la salute promessa da Dio era sul punto di effettuarsi:

« Chi ha svegliato dall'Oriente quest'uomo, dietro alle cui calcagna procede la vittoria, sicchè egli tiene avvinti i popoli dinanzi a sè e domina sui re, la cui spada li riduce in polvere e il cui arco li disperde come pula agitata nel vaglio? Egli li insegue, procedendo sicuro sopra un sentiero non toccato ancora dal suo piede » (41, 2-3). « Io lo sveglio dal Nord, sì che venga; e dall'Oriente perchè proclami il mio nome, e calpesti i principi come argilla e come il vasellaio calca la terracotta » (41, 25). « Io l'ho suscitato alla vittoria; io spiano tutte le sue vie; egli ricostruirà la mia città e libererà dalla prigionia i miei esuli » (45, 13). « Io chiamo dal levante un uccello da preda, da una torre lontana l'esecutore della mia decisione; l'ho detto e lo compirò, l'ho deciso e lo attuerò » (46, 11).

Dio gli vuol bene perchè egli eseguisca il suo piano contro Babilonia e la sua sentenza sui caldei:

« Son io che l'ho detto, son pure io che l'ho chiamato; son io che lo guido perchè la sua impresa abbia successo » (48, 15).

Ciro vien perfino designato per nome, sicchè non può sussistere il più lieve dubbio sull'interpretazione generale:

« Sono io che dico a Ciro: — Egli è il mio pastore che effettuerà tutti i miei piani, e dirà a Gerusalemme: sii ricostruita; ed al tempio: sii riedificato dalle fondamenta. Così dice il Signore al suo unto, a Ciro, a cui ho dato la forza perchè atterri i popoli dinanzi a sè, sicchè gli usci gli si schiudano e le porte non rimangano serrate: io stesso ti precedo e spiano tutte le colline; rompo le porte di rame e spezzo le sbarre di ferro; ti dò i tesori più misteriosi e i gioielli più nascosti, affinchè tu sappia che sono Io, il Signore, che ti ho chiamato per nome, Io, il Dio d'Israele » (44, 28-45, 3).

Qui il profeta chiama dunque il conquistatore persiano col più alto titolo d'onore, col nome di pastore e perfino di unto di Dio; aggiungasi il fatto singolare che il profeta non parla mai d'un Messia futuro della stirpe di Davide, ma sempre e soltanto di Dio da una parte, d'Israele e di Gerusalemme dall'altra. Pare che ciò abbia provocato vivace opposizione da parte dei suoi primi uditori: non potevan capacitarsi di dover vedere in un pagano l'esecutore di quella missione che, secondo l'aspettativa generale, doveva essere adempiuta dal rampollo ideale della casa di David. Il Deuteroisaia perciò respinge, in un passo molto

singolare, ogni indagine ed esame sia pur generale di tale questione, poichè ciò significherebbe voler sindacare il piano di Dio, che oramai ha deciso di eleggere il re persiano come suo pastore e suo unto (45, 9 e segg.). Siamo così a quello che è proprio il punto centrale del Deuteroisaia, all'affermazione dell'onnipotenza di Dio, che il profeta non si stanca di ripetere, con proposizioni di sempre nuova bellezza:

« Chi misura col suo pugno il mare e delimita il firmamento colla spanna? Chi raccoglie in una misura la polvere della terra e pesa i monti con la stadera e i colli colla bilancia?... Ecco, i popoli sono dinanzi a lui come la goccia nella secchia e come un granello di polvere sulla bilancia; egli muove le isole come polvere. Il Libano non basta come legno da ardere, e la sua selvaggina non basta per l'olocausto. Tutti i popoli sono come nulla dinanzi a lui; men di zero, men del vuoto sono reputati da lui... Colui che siede sulla sfera della terra, i cui abitanti sono per lui come locuste, colui che spiega il cielo come una tela e lo distende come un padiglione da abitare... Alzate i vostri occhi al cielo: chi lo ha creato? Chi è che fa uscire tutto il suo esercito secondo il numero e tutti li chiama per nome? Per la sua immensa forza e per la grandiosa potenza non manca neppur uno » (40, 12; 15-17; 22; 26).

Questo onnipotente Dio d'Israele è ora l'unico Dio nel cielo e nella terra, colui che è senza tempo, l'eterno, il primo e l'ultimo, oltre al quale non v'ha alcun Dio. A quest'idea il Deuteroisaia

dà un risalto speciale: nessuno ha mai in modo più radicale di lui schernito gli idoli dei pagani e mostrato a dito la loro nullità e la loro impotenza:

« Il fabbro fonde una statua e l'orafo la riveste d'oro. Uno aiuta l'altro e dice al compagno: Forza! Il fabbro conforta l'orafo, quello che maneggia il martello fa animo all'altro che batte sull'incudine; l'uno dice della saldatura: va bene!, e la ferma coi chiodi. Il poverello si sceglie un legno che non marcisca, e cerca un artefice abile perchè gli faccia una statua che non vacilli » (40, 19; 41, 6-7; 40, 20).

« Costoro traggono oro dalla borsa e pesano l'argento sulla bilancia, prezzolano un orafo affinchè ne faccia un dio, dinanzi al quale poi s'inginocchiano e lo adorano. Lo sollevano, lo portan sulle spalle e lo mettono al posto, ed esso ci sta nè si muove dal suo luogo: se qualcuno grida a lui, non risponde nè lo salva dalla sua disgrazia » (46, 6-7).

E poi nel passo principale:

« Chi ha plasmato un dio ed ha fuso una statua da cui abbia avuto qualche vantaggio? Egli sarà oggetto di vergogna con tutti i suoi compagni, poichè chi l'ha fabbricato non son che gli uomini medesimi... Il fabbro lo lavora presso alla brace, col martello, e lo costruisce colla forza del suo braccio; affamato fino a sfinire, senza ber acqua fino all'esaurimento. Il falegname stende il regolo, traccia i contorni collo stile, lo lavora poi colla pialla e lo disegna col compasso, e ne fa

secondo l'immagine umana un bell'uomo da abitare una casa. S'è tagliato dei cedri, s'è preso un leccio, ed una quercia ha fatto stagionare fra gli alberi della foresta; pianta un pino che la pioggia fa crescere, perchè serva all'uomo come legna da ardere; egli ne prende per riscaldarsi, e ne accende il fuoco per cuocere il pane; poi ne fa un dio e lo adora, ne fa un idolo, dinanzi al quale s'inginocchia. L'una metà egli ha arso nel fuoco, sull'altra ha mangiato carne, ha cotto dell'arrosto, e se n'è saziato; si è pure riscaldato e ha detto: — Oh, mi son riscaldato, ho inteso il caldo! — Del rimanente egli fa un dio, un idolo, a cui si inginocchia e si prostra, e a cui prega, e dice: Salvami, poichè tu sei il mio dio. Non riflette in cuor suo, nè pensa nè ragiona, sì che egli dica: una metà l'ho arsa nel fuoco e vi ho pure cotto sul carbone il pane, ho arrostito la carne e l'ho mangiata, e del resto debbo fare un abbominevole idolo e debbo inginocchiarmi dinanzi ad un pezzo di legno? » (44, 10-19).

L'esclusiva divinità di questo Dio d'Israele vien dimostrata dal Deuteroisaia in modo sommamente caratteristico mediante l'argomento profetico: egli è l'unico dio che abbia predetto l'avvenire:

« Così dice il Signore, re d'Israele e suo redentore, il Signore Zevaoth: — Io sono il primo ed Io son l'ultimo e non v'è Dio all'infuori di me. Chi è come me? Si presenti e lo proclami, e lo annunzi, e me lo ponga dinanzi! Chi ha preannunziato sempre l'avvenire? Ci predicano

un po' quello che viene! Non vi spaventate, nè siate inquieti! Non ho da lunghissimo tempo proclamato ed annunciato? Voi stessi siete i miei testimoni, se esista un dio o una rocca all'infuori di me » (44, 6-9).

Questo Dio della profezia, le cui predizioni non mentiscono mai, ha preannunziato già da molto tempo che la Babilonia deve cadere, ed egli, l'Onnipotente, dinanzi al quale i popoli sono come nulla, vuole effettuare ora questo suo piano per mezzo di Ciro, suo pastore ed unto. L'imminente rovina del despota babilonese e del suo impero e della sua città vien descritta con accesi colori d'odio e di scherno; poi dovrà compiersi il ritorno d'Israele nel paese dei suoi padri: Iddio stesso guida il convoglio e crea nel deserto una via sicura con alberi ombrosi e fontane stillanti, per costruire finalmente la nuova Gerusalemme, la cui magnificenza è descritta dal profeta coi più vivi colori:

« Poichè i monti possono muoversi e vacillar le colline, ma la mia grazia non si dipartirà da te e l'alleanza della mia pace non vacillerà, dice il Signore, tuo consolatore. O misera, tempestata, sconsolata: ecco, io prendo della galena per cemento alle tue pietre e zaffiri per tue fondamenta. Io faccio di rubini le tue finestre e le tue porte di carbonchi, e tutto il tuo ricinto di pietre preziose. Tutti i tuoi costruttori sono ammaestrati da Dio; e grande è la salute dei tuoi figli. Sulla giustizia tu devi esser poggiata: deponi ogni angoscia, poichè nulla hai da temere; liberati dal

terrore, poichè esso non deve avvicinarti. Se bande si raccoglieranno contro di te, non saranno da parte mia; chi si radunerà contro a te, cadrà nelle tue mani ».

