

divenuto *diverso*. Ma la sua alterità non differenzia l'uomo ispirato rispetto agli uomini, né rispetto all'esistenza. La sua alterità è di non essere più solo. Non è singolarizzandosi che l'uomo biblico diventa profeta, ma comunicando. Egli è *nabi'* perché consapevole di partecipare a una realtà diversa da quella della sua vita: alla vita di Dio.

La *ruah* di Dio è anche *patetica*. È una verità che nessun idealismo, nessuno spiritualismo possono attenuare, ed ancor meno cancellare. Che un solo e identico termine, *ruah*, designi, nella Bibbia, la dimensione spirituale più elevata, più spoglia, ma anche la vita psichica nelle sue contraddizioni ultime, non è stato possibile se non in una concezione patetica dello Spirito. I greci non hanno potuto elaborare questa nozione. I loro filosofi stimavano i moti e, di conseguenza, le emozioni, inconciliabili con la divinità. E il popolo greco aveva solo l'esperienza di divinità egoiste: le loro passioni non interessavano che loro stesse: non esplodevano sugli uomini se non quando questi andavano a disturbare gli dèi. Gli ebrei, al contrario, vedevano nella storia e nei suoi movimenti una manifestazione del loro Dio; le emozioni di Dio erano le molle di questa storia, di cui gli uomini erano ineluttabili attori. L'emozione di Dio era strettamente connessa con la condizione stessa dell'uomo. La descrizione biblica di Dio è antropopatica. Ciò significa che Dio appariva all'uomo biblico nella polarità del suo *pathos*, nel suo amore e nella sua collera, nel suo rigore e nel suo perdono. La *ruah* di Dio si autogiudica: si pente. Questo pentimento di Dio basterebbe a mostrare che il Dio biblico non è legato a un principio astratto e generale. Non è il dio dei principi universali, ma il Dio dell'Unico, del momento storico. La *ruah* non è la fissità spirituale, ma l'emozione vitale.

Le scuole di critica storica credono a un'evoluzione epurativa della nozione di Dio presso gli ebrei. Alla *ruah* demoniaca si sarebbe sostituita, a poco a poco, la *ruah* spirituale. La sovranità del terrore e della giustizia avrebbe progressivamente ceduto al regno dell'etica e dell'amore. In questa concezione non c'è posto per un solo profetismo biblico; ne occorrono due. Il primo corrisponderebbe alle rappresentazioni primitive della *ruah*; è un approccio magico e animistico alla divinità. Il secondo, il grande, radicalmente differente dall'altro, si confonderebbe con l'elaborazione del monoteismo etico. In realtà, il profetismo biblico presenta una continuità impressionante. È stato sempre di fronte a un Dio terribile e mite insieme, la cui *ruah* oscillava tra la punizione e il perdono. Il profetismo biblico non ha avuto come

oggetto la decantazione della nozione di Dio; ha avuto come causa la conoscenza del *pathos* di Dio. E questa conoscenza preziosa, riservata ai soli profeti, essi non avevano né il diritto, né il potere di modificarla minimamente. Partecipavano semplicemente ad essa. Questo era fondamentale.

Tutto ciò è stato vivacemente messo in luce da Abraham Heschel<sup>32</sup>. La sua spiegazione della profezia biblica si fonda sull'analisi del *pathos* di Dio, che egli considera come la categoria fondamentale della teologia profetica. Nell'esperienza profetica, Dio non è oggetto, è soggetto. Afferrare Dio significa essere afferrati da lui; vedere Dio significa essere visto. Il *pathos* divino è l'attenzione che Dio accorda al mondo, l'interesse che gli dimostra. Ciò che è primitivo, nel *pathos*, è il movimento verso l'uomo, ciò che Heschel chiama l'antropotropismo. Il profeta partecipa a questo movimento; conosce il *pathos* attuale di Dio; è in *simpatia* con Dio. La religione profetica è una religione della simpatia, e Heschel mostra le incidenze di questa nozione nella politica, nell'etica, nella teologia, ma soprattutto nella psicologia dei profeti biblici.

