

capitolo quinto

OSEA

L'AMORE TRADITO

Premessa

Con il libro di Osea diamo inizio ad una sorta di analisi antologica della letteratura profetica. La figura di Osea e quella di Amos (che lo precede di poco) caratterizzano l'attività profetica che si svolge nel regno di Israele nella seconda metà dell'VIII sec. Le poche notizie storiche a nostra disposizione contenute nei libri dei re (e delle cronache) possono essere così confermate dagli oracoli di questi due profeti oltre che dagli annali delle nazioni circonvicine.

Iniziamo da Osea anziché da Amos per il rispetto del principio canonico della lettura della Scrittura¹, secondo il quale la successione dei libri veicolataci dalla Tradizione non è senza significato per la loro interpretazione, al di là della (spesso ipotetica) data di composizione e redazione. Il canone (quello ebraico, greco e cattolico qui concordano) fa iniziare il libro dei 12 profeti minori proprio con Osea. Questo "libro" è singolare perché, in realtà, è la giustapposizione di 12 libretti, ognuno dei quali è segnato da una (complessa) storia redazionale. Questa giustapposizione poi non è affatto cronologica, se lo fosse stata avremmo dovuto trovare al suo inizio il libro di Amos. E' dunque importante tentare di rispondere al perché collocare Osea in apertura a questo "libro" di modeste dimensioni ma di enorme portata teologica². Una possibile risposta potrebbe essere data a partire dalla peculiarità del suo *contenuto*: Yhwh è presentato qui, per la prima volta, con la metafora dello "sposo" di Israele e, per di più, dello sposo tradito che cerca a tutti i costi di riconquistare la sposa adultera³. Una conferma di questa ipotesi viene

¹ Cf. B. S. CHILDS, *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Edizioni Paoline, Roma 1989.

² Cf. D. SCAIOLA, Il libro dei dodici profeti minori, in: *Parole di Vita* 1 (2009), pagg. 7-14. Dopo aver presentato alcuni criteri di accorpamento che hanno segnato la storia della ricerca -geografico, lunghezza dei testi, tematico- si sofferma su quello contenutistico ritenuto il più plausibile. Per un contributo più ampio cf. D. SCAIOLA, Il libro dei dodici profeti minori nell'esegesi contemporanea. *Status quaestionis*, in: *Rivista Biblica* 48 (2000), 320-334; ID., I dodici profeti minori: problemi di metodo e di interpretazione, *RivBib* 54 (2006), 65-75.

³ La categoria centrale di Alleanza trova una rilettura e un approfondimento. Mutuata dall'ambito politico -nella fattispecie dai trattati Hittiti- serviva a collocare i due *partners* sotto le categorie di regno

dall'incipit dell'ultimo libro profetico, quello di Malachia: «Vi ho *amati*, dice Yhwh. E voi dite: «Come ci ha *amati*?» (1,2). La cornice del "libro" dei dodici minori affronta il tema dell'amore di Dio per Israele che non viene meno nonostante il suo peccato.

Se il criterio del contenuto è dunque plausibile significa che gli altri undici libri dei profeti minori devono essere compresi, in ultima analisi, sotto questo *decisivo* aspetto di tutta la rivelazione profetica. Saranno poi Geremia ed Ezechiele a riprendere, rimodulandola sotto altri registri, questa immagine così ardita del Dio sposo (tradito) che troverà il suo senso compiuto alla luce del Nuovo Testamento quando Cristo sarà presentato come lo sposo della chiesa (cf. Ef 5,21-33). Osea, da questo punto di vista, costituisce davvero una sorta di microcosmo della rivelazione del volto di Dio nel macrocosmo delle Scritture veterotestamentarie.

E' necessario inoltre cogliere una differenza peculiare, nella prospettiva del canone ebraico, tra i libri dei profeti *posteriori* o *scrittori* e quelli dei profeti *anteriori* o *non scrittori* (i libri storici da Gs a 2Re)⁴. In quest'ultimi, nella lunga narrazione che va dall'entrata in Canaan sotto Giosuè fino alla distruzione del Regno del Sud, le varie figure di profeti⁵ che si incontrano non sono caratterizzate né per la lunghezza dei loro oracoli, né per lo spazio che viene loro assegnato nello svolgersi degli eventi. E' però importante, in questa storia, sia il loro oracolo (breve) che la loro azione (modesta). Al centro di questi libri non si trova il profeta, ma la *Parola di Yhwh* che signoreggia la storia. Il profeta annuncia un giudizio sull'operato di un re, su un evento, vede l'adempirsi della Parola di Yhwh, ma non assume mai il ruolo centrale nella narrazione. Nei libri dei *profeti scrittori* (o *posteriori*) i rispettivi profeti acquistano invece un ruolo di primo piano sia perché ci troviamo di fronte ad una collezione di oracoli, sia perché il profeta con i suoi gesti o, addirittura, con tutta la sua vita, diventa egli stesso *mediazione della Parola*⁶.

E' soprattutto Osea, insieme a Ezechiele e Geremia, che viene investito di questo compito così arduo. La *vita del profeta* diviene una sorta di *parola in azione*, una *drammatizzazione della suo annuncio*, un grande "gesto simbolico". La *vicenda umana* del profeta, la *storia del suo corpo*, coincide col suo *messaggio profetico*, la sua drammatica esperienza personale *significa ciò che egli stesso annuncia*. Chi vede la *storia* di Osea deve *leggere* la *Parola* che Yhwh rivolge al suo popolo.

Come si capisce, alla stregua dei profeti anteriori, è ancora la Parola di Yhwh ad essere al centro, ma questa volta lo è con la *carne* stessa del profeta, in tutto e per tutto, senza spazi vuoti. La Parola di Yhwh non investe il profeta solo dall'"alto", per così dire, in quell'incontro ineffabile che è la *vocazione* (cf. Is 6,1ss; Ez 1,1ss), ma lo raggiunge anche dal "*basso*", nella sua *esperienza* matrimoniale e, soprattutto, con la

vassallo (Israele) e regno sovrano (Yhwh). Ora Osea fa saltare questo schema e provoca la teologia a fare un salto verso una sorta di rapporto paritetico, quello appunto tipico dall'amore.

⁴ Cf. sopra cap. terzo.

⁵ La più importante tra queste è Elia se mettiamo a parte Samuele per la complessità della sua figura che assomma in sé altre caratteristiche.

⁶ Cf. quanto detto nel cap. secondo a proposito della vicenda di Geremia.

sofferenza che da essa gli deriva. Ma proprio da qui viene la Rivelazione inedita e inaudita di un Dio Amore, Passione, Gelosia, Fedeltà ad ogni costo e, singolare, Seduzione. Siamo certamente dinanzi ad un parlare antropomorfo, ma è l'unico che abbiamo a disposizione per dire qualcosa sul Mistero inaccessibile, ed è quello che ci è veicolato dalla Bibbia, cioè dalla stessa Parola di Dio. Certamente Dio è, in qualche misura, "Altro" dalle parole che l'uomo è costretto ad utilizzare per esprimere l'inesprimibile, ma non potrà essere troppo lontano da quello che con quelle (povere) parole si va dicendo.

Il cuore del libro di Osea è infatti rappresentato dall'esperienza matrimoniale del profeta che assurge a simbolo delle relazioni tra Dio e il suo popolo: Osea deve sposare una prostituta/adultera, o prostituta perché adultera, questo è infatti quello che Dio sta vivendo con Israele che tradisce l'Alleanza adorando Ba'al. Le metafore dello *sposo* e del *padre* servono allo scopo: il dolore del marito tradito (Os 1-3), in una sorta di effetto dissolvenza, diventa quello del padre che non si vede riconosciuto dai propri figli (Os 11,1-7)⁷.

1. Introduzione storica⁸

La sua attività copre all'incirca il terzo quarto dell'VIII sec., tra il 755-50 e l'assedio di Samaria (724-721) ad opera di Sargon II (cf. Os 13,9; 14,1) che metterà fine al Regno del Nord dopo circa 25 anni dalla fine della dinastia di Iehu (Os 1,4). La prima, agli occhi del profeta, diviene perciò triste anticipo della seconda.

Le allusioni al regno di Giuda sono aggiunte o glosse frutto del lavoro dei suoi discepoli emigrati al Sud dopo la caduta di Samaria.

Nei 30 anni circa di ministero profetico si possono evidenziare due fasi, la prima si rivolge soprattutto alla situazione interna, mentre la seconda allarga lo sguardo all'orizzonte internazionale:

I. Il ministero profetico di Osea ha inizio negli ultimi anni del regno di Gereboamo II (787-747), un periodo caratterizzato da una pace duratura, dopo la fine delle logoranti guerre con gli aramei, e da una certa prosperità economica (cf. Os 2,4-15; 4,4-5,7). Questo regno può così essere considerato come l'apogeo della dinastia di Iehu. Questa prima fase dura circa 3-8 anni, a seconda che si ponga l'inizio del ministero nel 755 o, al più tardi, nel 750. Dinanzi a questa situazione di benessere e di

⁷ Su questo cap. cf. D. SCAIOLA, Io sono Dio e non uomo (Os 11,9), in: *PSV* 59 (2009) 77-93.

⁸ Cf. J. BLENKINSOPP, *Storia della profezia in Israele*, Queriniana (Biblioteca Biblica), Brescia 1997, pagg. 96-116 (or. Inglese, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996² riveduta, 1a ed. 1983). Per il commento esegetico cf. P. G. RINALDI, *I profeti minori*. Osea, Gioele, Abdia, Giona (fascicolo II), Marietti, Torino 1960; H.W. WOLFF, *Hosea*, Fortress Press, (Hermeneia) Philadelphia 1989⁵ (or. tedesco 1965); J. JEREMIAS, *Osea*, Paideia, (Antico Testamento), Brescia 2000 (or. Tedesco, 1983); H. SIMIAN-YOFRE, *Studi sul profeta Osea, Os 1-3, esperienza personale e messaggio profetico*, dispense ad uso degli studenti, PIB, Roma 1987, pagg. 21-27; studio ripreso e ampliato in ID., *Il deserto degli dei*. Teologia e storia nel libro di Osea, EDB, Bologna 1994 (or. spagnolo 1992); segnale, infine, la rivista *Parole di Vita*, bimestrale dell'ABI (associazione biblica italiana), che ha dedicato l'annata del 2009 al libro dei dodici profeti minori, cominciando dal profeta Osea: *PdV* 1 (2009). Cf. sopra, nota 2.

pace Osea sposa una prostituta-adultera per significare il giudizio di Dio contro il popolo che riconosce questa situazione di benessere come un dono di Ba'al.

Dopo Geroboamo II si avrà invece un susseguirsi di dinastie che subentrano l'una all'altra a forza di regicidi⁹, come era già avvenuto prima della dinastia di Iehu, segno della instabilità cronica di questo regno. Significativo, a proposito, il fatto che nell'*incipit* del libro si nomini solo Geroboamo II tra i re del Nord, come se il profeta (o chi per lui) non ritenesse i re che gli sono succeduti nemmeno degni di tale titolo (cf. 7,7; 8,4.10). La regalità si è trasformata radicalmente in un mero fatto di potere, perdendo la sua identità specifica di mediazione della regalità di Yhwh. La perversione dell'istituto della regalità provocava di conseguenza una situazione di ingiustizia e immoralità diffusa come emerge qua e là dagli oracoli (cf. 4,1-3).

II. La seconda fase è legata al panorama internazionale con l'ascesa al trono assiro di Tiglat Pilezer III (747-727) che raggiunge il sogno di rendere l'Assiria la più grande superpotenza del vicino Oriente Antico. Già dal 738 le regioni orbitanti, Siria e Palestina comprese, dovettero pagare un tributo che pesò gravemente sulle rispettive economie.

La politica assira utilizzava una precisa strategia per stroncare ogni tentativo di reazione dei popoli sottomessi:

- a) imponeva un forte *tributo fiscale annuale* (cf. 2Re 15,17-21 per Menachem);
- b) *destituiva i re* che mostravano tentativi di indipendenza, sostituendoli con uomini della stessa dinastia per dare una parvenza di autonomia politica (cf. 2Re 17,1-6 quando Pekach che si era ribellato viene sostituito con Osea);
- c) promuoveva una *politica di deportazione* delle élites locali e una *forzata immigrazione di popolazioni straniere* nei vecchi confini disgregando così l'identità culturale e religiosa delle nazioni sottomesse (è il caso della fine del Regno del Nord).