Con questo abbiamo appreso in certa misura quelli che sono i brillanti accessorî del Deuteroisaia: il suo intrinseco pensiero fondamentale è completamente diverso e infinitamente più profondo. Egli ha ripreso l'idea d'una storia universale, già chiaramente percepita dal primo Isaia, e l'ha infinitamente allargata ed approfondita, combinandola con un pensiero di Geremia. Secondo Geremia, tutti gli uomini e tutti i popoli sono destinati e chiamati a convertirsi a Dio ed a diventar figli di Dio; ed in questo il Deuteroisaia vede lo scopo ultimo della storia universale, verso il quale tende tutto il suo processo e tutta la sua evoluzione: « Volgetevi a me e lasciatevi salvare, o tutte estremità della terra, poichè io sono Dio nè altri ve n'ha all'infuori di me... A me devon chinarsi tutte le ginocchia, in me giurare tutte le lingue » (45, 22, 23). Ciò gli offre un campo completamente nuovo per una considerazione intorno ad Israele. Israele solo conosce e possiede il vero Dio; soltanto attraverso Israele gli altri popoli possono imparare a conoscerlo; Israele quindi diventa per lui il servo e l'apostolo, il servitore e l'annunziatore di Dio all'umanità; di fronte all'umanità egli diventa ciò che il profeta è nei rispetti d'Israele. Dio è il Dio di tutto l'universo e Israele è il suo profeta per tutto l'universo — così si potrebbe riassumere molto brevemente la teologia del Deuteroisaia:

« Ma tu, Israele, mio servo, Giacobbe, che io ho eletto; tu, seme d'Abramo, mio amico, tu, che io ho preso dall'estremità della terra ed ho chiamato dai suoi margini, ed a cui ho detto: tu sei il mio servo, te ho eletto e non ho rigettato! Non temere, poichè io sono con te; non guardare ansiosamente intorno, poichè io sono il tuo Dio: io ti rafforzo e ti aiuto, io ti sostengo con la mia destra fedele. Ecco, saranno oggetto di scherno e di vergogna coloro che si riscaldano contro a te; diventeran nulla e periranno tutti coloro che ti combattono... Poichè io, il Signore tuo Dio, sostengo la tua destra; sono io che ti dico: non temere, io ti aiuto! Non temere, piccolo verme di Giacobbe, lombrico d'Israele; io ti aiuto, dice il tuo redentore, che è il Santo d'Israele » (41, 8-14). « Troppo piccola cosa è ch'io risollevi le tribù di Giacobbe e faccia tornare i preservati d'Israele; anzi faccio di te la luce dei pagani affinchè la mia salvezza arrivi fino alle estremità della terra » (49, 6). « Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto nel quale la mia anima si è compiaciuta, su cui posa il mio spirito perchè egli porti la giustizia ai popoli... Se pur sia una canna infranta, egli non deve rompersi; se pur sia un lucignolo consumato, egli non deve spegnersi: fedelmente esso trae alla luce il diritto. Esso non deve rompersi nè deve spegnersi finchè non riporrà il diritto sulla terra, e le isole attenderanno ansiose il suo insegnamento » (42, 1-4).

Così al Deuteroisaia si schiude pure la comprensione per la enigmatica sorte d'Israele: i patimenti che Israele dovette soffrire egli li ha sopportati per la sua vocazione di servo di Dio.

« Chi è cieco come il mio servo, e sordo come il mio messo, che io invio? Chi è cieco come il mio incaricato, e chi è sordo come il servo di Dio? » (42, 19).

Ma anche questo, Dio ha voluto e disposto (42, 21): nell'indegnità dello strumento si manifesta tanto più la magnificenza e la grandezza di Dio che sa attuare i suoi piani in modo così miracoloso. Anche in Israele rappresentano veramente i servi di Dio solo quelli che sognano la giustizia e cercano Dio (51, 1), sì che le sofferenze d'Israele servono al piano universale di Dio, in quanto educano Israele alla sua missione universale, alla sua alta, eterna vocazione: Israele è il sofferente servo di Dio su cui posa il castigo, perchè si effettui la salvezza del mondo e tutti guariscano per le sue ferite (Cap. 53). Quelli che Israele dovette soffrire furon patimenti per la salvezza sua e per quella del mondo, perchè, trasfigurato dal dolore e purificato dai peccati, potesse divenire la luce dei pagani e la benedizione di tutto il mondo. Una più grandiosa teologia della storia, se mi è lecita quest'espressione, non è mai stata data se non qui dal Deuteroisaia.

Ma neppure questo sublime spirito può completamente liberarsi dagl'influssi del tempo, sì che, scendendo dalle altezze di Geremia, egli inaugura la parabola discendente della profezia.

La circoncisione del cuore di Geremia diventa per lui una circoncisione della carne: la santità della nuova Gerusalemme consiste per lui sostanzialmente nel non essere più toccata da alcun uomo incirconciso ed impuro (52, 1): e i pagani convertiti egli non riesce a considerarli che come ebrei di seconda categoria. Poichè Israele dovette soffrire per il mondo, esso dominerà il mondo al compiersi dei tempi della salvezza (54, 3; 55, 5); il calice del dolore d'Israele sarà ora trasmesso ai suoi carnefici (51, 22-23) che dovranno mangiare la loro propria carne e bere il loro proprio sangue come mosto (49, 26), mentre Sion troneggia nel manto regale (52, 1-2); poichè Dio ha creato Israele per la sua gloria (43, 7) e dà perciò i popoli come suo riscatto (43, 3-4), e questi popoli gli portano poi i loro tesori (45, 14); i monarchi si prostrano a terra dinanzi a lui e leccano la polvere dei suoi piedi (49, 23); il popolo o il regno che non servirà Israele perirà (41, 11-12; 49, 25); tutte le nazioni adoreranno Israele (45, 14; 49, 7) e saranno i suoi ubbidienti servi (55, 5). Proposizioni che Geremia non avrebbe potuto scrivere: qui si avverte che col Deuteroisaia siamo non più in Israele, ma siamo già nel Giudaismo.

La liberazione d'Israele, così ardentemente sperata e così sicuramente predetta dal Deuteroisaia, si effettuò realmente. Con quella fulminea rapidità che gli era propria, Ciro abbattè anche il regno babilonese: il 3 novembre del 538 egli entrava vittorioso a Babilonia, e l'impero di Nebu-

kadnezar cessava di esistere. E veramente, un anno dopo la conquista di Babilonia, il nuovo signore dava agli esuli il permesso di tornare a Gerusalemme. Nella primavera del 537 essi si mettevano in cammino; da questa data s'inizia un nuovo capitoio nella storia d'Israele e della profezia.

GLI EPIGONI DEL PROFETISMO ISRAELITICO.

Ciro, il conquistatore ed il nuovo signore della Babilonia, aveva subito concesso agli esuli ebrei il ritorno in patria e l'aveva agevolato e sostenuto in tutti i modi; non possiamo mettere in dubbio la notizia ch'egli ordinasse la ricostruzione del tempio distrutto a spese dello Stato e facesse restituire ai reduci i vasi dell'antico tempio rubati dai caldei, in quanto ancora esistessero e potessero essere ricuperati. Si è domandato come accadesse che Ciro fosse preso da tale simpatia per gli esuli ebrei e si preoccupasse così caldamente di loro, e se n'è voluto trovar la ragione in una certa affinità della religione di Ahuramazda, ch'era la religione di Ciro e dei suoi persiani, colla credenza nel Dio d'Israele. Non si può negare che esisteva infatti una qualche affinità fra la profonda e pura religione della luce dei persiani e la credenza degli esuli ebrei in Babilonia, mentre il culto babilonese doveva apparire in sommo grado antipatico e ridicolo ad un mazdeo, come Ciro. Ma Ciro non era un sentimentale, ed ogni fanatismo religioso era estraneo a lui e al suo popolo. Nella liberazione degli ebrei dobbiamo vedere unicamente un atto politico le cui cause sono molto evidenti. Abbattuta

la Babilonia, non rimaneva che uno Stato potente limitrofo al nuovo regno persiano, e cioè l'antico paese meraviglioso delle piramidi, l'Egitto, che proprio allora aveva preso un nuovo slancio sotto il lungo e felice governo di Amasis, ed aveva una sua parte nella politica. L'Egitto partecipava fin dal 547 ad una grande coalizione diretta contro il nuovo impero persiano; gli assiri già l'avevano combattuto e l'avevano temporaneamente sottomesso, ed anche Nebukadnezar era stato in guerra con quel paese: l'urto, in un tempo più o meno lungo, fra i due Stati vicini era nella logica dei fatti e delle condizioni, ed è quindi naturalissimo che uno spirito così limpido e vasto qual era Ciro se ne preoccupasse in tutti i modi. La restaurazione di Gerusalemme e della Giudea non è altro che un anello nella catena di questi preparativi bellici. La Giudea era la provincia di frontiera contro l'Egitto, Gerusalemme la base naturale di operazioni per una campagna diretta contro la vallata del Nilo: sicchè possiamo capire benissimo come Ciro desiderasse che ivi risiedesse una popolazione unita a lui da saldissimi legami di gratitudine, e sulla cui fedeltà egli potesse fare sicuro affidamento. Se Ciro insisteva pure sul fattore religioso e si dimostrava adoratore del Dio degli ebrei, ciò corrispondeva completamente ai suoi criteri di governo, siccome possiamo provare con documenti di altra origine. C'è un numero considerevole di iscrizioni intorno a Ciro, ch'egli fece erigere nella sua qualità di re di Babilonia in quella antica

scrittura cuneiforme babilonese, in cui Ciro appare servitore piissimo ed adoratore convinto degli dei babilonesi, in cui ringrazia Marduk e Nebo per la protezione accordatagli, e concede ai loro templi e ai loro sacerdoti i più grandi privilegi. L'attitudine di Ciro nei confronti degli esuli ebrei deve considerarsi sotto questo duplice aspetto, nè è da escludersi che gli esuli stessi, dato la loro ardente attesa nella caduta del tiranno babilonese, prendessero parte attiva al conflitto soccorrendo ed agevolando direttamente i persiani nelle loro imprese contro la Babilonia e che fosse questa la ragione per cui i vincitori si mostrarono loro grati.

Nella primavera del 537 si misero in viaggio verso la patria. Erano circa 50.000 persone rappresentanti, a quanto pare, di tutte le classi e le famiglie di Giuda; il loro condottiero, il primo prefetto persiano, Sceshbazar, era presumibilmente figlio del re Jojachim. L'amministrazione interna era affidata ad un Collegio di 12 fiduciari chiamati « anziani degli ebrei ». È stato spesso affermato che gli ebrei più attaccati alle cose di questo mondo rimanessero in Babilonia nelle loro sicure e solide posizioni e non volessero sottoporsi ai rischi del ritorno, alle fatiche della ripopolazione e della ricostruzione del paese devastato; ma cotesta opinione è completamente errata e contraddice a fatti precisi: vedremo ben presto che furon proprio gli ebrei rimasti in Babilonia che si accinsero più tardi all'opera riformatrice e contribuirono alla vittoria di quell'im-

presa di trasformazione e di perfezionamento delle condizioni religiose, contro la volontà di coloro che ora, nel 537, tornavano in patria. Immediatamente dopo l'arrivo si erige di nuovo l'altare sull'antico luogo sacro, proprio dove sorgeva l'altare degli olocausti del tempio salomonico; e così si potè festeggiare nuovamente con un solenne sacrificio al Dio d'Israele la festa autunnale nel 537. Purtroppo sono scarse e molto incomplete le notizie che abbiamo su tutti i 370 anni che seguono, fino allo scoppio della ribellione maccabea: conosciamo con maggiore precisione solo singoli momenti e singoli avvenimenti, i quali gettano un raggio di luce intorno a questo periodo che altrimenti ci rimarrebbe del tutto oscuro; ma piuttosto che risolverli pongono dei nuovi problemi storici.