La prima incidenza, sulla quale ci soffermeremo di più in questo capitolo, mostra l'autonomia del profeta biblico rispetto agli altri profeti dell'antichità o dei tempi moderni. Questi dipendono sia dalla magia, sia dall'estasi. Il *nabi'* biblico trova la sua ispirazione altrove. La *ruah* non lo avvicina alle regioni oscure del demonismo e dei domini splendenti della mistica se non per allontanarlo da essi. Le affinità della *ruah* con l'animismo e l'estasi non sono indicative, ma limitative. Esse tracciano il confine tra i campi in cui l'esperienza del *nabi'* sembra analoga a quella di altri profeti, e quelli in cui il *nabi'* dispone di un'esperienza assolutamente propria.

La rivelazione del Dio vivente e patetico nella *ruah* non stabilisce una *relazione* tra Dio e l'uomo; essa crea, tra di loro, una *conoscenza*.

Ogni magia implica una relazione, un automatismo di contatto tra il divino e l'umano. Ogni estasi esige parimenti una relazione tra Dio e l'uomo: una maturazione psicologica, un itinerario dell'anima. L'indovino o il mistico cercano Dio e dispongono di mezzi per scoprirlo. Nell'universo biblico, al contrario, è Dio che cerca l'uomo. Heschel ha posto in luce il fatto che la Bibbia è molto più un'antropologia per

<sup>32</sup> A. HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakau 1935. Ritroviamo elementi ripensati di questa importante tesi nelle opere filosofiche successive dello stesso autore: *Man is not alone*, New York 1950 [tr. it. di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli con intr. di Cristina Campo, *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1970<sup>3</sup>] e *The Prophets*, New York 1962 [tr. it. di A. Dal Bianco, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981].

Dio<sup>33</sup> che una teologia per l'uomo. C'è, nella rivelazione biblica, un prendere l'iniziativa da parte di Dio, un primo passo da parte sua, un accerchiamento dell'uomo. L'appello divino precede l'attesa umana. È il crollo di tutte le teorie magiche o psichiche per spiegare la rivelazione profetica. Non esiste alcun « conduttore » della corrente spirituale che vada dall'uomo a Dio; non ci sono linee direttrici né centri di forza psicologici, intellettuali o istintivi capaci di orientare la coscienza del profeta verso la rivelazione, di condurvelo con più rapidità e sicurezza.

È difficile trovare un termine conveniente per designare la situazione del profeta nel momento in cui è chiamato da Dio; non è né il vuoto, né lo spogliamento, né la passività. Vedremo presto infatti che il profeta incontra Dio nella pienezza. Ma vi è una chiamata, un primo invito da parte di Dio, un cogliere al volo, un afferramento. Dio è lì, improvvisamente, prima che l'uomo lo attenda, lo spera, lo solleciti, lo provochi.

L'analisi di questa assenza di provocazione da parte del profeta permette di evidenziare alcune prime differenze tra il profeta biblico e altri profeti del mondo antico o dei mistici delle epoche moderne.

Prima di tutto, non vi è relazione *magica* tra Dio e il profeta. Dio non è « l'obbligato » del *nabi'*. Le tecniche della magia materiale non lo riguardano. Il profeta biblico non è capace, come l'augure o l'aruspice, di decifrare il messaggio di Dio nella disposizione delle carni sacrificali, nel volo degli uccelli, nei « segni » della natura. Ancor meno è capace di suscitare la presenza di Dio agendo sugli elementi occulti che incatenano Dio alla natura. La Bibbia sa così bene che Dio, potendo tutto, *può* anche lasciarsi provocare da queste pratiche magiche, che essa narra che Dio ha consentito a cedere in tal modo alle divinazioni di Balaam<sup>34</sup>. Ma Balaam non è un profeta biblico. È un falso profeta per molteplici ragioni, e i suoi successi in magia sono una di queste, come per meglio sottolineare che non ricorrere alle pratiche magiche è una delle autenticazioni del vero profeta della Bibbia.