L'Assiria è passata alla storia per la violenza della sua aggressività e tale è rimasta nella memoria di Israele. Nel panorama profetico troviamo atteggiamenti contrapposti: Nahum (2,3-11 e cap. 3) annuncia la giusta vendetta divina contro questa arrogante superpotenza, Giona invece si ribella a Dio che gli chiede di portare il perdono proprio a Ninive! (Gn 1,1-3).

E' in questa contingenza politica che scoppia la guerra fratricida (tra regno del Nord e regno del Sud) *siro-efraimita*: il re Rezin di Damasco (Aram) si allea con Pekach (735-732), re d'Israele, in una coalizione antiassira. Fallito il tentativo di coinvolgere Acaz, re di Giuda, gli muovono guerra. Acaz per difendersi chiede aiuto proprio all'Assiria (cf. Is 7-8) che nel 734 annette al suo impero gran parte del

⁹ Cf. l'appendice n. 2: i re che sono posti in *corsivo* subentrano al re precedente con un colpo di stato. Quindi su 9 dinastie, 8 subentrano in modo violento. Tra queste, prima il colpo di stato di Baasa (1Re 14,10.14 e 1Re 15,27-29) e, soprattutto, quello di Iehu, sono ordinati da Yhwh (cf. 1Re 19,16-17 e 2Re 9-10). I re indicati in **grassetto** e sottolineati (Geroboamo I e Acab) sono quelli che ricevono dallo storico deuteronomista il giudizio più negativo. Ieu è indicato in **grassetto** e in *corsivo*: in grassetto segna l'importanza (potenzialmente positiva) del re, l'unico dopo Geroboamo I ad essere stato indicato da Yhwh per insediarsi sul trono di Israele; il corsivo indica che anche lui si è insediato con un colpo di stato, seppur per volontà di Yhwh.

territorio del Nord più fertile (la pianura di Izreel, la Galilea, le pianure costiere e la transgiordania), tranne il territorio della tribù di Efraim (cf. Os 5,8). Invade poi il regno di Aram e assale Damasco che cade nel 732, deportandone la popolazione. Il regno di Giuda paga il suo tributo trasformandosi così, di fatto, in un vassallo dell'Assiria (cf. 2Re 16,5-9; Os 5,8-9,9).

Alla morte di Tiglat-Pilaser III, Osea, ultimo re di Israele, nel 724 cessò di versare il tributo nel tentativo di sganciarsi dal dominio assiro di Salmanassar V, chiedendo aiuto all'Egitto che, pur essendo indebolito, cercava di destabilizzare l'espansione assira fomentando la ribellione nelle regioni già a lei sottomesse. Come risposta Sargon II (722-705) cinse d'assedio Samaria che cadrà nel 722-721 (cf. Os 2,16ss; 3,1-4; 9,10-14,1). Così il profeta può annunciare:

«Israele è stato inghiottito:
si trova ora in mezzo alle nazioni come un vaso spregevole» (8,8)

L'*élite* venne deportata e prese avvio un flusso di profughi verso il Sud compresi i discepoli del profeta Osea. In questa fase sia il territorio del Nord che quello del Sud, anche se su piani diversi, si trovano sotto l'egemonia politica dell'Assiria. Il regno del Nord è giudicato dal profeta senza mezzi termini: cercando la propria *sicurezza* nelle potenze straniere troverà invece solo la propria *tomba*.

«Efraim è come un'ingenua colomba priva d'intelligenza
ora chiamano l'Egitto, ora invece l'Assiria
Dovunque si rivolgeranno stenderò la mia rete contro di loro
e li *abbatterò* come gli uccelli dell'aria,
li *punirò* nelle loro assemblee» (7,11-12).

«Ecco sono sfuggiti alla rovina,
l'Egitto li accoglierà,
Menfi sarà la loro *tomba*» (9,6).

Da questo momento in poi, seppur con vicende alterne, la terra del Nord sarà considerata terra impura -per le popolazioni straniere immigrate- e il futuro popolo di samaritani un gruppo eterodosso (cf. Is 8,23-9,1). Gesù partirà proprio da questa terra per predicare l'imminenza del regno:

«Il paese di Zabulon e il paese di Neftali, sulla via del mare, al di là del Giordano, *Galilea delle genti*; il popolo immerso nelle *tenebre* ha visto una grande luce; su quelli che dimoravano in *terra e ombra di morte* una luce si è levata» (cf. Mt 4,13-16 che riprende Is 8,23-9,1).

Osea anticipa l'atteggiamento di Gesù che attraverso l'annuncio del regno proclamerà il perdono gratuito, a condizione del riconoscimento del proprio peccato.

Gesù è l'incarnazione della Parola eterna del Padre (Gv 1,1) che fa sintesi delle parole di Osea o, detto in altro modo, le parole di Osea trovano nella vicenda di Gesù la loro piena esplicitazione. Il Padre, nel Figlio, *sposa* la realtà umana assumendola in

sé, cosicché non viva più “secondo la carne” (ripiegata su se stessa) ma “secondo lo Spirito” (cf. Rom 8,1-4; 9-10; Gal 3,13-14; 5,13-25). La scelta di Gesù di *entrare in relazione* con i pubblicani e le prostitute e di *mangiare* con loro -uno scandalo per la mentalità farisaica del tempo- rivela la volontà del Padre di continuare a cercare i figli “lontani” e “malati” rimasti sempre al centro del suo cuore (cf. Os 11,8-11). Mangiando insieme ai peccatori Gesù offre loro, realmente e simbolicamente, una comunione di vita per renderli *santi* come lui è *santo*. L'esperienza del profeta deve essere letta in questa profondità di senso.

In breve: Dio, nel compimento dei tempi, si farà presente nella *carne* del suo Figlio, il Profeta definitivo, per assumere l'umanità peccatrice trasfigurandola in una relazione sponsale sigillata nella Nuova ed Eterna Alleanza (cf. Lc 19,20).

In sintesi: i peccati messi in evidenza da Osea sono sostanzialmente quattro:

a) il *sincretismo religioso* (cf. 1-3) che ora acquista toni inediti e inauditi rispetto al passato (cf. 1Re 18-19) perché Yhwh si presenta come lo *Sposo tradito* che vuole riconquistare la sua sposa e come il *Padre misericordioso* che non può non perdonare i suoi figli (Os 11,7-9). Qui sta la specificità del libro di Osea.

b) l'*ingiustizia sociale* conseguenza del sincretismo (4,1-3);

b) la *perversione dell'istituto sacerdotale* (cf. 4, 4ss).

c) la *perversione dell'istituto regale che si accompagna alle alleanze straniere* (cf. 7,11-12). Re assetati di potere negano l'elezione e l'Unico Alleato, Yhwh. Il giudizio divino, secondo la solita legge del taglione -una sorta di *némese* storica-, avverrà proprio attraverso l'Assiria. Anche l'Egitto, verso cui si cercherà rifugio, si trasformerà in una tomba.

2. Il matrimonio di Osea

Il libro è composto da 14 capitoli che ruotano intorno a queste tematiche senza un ordine apparentemente preciso. I capp. 1-3 costituiscono una sorta di *sintesi* della predicazione del profeta¹⁰. Osea deve sposare una “*donna di prostituzioni*”, attraverso un patto d'amore che per sua natura è indissolubile. Ciò deve costituire un *segno* per

¹⁰ Come già accennato si affronta qui il tema della *fedeltà amorosa* a Dio. Questo difficile impegno accompagnerà sempre la vita del popolo di Dio, nell'antica e nella nuova Alleanza. Uno dei testi più significativi è rappresentato dal giudizio del Risorto sulla comunità cristiana di Laodicea, giudicata per la sua tiepidezza e quindi vomitata (cf. Ap 3,14-22). In questo linguaggio, ai limiti della decenza, emerge, ancora una volta in un tono antropomorfo estremizzato, la gelosia dell'amato che si sente trascurato dalla fidanzata se non, addirittura, tradito. Ma questa, come al solito, è parola penultima, l'ultima è rappresentata dal linguaggio dell'amore che spera nel recupero dell'amata: «Quelli che amo li rimprovero...ecco sto alla porta e busso, se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (Ap 3,20). Nella metafora della cena si evoca la dimensione di intimità ritrovata che si realizza di fatto nella dimensione sacramentale. La finale dell'ultimo libro della Bibbia presenterà le imminenti nozze escatologiche del Risorto con la sua comunità, ormai purificata da tutte le sue infedeltà (cf. Ap 19,7-8).

i concittadini del profeta. La famiglia, l'amore, i figli diventano il *luogo teologico* della rivelazione profetica di Osea.

Che Osea abbia dovuto prendere Gomer -in qualche modo legata alla prostituzione (cf. 1,2) e all'adulterio (3,1)- è cosa abbastanza evidente, non lo è però lo specifico della situazione, alquanto oscura quando la si voglia approfondire e togliere da una aurea di nebulosità. Non si tratta certamente di *finzione* o *metafora*.

Il profeta ha dovuto sposare, per ordine di Dio, una donna che aveva a che fare con la prostituzione e l'adulterio, ma non sappiamo se Osea abbia dovuto sposare una prostituta (sacra?) o se questa donna lo sia diventata dopo e se (in seguito) lo abbia tradito con un altro uomo. Tutte domande lecite ma di difficile soluzione.

Oppure Gomer non era né prostituta, né lo aveva mai tradito, ma aveva partecipato, come era usanza per le donne in quel tempo, ai riti di iniziazione della fecondità e (solo) per questo poteva apparire agli occhi del profeta una prostituta/adultera (Os 4,13). Obbedire al comando di sposare una (qualunque) donna avrebbe significato così sposare, *sic et simpliciter*, una "prostituta" (o "adultera").

Dobbiamo quindi riconoscere subito che il testo presenta serie difficoltà interpretative e che le domande che pone sono più delle risposte chiare che offre.

E' possibile trovare qualche luce per comprendere il significato del sintagma "donna di prostituzioni" (1,2b)¹¹ rintracciando tutte le occorrenze del termine (12x) "prostituzioni" (*z^enunim*) nell'AT:

(a)Os 1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4

(b)Gen 38,24: Tamar è incinta a causa della prostituzione

(c)Nah 3,4 (2x): Ninive è considerata soggetto di "numerose prostituzioni", con le quali compra i popoli

(d)Ez 23,11.29: le prostituzioni di Oliba/Gerusalemme

Mentre in Gen 38,24 il termine si riferisce alla prostituzione della strada, per i profeti Nah 3,4 ed Ez 23,11.19 si fanno riferimenti allegorici. Nah fa riferimento al fascino seduttore di Ninive con cui ottiene i suoi favori dagli altri popoli, evitando la molestia della guerra. Ez indica la prostituzione di Samaria (regno del Nord) e di Gerusalemme (regno del sud) nella stessa linea indicata da Osea: le due sorelle si offrono alle nazioni straniere per ottenerne vantaggi, sottomettendosi alle loro divinità e abbandonando YHWH. La ricorrenza di Os 5,4 è generica. Il contesto di Ez è vicino a Osea ma la valenza metaforica del testo non ci aiuta a dipanare la matassa del problema.

¹¹ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Studi sul profeta Osea, Os 1-3, esperienza personale e messaggio profetico*, dispense ad uso degli studenti, PIB, Roma 1987, pagg. 21-27; studio ripreso e ampliato in ID., *Il deserto degli dei*. Teologia e storia nel libro di Osea, EDB, Bologna 1994 (or. spagnolo 1992), pagg. 16-18.

Il cap. 4 (vv. 4ss) appare invece decisivo per il nostro interesse. In Os 4,12 si condanna il culto di Ba'al. Tra il v. 10 e il v. 19 la radice *znh* appare 9x. Nei vv. 12-14 si accusano i sacerdoti che fuorviano il popolo con uno "*spirito di prostituzione*". Si tratta di una sorta di mentalità che ormai ha ammaliato il popolo, a cominciare proprio dai sacerdoti, che invece di insegnare la "conoscenza della Legge" (4,6.14) per condurre alla conoscenza di Yhwh (4,1), conducono il gregge alla dispersione educandolo ad osservare i riti orgiastici sulle alture. E' proprio il loro ruolo di (falsi) pastori che appare decisivo nella critica profetica: «poiché *essi* stessi si appartano con le prostitute e con le prostitute sacre offrono sacrifici» (4,14). I sacerdoti con l'avallo dei re si erano dedicati anche al culto di Ba'al consacrando di fatto la legittimità del sincretismo.