Fin dal 537 si comincia col restaurare innanzi tutto il culto; ma sulla base di dati precisi ed indubbi dobbiamo giungere alla conclusione che alla ricostruzione del tempio non si pensò affatto nei primi 17 anni. Per contro, nel seno del sacerdozio dovevano svolgersi processi e trasformazioni di grande portata, giacchè c'imbattiamo d'un tratto nel 520 in un sommo sacerdote, del quale non si trova alcuna traccia in tutta la storia d'Israele anteriore all'esilio, e di cui non sanno assolutamente nulla nè il *Deuteronomio*, nè Ezechiel. È Jeosciua, nipote di quel Serajah, l'ultimo sacerdote del tempio di Gerusalemme, condannato a morte da Nebukadnezar. Mi duole di non potermi fermare intorno a questi avvenimenti così

importanti ed interessanti: noi dobbiamo vedere soltanto come la profezia si ridestasse nel 520. Anche questa volta essa nasce da una grande crisi mondiale. Cambise, figlio e successore molto dissimile del grande Ciro, conquistava nel 525 l'Egitto, ponendo così l'ultima pietra all'edifizio dell'Impero persiano, ch'egli stesso però quasi distruggeva con la sua crudeltà e la sua tirannide. Nel 522 un mago di nome Gaumata si spacciava per il fratello di Cambise, ucciso da questi, e chiamava il popolo alla libertà contro il feroce tiranno. Cambise mosse contro di lui, ma finì col suicidio a Hamath in Siria, senza lasciar eredi. Per circa un anno il mago regnò incontrastato, finchè Dario, il più prossimo parente in linea laterale della estinta casa regale, fece valere il suo diritto ereditario e nell'autunno del 521 uccise il mago, coll'aiuto dei più nobili persiani. Fu questo il segnale di ribellioni in tutto il vasto Impero; il fermento era generale. Per due interi anni Dario ebbe a lottare contro difficoltà di ogni specie, finchè riuscì a ricondurre la calma e a consolidare per due secoli il regno di Persia. In questo periodo irrequieto e perturbato la profezia si ridestò. Prefetto persiano era allora Zerubabel, di famiglia davidica, nipote di Sceshbazar, ch'era frattanto morto senza lasciar figli.

Nel 520 pare che il paese soffrisse, per un cattivo raccolto, carestia e fame. Allora un vecchio venerabile, Chaggai, che aveva veduto l'antico tempio e l'antica Gerusalemme e doveva quindi essere più che settantenne, alza la sua

parola di monito: esser la carestia il castigo di Dio, poichè il popolo vive in case intavolate, mentre la casa di Dio è deserta; ed è sollecito a costruire proprie abitazioni mentre la casa di Dio dorme nelle sue rovine (*Chaggai*, 1, 2-4). Senza timore od incertezza si deve iniziar l'opera, poichè questo nuovo tempio è destinato ad un grande avvenire, e Zerubabel stesso sarà il suo Messia.

« Coraggio, Zerubabel, dice Chaggai; coraggio, Jeosciua; coraggio, o popolo, al lavoro presto, poichè io sono con voi... ed il mio spirito rimane in mezzo a voi... Poichè così dice il Signore degli eserciti: ancora un poco ed io scuoterò il cielo e la terra, il mare e il continente. E scuoterò tutti i popoli, e i tesori di tutti i popoli verranno qui, ed empierò questa casa di magnificenza. Mio è l'argento, mio è l'oro; e la futura magnificenza di questa casa sarà maggiore di quella passata, e darò pace in questo luogo » (2, 4-9).

A Zerubabel è dedicata una parola speciale: « Io scuoterò il cielo e la terra, e rovescerò il trono degli imperi ed annienterò la potenza dei pagani: rovescerò i carri e i loro cavalieri; cavalli e cavalieri dovran discendere: cadran l'uno per la spada dell'altro. In quel giorno io ti prenderò, o Zerubabel, mio servo, e ti porrò come un suggello; poichè te io ho eletto » (2, 21-23).

Il 24 dicembre del 520 fu infatti posta la prima pietra del nuovo tempio, come racconta Chaggai. In Chaggai si vedono agire e risuonare le idee d'Isaia e di Geremia; egli non vi ha aggiunto nulla di suo, ma, nella sua maniera semplice e senza pretese, il piccolo libro ha qualche cosa di commovente e ci trasporta, in modo vivace ed immediato, in mezzo ai sentimenti e alle idee della sua epoca.

Contemporaneo di Chaggai è un altro profeta che agisce nello stesso senso e collo stesso scopo: Zaccaria. Il suo libro ha eguale contenuto di quello di Chaggai: la ricostruzione del tempio e il futuro regno di Zerubabel. Ma dall'aspetto letterario Zaccaria ha un valore singolarmente alto e tutto proprio. Egli ha abbandonato l'antica forma dell'annunzio profetico, la forma del discorso e della predica, per descrivere invece le visioni ch'egli ha avuto e che poi un angelo gli spiega. Zaccaria avvolge le sue idee entro episodi misteriosamente simbolici; prova evidente che la profezia è ormai staccata dal suo terreno naturale e diventa un prodotto puramente letterario, che si può paragonare al moderno libretto drammatico. A tutta questa produzione artistica fa difetto quella capacità di commozione e di intenso interesse che possiedono i più antichi scritti profetici e che Chaggai medesimo è riuscito a conservare: allo stesso modo che la religione è diventata dopo il *Deuteronomio* una religione del libro, la profezia pure si riduce ad essere unicamente una veste letteraria; il pensiero di un immediato effetto personale scompare completamente. È notevole anche la diversa attitudine del profeta di fronte a Dio. Mentre i più antichi profeti si sentono completamente fusi con Dio, che è in loro sem-

pre vivo e presente, egli si fa ora sempre più trascendente: la comunione immediata e personale del profeta con Dio vien meno, fra loro si intromette un angelo, il quale si fa mediatore del rapporto fra Dio e l'uomo attraverso la corretta via delle istanze. Zaccaria possiede una ricca e viva fantasia e il suo libro è interessantissimo, e nel suo genere è perfetto: ma è pur sempre una prova evidente della progressiva decadenza del profetismo.

Per le concezioni di questo periodo è oltremodo caratteristica la prima delle sue visioni. Un uomo è fra i morti e gli si avvicinano quattro cavalieri apocalittici su cavalli di diverso colore. Questi cavalieri son mandati a percorrere la terra e a portare il messaggio di quel che sta per avvenire. Essi raccontano: « abbiamo percorso tutta la terra, ma dappertutto è calma e pace ». Allora l'angelo, che interpreta al profeta la visione, esclama: « O Signore, Dio degli Eserciti! Per quanto tempo ancora non avrai pietà di Gerusalemme e delle città di Giuda con cui sei adirato da ben 70 anni? » (1, 8-12). Israele attende la realizzazione delle sue speranze d'avvenire, la ruina dell'impero universale e l'instaurazione del regno di Dio dalla rivoluzione, dal capovolgersi di tutte le condizioni esistenti. Con quest'animo ansioso si seguivano gli avvenimenti mondiali: allorchè in qualche punto dell'orizzonte politico si addensava una tempesta, già si credeva di intravvedervi i segni del grande futuro. Perciò questo periodo inquieto e critico dell'impero persiano era per gli ebrei un periodo di vivissima eccitazione e veniva considerato allo stesso modo da loro tutti: Zaccaria ci dà notizia del fatto singolare che gli ebrei rimasti in Babilonia avevano allora inviato a Gerusalemme una corona d'oro che Zerubabel doveva cingere come futuro re messianico (6, 10-15); il governo persiano non investì infatti mai più dell'ufficio di governatore un discendente di David. Nel libro di Zaccaria sentiamo, se così si può dire, il fluido elettrico d'una atmosfera carica di tempesta. Ma le speranze furono vane: Dario dimostrò di essere all'altezza della situazione: l'impero persiano apparve più solido che mai, e tutto rimase come prima. Frattanto la costruzione del tempio veniva energicamente continuata; Tathnai satrapo della provincia di là dall'Eufrate, alla quale apparteneva la Giudea, chiese da parte sua istruzioni ufficiali, ma Dario permise espressamente che il lavoro si compisse e fece pure sperare l'aiuto dello Stato. Ed infatti il satrapo Tathnai prese a cuore la cosa, ed il 3 marzo 515, dopo 4 anni e mezzo di lavoro, il nuovo tempio era terminato.

Tentiamo di figurarci con quali sentimenti i contemporanei considerassero questo tempio terminato e con quali sentimenti vi entrassero. Entusiasmo non era nè poteva essere: al contrario gli ebrei dovevano sentirsi profondamente depressi, cacciati in certo modo da tutti i loro cieli. La cosa più dolorosa non era che il nuovo tempio fosse tanto diverso per grandezza e per magnificenza da quello salomonico: sulle loro anime

pesava una preoccupazione ben più grave, che Dio cioè avesse mancato alla sua parola, che non avesse mantenuto le sue promesse, che avesse abbandonato il suo popolo. Che cosa non avevano annunziato i profeti intorno a quello che sarebbe accaduto col ritorno dall'esilio babilonese e dopo? Che splendido quadro avevan tracciato dell'Israele futuro e della nuova Gerusalemme! Specialmente il Deuteroisaia aveva sollevato cotesta attesa fino ad un'altezza vertiginosa, contro la quale non poteva mancare la reazione, ed una reazione della specie più dolorosa, più profonda. Allorchè si confrontava lo stato reale delle cose con quelle descrizioni, l'effetto doveva essere addirittura schiacciante. In fondo che cosa c'era di cambiato? Nulla. Al posto dei babilonesi eran venuti i persiani, ma la potenza mondiale dei pagani era rimasta intatta come prima. Tornati alla vecchia patria, gli ebrei dovevano penosamente lottare per la loro esistenza; la loro condizione era misera fino all'estremo; Gerusalemme, ricostruita solo in piccolissima parte, era una città di provincia, senza mura, con una scarsa popolazione, neppur l'ombra di quello ch'era stata e il cui passato assumeva colori ancor più luminosi nella fantasia di questi posteri. E Dio che non aveva mantenuto la parola, che non aveva manifestato con nulla la sua potenza, poneva ancora grandi esigenze: chiedeva un culto costoso, un servizio nel tempio, ed una vita retta da leggi severe. Non era meglio allora godersi la vita in questo mondo come facevano i pagani, i quali,

ciò nonostante, dominavano, lieti d'una felicità senza nubi? Così la delusione e l'esasperazione dovevano impadronirsi del cuore dei reduci, manifestandosi sotto forma di indifferenza e perfino di ostilità verso questo Dio fedifrago ed impotente. Nel libro profetico, composto circa mezzo secolo dopo quello di Zaccaria e giunto a noi sotto il nome di Malachì, abbiamo la testimonianza classica che tale stato d'animo s'impadronì veramente a poco a poco della maggioranza degli abitanti di Gerusalemme e della Giudea e ch'esso divenne predominante sopratutto nelle classi superiori e fra i sacerdoti. Con una fedeltà incomparabile Malachì ci descrive lo stato d'animo di coloro che avevano smarrito la fede in Dio e cercavano di dimenticare la miseria del tempo in un'indifferenza a buon mercato o in un frivolo scherno.