Ma neppure alcuna magia spirituale tra Dio ed il profeta. Niente, nessuna preghiera, nessuna sollecitazione possono obbligare Dio a rivelarsi. Spesso, quando l'urgenza è grande, il profeta chiama Dio, allo stesso titolo di qualunque altra creatura. Ma, come qualunque altra creatura, si espone all'insuccesso del suo appello. E Dio non gli rispon-

<sup>33</sup> A.J. HESCHEL, *Man is not alone*, cit., 125 s.

<sup>34</sup> Nm 23, 4. 16.

de, gli oppone il silenzio<sup>35</sup>. Né una lunga intimità anteriore, né una devozione eccezionale assicurano con certezza il dialogo tra Dio e il profeta. E la tradizione profetica è disseminata di interruzioni e di vuoti: la parola di Dio è rara allora, e il profeta non può forzarla. Il silenzio di Dio – non il suo mistero, ma il suo silenzio, analizzabile, come ogni altro attributo di Dio, da una teologia dogmatica – autentica, anch'esso, il profeta che ne fa l'esperienza.

L'apparizione inopinata e brusca di Dio nella vita spirituale del profeta costituisce una differenza essenziale tra il *nabi'* e il *mistico*.

Il profeta accetta l'incontro di Dio nel vuoto. Fra lui e il momento dell'incontro, non c'è rigorosamente nulla, perlomeno niente di decisivo, di preparatorio, di causativo, neppure quel purissimo raccoglimento che la Bibbia conosce bene, che essa scopre, elogiandolo, nelle anime pie, e che chiama *ricerca di Dio*. Tra il mistico e l'incontro, al contrario, vi è tutta la lunga e minuziosa preparazione spirituale, il *cammino*, il *pellegrinaggio*, nel quale la grazia si conquista solo a tappe, andando dal risveglio alla purificazione, dall'ascesi all'illuminazione, e passando attraverso la *notte oscura* prima di accedere all'unione nell'incontro. Sotto mille forme diverse, l'esperienza mistica resta sempre la stessa: è un'ascensione, e il vero incontro con Dio, quello in cui tutto diventa scambio e reciprocità, non avviene se non al sommo della scala<sup>36</sup>. Pur sotto mille forme diverse, l'esperienza profetica si rivela, invece come uno shock inatteso. È un temporale che scoppia in piena estate e sorprende l'uomo non preparato.

È vero che il fenomeno non è assoluto nella Bibbia. Tecniche magiche, cadute in *trance*, elementi di estasi compaiono talvolta nella profezia biblica. Ma questo ristabilimento della *relazione* tra il divino e l'umano coincide con le epoche della storia biblica in cui la coscienza di essere avvolto da Dio cedeva alla sensazione di essere collegato con lui. Le forme estatiche della profezia biblica sono contemporanee delle sue forme culturali<sup>37</sup>. Ora, il culto non è, in sé, una conoscenza; è una *religione*. Nella misura in cui il profetismo si è identificato con la religione, ha sviluppato in se stesso gli elementi di legame, di relazione col Divino. Nelle apparizioni autonome della profezia, la *relazione* era accessoria e, per ciò stesso, inutile. La *conoscenza* si sostituiva ad essa.

<sup>35</sup> Ger 42, 6-7. Cfr. 1 Sam 28, 6.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, 69. Cfr. J.-M. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris 1925.

<sup>37</sup> Cfr. *infra*, 166.