Questi rapporti sessuali con le prostitute sacre del culto di Ba'al si esercitavano sulle alture collinose, al fresco degli alberi, come ripresentazione, nel microcosmo culturale, di ciò che avveniva nel macrocosmo nelle "nozze sacre" tra Baal e la madre terra, fecondata dalla pioggia, considerata come il seme della divinità. Mentre i sacerdoti rappresentano ufficialmente Ba'al, le prostitute la madre terra; il coito acquistava così un valore simbolico e culturale. Questa *mimesi culturale* aveva lo scopo di ingraziarsi la fecondità della terra con i suoi doni e la fertilità delle proprie donne.

Nel v. 13 si indica la *prostituzione* delle figlie e *l'adulterio* delle nuore (promesse spose/fidanzate) abbinando così i due termini che descrivono la situazione di Gomer (1,2 e 3,1). Si denuncia qui non solo la pratica della prostituzione sacra -esercitata dai sacerdoti¹² con le "consacrate"- ma forse anche la pratica di una sorta di *iniziazione sessuale* delle vergini di Israele per garantirsi una prole numerosa (cf. Ez 18,6.11.15; 22,9; Nm 25,1-5; Ger 2,25). Erano (probabilmente) proprio i sacerdoti ad accoppiarsi con le figlie e le nuore dopo averle convinte che offrendo a Ba'al la loro verginità avrebbero avuto in dono la garanzia della fecondità. Un'usanza legata probabilmente al culto di Astarte, paredra di Ba'al (cf. 3,1: i pani con l'uvetta).

Il *giudizio* del profeta è implacabile: «si prostituiranno ma *non aumenteranno*, perché hanno *abbandonato* il Signore per darsi alla prostituzione» (4,10). Il popolo ormai è deviato da uno *spirito di prostituzioni* che lo allontana dal suo Dio (4,12). Si tratta di una diffusa mentalità idolatrica che elude completamente la rivelazione della volontà di Dio contenuta nella Legge che i sacerdoti avrebbero dovuto insegnare e testimoniare. Siamo assai lontani dalla semplicità della *fede* di Anna, madre di Samuele, che, sterile, impetra il *dono della fecondità* da Yhwh (cf. 1Sam 1,11).

In *sintesi*: il plurale "*zenunim*" ha dunque un'applicazione ampia: dalla prostituzione di strada all'uso metaforico per indicare l'atteggiamento di una città

¹² Durante la riforma di Giosia (cf. 2Re 23,19-20) il re fa immolare sugli altari i sacerdoti che si erano dedicati ai culti balistici sulle alture.

che attrae i suoi amanti, fino ad alludere a pratiche sessuali legate ai culti della fertilità e alla iniziazione alla sessualità.

Il riferimento di Os 1,2b a Gomer come “donna di prostituzioni”, pur dicendo qualcosa sulla moralità di questa donna, alla luce del cap. 4 evoca certamente la *situazione* del popolo che versa in uno stato di “prostituzione” per la partecipazione ai culti della fertilità (cf. 1,2c: «perché il paese si *prostituisce totalmente*»). Se poi si trattasse di sposare realmente una “prostituta” o una “prostituta sacra” dedita al culto di Ba'al, l'esperienza di Osea sarebbe ancora più drammatica. Non ci sono elementi per negare questa possibilità.

Il matrimonio di Osea significa dunque il *coinvolgimento radicale* del profeta nella situazione che riguarda *tutto* il popolo per rivelare con la sua esperienza *qual è l'atteggiamento di Dio*. Yhwh non chiede al profeta di *separarsi* dal popolo -che è “tutto” prostituzione perché “ha tradito” il suo Dio- ma di “sposarlo” per *assumere* questa realtà di male e *trasfigurarla*. Il profeta significa *l'atteggiamento di Dio*, il Santo e Fedele -il profeta è innocente-, che *sposa l'infedeltà* di Israele per poterla *trasfigurare in fedeltà*, ricostruendo così l'amore di un tempo.

3. La struttura letteraria del libro

Ci sono sostanzialmente due proposte:

I. Alternarsi di oracoli di giudizio e di salvezza in sei cicli: (I° ciclo) 1,2b-9; 2,1-3; (2° ciclo) 2,4-15; 2,16-25; (III° ciclo) 3,1-4; 3,5; (IV° ciclo) 4,1-5,15; 6,1-3; (V° ciclo) 6,4-11,7; 11,8-11; (VI° ciclo) 12,1-14,1; 14,2-9. In 14,10 c'è la chiusura del libro. Si tratterebbe di una semplice giustapposizione di oracoli di giudizio a oracoli di salvezza abbinati per temi¹³. Il significato di questa (semplice) giustapposizione è profondo: mentre c'è un motivo per il giudizio così non è per l'annuncio della consolazione e del perdono, esso è motivato solo dalla gratuità divina.

II. Il libro è diviso generalmente in tre parti:¹⁴

- (a) capp. 1-3: il matrimonio di Osea segno della prostituzione del popolo. Oracolo finale di salvezza (3,5; cf. anche 1,7; 2,1-3.16-25).
- (b) capp.4-11: peccati di Israele e oracolo di salvezza (11,7-11)
- (c) capp.12-14: peccati di Israele e oracolo di salvezza (14,2-10)

¹³ Cf. I. CARDELLINI, *Introduzione alla letteratura profetica*. Dispense ad uso degli studenti, (Università Lateranense), Roma 2000.

¹⁴ Cf. JEREMIAS, *Osea*, pagg. 21-78; SIMIAN-YOFRE, *Il deserto*, pagg. 11-42. Inoltre: cf. A. NICCACCI, *Osea 1-3. Composizione e senso*, LA 56 (2006) 71-104; J. M. ABREGO DE LACY, *I libri profetici*, *Introduzione allo studio della Bibbia /4*, Paideia, Brescia 1996, pag. 72 (or. Spagnolo, 1993). Altri dividono i capp. nel modo seguente: 1-3; 4-14; 14,2-10 (cf. G. CAPPELLETTI - M. DILANI, *In ascolto dei profeti e dei sapienti*, *Introduzione all'Antico Testamento II*, Messaggero (strumenti di scienze religiose), Padova 1996², pagg. 61-62).

Ognuna di queste sezioni contiene un *rîb*, un oracolo di accusa tipico del linguaggio profetico (2,4; 4,1; 12,3), e termina con un oracolo di salvezza (3,5; 11,7-11; 14,2-10). In realtà come vedremo la composizione dei capp. 1-3 è più articolata, frutto di un meticoloso lavoro redazionale. Qui il *rîb* è al centro di una composizione concentrica, mentre l'oracolo di salvezza non si trova solo alla fine (3,5) ma fa anche da cornice all'oracolo di giudizio (2,1-3 e 2,18-25; cf. anche 2,16-17). Ne risulta la centralità del giudizio ma anche l'insistenza sulla consolazione. Vedremo nell'analisi ciò che questa composizione comporta per l'interpretazione generale dei capp. 1-3.

Fra le due proposte simpatizzo quindi con coloro che optano per la seconda.

4. Os 1-3: struttura, esegesi, teologia

4.1. Il titolo: 1,1

Il primo versetto costituisce il titolo del libro, una sorta di soprascritta, in cui si offre al lettore, insieme all'evocazione dell'evento fondante della vocazione, le coordinate spazio temporali dell'attività del profeta¹⁵. Per il primo aspetto ci limitiamo qui a ricordare che in quel laconico sintagma «e la Parola *accadde* su Osea» si esprime il mistero ineffabile dell'incontro tra il profeta e la Parola di Yhwh. Da quel momento Osea è un "altro" uomo e guarderà alla storia del suo popolo con occhi diversi, gli stessi di Dio. Le "parole" di Osea (1,2) sono l'esplicitazione, avvenuta in tempi e luoghi diversi, di quell'evento singolare e irripetibile. La specificità di Osea, come già accennato, consiste nel "dire" queste parole, prima di tutto, con la propria vita, attraverso la drammatica storia d'amore con Gomer. Questo è il significato di «per mezzo di Osea» (1,2).

Per quanto pertiene il secondo aspetto si tratta della necessità di collocare la profezia nella *storia* perché è alla luce di questa che la parola profetica è comprensibile. Il periodo dell'attività profetica è indicato in genere attraverso la menzione dei re. Osea, insieme a Amos, presenta però una particolarità: si fanno prima i nomi di quattro re del regno del Sud (Ozia, Iotam, Acaz, Ezechia), contemporanei all'attività profetica di Osea nel Nord, e poi si nomina solo Geroboamo II per il regno del Nord. Sarebbe bastato indicare questo re e, nel caso, gli altri che gli sono succeduti sul trono durante il suo ministero profetico, Osea infatti è profeta dal 750 circa fino al 725 circa (non si sa se è stato spettatore della caduta di Samaria nel 722).

Le domande da chiarire sono due: perché si fa menzione dei re del Sud se Osea svolge il ministero profetico al Nord? e perché si fa solo il nome di Geroboamo II? Alla prima domanda si risponde, sulla scorta di altri indizi che emergeranno dalla lettura del testo di Osea (cf. p. e. 1,7; 3,5; 5,5; 6,11-7,1; 8,14; 12,1-3), che la redazione

¹⁵ Cf. sopra cap. I.

degli oracoli del profeta viene fatta al Sud da un gruppo di suoi discepoli emigrati in Giuda dopo la caduta del regno del Nord. Su questo aspetto ritorneremo fra poco perché offre spunti di riflessione notevoli. Alla seconda domanda si risponde dicendo che non è assolutamente chiaro il motivo di questo silenzio sugli altri nomi dei re del Nord contemporanei a quelli del sud che invece trovano spazio nel titolo. Una possibilità è che tale assenza dipenda dal giudizio radicalmente negativo sui re che sono succeduti al trono di Geroboamo II a forza di colpi di stato: non sono neanche degni di essere nominati (cf. Os 8,4).

La terza considerazione che dobbiamo fare riprende quanto detto appena sopra sulla redazione giudaica del libro. Questo fatto è infatti denso di conseguenze interpretative¹⁶. I discepoli del profeta non si sono infatti limitati a collezionare gli oracoli di Osea ma li hanno anche organizzati secondo una loro interpretazione attualizzante per mezzo di glosse, aggiunte esplicative, ecc. Questi "ritocchi" rivelano la consapevolezza che gli oracoli del profeta sono considerati come Parola di Dio sempre attuale, anche se pronunciati in *un* momento della storia, in circostanze particolari. Gli oracoli vengono così quasi stilizzati in modo da offrire una sorta di *cliché* teologico da applicare a situazioni similari. Quello che dobbiamo fare anche noi oggi.

¹⁶ Cf. sopra, cap. secondo, paragrafo 2 e cap. quarto, paragrafo 6.

4.2. L'esperienza matrimoniale sintesi del messaggio del profeta (1,2-3,5)

L'articolazione letteraria di questa prima parte del libro è oggetto di discussione, soprattutto per il duplice ordine dato a Osea da Dio, il primo in terza persona (1,2-9), il secondo in prima persona come fosse un racconto autobiografico (3,1-3). Come districarsi in questa matassa? Proviamo a ipotizzare una composizione redazionale concentrica del tipo A.B.C.A'.B'¹⁷. Tale composizione pone al centro l'oracolo di giudizio inserito in una doppia cornice, la prima sul tema della consolazione (interna) e la seconda sul duplice ordine (esterna). Come giustificare questa complessa disposizione?

Può essere utile mettere a fuoco i presupposti teorici di una simile proposta. I libri della Bibbia, sia dell'AT che del NT, non sono costituiti da un coacervo di tradizioni scritte ma rappresentano il risultato di un meticoloso laboratorio letterario che risponde a precise tecniche di composizione. Si tratta della cosiddetta "retorica biblica"¹⁸. Le radici di questo approccio al testo biblico risalgono all'800 ma il metodo si è sviluppato soprattutto nella seconda metà del 900.