« Voi irritate Iddio coi vostri discorsi. Voi domandate: in che modo lo irritiamo? Poichè dite: « Coloro che fanno il male trovan grazia agli occhi di Dio e di essi egli si compiace; se no, dov'è allora il Dio della giustizia? » (2, 17). « I vostri discorsi son forti contro di me », dice Iddio. Voi dite: « Che cosa abbiamo detto contro di te? Dite: è vano servire Iddio, e che cosa ricaviamo dall'aver adempiuto al nostro dovere e dall'aver seguito umilmente il Signore degli eserciti? Dobbiamo chiamare felici i superbi; i maligni han successo: essi han posto Iddio alla prova e se la son cavata felicemente » (3, 13-15).

Malachì mostra pure, in forma molto vigorosa,

quale fosse, con tale stato d'animo, l'atteggiamento che i suoi contemporanei tenevano di fronte ai loro doveri religiosi.

« Il figlio onora suo padre, ed il servitore teme il suo padrone; ora se io sono padre, dov'è il mio onore? e se io sono il Signore, dov'è il mio timore?, dice il Signore degli eserciti a voi, o sacerdoti spregiatori del mio nome. Voi dite: In che modo abbiamo disprezzato il tuo nome? Voi offrite un pane di alcun valore sul mio altare... poichè credete che la tavola di Dio sia da tenersi in poco conto. Se voi portate come sacrificio un animale cieco, non c'è nulla di male; se portate un animale zoppo o malato, non c'è alcun male. Pròvati a portarlo al prefetto e vedrai se gli sarà gradito, se ti farà buon viso... Ma voi portate come offerta animali rubati, zoppi o malati; posso io accettarli volentieri dalla vostra mano?, dice il Signore. Maledetto sia l'impostore che avendo fatto voto e possedendo nel suo gregge un animale maschio, offre poi al Signore una femmina malandata: poichè io sono un gran re, dice il Signore degli eserciti; ed il mio nome sarà adorato tra i popoli » (1, 6-8; 13-14).

Di fronte a ciò Malachì annunzia ora il giudizio, indubbiamente imminente, per cui si dimostrerà che religiosità e timor di Dio non sono una cosa vana. Prima Dio deve fare che nel suo popolo si effettui una distinzione ed una purificazione. A questo scopo, prima che venga il grande terribile giorno, egli invierà il profeta Elia (Cap. 3).

Noi ci troviamo dinanzi ad una crisi interna

sommamente pericolosa: se tale stato d'animo fosse divenuto predominante, se fosse riuscito ad impossessarsi di tutto il popolo, sarebbe stata veramente la fine della Giudea e della religione. Ma già Malachì parla di tementi di Dio inscritti nel libro delle memorie d'Iddio (3, 16), d'un partito che, in contrapposto a quegli stati d'animo e a quelle tendenze, andava sempre più intimamente avvicinandosi alla religione disprezzata e schernita. Neppur costoro negavano naturalmente i fatti e le cause su cui l'indifferenza e lo scetticismo si appoggiavano, ma ne deducevano conseguenze opposte. Quegli « impudenti ed empi », come li chiama Malachì (3, 15), ricercavano in Dio la colpa del mancato adempimento delle promesse in cui avevano sperato: Dio non voleva o non poteva adempierle; i pii invece ricercavano la colpa in sè stessi. Non domandavano che cosa avrebbe potuto fare Dio, ma che cosa dovevano e potevano fare essi medesimi. Era delitto e stoltezza dubitare dell'onnipotenza di Dio: se egli non aveva ancora adempiuto alla sua parola, voleva dire che non poteva farlo, per causa d'Israele: cioè che il popolo stesso non era ancora perfettamente degno del grande avvenire. Dovevasi sopperire a questo difetto con raddoppiata pietà. È il legalismo e la giustizia formale dell'ebraismo posteriore. Non si può comprendere nè giustamente valutare tutta questa successiva corrente se non si comprende quella che era la sua radice, cioè la speranza messianica. Israele vive tutto nell'avvenire, nella speranza, e

vuol fare ora quanto dipende da lui per avvicinare quest'avvenire; lo vuole, in certo qual modo, conquistare, presso Dio, vuol costringerlo ad adempire alle sue promesse, eliminando l'unico ostacolo che giace sulla strada della sua realizzazione.

Un'altra testimonianza molto singolare che abbiamo intorno a cotesti pii è il Tritoisaia (capitoli 56-66 del libro di Isaia) contemporaneo di Malachì. Questo scritto è molto affine al Deuteroisaia e fu certamente pensato fin dall'origine quale sua continuazione e completamento. Ma si nota subito com'esso rinforzi ed inasprisca tutte quelle linee che ci sorprendono ed offendono nel Deuteroisaia. La magnificenza e lo splendore della nuova Gerusalemme, quale è descritta nei capitoli 60-62, superano di molto le aspettative del Deuteroisaia. È vero che la casa di Dio è chiamata la casa di preghiera per tutti i popoli (56, 7): ma i sacerdoti di questo santuario sono esclusivamente gli ebrei (61, 6; 66, 18), il popolo santo del Dio redentore (62, 12), mentre i pagani convertiti fanno per Israele un lavoro da servi, pascolano le sue greggi e coltivano le sue terre e le sue vigne (61, 5-6); Israele gode la ricchezza dei popoli e occupa le loro possessioni (61, 6; 60, 6, 11, 16; 66, 12), e un terribile giudizio coglie coloro che non si convertono (63, 1-6). Nuovo, in confronto col Deuteroisaia, è nel Tritoisaia un acuto ed appassionato contrasto in seno al popolo stesso. I pii, quelli che si convertono in Giacobbe (59, 20), coloro che hanno il cuore affranto e lo spirito umile (57, 15; 59, 20; 61, 1; 66, 2),

che tremano dinanzi alla parola di Dio (66,5) ed osservano rigorosamente il sabato (56, 3-6; 58, 13), non costituiscono che un piccolo nucleo, di fronte al quale stanno i loro fratelli che son la classe dominante odiata e perseguitata dai primi in nome di Dio. Contro costoro il Tritoisaia usa un linguaggio aspro oltre ogni dire (56, 10-57, 12; 58, 1 segg.; 59, 2-8; 13-20; 65, 1-15; 66, 3-6, 14-18) ed è convinto che Dio non distrugge tutto il popolo altro che per amore dei pochi suoi servitori (65, 8). Sembra che la loro condizione fosse in realtà molto dolorosa: « Il giusto muore e nessuno vi bada; gli uomini pii van perduti e nessuno vi pon mente » (57,1).

Ed in realtà il piccolo nucleo dei pii non poteva colle sole sue forze procurar la vittoria alla loro tendenza; ci voleva un soccorso dal di fuori. Ed esso venne dalla Babilonia. Gli ebrei rimasti in quella terra avevan superato quelli che eran tornati a Gerusalemme. Si era formata una intera scuola di uomini, la quale sviluppava le idee di Ezechiel e traeva le ultime conseguenze dal *Deuteronomio*. L'opera di questa scuola ha trovato la sua espressione letteraria nelle parti legali dei più antichi libri del Pentateuco, in quelle che ne son le fonti e che si sogliono chiamare « scritto fondamentale » o « codice sacerdotale », a cui appartiene, per esempio, tutto il terzo libro di Mosè, il Levitico. È la legislazione, che di solito è detta in modo specifico mosaica ed a cui si pensa prima d'ogni altra quando si parla di mosaismo. Questo scritto nacque intorno al 500, in Babilonia, e venne

considerato santo; giungerà presto l'ora in cui esso avrà da compiere la sua grandissima missione. Gli ebrei stabiliti in Babilonia erano a giorno in ogni particolare di quanto avveniva in Giudea; non potevano perciò ignorare quale pericolosissima piega prendessero laggiù le cose. Fu così ch'essi decisero allora di intervenire in modo positivo. Ezra, prossimo congiunto della famiglia del sommo sacerdote di Gerusalemme e discendente della stessa stirpe, si pose a capo dell'impresa; con un solenne firmano si fece autorizzare dal re di Persia Artaserse Longimano a riformare le cose di Giudea e di Gerusalemme « sulla base della legge di Dio ch'era in sua mano » (che è appunto il così detto codice sacerdotale) (*Ezra*, 7, 14; cfr. anche 25 e 26). Il 12 aprile del 458 essi partivano dalla Babilonia e il 1° agosto arrivavano a Gerusalemme. Erano circa 1700 uomini; non è indicato il numero delle donne e dei bambini. Ezra trovò che lo stato delle cose a Gerusalemme era molto più grave e sconfortante di quanto avesse temuto: con tutto ciò pose subito mano alla sua opera di riformatore. Dovette però cedere di fronte alla resistenza violenta e irritante che trovò, finchè un suo compagno, l'ebreo babilonese Nehemia, non riuscì, 13 anni più tardi, a diventare il favorito e il coppiere del re Artaserse, a cui chiese ed ottenne l'ufficio, proprio allora vacante, di prefetto persiano in Giudea. Il braccio secolare si pone ora a servizio della riforma ecclesiastica, ed Ezra e Nehemia riprendono energicamente l'opera prima

rinviata. Nell'ottobre del 444 ebbe luogo quella assemblea nazionale in cui il popolo si obbligava con giuramento ad osservare il libro delle leggi di Ezra, come aveva fatto 177 anni prima sotto Joshijà rispetto al *Deuteronomio*. Non mancarono altre lotte difficili ed aspre; ma Ezra e Nehemia portarono a compimento il loro piano e seppero spezzare qualsiasi resistenza; coloro che non potevano adattarsi alle nuove condizioni abbandonarono il paese onde sottrarsi all'estero alla costrizione della legge.