4. Ma che cos'è dunque questa *conoscenza*, spogliata di ogni relazione magica o psichica? È, secondo Heschel, il postulato supremo della simpatia <sup>38</sup>. Diremmo più volentieri che è la simpatia stessa. Se cercassimo, infatti, nel linguaggio biblico, un corrispondente ebraico della simpatia, troveremo proprio il termine *da'at*, *conoscenza di Dio* <sup>39</sup>. Tale conoscenza è maestosamente associata alla *ruah* nelle profezie messianiche di Isaia. Quando saranno compiuti i tempi in cui la *ruah* di tutti gli uomini parteciperà, in intimità, alla *ruah* di Dio, quando « l'ispirazione » non sarà più un accidente profetico della condizione umana, ma la sua stessa essenza, quando alfine tutti gli uomini saranno « profeti », allora la terra sarà piena della *conoscenza di Dio* <sup>40</sup>. Gli uomini avranno allora, tutti, quest'esperienza della simpatia che fu un tempo riservata ai profeti. Ho mostrato altrove <sup>41</sup> ciò che vi è di *immediato* e di *penetrante* nella nozione di *conoscenza* biblica. Tutto l'essere vi è implicato, grazie all'identificazione di questo termine con l'atto di unione dell'uomo e della donna. Invece della « strada più lunga » proposta da Platone, la profezia sperimenta la rivelazione brusca, istantanea, totale fin dal primo shock, la pienezza dell'amore. Vedremo presto quale significato profondo i profeti hanno attribuito alla realtà dell'amore, rappresentandosi il loro universo come una vasta avventura coniugale tra Dio ed Israele <sup>42</sup>. Avevano coscienza di vivere qualcosa di simile nella loro sfera privata. La rivelazione non era per essi né una tecnica, né un dono. Era la scoperta di un amore. L'incontro con il Dio vivente e patetico non rivelava ai profeti né uno spirito, né un'idea, ma un *partner*.

Uno degli aspetti essenziali della profezia biblica consiste dunque in questo, che essa è un'esperienza, e un'esperienza a due. La sperimentazione della profezia fonda la certezza della chiamata. C'è qualcosa di doloroso nel fatto che la *vera* profezia non si distingua dalla *falsa* se

<sup>38</sup> A. HESCHEL, *Die Prophetie*, cit., 169.

<sup>39</sup> Cfr. E. JACOB, *Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes*, « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », 32 (1952), 69. Si può legittimamente muovere a Heschel il rimprovero di esprimere con un termine greco (*pathos*) una nozione di cui analizza con tanta penetrazione il contenuto ebraico e la specificità biblica. Ci sembra che accanto al termine *da'at*, *conoscenza*, quello di *ta'am*, *gusto*, sia assai appropriato. L'esperienza profetica è un gusto dell'assoluto. Juda Hallévi lo usa in questo senso, a proposito della profezia biblica (*Kuzari*, IV, 17).

<sup>40</sup> Is 11, 1-9.

<sup>41</sup> A. NEHER, *Amqs, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris 1950, 34-36 e 258-260.

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, 197 s.

non per l'intuizione del vero profeta. Nessun segno esterno di discriminazione. Nulla manifesta all'osservatore che la *ruah* è una *ruah sheqer*, una menzogna. Solo il profeta conosce, nell'intimità della sua esperienza, che la *ruah* è vera. Si è bensì tentato, in differenti momenti della storia biblica, e ci torneremo sopra <sup>43</sup>, di codificare la profezia e di enunciare una teoria della falsa profezia. Ma non si è mai potuto stabilire il codice della vera profezia. Essa restava affidata all'esperienza del profeta. Soltanto che tale esperienza era abbastanza forte, così pienamente reale, che non poteva ingannare. Senza la forza dell'esperienza, Michea e Geremia non avrebbero trovato il coraggio di contraddire, così brutalmente, la realtà in cui vivevano <sup>44</sup>. Bisognava che provassero in sé stessi una realtà più forte, più assoluta, per opporsi allo stato di cose di cui erano testimoni. Per fare appello al disfattismo o al tradimento in mezzo a un popolo freneticamente nazionalista non bastano un vago desiderio o un'idea generosa ma illusoria. Occorre una convinzione certa. I profeti attingevano questa certezza dalla loro *conoscenza*, nella presenza, in essi, di una realtà assoluta.