Sono tre i presupposti fondamentali:

- Primo presupposto: è uno studio che prende in esame il *testo finale* consegnato dalla Tradizione, ritenuto ispirato nonostante sia stato rielaborato da più mani fino alla sua redazione finale. I redattori nella raccolta e organizzazione del materiale sono veri e propri autori (ispirati come il profeta). La raccolta presuppone la valorizzazione del materiale ricevuto anche in diverse tradizioni (forse è il caso dei due racconti dell'esperienza di Osea in prima e terza persona).
- Secondo presupposto: i testi sono governati dalla retorica del *parallelismo*, cioè da una "logica ebraica" (e più ampiamente "semitica"). La ripresa del concetto in varie modalità (AA'BB' - ABB'A' - AA'A' - ABCB'A')¹⁹ cerca di *descrivere* la complessità della realtà in esame "a ondate", precisandola a forza di sfumature, più che *definirla* una volta per tutte in modo chiaro e distinto, secondo una mentalità più vicina alla cultura occidentale.
- Terzo presupposto: la *forma del testo* è la *porta del senso*. Non vuol dire che basta aver individuato la composizione formale per aver capito il testo ma che questa fase previa di attenzione alla dimensione letteraria offre già un quadro generale del significato di fondo.

Si tratta del lavoro svolto dai discepoli del profeta per la redazione degli oracoli in loro possesso. Nella prima pericope (A. 1,2-9), il comando di prendere in moglie Gomer, si offre un quadro conciso, rarefatto e simbolico per comprendere la

¹⁷ Cf. appendice n. 6 per la struttura del testo. Cf. inoltre L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Borla (commenti biblici), Roma 1989, pagg. 976-978. Gli autori fanno riferimento all'articolo di E.M. GOOD. The Composition of Hosea, *Svensk Exegetisk Arsbok* 31 (1966) 21-36. Cf. la diversa proposta in: ABREGO DE LACY, *I libri profetici*, pag. 78.

¹⁸ Cf. cap. secondo, paragrafo 2 (cf. MEYNET, *L'analisi retorica*, cit).

¹⁹ Un esempio fecondo è costituito dal libro dei salmi (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989 (or. Spagnolo 1987)

situazione in cui versava il popolo attraverso i nomi dei figli. Il giudizio di Dio è già qui. Nell'ultima pericope (A'. 3,1-4) è difficile dire dove finisce la memoria autobiografica di Osea e inizia il lavoro redazionale dei discepoli. Rispetto al primo quadro si passa dalla prostituzione all'adulterio. Si tratta sempre della stessa donna? Sarebbe strano non fosse così. E' onesto però riconoscere che le domande sono più delle risposte certe. E forse questa indeterminatezza fa parte del significato del testo che vuole essere da una parte *autobiografico* e dall'altra *allusivo* perché l'esperienza di Osea deve illuminare quella di Israele. Al centro è stato poi collocato l'oracolo di giudizio (C. 2,4-17), nella forma caratteristica del *rîb* (=contesa, lite), dell'accusa portata in vista della (sperata) riconciliazione. La conferma di questa prospettiva viene dai due oracoli di consolazione che fanno da cornice all'oracolo di giudizio (B. 2,1-3 e B'. 2,18-25) per significare che il giudizio è proclamato in vista della consolazione, a condizione che però lo si accetti umilmente, non ci può essere infatti *riconciliazione* lì dove non si fa *verità*. A ulteriore conferma di questa prospettiva del giudizio salvifico c'è il versetto che chiude l'intera composizione (3,5) e, infine, la stessa parte finale della pericope di giudizio (2,16-17)! Dovremo precisare il significato di questi versetti in sede di esegesi, ma già da ora è possibile evidenziare che l'orientamento di questa accurata redazione è sbilanciato sul tema della *consolazione* grazie alla collocazione *strategica* dei versetti indicati (2,1-3; 2,16-17; 2,18-25; 3,5).

In breve: alla luce di questa composizione letteraria -rispondente ad una "logica ebraica"- la sezione dei capp. 1-3 annuncia un teologumeno fondamentale: *il giudizio è proclamato in vista della salvezza*. Questi primi tre capitoli possono così essere considerati come una *sintesi del messaggio dell'autore*²⁰.

Cominciamo dalle parti estreme (A. 1,2-9 e A'. 3,1-3) in cui si affronta il rapporto tra Osea e Gomer come rivelazione di quello tra Israele e Yhwh; seguirà l'analisi dell'oracolo di giudizio (C. 2,4-17); a conclusione ci soffermeremo sugli oracoli di consolazione e speranza (B. 2,1-3 e 2,18-25; 3,4-5), perché rappresentano la parola *ultima* del profeta.

4.2.1. La verbalizzazione della situazione: A e A' (1,2-9 e 3,1-5)

A (1,2-9). Il Matrimonio di Osea con la donna di prostituzione rivelerà al popolo la "verità" del suo rapporto con Dio: gli israeliti hanno tradito l'Alleanza stipulata con YHWH e hanno seguito le divinità di Canaan, Ba'al e Astarte. La loro "identità", deturpata da questo tradimento, è significata dai nomi dei figli che Osea avrà dalla "donna di prostituzione". Vediamone brevemente il significato.

Izreel: il nome teoforo significa "Dio semina. E' questo il nome che crea più problemi di interpretazione per la sua *poliedricità semantica*, presenta infatti una accezione

²⁰ Cf. WOLFF, *Hosea*, pag.

negativa in 1,4ab.5b, mentre in 2,2.24 (v. 25 nella forma verbale) il suo tenore è chiaramente positivo.

La sua accezione negativa, che ci interessa qui, è più difficile da decifrare nei suoi contorni precisi. Proviamo a procedere per punti, precisando la valenza *geografica* e *storica*, dove si trova Izreel e cosa avviene in Izreel:

a) Izreel da un punto di vista geografico indica la *pianura* denominata "il granaio di Israele", posta tra i tre monti Gelboe-Carmelo-Tabor, tra la Galilea e la Samaria. E' il simbolo della *ricchezza* del Regno del Nord attribuita però dal popolo a Ba'al anziché a Yhwh. Con lo stesso nome (Izreel) si indica anche una *città* (oggi *zer'in*)²¹, sede della residenza invernale degli Omridi, il luogo dove Gezabele ha istigato il marito Acab ad impossessarsi indebitamente della vigna di Nabot (cf. 1Re 21 e 2Re 9,26). Da questo punto di vista è il luogo simbolico del *potere politico perversito*.

b) Il quadro storico è ancora più rilevante. In questa regione avviene (forse) l'uccisione dei profeti di Yhwh da parte di Gezabele (2Re 9,7) e qui, soprattutto, avviene il recididio perpetrato da Iehu su Ioram, re di Israele (e sulla sua discendenza)²².

Il problema interpretativo riguarda il senso del v. 4: «vendicherò il *sangue sparso a Izreel sulla casa di Iehu*». I dati che abbiamo sono i seguenti:

In 1Re 19,15-18 YHWH ordina a Elia di ungere Iehu, un militare dell'esercito, come re d'Israele per porre fine alla dinastia di Omri, la casa regnante del Nord, responsabile di aver promosso il sincretismo, soprattutto con il re Acab (1Re 16,29-33). L'unzione di Iehu viene dunque da Yhwh e la sua missione riguarda la soppressione della casa regnante per sradicare il culto di Ba'al. Una sorta di guerra santa ingaggiata, anziché contro le popolazioni di Canaan, contro il proprio popolo che è divenuto idolatra né più né meno come quelle popolazioni da cui doveva guardarsi (cf. Gs 24,19-20).

Il comando di Yhwh a Elia si realizza poi per mano di Eliseo che ordina ad un profeta minore di ungere Iehu (2Re 9,6-10). Un punto decisivo per l'interpretazione di Os 1,4 è rappresentato dalla sequenza 1Re 9,22-26: al v. 22 si parla infatti delle "prostituzioni" di Gezabele con lo stesso termine che ricorre in Os 1,2 per indicare Gomer. La moglie di Acab era infatti originaria della Fenicia, la terra di Ba'al. Il ciclo di Elia la presenta come accanita persecutrice dei profeti di Yhwh (1Re 18,4).

Nella lunga narrazione viene prima ucciso il re Ioram, figlio di Acab, e il suo corpo gettato nel campo di Nabot di Izreel (2Re 9,24-26). Si realizzava così la parola di YHWH che aveva promesso vendetta: dove è stato versato il sangue di Nabot da parte di Acab sarà versato il sangue della discendenza di Acab (1Re 21,19). Poi tocca

²¹ Nella trasformazione ellenistica dei nomi viene denominata *Esdrelon*.

²² Iehu fa strage anche di Azaria, re di Giuda (e sulla sua discendenza), a motivo della (iniqua) parentela che lo legava a Ioram (2Re 8,26-27).

a Gezabele, proprio nella città di Izreel (9,30-37), anche il suo sangue colerà su quella terra, forse proprio nei pressi del campo di Nabot; poi è la volta dei restanti 70 figli di Acab (10,1ss.)²³; poi dei sacerdoti di Acab (10,11) e, infine, dei superstiti della casa di Acab (10,17).

Non viene risparmiato neanche il re Acazia, re di Giuda, salito a trovare Ioram che aveva riportato una ferita nella guerra contro gli aramei. Acazia si era alleato con lui contro gli aramei per la parentela che attraverso sua madre, Atalia, lo legava alla casa di Omri (2Re 8,28-29). In quel momento dunque le dinastie erano apparentate. E' colpito nelle vicinanze di Eblaim e poi muore a Meghiddo, sempre nel territorio di Izreel (9,27-29). Fanno la stessa fine i 42 fratelli di Acazia (10,32-24). Sarà poi la volta dei servitori di Baal, profeti, fedeli, sacerdoti (10,18-27).

All'apice del racconto è consegnato al lettore il *giudizio* su Iehu dello storico dtr (10,28-31): pur riconoscendogli di aver obbedito al comando di YHWH di sterminare la casa regnante, tuttavia non si era allontanato dai peccati di Geroboamo I, cioè dalla *strumentalizzazione* del culto per fini politici (cf. 1Re 12,26-28), infatti non osservò con tutto il cuore la Legge di Yhwh (10,31). Il culto veniva così asservito, ancora una volta, all'assolutizzazione del potere politico. Anche Iehu usa e abusa del suo potere. Lo sterminio delle due case regnanti risulta perciò *ambiguo*: esteriormente appare come *obbedienza* ad un comando divino, ma anche Iehu -come prima e dopo di lui- *spodesta un potere iniquo per sete di potere*. Questo è il giudizio dello storico dtr.

Il problema esegetico è interpretare il testo di Osea nel contesto della storia narrata dallo storico dtr. La relazione tra i due scritti è nota. E' probabile che Osea e i suoi discepoli fossero a conoscenza del giudizio dato su Iehu dalla scuola storica dtr.

Si possono considerare sostanzialmente due possibilità: Osea fa suo questo giudizio o, al contrario, condanna l'operato di Iehu ponendosi in contrapposizione allo storico dtr. Gli esegeti in genere si schierano da questa seconda prospettiva: poiché Iehu ha versato il sangue quel sangue sarà vendicato sulla sua casa²⁴. Osea, prendendo qui le distanze dal giudizio dello storico dtr, giudicherebbe Iehu proprio per la violenza dimostrata contro la casa regnante del Nord (e del Sud)²⁵. Il "sangue di Izreel" evocerebbe allora il sangue versato da Iehu per fare vendetta delle due dinastie. Per inciso è bene ricordare qui che il comando di Yhwh non riguardava la dinastia del sud²⁶. Iehu sarebbe qui preso a *modello negativo* delle ripetute violenze e regicidi che hanno caratterizzato la casa regnante del Nord, sia prima che dopo il tempo di Osea (cf. Os 7,3-7). Il giudizio di Osea non riguarderebbe quindi in prima

²³ Da segnalare il v. 10 dove si sottolinea l'avverarsi della parola di giudizio di YHWH

²⁴ Zaccaria, ultimo discendente di Iehu, sarà ucciso in un colpo di stato da parte di Sallum, ma niente fa capire che il regicidio sia avvenuto in Izreel.

²⁵ ABREGO DE LACY, *I libri profetici*, pag. 68.

²⁶ E' questa una (terza) possibilità di interpretazione: la casa di Iehu sarebbe stata punita per aver oltrepassato i limiti del comando di YHWH sterminando anche la casa regnante di Giuda (cf. 2Re 9,7 e l'accusa contro l'Assiria in Is 10,5ss). Interpretazione data da M. Buber riportata in WOLFF, *Hosea*.

istanza lo *scopo* della violenza di Iehu (comandata da Yhwh) ma il *metodo*. I regicidi che hanno caratterizzato otto delle nove dinastie che si sono succedute nel regno del Nord, sono il segno della cronica perversione dell'istituto regale. Iehu ne rappresenterebbe l'*emblema*: la fine della sua dinastia, segnata dal brevissimo regno di Zaccaria per soli sei mesi, agli occhi del profeta annuncia la fine radicale del regno (1,4)²⁷.