Questi avvenimenti hanno un'importanza incommensurabile e sono di un altissimo interesse, tanto che mi duole veramente di non potervi insistere. Grazie ad essi si crea definitivamente il Giudaismo; Ezra e Nehemia sono i suoi fondatori. Non vogliamo negare nè tacere che questo giudaismo di Ezra e di Nehemia presenta alcuni tratti poco simpatici; se dobbiamo ben presto constatare che l'ebreo è dappertutto oggetto d'odio e d'antipatia, dovremo attribuirlo ai peculiari caratteri esteriori della sua religione. Se l'ebreo si separava aspramente ed orgogliosamente da tutti i non ebrei; se tutti gli uomini che erano al di fuori della sua comunità religiosa non erano per lui altro che pagani, impuri, coi quali egli non doveva mangiare, che non doveva neppur toccare senza diventare impuro; se egli si poneva di fronte a loro colla pretesa di essere egli solo l'uomo perfetto, il prediletto di Dio, mentre tutti gli altri non altro dovevano attendere da Dio che ira e distruzione; se a tutto ciò egli aspirava come

all'ultima meta dei suoi desiderii più ardenti e delle sue pie speranze, non c'è da meravigliarsi che in questo modo egli non raccogliesse amore, ma che i pagani replicassero con implacabile odio e colla più profonda antipatia. Ma occorre pure ricordarsi del quadro che il Deuteroisaia fa d'Israele quale servo di Dio, d'Israele che, disprezzato e odiato, diventa la salvezza del mondo. Era una necessità storica e religiosa che lo sviluppo dell'ebraismo prendesse questa peculiare direttiva. La lotta più grave lo attendeva ancora: la lotta contro l'ellenismo. 125 anni dopo Ezra, Alessandro il Grande sfasciava l'impero di Persia e faceva dei greci il popolo dominatore del mondo orientale. S'iniziava allora quel processo di completa trasformazione che andò diffondendosi con rapidità sempre più veloce e con potenza sempre più irresistibile, conducendo finalmente alla totale snazionalizzazione dell'Oriente. Ciò che gli Assiri avevan fatto colla forza brutale, l'ellenismo prese ad effettuare con la potenza superiore del suo spirito e della sua civiltà: esso distrusse le nazionalità dell'Oriente amalgamandole e superandole internamente. Una nazione sola dell'Oriente si oppose a questo processo d'assimilazione, accogliendo anzi quelli che erano i lati buoni dell'ellenismo e arricchendo e consolidando la sua propria compagine spirituale: la nazione ebraica. Se essa ne ebbe la capacità fu perchè Ezra e Nehemia l'avevano fatta dura come l'acciaio e salda come il ferro: entro quella corazza impenetrabile, essa era difesa contro tutti gli attacchi; e così salvò la religione contro l'ellenismo. È doveroso perciò da parte nostra benedire lo spinoso involucro al quale siamo debitori se il prezioso nocciolo ci è stato conservato.

L'influenza che questa nuova direttiva esercitò doveva essere fatale alla profezia. E ciò apparve ben presto. Il libro profetico immediatamente successivo è quello di Joel, il quale vien tuttora proclamato da qualcuno, per una cecità addirittura incomprensibile, come lo scritto più antico di tutti: eppure sono pochi i risultati della scienza del Vecchio Testamento che abbiano ottenuto prove così sicure e che poggino su basi così solide come quelli che ci inducono a riportare l'origine del libro di Joel al secolo che va da Ezra ad Alessandro Magno. Per la prima volta manca qui quello che è l'elemento principale in tutti gli anteriori scritti profetici, senza eccezione, da Amos a Malachì: cioè il rimprovero, l'accenno ai peccati d'Israele. Per Joel, Israele è in sè pio e gradito alla divinità: tutto è tale che meglio non potrebbe desiderarsi. Nel culto del tempio, regolare e coscienzioso, Israele ha la garanzia della grazia divina: gli vengono annunziate le promesse più magnifiche, mentre i pagani saranno distrutti da Dio e dai suoi angeli come si miete con la falce l'erba e si trita l'uva nei torchi; gli ebrei devono trasformare perciò i loro aratri in spade e le loro falci in lancie. La famosa effusione dello spirito avviene, secondo le chiare parole di Joel, solo sopra la carne ebraica: dei pagani non si fa nessun conto.

Di tendenza simile è un libro forse un po' anteriore: parliamo del piccolo libro di Obadjà, il quale attende, in connessione ad una sciagura scoppiata sopra Edom, il giudizio sopra tutti i pagani e la magnifica ricostruzione d'Israele.

Doveva però trovare un'eco confortante anche nella profezia la prossima grande catastrofe mondiale: la distruzione dell'impero persiano per opera di Alessandro Magno. Il passo grandemente singolare che leggiamo in quelli che sono ora i capitoli dal 24 al 27 del libro d'Isaia, va attribuito, secondo i segni più sicuri, a questo tempo. Vi ritroviamo ancora un riflesso dell'antico spirito profetico. Lo sconvolgimento di tutto il mondo ed il giudizio contro ai suoi abitanti è anche qui il tema principale. Ma questa catastrofe è prodotta esclusivamente dai peccati del mondo; e, come nella battaglia degli Unni di Kaulbach, la lotta decisiva si svolge non sulla terra ma nell'alto: Dio vince l'esercito dell'alto, lo fa prigioniero, e lo chiude per lungo castigo in prigione. Israele non partecipa alla lotta; esso se ne sta soltanto dinanzi a Dio come una comunità salmodiante che riceve questo monito:

« Va, o popol mio, nella tua cameretta, chiudi la porta dietro a te, nasconditi per un momento finchè sia passata l'ira. Poichè, ecco, Dio esce dal suo luogo per chiedere conto agli abitanti della terra dei loro misfatti » (26, 20-21).

La mèta finale di questo giudizio è la conversione del mondo: anche agli spiriti fatti prigionieri sarà fatta grazia allorchè avranno scontato il tempo del loro castigo:

« L'anima mia anela a te di notte, e lo spirito che è nel mio petto ti cerca ogni mattina, poichè gli abitanti dell'universo apprendono la giustizia quando i tuoi giudizi si compiono sopra la terra. Se l'empio sarà graziato, egli non impara la giustizia; egli peccherà nel paese giusto e non vedrà la maestà di Dio » (26, 9-10).

Allora Dio apparecchierà sul monte di Sion una gran cena a tutti questi popoli convertiti, e lacererà il velo da cui essi sono avvolti e la benda da cui i loro occhi son coperti. S'inizia allora il regno della pace, la cui fortezza e il cui muro è salute. La cosa più singolare in questo passo è che vi incontriamo per la prima volta chiaramente espresse, come un postulato della fede, la resurrezione dei morti, per quanto si limiti ai pii israeliti. Anche questo postulato deriva dalle premesse messianiche. Fra quei pii trapassati alcuni son martiri che hanno sofferto la morte per il loro Dio e per la loro fede. Debbono essi, che l'han meritato prima degli altri, esser esclusi dagli splendori del regno messianico? La giustizia di Dio esige che essi vengano resuscitati di fra i morti. D'altronde gli ebrei viventi sono troppo poco numerosi, per esser nel regno messianico, realmente, il popolo dominante e determinante: anche per colmare questa lacuna, tutti i pii ebrei defunti debbono risorgere per il regno messianico. La rugiada vivificatrice di Dio cade sulle ossa marcite: i suoi morti risorgono e

la terra restituisce gli spiriti trapassati (26, 14-19). Nelle singole proposizioni di questi quattro capitoli si trovano moltissime cose d'una profonda bellezza: essi presentano in complesso un magnifico quadro, il quale risplende tanto più luminosamente quando lo si confronta col prodotto cronologicamente più prossimo della letteratura profetica.

Parliamo dei passi che costituiscono ora i capitoli 9-14 del libro di Zaccaria. Esso deve attribuirsi al principio del terzo secolo, al periodo delle lotte dei diadochi, allorchè poteva sembrare che la potenza mondiale della Grecia appena istaurata da Alessandro Magno andasse nuovamente in frantumi. Quei capitoli segnano il punto più basso che abbia raggiunto la letteratura profetica d'Israele. La fantasia dello scrittore guazza addirittura nel sangue dei pagani: la lor carne marcisce nel corpo vivente, gli occhi marciscono nelle loro orbite e la lingua nella loro bocca (14-12); i figli di Sion, risvegliati da Dio contro i figli della Grecia, beveranno come fosse vino il loro sangue fino a riempirsene, come la coppa sacrificale sugli angoli dell'altare (9, 13-15). Gerusalemme sola rimarrà alta e superba (14, 10); in essa ogni sonaglio di cavallo ed ogni pentola saranno sacri (14, 20-21). Certo i pagani che ancora rimarranno si convertiranno al Dio d'Israele; ma come è rappresentata questa conversione? Essi osservano gli usi alimentari ebraici (9, 7), ogni anno vanno in pellegrinaggio a Gerusalemme per la festa delle capanne (14, 16-19). Non è possibile deformare con peggiore caricatura lo spirito di Amos e di Osea, d'Isaia e di Geremia, come accade qui. Questo sconosciuto autore non pretende d'essere un profeta: vi leggiamo un passo molto singolare, il quale dimostra come si avesse limpidissimo il senso che la profezia era ormai alla fine e che l'ispirazione profetica era spenta in Israele.

« In quel giorno, dice il Signore degli eserciti, io estirperò i nomi degli idoli dalla terra, e non si dovrà più pensare ad essi; spazzerò dal paese anche i profeti e lo spirito della immondizia. E se allora un uomo vorrà ancora predire, suo padre e sua madre che lo han partorito gli diranno: tu non devi più rimanere in vita, perchè hai parlato menzogna nel nome di Dio! E suo padre e sua madre che lo han partorito lo uccideranno perchè egli avrà predetto. Ed in quel giorno i profeti si vergogneranno ciascuno della sua visione e di quanto avranno annunziato nelle loro predizioni, e non vestiranno più i profetici mantelli di pelo, onde ingannare. Ma costui dirà: io non sono un profeta, sono un agricoltore: il campo è il mio patrimonio ed il mio mestiere fin dalla giovinezza. E se qualcuno gli domanderà: che cosa sono coteste ferite che tu hai? egli risponderà: sono stato battuto per una questione d'amore » (13, 2-6).