Questa presenza li faceva *partecipare* all'esperienza.

Era, l'abbiamo detto, un'esperienza a due, l'incontro con un partner. Amos ha descritto questo sentimento in un passo celebre. L'accumulazione delle immagini mostra, senza dubbio, che il profeta era alla ricerca di un simbolo autentico, e che nessuno di quelli che evoca corrispondeva totalmente all'esperienza da lui vissuta.

Camminano forse due uomini insieme senza essersi messi d'accordo?  
 Ruggisce forse il leone nella foresta se non ha qualche preda? Il leoncetto manda un grido dalla sua tana se non ha preso nulla?  
 Cade forse l'uccello a terra, se non gli è stata tesa un'insida? Scatta forse la tagliola dal suolo, se non ha preso qualche cosa?  
 Risuona forse la tromba nella città, senza che il popolo si metta in allarme? Avviene forse nella città una sventura, che non sia causata dal Signore?

In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo consiglio ai suoi servitori, i profeti.

Ruggisce il leone: chi mai non trema? Il Signore Dio ha parlato: chi può non profetare?

(Am 3, 3-8)

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, 173 e 255.

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, 225, 228.

Dio e il profeta sono uniti l'uno all'altro come il leone e la sua preda, l'uccello e la rete, il ruggito ed il terrore. Vi è, tra loro due, un cammino comune. Osea ha tentato una descrizione più precisa: quella di una lotta tra due uomini che si agguantano. Sebbene nei versetti di Osea si tratti di Dio e di Israele, non vi è dubbio che l'immagine possa servire anche all'incontro profetico<sup>45</sup>. Osea riprende il tema della lotta di Giacobbe con l'angelo; tra questi, secondo la Genesi<sup>46</sup>, vi fu un confronto faccia a faccia, proprio come nelle rivelazioni profetiche concesse a Mosè, e sul Sinai, a tutto il popolo. Queste teofanie si svolsero, anch'esse, faccia a faccia<sup>47</sup>. La *conoscenza* di Dio da parte del profeta è una lotta, un corpo a corpo, come precisa il testo della Genesi a proposito di Giacobbe quando incontra l'essere divino<sup>48</sup>. Infine, Geremia, applicando alla sua personale esperienza un'immagine che Osea adopera una volta ancora a proposito di Israele<sup>49</sup>, paragona l'incontro profetico a quello di due amanti:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre  
mi hai fatto forza e hai prevalso.

(Ger 20, 7)

La seduzione e l'abbraccio dell'amore, la violenza patetica sono simboli che il profeta ha giudicato adeguati a descrivere la sua *conoscenza*. Essa riprende qui il senso che ha così spesso nella Bibbia: la conoscenza che è l'atto d'amore dei coniugi. Geremia si serve del simbolo per esprimere ciò che ha vissuto nella propria rivelazione profetica. Altrove l'utilizza, come gli altri profeti, per descrivere la storia di Israele.

La conoscenza infatti si trascende: dalla rivelazione personale raggiunge la rivelazione collettiva. L'ispirazione attraverso la *ruah* non concerne che il dramma privato, interiore, del profeta. Ma l'esperienza profetica si sviluppa anche su di un altro piano; non più nell'intimità, ma nella vita pubblica. Il profeta non è solo chiamato, è anche inviato.

Alla rivelazione succede l'impegno di dover far fronte ad essa, assumendone la responsabilità, il quale non appartiene più al campo della *ruah* ma a quello del *dabar*: lo *spirito* si completa per mezzo della *parola*.

<sup>45</sup> Os 12, 5.

<sup>46</sup> Gn 32, 28-31.

<sup>47</sup> Dt 5, 4; 34, 10.

<sup>48</sup> Gn 32, 25.

<sup>49</sup> Os 2, 16; cfr. *infra*, 178.