Non è il solo caso della Bibbia in cui si hanno letture diverse di uno stesso episodio. Niente di cui scandalizzarsi: si tratterebbe di mettere in evidenza aspetti diversi, da comporre poi in una sintesi teologica equilibrata. Prima il (violento) comando di Dio per punire il sincretismo (dtr), poi l'esercizio politico caratterizzato dalla violenza per fini che niente hanno a che fare con la mediazione della regalità di Yhwh (Osea).

La stessa cosa accade per il regicidio di Baasa, comandato da Yhwh attraverso il profeta Achia di Silo in 1Re 14,10-14 e realizzato in 1Re 15,29. Ma in 1Re 16,7 si dice che anche Baasa subirà la stessa sorte di Nadab perché non si è allontanato dal peccato di Geroboamo e "perché aveva sterminato la sua famiglia", oggetto del comando di Yhwh attraverso Achia di Silo. Siamo ancora dinanzi a due tradizioni che il redattore finale compone tra loro semplicemente giustapponendole. Quello che accade qui all'interno della storia narrata dal deuteronomista avverrebbe fra due autori diversi, il dtr e il profeta Osea.

Consideriamo ora la prima ipotesi: che Osea invece condivida il giudizio dello storico dtr.

Osea potrebbe però far riferimento al giudizio finale negativo dato su Iehu dallo storico dtr (1Re 10,28-31) per esprimere la *irrimediabile colpa* di Israele. Iehu, infatti, avrebbe potuto rappresentare una sorta di azzeramento della regalità pervertita (sin dalle origini) del Regno del Nord, per avviare un *nuovo inizio*.

Nel regno del Nord si sono susseguiti 19 re, 9 prima di Iehu e 9 dopo di lui. Sia prima che dopo i re si sono succeduti con un colpo di stato (8 su 9 dinastie)²⁸, segno eloquente che l'istituto della regalità non aveva ormai niente a che fare con un servizio al popolo secondo il dettato di Dt 17,14-20, ma era irrimediabilmente pervertito in una forma di potere, *sic et simpliciter*, come avveniva per tutte le altre nazioni.

I tentativi di Elia ed Eliseo per salvare l'integrità dello Yahvismo sono falliti. La storia della regalità del Nord è quindi una storia di potere pervertito. La valutazione di Osea della regalità del Nord è netta: i vari re che si sono succeduti sul trono non sono mai stati scelti da YHWH (7,3-7 in particolare v. 7 e 8,4). Iehu è,

²⁷ JEREMIAS, *Osea*, pag. 32.

²⁸ I primi tre regicidi avvengono prima di Iehu: il re Baasa subentra a Nadab, Zimri a Ela e Omri a Zimri che regna solo sette giorni. Gli altri quattro seguono a lui: Sallum subentra a Zaccaria, Menachem a Sallum, Pekach a Pekachia e Osea a Pekach. Quello di Iehu su Ioram (e i fratelli) è comandato da YHWH. Cf. l'allegato.

insieme a Geroboamo I (cf. 1Re 11,37-39)²⁹, l'eccezione che conferma la regola. Forse è da rintracciare qui il motivo della menzione della vendetta sulla casa di Iehu: con lui YHWH aveva provato un'ultima volta a ricominciare. Iehu è più responsabile degli altri perché lui era stato scelto per una svolta che non è avvenuta: estirpare per sempre il sincretismo e fare della regalità un servizio. Anche lui invece è stato riassorbito dal vortice del peccato di Geroboamo I. Attua sì il comando di Yhwh ma, anche lui, per fini *politici, servendosene* per affermare se stesso con un manto di zelo religioso. Non è quindi diverso da Geroboamo!

Comunque sia da leggere il giudizio di Osea, dobbiamo prendere il nome del primo figlio come una *evocazione di una molteplicità di misfatti* che si sovrappongono l'uno all'altro, in una sorta di *effetto dissolvenza*: (1) Izreel richiama la *ricchezza* che viene dalla fertilità della terra attribuita (erroneamente) a Ba'al; (2) la città della residenza invernale degli Omridi, *status symbol* del potere politico-economico pervertito; (3) il luogo dell'assassinio di Nabot per *l'avidità* di Gezabele e Acab che vogliono impossessarsi della sua piccola vigna; (4) infine, il luogo della *violenza* del regicidio operato da Iehu su Ioram (e su Acazia), motivata ultimamente non dall'obbedienza al comando di Yhwh ma dalla sete di potere.

In sintesi: Izreel diviene il luogo emblematico sia del *sincretismo religioso*, sia della *perversione delle dinastie regali del Nord*. Per questo lì dove è stato versato il sangue cadrà altro sangue, secondo la solita pena del taglione. La *fine della dinastia* di Iehu (747), anch'essa avvenuta nel sangue, annuncia così la prossima *fine del Regno del Nord* con l'assedio di Samaria (722-721)³⁰.

L'ultimo verso (v. 5) ha un tenore escatologico dal timbro negativo: è la *fine*. Lo si deduce sia dal verbo al futuro che dal sintagma stereotipo «in quel giorno»³¹. Si evoca così un futuro indeterminato in cui si manifesterà in modo definitivo il giudizio di Yhwh sul regno del Nord. Si può pensare, in effetto dissolvenza, sia all'invasione assira del 734 a seguito della guerra siro-efraimita, sia alla disfatta definitiva del 721.

“Non compassionata” (lô-ruchama)

Il secondo nome è reso in modo letterale dal testo ebraico (CEI: «non amata»). Ho volutamente reso in un italiano sgradevole il participio passato della radice *rchm* (avere compassione) derivata dal sostantivo *rechem* (utero, grembo materno) per

²⁹ E' da segnalare che anche al Nord era stata offerta la possibilità della stabilità del Regno come dimostra 1Re 12,26-28.

³⁰ Il testo potrebbe evocare anche la conquista del territorio di Izreel (insieme alla Galilea, alla zona costiera e alla Transgiordania) da parte di Tiglat Pilezer III nel 734 in seguito alla guerra siro-efraimita.

³¹ Cf. sotto l'esegesi di 2,1-3; 18-25.

rispettare il testo originale che qui ha il suo peso. Il plurale *rachamim* (viscere) è infatti considerato nella Scrittura come la sede dei sentimenti che legano una madre al proprio figlio che sta crescendo nel grembo (cf. Ger 31,20; Is 49,14-15). Questo legame biologico diviene spesso nell'AT metafora della relazione effettiva e affettiva che lega Israele a Yhwh che ora sembra venir meno (cf. Os 2,6)

Il cap. 11 illumina il nostro passo. Nei vv. 1-7 è descritto il fare paterno e materno di Yhwh nei confronti di Israele: «Ad Efraim insegnavo a camminare tenendolo per mano...ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare» (vv. 3-4). Ma Israele risponde come figlio ribelle: «più li chiamavo più si allontanavano da me» (v. 2). Alla fine del poema avviene però qualcosa di inaudito, una virata inaspettata, una "capriola del cuore"³²: quando ci si aspetterebbe l'annuncio della *punizione vendicativa* ecco che si annuncia il *perdono* in base ai sentimenti materni che albergano il cuore di Yhwh: «come potrei abbandonarti, Efraim...il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione (*nichumin/rachamim*)³³».

In Dio vince la compassione³⁴, un legame simbiotico come lo è quello della madre per il proprio figlio, per cui la sofferenza di Israele, seppur causata dalle sue stesse mani, diviene la stessa sofferenza di Yhwh, una sofferenza insopportabile. La compassione si accompagna così al perdono (14,5: «Io li guarirò dalla loro infedeltà») che prende il posto dell'ira (11,9: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira...perché sono Dio e non uomo»; 14,5: «li amerò con trasporto poiché la mia ira si è allontanata da loro»).

Invece qui, all'inizio del libro, il nome della figlia si accompagna al giuramento che Yhwh non perdonerà più Israele: «perché (non) li perdonerò assolutamente»³⁵. I due aspetti si rimandano l'un l'altro: il perdono è l'altra faccia della compassione.

Il nome della seconda figlia di Osea si pone perciò come la negazione radicale dei sentimenti che YHWH ha avuto fino ad ora per il suo popolo (cf. Os 2,6: «Dei suoi figli *non avrò compassione* perché sono figli di prostituzione»). Negando la sua

³² JEREMIAS, *Osea*, pag. 210.

³³ In realtà il testo ebraico ha una radice sinonima (*nchm*: avere compassione e pentirsi) che in genere si sostituisce con *rchm*. Mantiene il testo MOLTSMANN, *Osea*, pag. 219-220, sulla motivazione che *nchm* nel contesto ha l'accezione del pentimento: «la traduzione con compassione nasconde l'idea del cambiamento di volontà».

³⁴ Il termine viene dal latino "*cum-patire*", partecipare ai sentimenti dell'altro, da cui anche i derivati "empatia" o "simpatia".

³⁵ Il testo ebraico ha la radice *nsh* (portare) spesso abbinata ad un termine legato al campo semantico del peccato nel senso di "portare/sopportare il peccato" cioè "perdonarlo". Manca però la negazione, per cui si pensa che quella davanti al verbo *rchm* valga anche per il secondo verbo *nsh*, sia cioè da considerare sottintesa. Il testo greco della LXX rende: «li contrasterò assolutamente» (dal verbo *antitassô*), forse traducendo l'ebraico *sn'* (odiare). Le differenze della traduzione greca spesso fanno pensare che i traduttori avessero dinanzi un testo diverso da quello che abbiamo noi oggi, segno di una tradizione manoscritta ancora in movimento.

compassione a Israele è come se *negasse se stesso*, dal momento che la sua identità è determinata dalla *relazione* intessuta con questo popolo a partire da Abramo, come dimostra il titolo frequente «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» e la formula di alleanza «Io sarò *per* voi Dio». Questa relazione di *appartenenza* non dà identità solo a Israele, ma anche a Dio. Se uno è *le relazioni che ha*, negando i propri sentimenti nei confronti di Israele, Dio nega in qualche misura se stesso. E' un dramma anche per Dio.

“Non mio popolo” (lô-‘ammi)

Il terzo nome sembra andare nella stessa direzione, costituendo una sorta di *climax*³⁶ drammatico. Letteralmente la motivazione suona: «*perché voi non siete mio popolo e io non sono per voi*».

E' evocata qui la formula dell'Alleanza: «YHWH sarà il tuo Dio e tu sarai il suo popolo» (cf. Es 6,7; Lv 26,7; Dt 26,17-18; 29,12; Ger 7,23; 11,4; 24,7; 31,33; Ez 34,30-31; 36,28, 37,23.27; Sal 95,7; 100,3)³⁷. Questa formula, mutuata dai trattati politici di Alleanza tra un Re e il suo vassallo, con i profeti, a cominciare da Osea, assume un tono marcatamente sponsale, a significare un'appartenenza reciproca nell'amore e nella fedeltà.

Ma nella motivazione risuona anche il momento decisivo della rivelazione di YHWH nel roveto che arde senza consumarsi in Es 3,14: «io sono colui che sono». Questo nome che nome non è, significa, secondo il contesto e il significato “dinamico” del verbo essere, «*Io ci sarò per voi*». Il contesto richiama infatti il coinvolgimento di Dio nell'esperienza lacerante della schiavitù: Dio ode il grido di sofferenza del suo popolo che sale al cielo e decide di intervenire, scendendo per liberarlo (Es 2,23-25). L'essere di Dio si rivela quindi un “*esserci per*” Israele, l'essere di Dio si attua in una *pro-esistenza*. L'esegesi autentica del nome “Io sono colui che sono” si *compirà nella storia dell'esodo*, una storia che rimarrà nella memoria di Israele come emblematica per “riconoscere” sempre e ovunque l'identità di YHWH. Ora tutto questo sembra essere negato d'un colpo: Dio non è più per Israele «*Io sono per voi*», perché «*Io non sono per voi*».

In breve: la negazione di Israele come popolo dell'Alleanza, come *partner* di Dio, è composta con la negazione di quello che Dio è stato *per* Israele. La prostituzione del popolo conduce alla ineluttabile conseguenza della perdita del rapporto originario di vero amore: «più li chiamavo e più si allontanavano da *me*, immolavano vittime a Baal, agli idoli bruciavano incensi» (Os 11,2).