I profeti sono diventati ingannatori del popolo che si debbono uccidere: l'ispirazione profetica diviene lo spirito immondo posto allo stesso livello degli idoli. Che mutamento, che trasforma-

zione! Qui abbiamo tutta la differenza che passa fra Israele e giudaismo.

Eppure il genio profetico d'Israele non era ancora spento; esso aveva ancora sufficiente potenza e vigore per protestare con tutte le forze contro cotesta caricatura della profezia e pronunziare contro di lei una sentenza di condanna. È questo il significato unico ed eterno del piccolo libro che noi dobbiamo considerare come il libro più giovine della letteratura profetica, del libro di Jona. Quando pronunziamo questo nome, un sorriso involontario ci appare sul volto, perchè l'idea comune non vede nel libro di Jona che una sciocca favola non capace che di eccitare il riso; quando qualcuno vuol compiacersi di gettar il ridicolo con uno scherno sciocco e con una beffa a buon mercato contro l'Antico Testamento, mette fuori, come primo numero, l'asino di Bilam e, come secondo, il profeta Jona nel ventre della balena. Ho letto il libro di Jona centinaia di volte e debbo confessare francamente, giacchè non mi vergogno della mia debolezza, che non riesco neppur ora a leggere questo libro meraviglioso, anzi non son capace di parlarne senza che mi s'inumidiscano gli occhi e il cuore cominci a battere più forte. Questo piccolo libro, in apparenza così insipido, appartiene alle cose più profonde e più grandiose che mai siano state scritte. A chiunque gli si avvicini, vorrei dire: togliti le scarpe dai piedi, poichè il luogo dove ti trovi è terreno sacro. In questo libro il profetismo israelitico si ritira vincitore dall'arena, vincitore nella

lotta più difficile, in quella contro sè stesso: in esso il profetismo d'Israele è riuscito a spogliarsi di tutte le cose ordinarie e a ritrovare le sue virtù, come dice Geremia in quel suo passo singolare a noi noto (15, 19).

Lo Jona di questo libro è un profeta, è il rappresentante del profetismo del tempo; è un uomo come il secondo Zaccaria che si inebria del sangue dei pagani, ed è preso da impazienza allorchè Iddio distrugge finalmente tutto il mondo non ebreo. Egli riceve da Dio l'incarico di annunziare il giudizio finale alla città di Ninive: ma si sottrae a quell'incarico e tenta di sfuggire per nave a Tartesso, nel lontano Occidente. Subito al principio del racconto, la genuina e vera religiosità dei marinai pagani è posta in un contrasto intenzionale e grandemente efficace colla condotta del profeta: quelli sono veramente religiosi, mentre egli è in realtà l'unico pagano di tutta la compagnia. Dopo che il pesce salva Jona dalla tempesta e dal mare, egli riceve nuovamente l'incarico di recarsi a Ninive. E questa volta egli lo adempie e, — oh miracolo! — appena il predicatore straniero ha attraversato col suo messaggio la terza parte della città, già tutta Ninive fa penitenza sincera e severa: crede immediatamente al discorso del profeta e si umilia dinanzi a Dio. Il minacciato giudizio è divenuto quindi per Dio un giudizio senza scopo: « Egli si pentì del male che aveva pensato di fare, e non lo fece » (3, 10). Viene ora il quarto capitolo, per il quale, in sostanza, è stato scritto tutto il libro. Non posso

trattenermi dal presentarlo *in extenso*, poichè il modo semplice ed ingenuo del racconto è una delle cause essenziali dell'impressione commovente ch'esso produce, e non può essere sostituito da alcuna esposizione o riassunto:

« Allora (cioè allorchè Dio ebbe deciso di non distruggere più Ninive, poichè si era sinceramente pentita) Jona ne provò un gran dispiacere e si irritò molto, e pregò Dio e disse: Deh, o Signore, era quello che io avevo subito detto, quand'ero ancora in patria; per questo volevo fin da principio fuggirmene a Tartesso, poichè sapevo che tu sei un Dio clemente e misericordioso, longamine e di grande bontà, che si pente del male. Ed ora, Signore, togli da me l'anima mia, poichè meglio sarebbe per me morire che vivere più oltre. Allora Dio disse: È giusta cosa che tu sia così irritato? Allora Jona uscì dalla città e prese dimora ad oriente della medesima città, per vedere che sarebbe accaduto. Allora Dio fece spuntare una pianta di ricino, la quale crebbe al disopra di Jona e fece ombra sul suo capo; e Jona ne fu molto contento. Allora Dio fece venire un verme, ed allorchè l'alba del giorno dopo spuntava, il verme punse il ricino, e questo seccò. E allorchè il sole brillò, Dio fece sorgere un afoso vento d'oriente, e il sole arse sul capo a Jona sì da farlo impazzire; egli desiderò allora morire e disse: Meglio sarebbe per me morire che vivere ancora. Allora Dio disse a Jona: È giusto che tu sia così irritato per il ricino? E Jona rispose: È giusto che io sia addolorato fino alla morte. Allora Dio disse:

A te fa pena il ricino, per il quale non hai lavorato e che non è cresciuto grazie a te, che è nato in una notte e in una notte è scomparso. Ed a me non deve far pena Ninive, la grande città, in cui sono più di 120.000 uomini che non sanno distinguere fra la destra e la sinistra; e tanto bestiame? ».

Con questa domanda si chiude l'ultimo libro della letteratura profetica d'Israele. In alcun luogo del Vecchio Testamento è espresso in modo più semplice, come qualche cosa di ovvio e di naturale, ed appunto perciò in modo più magnifico e più commovente, questo concetto: che Dio, appunto per essere il creatore di tutto il mondo, deve essere anche il Dio e il padre di tutto il mondo, al cui cuore paterno, amoroso e buono tutti gli uomini sono egualmente vicini, per cui non esiste alcuna differenza di nazione e di confessione, e non sono essi che uomini creati da lui a sua immagine. Qui rivivono Osea e Geremia; a questi due grandi l'ignoto autore del piccolo libro di Jona tende la mano: nella sfera armoniosa dell'infinito amore divino e della infinita pietà divina l'ultimo accordo del profetismo israelitico risuona come il testamento più prezioso che Israele abbia legato al mondo.

Da quel che ho detto parrebbe che la letteratura profetica d'Israele abbia avuto termine col libro di Jona: e ciò provocherà di certo un po' di meraviglia non avendo neppur accennato ad un libro che appartiene ai più noti o, meglio, a quelli intorno alla cui esistenza qualche cosa pur

si sa, e cioè al libro di Daniele. Daniele nella fossa di leoni, i tre compagni nella fornace ardente, il colosso dai piedi d'argilla, son cose note, quasi proverbi popolari. A un libro simile dobbiamo contestare l'accoglienza nella letteratura profetica? Debbo innanzi tutto osservare che questo libro non vien annoverato, dal canone ebraico medesimo, fra gli scritti profetici: la Bibbia greca è stata la prima a considerarlo profetico, e dopo di lei è divenuto uso generale della chiesa cristiana di porre Daniele insieme con Isaia, Geremia ed Ezechiel, dando loro il nome di « quattro profeti maggiori » in contrapposto ai così detti dodici profeti minori. Troppo lungi mi condurrebbe esporre le ragioni che avrebbero indotto la sinagoga a tenere questo atteggiamento a prima vista così strano: ad ogni modo, non posso sottrarmi all'obbligo di accogliere nella sfera del mio studio anche il libro di Daniele, trattando, com'io faccio, del profetismo israelitico. Ed esso lo merita, poichè è uno dei libri più importanti e più fecondi che siano stati mai scritti; ancora oggi noi adoperiamo i concetti e usiamo le forme tolte direttamente dal libro di Daniele. Tutta la gerarchia celeste, con i suoi angeli ed arcangeli, la dottrina della resurrezione dei morti, l'idea del regno dei cieli, il nome di figliuolo dell'uomo dato al Re Messia in questo regno, tutto noi troviamo per la prima volta nel libro di Daniele. Il quale trae la sua origine dall'ultima grande crisi della storia della religione dell'Antico Testamento, da quella crisi ch'è la più importante di tutte, e nella

quale dovevasi combattere una lotta per la vita o per la morte contro l'ellenismo.

Nell'anno 333, per la grande vittoria riportata presso Isso, tutta l'Asia Anteriore cadeva nelle mani di Alessandro Magno, il quale voltavasi immediatamente verso la Siria, la Fenicia e la Palestina per conquistarle. Così la Giudea cadde sotto il dominio greco. Allorchè Alessandro morì, nel giugno del 323, a soli 34 anni, si accesero le fiere lotte e l'agitazione dei diadochi che si contendevano a vicenda l'eredità del grande morto; lotte che si chiusero nella battaglia d'Ipso, nel 301, dopo la quale dal grande impero universale greco di Alessandro sorgevano quattro regni ellenistici: la patria Macedone che, dopo indescrivibili orrori, fu perduta dalla dinastia di Alessandro; l'impero degli Attalidi di Pergamo; l'impero siriaco dei Seleucidi e quello egiziano dei Tolomei. La Giudea e la Celesiria vennero unite al Regno dei Tolomei e furono per più di 100 anni una provincia egiziana. La prima metà di questo periodo fu, considerato nelle sue condizioni esteriori, l'epoca più felice che la Giudea vivesse mai dopo la perdita della sua indipendenza. I primi tre Tolomei furono monarchi energici e di molta virtù, straordinariamente ben disposti verso gli ebrei ch'essi favorivano e preferivano in ogni modo, poichè, come racconta Giuseppe, gli ebrei erano gli unici del cui giuramento potessero incondizionatamente fidarsi: ciò che l'ebreo ha giurato, egli lo mantiene imprescrittibilmente. Ma presto cominciarono le complicazioni di guerra: i Seleu-