In sintesi: i nomi dei “figli di prostituzione” rivelano la *verità* della situazione in cui versa il popolo e di cui solo lui è responsabile: *Izreel* evoca il *peccato* di Israele,

³⁶ Significa “scala”, metafora di una progressione del pensiero.

³⁷ Cf. R. RENDTORFF, *La “formula dell'Alleanza”*. Ricerca esegetica e teologica, Paideia, Brescia 2001 (or. tedesco 1995).

lô-ruchama la fine dei sentimenti di Yhwh per Israele, *lô-'ammi* la rottura ufficiale dell'Alleanza (almeno per ora). Il fatto di aver verbalizzato la situazione che si è venuta a creare tra Yhwh e Israele con dei nomi ne segnala la gravità perché il nome rivela l'identità dei figli di Osea come *personificazione* del popolo. L'identità di Israele (e per certi versi anche di Dio) è, paradossalmente, quella di un popolo senza identità perché privato della sua *relazione costitutiva* -non di una fra le tante- di quella che *sola lo fa essere* quello che è *chiamato ad essere*. Potremmo dire che Israele senza il suo Dio semplicemente non è. Ma anche Dio senza Israele, in qualche modo, non è Dio. Questo è il dramma rivelato dal matrimonio di Osea con Gomer!

In una interpretazione antropologico-esperenziale, che si deve accompagnare sempre a quella teologica, il peccato si rivela come "alienazione" da se stessi e dalla propria verità, che comporta la rottura delle relazioni che si ha, compresa quella con Dio. Ecco perché peccare significa un po' morire (cf. Gen 1-11).

A' (3,1-4) In questa parte, posta in parallelismo con 1,2-9, si ritorna sullo stesso tema, la situazione matrimoniale di Osea, in uno stile autobiografico con l'uso della prima persona. Il termine chiave ora è "adultera" anziché "prostituta". Le domande che ora si pongono dinanzi sono molteplici: si tratta della stessa donna?, perché è chiamata adultera? è un altro modo per indicare la sua prostituzione o ha tradito Osea dopo il matrimonio? lui l'ha cacciata via di casa con un libello di ripudio, secondo la Legge? il fatto di doverla riacquistare significa che ora è schiava di un altro uomo?³⁸ o di un santuario dove svolge il lavoro di prostituta sacra? Le domande, ancora una volta, sono più delle risposte certe, ma come abbiamo già indicato in precedenza, se il testo rimane vago dobbiamo comprenderlo così com'è a partire dagli elementi più certi, valutando se questa vaghezza non sia stata voluta dai redattori per lasciare al testo un certo *effetto dissolvenza* tra il matrimonio reale di Osea e il suo significato metaforico in riferimento alla situazione in cui versa il popolo.

E' molto probabile che si tratti della stessa donna, la moglie di Osea, che, dopo averlo tradito (adultera), è ripresa in casa dal profeta. Se Osea avesse colto Gomer in flagrante adulterio, secondo la Legge avrebbe dovuto meritare la morte (cf. Dt 22,2; Lv 20,10). Se invece il marito avesse trovato nella moglie un motivo di vergogna, avrebbe dovuto scrivere un libello di ripudio e cacciarla di casa, riprenderla sarebbe stato un abominio agli occhi di YHWH (Dt 24,1-4). In entrambi i casi il comando di Dio dato a Osea *va contro la Legge*. Dio quindi *contraddice* se stesso per amore.

³⁸ Il prezzo complessivo indicato da 3,2 («quindici pezzi d'argento e una misura e mezza d'orzo») ammonta a circa 30 sicli che corrispondono al costo di uno schiavo (cf. Es 21,32) o all'affrancamento di una donna (Lv 27,4). Una "misura e mezza" corrispondono ad un "omer" (450 litri) e un "letek" (225 litri), quindi a circa 600 litri che corrispondono al massimo a circa 22,5 sicli e, in tempi di crisi, a circa 15 sicli. Il siclo è un'unità di misura che serviva per pesare l'argento (cf. Gen 23,16).

Nel nuovo comando è proprio l'accento *all'amore* a far pensare: «...*ama* una donna che è *amata* da un altro...*come* è *l'amare* da parte di Yhwh i figli di Israele». Al profeta in 1,2 è comandato solamente di "prendere" (sposare) una donna, senza un minimo accenno ai sentimenti. Se Gomer fosse stata già legata alla prostituzione l'obbedienza di Osea lascia impietriti. Qui invece si comanda al profeta di amare la sua ex moglie adultera. Il fatto decisivo è che l'esperienza di Osea deve essere una *rivelazione* dei sentimenti di Yhwh per Israele ("*come*..."). Possiamo quindi ipotizzare due situazioni. La prima: Osea è rimasto sentimentalmente legato a Gomer nonostante lo abbia tradito, e ora cerca di riprendersela come fa Yhwh con Israele. In questo caso i sentimenti di Osea rivelano quelli di Yhwh. La seconda: Dio chiede a Osea un gesto "eroico" che non ha riscontro nei suoi sentimenti, e che per di più va contro i costumi e la Legge, per significare il suo irrinunciabile attaccamento al popolo. In questa seconda prospettiva il comando di amare è da comprendersi come un *dono* di Dio che rende Osea capace di un (inimmaginabile) *amore gratuito* verso la sua ex moglie³⁹. Amare *come* Dio ama è infatti impossibile all'uomo se questa capacità non gli è data da Dio (cf. Gv 13,34).

Qui si aggiunge un elemento nuovo rispetto alla pericope parallela (1,2-9): il profeta annuncia un periodo di "astensione forzata" dai rapporti coniugali (3,3: «per molti giorni *starai*...»), segno di quello che accadrà nell'esilio (3,4: «per molti giorni *staranno*...») quando Israele sarà disperso in terra straniera⁴⁰. Qui in situazione di *diaspora* Yhwh (come Osea) sarà *vicino* e *lontano*, vicino perché non abbandonerà il suo popolo (cf. Ez 11,16), lontano perché il popolo sarà privato di tutte le mediazioni *politiche* (il re e il principe), *religiose* (sacrificio e stele⁴¹) e *divinatorie* (efod e terafim)⁴² che avrebbero dovuto significare la presenza di Yhwh a favore del suo popolo.

³⁹ D'altronde tutta la Legge deve essere compresa, in ultima istanza, sotto questa precisa prospettiva: essa costituisce il dono di Dio perché l'uomo viva in pienezza. La possibilità dell'obbedienza alla Legge non risiede nelle forze dell'uomo, bensì nel dono del comando. Il comando realizza, in chi lo accoglie con disponibilità, quello che comanda. In una parola il comando è "grazia". Dio non chiede qualcosa che supera le forze dell'uomo, ma chiede quello che ha già donato. In ebraico i vari sinonimi legati al campo semantico della Legge sono retti, quando hanno Dio per soggetto, soprattutto dal verbo "*natan*" che significa appunto "dare-donare". La Legge è il dono di Yhwh perché Israele viva in pienezza. In questa prospettiva si può ben collocare il comando definitivo di tutta la Scrittura, quello che Gesù consegna ai suoi discepoli invitandoli ad amarsi gli uni gli altri *come* lui ha amato loro (Gv 13,34). In quel "come" non c'è solo la valenza di *comparazione* (fino al dono totale della vita, o fino in fondo, cioè alla morte) ma anche di *condizione di possibilità*, cioè "*in quanto*", "*dal momento che*". I discepoli potranno davvero adempiere al comando donato da Gesù perché Gesù ha già donato loro l'amore (impossibile all'uomo) per compierlo.

⁴⁰ Qui l'esilio del Nord (721) e del Sud (587) si sovrappongono.

⁴¹ La stele è una pietra che veniva collocata nel terreno a ricordo di un incontro particolare con Yhwh (cf. Gen 28,10ss), ma sono tipiche anche del culto di Baal e la legge le proibisce (Lv 26,1ss; Dt 16,22). Può darsi che la legislazione rispecchi un periodo seguente dopo l'esperienza del sincretismo. Qui in Osea può essere che con il binomio "sacrificio e stele" si voglia evocare sia il culto tributato a Yhwh che quello tributato a Baal, segno della solita sovrapposizione che ormai veniva accettata comunemente. Lo stesso si dica per "efod e terafim", da oggetti accettati in alcuni passi biblici, diventano, soprattutto i terafim, oggetto di culto idolatrico. Vedi nota sotto.

Il passaggio da 3,1-3 a 3,4-5 indica quindi l'interpretazione *storica* data all'esperienza di Osea (dai suoi discepoli) con l'evocazione dell'esilio (e del ritorno). Ma sarà proprio questo isolamento forzato che lo riporterà alla lucidità, a riscoprire chi davvero l'ha amato (cf. Lam 5,19-22).

L'evocazione dell'esilio nel tempo della redazione del libro di Osea, avvenuta probabilmente dopo la distruzione di Gerusalemme, poteva così adattarsi sia all'invasione assira del Nord del 722, dopo la quale si sperava in un ritorno dei deportati che mai si realizzò, sia all'invasione babilonese del Sud nel 587, a cui seguì l'esilio (di parte) della popolazione e il ritorno (di parte) degli esuli nel 538 con l'editto di Ciro (cf. Ger 30,9) come dimostra il sintagma «e Davide loro re» al v. 5, da considerarsi probabilmente una glossa giudaica posteriore. Davide, il re ideale, diviene infatti simbolo delle attese messianiche, secondo la celebre profezia di Natan (2Sam 7), che dopo l'esilio babilonese si concentrarono sul regno di Giuda.

La "morte", reale e simbolica, significata dalla caduta dei regni, si rivelò per il popolo un momento decisivo per prendere *coscienza* del proprio peccato proprio nell'*astensione* forzata dal peccato. Grazie alla distruzione delle "*strutture di peccato*", *politiche e religiose*, il popolo ebbe modo di *rielaborare* la situazione in cui versava avviando una grande riflessione che prese corpo nella raccolta e redazione della maggior parte delle tradizioni religiose confluite nei libri della Bibbia ebraica.

Tralasciamo qui la spiegazione del v. 5 per riprenderla alla fine, come sigillo di tutta la sezione, dopo aver affrontato l'oracolo di giudizio e gli oracoli di consolazione.

A-A': quale rapporto sussiste tra le due sequenze?

In **A (1,2-9)** il matrimonio tra Osea e Gomer e i nomi dei figli rivelano la *verità della relazione* tra YHWH e il popolo. Di questa realtà bisogna prendere coscienza, questo è il primo passo, accettare il giudizio e le sue conseguenze, anche quando sembra radicale e senza possibilità di ritorno. La "parabola" del rapporto tra Osea e Gomer mette a nudo l'ipocrisia, il compromesso, l'abitudine al tradimento che ormai alberga negli usi del popolo, guidato (proprio) dai sacerdoti a celebrare i culti sulle alture, sovrapponendo così, di fatto, il culto di Ba'al a quello di Yhwh.

⁴² L'*efod* di lino è l'antico vestito sacerdotale (1Sam 22,18; Es 20,26; 28,42). Cf. la descrizione in Es 28,6-14; 39,2-7. Era costituito da una fascia di stoffa, intessuta d'oro, di lane colorate, di lino. Era tenuta ferma da una cintura, sopra si fissava il pettorale. Si parla di un *efod* anche come oggetto culturale per consultare Yhwh (1Sam 23,9; 30,7) come strumento di divinazione, per questo affidato ai sacerdoti. E' talvolta associato ai *terafim* (Gdc 8,26-27; Os 3,4). Di questi se ne parla in senso peggiorativo per indicare gli idoli (Gen 31,19.34-35; 1 Sam 9,13) ai quali si domandavano oracoli (Ez 21,26; Zc 10,12). Talvolta sembrano accettati (Gdc 18,17-20), ma condannati definitivamente dalla riforma di Giosia (2Re 23,24). L'etimologia ebraica significa "putredine".

In A' (3,1-4) si riprende la situazione già descritta in 1,2-9 arricchendola di due aspetti: il primo presenta il tema *dell'amore* come decisivo per la riconciliazione, un amore che va oltre ogni possibilità umana; il secondo indica il periodo *dell'esilio* come l'esito esiziale del sincretismo, da una parte, e, dall'altra, come periodo "medicinale" in vista della (sperata) riconciliazione tra i due *partners*. L'esilio, facendo sperimentare il giusto giudizio di Dio, si trasformerà così in un grande esame di coscienza, condizione previa e necessaria per accedere responsabilmente al dono rinnovato della salvezza, cioè di una nuova Alleanza. E' infatti nell'esilio che Israele riconoscerà la *verità* della propria prostituzione e quindi il significato dei nomi dei figli di Osea⁴³. Ancora una volta è la *storia* a fare l'esegesi della parola di profeti.