cidi tendevano avidamente le loro mani verso questa provincia egiziana, la quale, dopo mutevoli vicende, passava nel 198 definitivamente al regno siriaco. Pare che da principio gli ebrei stessi salutassero con gioia il nuovo dominio, ma presto esso doveva rivelarsi in tutta la sua tirannide. Antioco IV Epifane, uomo violento e limitato, volle attuare d'un colpo e colla forza il processo di ellenizzazione che si svolgeva già ottimamente, e si accinse ad estirpare, con polizieschi mezzi di Stato, la nazionalità e la religione ebraica. Ebbe principio quell'atroce persecuzione contro gli ebrei fedeli alla religione, che ci descrive, certo con qualche esagerazione ma in sostanza in modo giusto, il secondo libro dei Maccabei. In questa maniera Antioco non fece che favorire la sacra causa ch'egli combatteva: egli svegliò i pii dal loro sonno, costrinse gli indecisi a prendere una decisione, e vibrò così l'ultimo colpo di martello sul giudaismo, saldando quello che Ezra e Nehemia non avevano forse abbastanza indurito; da questo tempo il giudaismo ci si presenta sotto le vesti del farisaismo. Chi sa che le cose non avrebbero preso uno sviluppo del tutto diverso senza l'intromissione violenta di Antioco? Noi possediamo infatti le prove incontestabili che l'ellenismo aveva già conquistato un vasto terreno e che le classi colte e le sfere dirigenti, fino al sacerdozio, gli erano quasi completamente sottomesse. Ma l'attacco brutale fu seguito da una reazione disperata. Il popolo ebreo condusse la lotta che gli era stata imposta con un vigore quasi sovrumano: gli eserciti greci di gran lunga superiori di forze furono sbaragliati dall'eroismo di quelle schiere ebraiche che sfidavano la morte per la difesa delle loro cose più sacre, sì che esse riuscirono a scuotere completamente il dominio pagano e a ricostituire ancora una volta uno Stato nazionale ebraico sotto la dinastia dei Maccabei. Nel momento in cui la lotta era più aspra, nel gennaio del 164 — quasi se ne può fissare persino il giorno — veniva scritto il libro di Daniele, in cui divampa ancora il purissimo ardore del primo sacro entusiasmo: se ci facciamo una idea delle sofferenze inaudite del popolo ebraico, dobbiamo provar un'ammirazione piena di rispetto per l'ignoto autore del libro di Daniele, che seppe mantenersi immune da tutte le basse passioni nazionali e dare soltanto espressione entusiasta alla speranza nella vittoria definitiva della causa di Dio; c'è una differenza come fra il giorno e la notte nel confronto fra il libro di Daniele e quello di Ester, scritto una generazione più tardi. Come in Jona, così pure in Daniele il profetismo israelitico splendette per l'ultima volta in pura fiamma, per spegnersi degnamente dopo il suo grande e magnifico passato.

Siamo giunti alla fine del nostro compito. Abbiamo seguito il profetismo dai suoi inizi fino al suo termine. Io sarò lieto se sarò riuscito a dar l'impressione che noi abbiamo accompagnato lo sviluppo organico di una delle più grandi potenze spirituali che la storia dell'umanità abbia mai veduto, della parte più importante e magnifica

della storia religiosa anteriore al Cristianesimo. Se Israele è diventato il popolo della religione per tutto il mondo, lo deve al profetismo che per il primo ed in modo chiaro ha avuto l'idea d'una religione universale e ne ha fissate tutte le basi. In Giovanni Battista il profetismo è risuscitato ancora una volta, e Gesù di Nazareth, il suo fiore più puro e il suo frutto più maturo, si è ricongiunto, in contrapposto al Giudaismo farisaico del suo tempo, al profetismo dell'Antico Israele. La profezia israelitica è la Maria che ha partorito il Cristianesimo, e la Chiesa cristiana medesima non ha saputo come meglio definire il pellegrinaggio terrestre del suo fondatore che parlando di lui come di uno ch'ebbe un ufficio profetico. Dove arriva l'influenza del Cristianesimo, là arriva oggi l'influenza del profetismo israelitico, e se il più antico dei profeti-scrittori, Amos, chiama la profezia il più splendido dono della grazia che Dio desse ad Israele, e solo ad Israele (*Am.*, 2, 11), una storia di due millenni e mezzo non ha fatto che confermare la sua parola. La storia di tutta l'umanità non ha prodotto nulla che possa star a paragone, sia pur lontanamente, col profetismo d'Israele: grazie al suo profetismo, Israele è diventato il profeta dell'umanità. È una cosa che non dovrebbe essere mai nè trascurata nè dimenticata: ciò che l'umanità possiede di più prezioso e di più nobile, essa lo deve ad Israele ed al profetismo israelitico.

INDICE ALFABETICO

ABRAMO, sua personalità storica, pag. 15; sua importanza nella storia della religione, pag. 17.
ACHAB, re, suo carattere, pag. 27; suo conflitto con Elia, pag. 28-31.
ACHAZ, re, suo carattere, pag. 58; si riduce volontariamente vassallo degli assiri, pag. 59.
ACHIJÀ di Scilò, profeta, pag. 26.
ALESSANDRO Magno, pag. 156-158-165.
AMON, re, pag. 75.
AMOS, pag. 37-45; origine ed essenza della profezia, pag. 32; fine conciliativa del libro di Amos, pag. 45.
ANTIOCO IV, Epifane, pag. 166.
ASARHADDON, re assiro, conquista l'Egitto, pag. 69.
ASURBANIPAL, re assiro, sue guerre contro l'Egitto e la Siria, pag. 69.
BAAL (culto di), come deve giudicarsi presso Achab, pag. 28.
BAAL (profeti di), loro origine fenicia, pag. 12.
CAMBISE, secondo re persiano, pag. 141.
CANANEI, loro profetismo, pag. 13; sacrificio dei figli e corruzione religiosa, pag. 17; influenza da loro esercitata sopra Israele, il quale prende da loro le forme esteriori del culto e i santuari, pag. 24-25, loro lingua adottata da Israele, pag. 17.
CHABAKUK, pag. 73.
CHAGGAI, pag. 141-143.
CHANANIÀ, falso profeta, contemporaneo di Geremia, pag. 97.
CHERUBINI, loro significato originale, pag. 19.

CHILKIAH, sacerdote, trasmette il *Deuteronomio* al cancelliere Shafan, pag. 76.
CHISKIJÀ, re, suo carattere, pag. 60; sua ribellione contro gli assiri, pag. 62; la riforma del culto durante il suo regno, pag. 63.
CHULDA, profetessa, si dichiara favorevole al *Deutoronomio*, pag. 76.
CIRO, fonda il regno di Persia, pag. 123; vien chiamato dal Deuteroisaia il pastore e l'unto del Signore, pag. 127; conquista la Babilonia e permette agli esuli d'Israele il ritorno in patria, pag. 135-136; ragioni della sua benevolenza per gli ebrei, pag. 137-139.
CODICE sacerdotale, pag. 151; base della riforma di Esra, pag. 152.
COMANDAMENTI (i dieci), pag. 16.
DANIELE, non è ammesso dal canone ebraico fra gli scritti profetici, pag. 164; carattere ed importanza del libro, pag. 164-167.
DARIO, riorganizza e consolida l'impero persiano, pagine 141-145.
DEBORAH, profetessa, pag. 25; canzone di Deborah, il più antico prodotto della letteratura israelitica fra quanti ce ne furono conservati, pag. 19-25.
DEUTEROISAIA (*Isaia*, Cap. 40-55), pag. 123-135.
DEUTERONOMIO, ritrovato e dichiarato legge fondamentale del regno, pag. 76-77; suo carattere, contenuto e tendenze, pag. 77-85; le quali raggiungono il loro libero sviluppo e la loro piena attuazione nell'esilio babilonese, pag. 108.
DIO (concetto di) in Amos, pag. 43; in Osea, pag. 45; in Isaia, pag. 53; in Ezechiel, pag. 110; nel Deuteroisaia, pag. 128-131; nel libro di Jona, pag. 163.
ELIA, sua origine dalla regione orientale del Giordano, pag. 11; suoi tratti estatici, pag. 13; suo pellegrinaggio al Choreb-Sinai, pag. 19; sua attività storica di profeta, pag. 27-31; sua importanza, pag. 31-32; sarà considerato più tardi quale precursore del regno messianico, pag. 148.

ELISEO, fa ungere Jehù a re, pag. 13; eccita con la musica l'ispirazione profetica, pag. 14; rapporti con Elia e contrasti fra loro, pag. 31.
ESILIO babilonese, suoi influssi ed azione sulla religione, pag. 105-109; attività letteraria durante questo periodo, pag. 118-121.
EZRA, sua attività riformatrice ed organizzatrice, pag. 152.
ETIMOLOGIA, sua importanza per l'indagine storica e per la storia della religione, pag. 6-7.
EZECHIEL, pag. 109-118; le sue concezioni ed idee si sviluppano in Babilonia, pag. 151.
FESTE (antiche) d'Israele, pag. 22; loro carattere, pagine 36-37; le tre grandi feste annuali tolte ai Cananei, pag. 24; loro trasformazione per effetto del *Deuteronomio* e delle epoche ulteriori, pag. 80-81.
GAD, profeta, pag. 26.
GAUMATA, mago, pretendente al trono di Persia, pag. 141.
GEREMIA, pag. 86-101.
GERUSALEMME, invano assediata da Rezin di Damasco e da Pekach d'Israele, pag. 58; invano assediata da Sanherib, pag. 63; sua prima caduta sotto i caldei, pag. 95-96; secondo assedio e presa della città da parte dei caldei, pag. 99-100; sua ricostruzione sotto Ciro, pag. 139-140; miseria della città restaurata, pag. 146.
GERUSALEMME (la nuova) di Ezechiel, pag. 115-117; del Deuteroisaia, pag. 131-146.
GHEDALJÀ, primo prefetto babilonese, sua uccisione, pagina 100.
GIUDAISMO o ebraismo in senso religioso-storico è qualche cosa di specificamente diverso dall'antico Israele, pag. 105-109; suo carattere e significato, pag. 153.
GIUDEA, provincia egiziana, pag. 165.
GIURAMENTO degli ebrei nel periodo ellenistico, pag. 165.
IPSO (battaglia presso), pag. 165.
ISACCO (il sacrificio di), significato religioso-storico del racconto, pag. 17.
ISAIA, pag. 52-65.
ISAIA, Cap. 24-27, pag. 156-158.

ISAIA, Cap. 40-55 (vedi Deuteroisaia); Cap. 55-66 (vedi Tritoisaia).
ISRAELE, i più antichi ricordi storici, pag. 15; già prima di Mosè presenta specifici caratteri religiosi, pag. 17; idee religiose ed etiche del periodo anteriore a quello profetico, pag. 21-24; creato nazionalmente da Mosè, pag. 24; Israele è il servo e l'apostolo di Dio all'umanità presso il Deuteroisaia, pag. 132-134.
ISSO (battaglia presso), pag. 165.
IZEBEL, moglie di Acabbo, pag. 28-30.
JAHVÈ, nome usato da Mosè, pag. 16; spiegazione etimologica, pag. 17-19; era in origine un Dio della tempesta adorato sul Sinai, pag. 19; fu adorato nel regno d'Israele sotto il simbolo del toro, pag. 34-50.
JEHÙ, re, unto da Eliseo, pag. 13; suo carattere, pag. 31.
JOEL, pag. 155.
JOJACHIM, re, deve capitolare e vien condotto in prigione a Babilonia, pag. 96-97.
JOJAKIM, re, perseguita i profeti, pag. 95; dà al fuoco il libro delle profezie di Geremia, pag. 96; si ribella contro Nebukadnezar e muore, pag. 96.
JONA, pag. 160-163.
JOSCIJAH, re, sale al trono, pag. 75; sotto l'azione del partito profetico dichiara il *Deuteronomio* la legge fondamentale dello Stato, pag. 77; riforma del culto durante il suo regno, pag. 77-85; cade presso Meghiddò, pag. 94.
JEOSHUA, sacerdote, appare come il primo sommo sacerdote degli esuli d'Israele che tornano, pag. 140; partecipa alla fondazione e alla costruzione del secondo tempio, pag. 142.
KARCHEMISH (battaglia presso), pag. 95.
MACCABEI, loro rivolta, pag. 166; fondazione del loro Stato, pag. 167; perchè esso cadde, pag. 118.
MALACHÌ, pag. 147-149.
MANASSE, re, annulla la riforma religiosa di Chiskijà, pag. 70; perseguita i profeti e introduce a Gerusalemme i culti pagani, pag. 69; sacrifica il primogenito, pag. 70.
MEGHIDDÒ (battaglia presso), pag. 94.

MESSIA, atteso per la prima volta da Isaia, pag. 55-57; trasformazione di questo concetto di Ezechiel, pag. 113-116; non è ricordato in alcun luogo del Deuteroisaia, pagina 127; Zerubabel viene proclamato Messia da Chaggai, pag. 142; e da Zaccaria, pag. 143-145.
MICHÀ, pag. 65-66; contrasto fra profeta falso e vero, pag. 33.
MICHÀ, Cap. 6-7, pag. 71.
MONOLATRIA, forma più antica dell'adorazione di Dio in Israele, pag. 22.
MONOTEISMO, manca nell'antico Israele, pag. 22-43; espresso chiaramente ed esplicitamente da Geremia, pag. 91.
MOSAISMO, il così detto specifico mosaismo, pag. 151.
MOSÈ, della stirpe di Levi, pag. 15; natura delle notizie che si hanno intorno a lui, pag. 15; loro valore, pag. 16-20; prova indiretta intorno all'opera di Mosè, pag. 20: opera di Mosè, pag. 21-25; è la premessa del profetismo, pag. 34.
NABOTH, assassinio giudiziario commesso contro di lui e le sue conseguenze, pag. 29-30.
NABUNAHID, ultimo re di Babilonia, pag. 122.
NACHUM, pag. 73.
NATAN, profeta, pag. 26.
NEBUKADNEZAR, sua personalità e suo carattere, pag. 121.
NECO, faraone, vince Joscijah presso Meghiddò e riduce la Giudea a stato vassallo dell'Egitto, pag. 94; e vinto da Nebukadnezar presso Karchemish, cede la Giudea e tutte le terre conquistate al Regno di Babilonia, pag. 95.
NEHEMIA, compagno e collaboratore di Esra, pag. 152.
NENIA, sua specifica forma artistica, pag. 38.
OBADJÀ, pag. 156.
ORACOLO sacerdotale, pag. 23; annullato dal *Deuteronomio*, pag. 82.
OSEA, pag. 45-52; condanna i misfatti di Jehù, pag. 31; il culto di Dio è possibile solo in Canaan, pag. 104.
PEKACH, re d'Israele, combatte Ahaz di Giudea, pag. 58; vien vinto da Tiglathpileser e poi ucciso, pag. 60.
PROFETA, non è in prima linea il preannunziatore del-

l'avvenire, pag. 5; significato etimologico della parola ebraica, pag. 8-11; il tipo originario cananeo, pag. 13; i profeti come « procellarie della storia universale », pag. 32; la vera essenza del profeta d'Israele, pag. 33.
PROPHÈTES, significato della parola greca, pag. 5-10-11.
PROFETISMO, considerato in origine come cosa estranea ad Israele, pag. 12; sua importanza per la storia d'Israele, pag. 25-27; com'esso si rappresenta e rielabora nell'esilio babilonese gli antichi ricordi storici d'Israele, pag. 118-120; considerato ormai spento, pag. 159; suoi rapporti col Cristianesimo, pag. 168.
RELIGIONE, suo concetto in Amos, pag. 43-44; in Osea, pag. 50; nel *Deuteronomio*, pag. 83; in Geremia, pag. 90-93.
RESURREZIONE dei morti, prima postulato di fede in Isaia, Cap. 24-27, pag. 157; dogma di Daniele, pag. 164.
REZIN, ultimo re di Damasco, combatte Ahaz di Giudea, pag. 58; vien vinto da Tiglathpileser e giustiziato, pag. 60.
SABATO innalzato da Ezechiel alla dignità di istituzione fondamentale dell'ebraismo, come l'unica solennità rituale possibile anche nell'esilio, pag. 115.
SACERDOZIO, suo concetto nell'antico Israele e sua trasformazione nel *Deuteronomio*, pag. 82; per opera del *Deuteronomio* viene a sostituirsi gradualmente al profetismo, pag. 84; suoi processi interni dopo l'esilio, pag. 140.
SACRIFICIO, suo concetto nell'antico Israele, pag. 35; trasformato dal *Deuteronomio*, pag. 82.
SALOMONE, come deve giudicarsi il suo culto degli dei, pag. 28.
SAMUELE, chiamato, nell'antica tradizione, non profeta ma veggente, pag. 12; sua importanza storica, pag. 26.
SANCHERIB, re assiro, pag. 61; sua guerra contro la Giudea ed assedio di Gerusalemme, pag. 63.
SHAFAN, cancelliere, porta il *Deuteronomio* a Joscijah, pag. 76.
SARGON, re assiro, pag. 61.

SCESHBAZAR, figlio del re Jojachim, primo prefetto persiano e duce degli esuli reduci in patria, pag. 139.
SCITI, inondano l'Asia, pag. 72.
SCUOLE profetiche, pag. 13-26.
SERAFINO, suo significato originale, pag. 20.
SINAI, sua importanza per Mosè e per la religione d'Israele, pag. 16-17; originariamente considerato come luogo di dimora di Jahvè, pag. 19.
SION, la sua intangibilità è un dogma presso Isaia, pag. 61; più tardi sviluppato in modo unilaterale ed esagerato, pag. 64-97.
SPINOZA, sua opinione sui libri storici dell'Antico Testamento, pag. 118.
STATO e CHIESA, antitesi quale viene creata fra i due istituti dal *Deuteronomio*, pag. 82; ideale di Ezechiel d'uno stato ecclesiastico, pag. 115-117.
STORIA universale, se ne ritrova il concetto per primo in Isaia, pag. 53.
TEOCRAZIA, la così detta teocrazia dell'Antico Testamento deriva da Osea, pag. 51; è praticamente attuabile solo sotto il dominio straniero, pag. 118.
TEODICEA, bisogno che se ne avverte nell'esilio babilonese presso Ezechiel, pag. 111; e presso i rielaboratori e redattori profetici della letteratura storica d'Israele, pag. 119.
TIGLATHPILESER, re assiro, vince Ahaz, Pekah d'Israele e Rezin di Damasco e annette i due terzi del paese israelitico, pag. 60.
TRADIZIONE israelitica, suo carattere e valore, pag. 2-3; la più antica tradizione storica, pag. 15.
TRITOISAIA (*Isaia*, Cap. 56-66), pag. 150-151.
ZACCARIA, pag. 143-145.
ZACCARIA, Cap. 9-14, pag. 158-160.
ZEBAOTH, perchè Amos preferisce questo nome di Dio, pag. 44.
ZEDECHIA, re, posto sul trono da Nebukadnezar, pag. 97; la sua difficile condizione, pag. 97; si ribella contro Nebukadnezar, pag. 98; sua sorte ulteriore, pag. 100.

ZEFANIÀH, pag. 72; descrizione ch'egli fa dei circoli di corte di allora, pag. 75.
ZERUBABEL, nipote del re Joiachim, prefetto persiano, vien salutato quale Messia da Chaggai, pag. 142; e da Zaccaria, pag. 143; pone la prima pietra del secondo Tempio, pag. 142; e lo compie, pag. 145.

Finito di stampare nel novembre 1983
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari

È difficile per il lettore d'oggi rendersi conto di quale novità rappresentasse questo libro quando fu pubblicato per la prima volta a Berlino nel 1894. Esso, insieme ad altre opere di qualche anno posteriori (come quelle di Gunkel, Hölscher e Duhm), rappresenta un monumento della critica storica tedesca ai libri profetici dell'Antico Testamento e può essere ormai considerato un classico. Il merito principale dell'autore è quello di presentare in uno stile semplice e divertente uno dei primi tentativi di storicizzare le figure dei profeti, di esaminarle nei loro tratti individuali e nel contesto in cui vissero ed agirono, il che rappresentava un'immensa novità rispetto all'abitudine tradizionale ecclesiastica di considerare queste figure soprattutto dal punto di vista del loro annuncio messianico. Oggi anche la chiesa cattolica ha accettato questa impostazione, ma il libro resta pur sempre attuale per aver saputo anticipare qua e là i punti principali su cui, in seguito, si esercitò, e in parte si esercita tuttora, la critica. L'idea sviluppata più tardi dalla scuola scandinava, secondo cui i profeti anziché essere figure indipendenti di rivoluzionari e nemici acerrimi del culto, come si riteneva, fossero invece una vera e propria classe di funzionari legati al tempio, non molto diversamente dai sacerdoti, si trova qui già presentita. Così pure è sempre tenuto ben presente il problema essenziale della redazione e della trasmissione dei testi, non soltanto dal punto di vista interno a ciascuno, ma anche da quello della generale elaborazione della letteratura profetica, attribuita alla scuola storiografica detta, dal libro del Deuteronomio, deuteronomistica. Appena accennato, infine, ma non trascurato è un elemento che ha costituito uno dei cavalli di battaglia della critica contemporanea e cioè l'indagine sulla natura psicologica dell'esperienza profetica e la relazione di essa con gli analoghi fenomeni dell'area antico-orientale.

Franco Michelini Tocci

Lire 14000 (I.L.) ISBN 88-420-2351-5 CL 20-2351-2

Biblioteca