Prendiamo ora in considerazione la parte centrale del testo.

4.2.2. L'oracolo di giudizio C (2,4-17)

Questa sequenza costituisce il "cuore" della composizione concentrica dei capp. 1-3, all'oracolo di giudizio si deve quindi riconoscere un'importanza speciale. L'accusa (C) è finalizzata a *smascherare il peccato* (AA') perché il popolo prendendo coscienza della sua reale situazione possa accogliere il dono della consolazione (BB'), volgendosi a YHWH con tutto il cuore e riconoscendo che è lui l'Amore che può dargli la vita (cf. 3,5).

In realtà il *movimento del pensiero* di questa pericope centrale è più articolato: la "logica" del testo si evince da una triplice scansione determinata dalla ripetizione di "perciò" (*laken*: vv. 8.11.16) che produce una *progressione* che giunge al *paradosso*:

- *l'accusa* (2,4.6-7) si compone con una *minaccia* (2,5) per fare chiarezza sulla situazione: la relazione è interrotta a motivo della prostituzione
- segue un *primo tentativo* (primo "perciò") per far rientrare l'amata in sé: Dio *cerca di sbarrare la strada* perché Israele non corra più dietro ai suoi amanti, le divinità della fecondità, crede infatti che siano loro a procurargli il necessario per vivere (il grano, il vino e l'olio, la lana, ecc.). Questo primo tentativo è destinato però all'insuccesso perché il proposito di cambiamento rimane ad un livello superficiale, basato sul proprio benessere (v. 9), incentrato su di sé, non ad una riscoperta del proprio rapporto (conoscere-donare) col marito di prima (v. 10)
- segue perciò un *secondo tentativo* (secondo "perciò") più duro, che dà compimento alla *minaccia* (2,5: nudità, deserto: fame-sete): Yhwh *toglie questi beni* per smascherare la menzogna e il popolo capisca *chi* è il vero donatore quando essi verranno a mancare. Il popolo sperimenterà finalmente la propria miseria quando verrà meno la provvidenza di Dio; è la "vendetta" di Dio,

⁴³ Cf. JEREMIAS, *Osea*, pag. 75.

- sempre nella prospettiva della rivelazione del male e quindi in vista della presa di coscienza del peccato e dello (sperata) richiesta di perdono (cf. 14,2-9).
- dopo aver tentato queste "punizioni" educative, Dio decide di fare qualcosa di *radicalmente nuovo* (terzo "perciò") senza aspettare la (sperata) reazione del popolo. Se non è giunta fino ad ora potrà mai giungere? Ha l'uomo in sé la forza di ritornare al suo Dio? Questo ritorno può darsi solo se Dio lo provoca, con ogni mezzo a sua disposizione. Bisogna agire, in fretta. Chi ama inventa soluzioni nuove, inedite e inaudite, anche contraddittorie rispetto alle scelte precedenti. Quello che Yhwh decide di fare per non perdere l'amata del suo cuore è allora di intessere una vera e propria *seduzione* per cogliere il frutto desiderato di un nuovo coinvolgimento col suo popolo. E' qui il *paradosso*, perché dopo aver minacciato e realizzato la minaccia Yhwh non fa seguire la fine del rapporto ma *crea* una nuova (incredibile) storia d'amore. Si capisce solo ora che l'accusa con cui si apriva la pericope aveva come scopo ultimo la riconciliazione.

Gomer=Israele=terra: una triplice relazione di reciprocità

Prima di passare all'analisi di alcuni aspetti più importanti della pericope è bene mettere a fuoco un nuovo *effetto dissolvenza* che si viene a creare tra la prostituta (Gomer), il popolo storico (Israele) e la madre terra (culto di Baal), di modo che quello che si dice nei confronti di una di queste tre realtà non può comprendersi senza essere riferito nello stesso tempo alle altre due. Nel v. 5, dove si annuncia la minaccia, è la donna prostituta ad essere allontanata senza vestiti e senza alimenti (Gomer), segno del popolo riportato al giorno misero della nascita (cf. Ez 16), in una sorta di rovesciamento della storia vissuta fino a quel momento (Os 11,1), e, infine, è segno della terra prima feconda di frutti ed ora trasformata in deserto perché Dio impedirà alle nubi di fecondarla (cf. 1Re 18-19), non è Ba'al infatti il padrone della pioggia.

Così Gomer nuda e senza alimenti rivela la situazione originaria di Israele, nato nudo nella miseria, mentre la terra desertica è metafora sia di Gomer che di Israele, così come Gomer nuda e Israele misero lo sono della terra divenuta un deserto. In questa rete di rimandi il testo si fa cangiante.

v. 4: «accusate, accusate...»: l'accusa per la riconciliazione

Il profeta accusa la *moglie prostituta* attraverso i *figli* (che poi sono la stessa donna): una *finzione letteraria* per dire che ormai *non c'è più rapporto* tra i due a causa della gravità della crisi. Un modo per dire che la *moglie* è ormai *sorda* alla parola del marito. L'atteggiamento del marito non è però quello del *ripudio*, ma quello di chi *verbalizza la gravità della situazione* che si è venuta a creare perché la moglie ne prenda

finalmente coscienza e imbocchi la strada della riconciliazione. Il verbo "accusare" (*ryb*= essere in lite) è caratteristico degli oracoli di giudizio profetici.

La Bibbia conosce due procedimenti per risolvere il problema dell'ingiustizia: il *rîb* e il *mishpat*⁴⁴.

Il *mishpat*, in questo contesto, indica il "giudizio" emesso dal giudice in tribunale. Si tratta della procedura giuridica attuata con le caratteristiche da noi conosciute: (1) il *dibattimento* tra accusa e difesa (2) per arrivare al *riconoscimento* della colpevolezza o meno dell'imputato (3) e quindi ad un *verdetto definitivo* di condanna o di assoluzione. Il *mishpat* è avviato per cercare, mediante l'accusa, la condanna dell'imputato ritenuto colpevole di un delitto.

Il *rîb* indica la "controversia-lite (giuridica)" che si realizza mediante l'accusa dell'offensore da parte della vittima per cercare la *riconciliazione* con lui nella *verità* e nella *giustizia*. L'accusa quindi non viene portata *davanti al giudice* in tribunale, dove per forza di cose uno dovrà uscire colpevole e l'altro innocente. Il procedimento qui è "dialogico" perché la vittima è interessata più che al suo bene al *destino* dell'offensore. E' quindi un procedimento tipico delle relazioni *familiari*, tra marito e moglie o tra genitori e figli. E' il procedimento scelto da Yhwh nella relazione con Israele quando è costretto ad accusarlo perché si ravveda e torni a lui con tutto il cuore. E' lo stesso procedimento che dovrebbe essere avviato, quando è possibile, anche nelle relazioni tra i membri del popolo, che dovrebbero considerarsi tra loro come *fratelli* (cf. Lv 19,17-18)⁴⁵.

Mentre nel *mishpat* si risponde al male con altro male, per significare e rivelare in modo proporzionato il male procurato alla vittima dall'offensore, l'"accusa" del *rîb* tende a *risolvere* il problema *distruggendo* l'ingiustizia nel colpevole (cf. Os 2,16-17).

Mentre in sede processuale *l'accusatore vuole che il colpevole sia condannato* (punito ed eliminato), nella controversia-lite la vittima vuole *salvare il colpevole*. *L'amore per l'altro è all'opera proprio mediante l'accusa* (cf. Lv 19,17-18). Per bene accusare bisogna aver già perdonato come segno incondizionato di amore per il colpevole.

Quando il *rîb* non sortisce l'effetto sperato i profeti sono costretti, loro malgrado, ad annunciare un giudizio di condanna definitivo, secondo lo schema del *mishpat*. E' quello che avviene con l'esilio, prima del Nord e poi del Sud, presentato come l'ineluttabile giudizio di Yhwh.

⁴⁴ Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, PIB, Roma 1986.

⁴⁵ Cf. la polemica dell'apostolo sul ricorso dei membri della comunità ai tribunali pagani per risolvere le questioni interne (1Cor 6,1ss).

v. 5: «Altrimenti io la spoglierò nuda ...e la renderò come quando nacque...agli occhi dei suoi amanti» (vv. 5.12): la verità di Israele

E' un gesto infamante, riservato alle adultere (cf. Ez 16.23). E' opportuno rimandare ad un testo illuminante della letteratura profetica posteriore ad Osea (Ez 16) per comprendere come le tematiche siano riprese e approfondite nella tradizione, per cui quello che viene detto prima al Regno del Nord si applica ora, con nuove sfumature, al Regno del Sud.

Ez 16 (cf. Ez 23) narra la storia di Gerusalemme (simbolo del regno del Sud) con una parabola: un bambino, appena nato, viene abbandonato nudo mentre si dibatte nel sangue del parto. La *vita che nasce* è sempre completamente *indifesa*, per poter sopravvivere ha bisogno di *amore gratuito*. Israele è addirittura abbandonato, la morte sarebbe stata sicuramente il suo destino. E' probabile che l'allusione corra alla condizione della *schiavitù* d'Egitto quando il gruppo di schiavi alzava grida di disperazione per lo sfruttamento a cui era sottoposto (cf. Es 2,23-25). YHWH si è curvato su questo neonato abbandonato, lo ha raccolto, si è preso cura di lui, lo ha fatto crescere e ne ha fatto la sua sposa. Il matrimonio qui è metafora dell'Alleanza: «**giurai alleanza con te e divenisti mia**» (Ez 16,8). Questa è la *verità* di Israele. Eppure davanti a questo dono incredibile d'amore che è l'offerta di alleanza Israele si prostituisce.

«La tua fama si diffuse fra le genti per la tua bellezza, che era perfetta, per la gloria che io avevo posto in te, oracolo di Yhwh. tu però infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, **ti sei prostituita** concedendo i tuoi favori ad ogni passante» (cf. Ez 16,14-15)

Al 16,35ss ecco la condanna delle adultere: ti rendo come il giorno in cui sei nata, cioè *nuda*:

«Perciò, **o prostituta**, ascolta la parola di Yhwh:

per la tua nudità scoperta nelle **prostituzioni** con i tuoi amanti (azione di **Israele**)

e con tutti i tuoi idoli abominevoli...

e scoprirò davanti a loro la tua nudità perché essi la vedano tutta ..; (azione-giudizio di **Dio**)

... Ti abbandonerò nelle loro mani.... (azione delle **Nazioni straniere**)

demoliranno le tue alture

ti spoglieranno delle tue vesti.. ti lasceranno scoperta e nuda...

ECCO ANCH'IO FARÒ RICADERE SUL TUO CAPO LE TUE AZIONI... (vendetta divina: rivelazione del male)

Devi portare anche tu la tua umiliazione.. . (Ez 16,52)

Poiché così dice il Signore Dio:

IO HO RICAMBIATO A TE QUELLO CHE HAI FATTO TU, (vendetta divina: rivelazione del male)

che hai disprezzato il giuramento e **violato l'Alleanza**.

Ma io mi ricorderò dell'alleanza (nuova alleanza eterna)

conclusa con te al tempo della tua giovinezza

e **stabilirò con te un'alleanza eterna**...

e nella tua confusione tu non apra più bocca, (riconoscimento del peccato)

quando ti avrò **perdonato** quello hai fatto» (Ez 16,59-63) (perdono)

In questo capitolo di Ez si ripresenta la dinamica di Os 1-3 applicandola però al regno del Sud, di cui Gerusalemme è capitale e quindi emblema. La prostituzione di

cui si tratta riguarda in prima istanza le *alleanze* di comodo con le popolazioni straniere (già da Salomone) da cui spesso derivava anche una contaminazione di *usanze e culti paganeggianti*. Il peccato sfuma in dissolvenza su questi due ambiti. La fine del 587 avvenuta con i babilonesi è, agli occhi del profeta, il segno della vendetta divina che nella distruzione totale rivela la pazzia di fondare la propria forza sulle alleanze straniere anziché su Yhwh. Ma ancora una volta questa è solo parola penultima, l'ultima è quella della misericordia che si compie nel perdono e nella offerta incredibile di una nuova alleanza, questa volta eterna.

Ritornando al nostro testo: la "punizione" della nudità si articola al deserto.

vv. 6-7 : «dei suoi figli non avrò compassione...»: la prostituzione e l'amore

Yhwh non può avere compassione dei *figli* di prostituzione. Come già detto, la radice *rchm* indica l'amore simbiotico della madre per il proprio figlio. Qui Yhwh si presenta con i tratti del padre e della madre (cf. 11,8-9). Come chiedere ad un padre di amare i figli che la propria moglie ha avuto in un rapporto adulterino?

E' bene accennare qual è il concetto di amore tra uomo e donna veicolato dalla Bibbia a partire dal testo di origine che è Gen 2,4b-25. In 2,18 si dice che Dio vuol dare all'uomo un aiuto «che gli corrisponda» (lett. «come il suo davanti»), allusione al *volto* dell'altro come luogo di identità. Dio vuole donare all'uomo il volto di una donna in cui potersi *riconoscere* come uomo. La donna deve essere per l'uomo l'aiuto ad uscire da se stesso perché l'uomo diventi pienamente se stesso; chiaramente la stessa cosa vale per la donna. Lo sguardo dei volti evoca quella relazione di fiducia reciproca necessaria alla piena maturazione dell'io. Dio dona all'uomo la donna creandola dalla "costola". Cosa curiosa, ma in ebraico il termine ha anche il senso di "lato". La donna viene *dall'intimo* dell'uomo perché sia al *fianco* dell'uomo. I due cammineranno nella vita appoggiandosi l'uno all'altra. Sono *partners* di un patto di fiducia, alleati per la vita. Per questo in ebraico per indicare l'uomo e la donna (il marito e la moglie) si usano due termini derivanti dalla stessa radice, al maschile e al femminile (*'ish* e *'isha*), che letteralmente andrebbero resi con "uomo e uoma". Il versetto suonerebbe: «La (donna) si chiamerà "uoma" perché dall'uomo è stata tolta» (Gen 2,23), ad indicare questa *reciprocità* connaturata alle rispettive identità. L'uomo sarà pienamente uomo *con* la donna e viceversa. Nel *climax* del racconto si dice che i due saranno «una sola carne» (Gen 2,24). In questo sintagma si evoca contemporaneamente diverse dimensioni della relazione: (1) certamente in prima istanza *l'intimità* della coppia; (2) ma dal contesto appena precedente si capisce che questa intimità diviene segno, rivelazione, di un'unione *profonda* che viene dalla condivisione della vita (dall'incrocio degli sguardi), fino (3) a significare il *figlio*, la carne dei genitori che sta dinanzi a loro, frutto di quell'unione fisica e spirituale; (4) infine, da ultimo ma non ultimo, nell'unione delle carni, quel momento in cui i due sono uno -"attaccati" secondo il testo ebraico, "incollati" secondo quello greco della

LXX- si dice plasticamente, quindi simbolicamente, che lo sono *proprio* loro due (unicità) e che lo saranno per *sempre* (eternità). In quel saranno «una carne sola» si dice dunque che l'unione tra i due, è idealmente *totale, feconda, unica e indissolubile* (cf. Mt 19,6). Il *rapporto sessuale*, plasticamente e simbolicamente, rivela dunque che cosa è l'amore. L'unione dei corpi significa la condivisione di un sogno, di un progetto, l'apertura alla vita, l'accoglienza incondizionata dell'altro, così com'è, con i suoi pregi e i suoi difetti, e tutto questo per sempre.

La prostituzione dunque è la tipica *perversione dell'amore*, il suo *capovolgimento radicale di senso*. Sempre dal punto di vista simbolico nega invece ciò che *l'unione della carne* dovrebbe significare; c'è il *significante*, l'unione dei corpi, ma è assente il *significato*, l'amore fra i due:

- (1) manca *il dono di sé*, perché si va dalla prostituta per comprare "godimento" e la prostituta si dà per ricevere un compenso
- (2) manca *l'impegno della fedeltà ad una persona* perché si vive la *molteplicità* degli atti con una *molteplicità di persone*, si va con tanti/e perché non si appartiene a nessuno;
- (3) manca la *fecondità*, perché nessuno dei partners lo desidera.

La prostituzione sulle alture nega *la verità di Israele* che deve la fecondità delle sue donne e, più in generale, la gloria della sua storia, alla *benedizione* di Yhwh (cf. Gen 1,28).

v. 7: «Essa ha detto, camminerò dietro i miei amanti, che mi danno il mio pane...»: i doni e la paga.

Il dono materiale nel rapporto di amore esprime *il dono di sé*, è sempre e solo *assolutamente simbolico*. Nel rapporto di prostituzione invece rappresenta la paga per aver *comprato il corpo dell'altro*. Il cliente non dona, paga, e in quel prezzo non c'è il segno del dono di sé ma della ricerca di sé nel godimento (cf. v. 14)⁴⁶. Così è di chi si prostituisce, non dona il suo corpo, lo vende per avere un tornaconto⁴⁷.

Israele cammina dietro alle divinità solo per avere le cose: «*perché mi danno il mio pane...*». L'enfasi sull'aggettivo possessivo denota il "guadagno" egoista delle cose, private del loro *carattere sacramentale* come segno di un Altro: i frutti della terra

⁴⁶ Qui in 2,14 si parla della "paga" della prostituta con un termine tecnico *'etnah* che deriva dalle radicali del verbo "dare-donare" (*ntn*) e che quindi evoca l'idea del dono-ricompensa, come dire che in realtà il dono è una paga pattuita in precedenza per una specifica prestazione.

⁴⁷ L'odierno fenomeno della prostituzione è molto più complesso per gli interessi plurimi che vi sono cresciuti intorno da parte di associazioni mafiose e malavitose. E comunque anche si trattasse della prostituta che sceglie di fare questo lavoro è doveroso sospendere ogni giudizio di valore. Qui si descrive una situazione oggettiva. Per una riflessione attualizzante cf. «Il dramma della prostituzione», in: *Parole di Vita* 1 (2009), pagg. 54-55 (l'articolo è un'intervista, curata dalla redazione, con Roberto Gerali, operatore della comunità Papa Giovanni XXIII). Roberto Gerali è succeduto a don Oreste Benzi.

(e i figli) da "dono" diventano "possesso" perché non si è più capaci di *ricoscerne* l'autentica "Origine" nell'accoglienza *ri-conoscente*⁴⁸.

E' lo scambio commerciale tipico della relazione col mercante ("*do ut des*") vissuto nel culto di Ba'al: io offro un sacrificio e il mio corpo (delle figlie e delle nuore) e la divinità mi restituisce in cambio i doni della terra e la fertilità del grembo (cf. 4,12-14). Israele, in realtà, non ama nemmeno Ba'al, in fin dei conti ama solo se stesso, va sulle alture per essere sicuro di vivere nell'abbondanza.

A. vv. 8-10 (1° "perciò"): il tentativo di impedire il cammino di Israele dietro agli amanti

Troviamo il primo "perciò": l'azione di YHWH è finalizzata a *bloccare il cammino "impazzito" di Israele per aiutarlo a capire!*

E' quello che farebbe un marito per far riflettere la propria moglie. Con la nuova apertura introdotta da "perciò" ci si sarebbe aspettati, dopo la "minaccia di punizione" (vv. 4.6-7), una pena conseguente. Invece, proprio per la speranza in un possibile cambiamento (v. 5), prima della punizione -che avverrà nella nuova ripresa, col secondo "perciò" (vv. 11-15)- si tenta, ancora una volta, di far rientrare la donna in se stessa. Lo "sbarramento" fatto di spine e muri rappresenta una situazione storica o metaforica? Difficile dirlo. Certamente è successo qualcosa che ha spinto il popolo a chiedersi se Ba'al avesse avuto davvero il potere che si credeva o se invece il ritorno a Yhwh non fosse stato più conveniente. Si potrebbe pensare alla crisi che seguì la guerra siro-efraimita nel 734. Ecco che Israele dopo la conquista di parte dei territori più fertili del regno da parte degli assiri riflette esclamando: «perché meglio (*tôb*)⁴⁹ per me (era) prima che ora» (v. 9). L'invasione assira ha portato morte e distruzione, infrangendo il sogno di un benessere illimitato che Ba'al sembrava potesse regalare una volta per tutte. Il motivo che provoca la (presunta) *conversione* («camminare e tornare»)⁵⁰ non sembra quindi *autentico*: si torna da Yhwh semplicemente perché "prima" le cose andavano meglio, si era *più ricchi, più sani, ecc.* L'interesse è, ancora una volta, centrato su se stessi.

Gli stessi elementi ritornano nella parabola del padre misericordioso (cf. Lc 15, 11-32). Il figlio anziché continuare a *ricevere tutto* dal padre vuole prendersi la "sua" eredità perché pensa che siano le "cose" a dargli la felicità. Quando queste si *esauriscono* finalmente esce dall'illusione e "ritorna" dove almeno aveva la possibilità di "mangiare". Questa non è conversione è solo pragmatica utilitaristica. Il figlio comprenderà che la cosa più importante della vita è *l'amore gratuito del padre* e non i *propri beni* quando riceverà da lui quella accoglienza che non si sarebbe mai aspettato.

⁴⁸ Cf. quanto detto a proposito della presenza del levita in mezzo a Israele (sotto, cap. II). Proprio i sacerdoti leviti avrebbero dovuto favorire con la loro presenza questa conoscenza riconoscente, ma purtroppo così non è stato (cf. sotto il commento al primo "perciò", i vv. 8-10)

⁴⁹ Il termine assomma più valenze: benessere fisico, interiore, ecc.

⁵⁰ Si usano qui due verbi che nel tessuto del testo sono significativi: cf. il commento a seguire e il commento a 3,5.

Il verbo "conoscere": una relazione vitale

Il motivo fondamentale dell'inconsistenza di questo ritorno è dovuto alla *manca*za di conoscenza del (vero) Donatore dei doni, come dimostra l'"Io" enfatico al v. 10. Strano, perché nel versetto precedente si è appena detto che Israele dal momento che non aveva più ritrovato i suoi amanti (Ba'al) era ritornato a Yhwh, il marito di prima. Ma la cosa non è più strana quando si capisce lo spessore semantico che spetta al verbo "conoscere", non indica infatti semplicemente una conoscenza anagrafica, ma una relazione vitale (cf. Ger 1,5).

Il verbo ritorna nel libro in passi decisivi.

(1) Si tratta di un rapporto personale di amore con Dio: «voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti» (Os 6,6), si noti il parallelismo tra conoscenza e amore e tra sacrificio e olocausti.

(2) Nell'apertura della seconda sezione (Os 4,1-3)⁵¹ e nella pericope seguente gioca un ruolo importante. In 4,1-3 dove si descrivono i peccati sociali si dice che non c'è conoscenza di Dio, a significare che quelli dipendono da questa. Nella pericope seguente si dice che i sacerdoti avrebbero dovuto educare il popolo nella *conoscenza di Yhwh* (cf. Os 4,6) attraverso l'insegnamento della Legge (Os 4,6), invece lo hanno educato alla partecipazione al culto di Ba'al. Per questo il popolo muore *per la mancata conoscenza* (Os 4,6), perché la vita consiste, prima di tutto, nel conoscere Yhwh, l'unica cosa essenziale, la parte migliore della vita.

(3) Per la misericordia di Dio, nel tempo futuro *dell'amore ritrovato*, Israele (ri)conoscerà finalmente Yhwh (Os 2,22).

In breve: ritornando al nostro testo: Israele, dopo aver tradito Yhwh, ha perso la relazione personale con Yhwh, cioè questa conoscenza vitale e si è accontentato di un rapporto formale. Il rapporto con le cose ha preso il sopravvento (prima stavo meglio!), si vive per esse anziché con esse, vissute come assoluto anziché come segno del Donatore. Si è smarrito il senso del vivere nella cosificazione e mercificazione della vita.

Il verbo "dare-donare": Ba'al dà (ripaga), Yhwh dona

Il verbo "dare-donare" ritorna 4x in questa pericope di giudizio. Israele pensa che sia Ba'al a "dare" i doni (vv. 7.14), in realtà è Yhwh che glieli "dona" (v. 10), ma lo capirà solo dopo l'esperienza rinnovata del deserto, quando gli *donerà* le vigne (v. 17), simbolo dell'amore, proprio dal luogo dove la vita è *impossibile*, perché l'amore rende possibile l'impossibile.

⁵¹ Cf. appendice n. 7

B. vv. 11-15 (2° perciò): la punizione vendicativa-salvifica

Come già accennato, con questa seconda sequenza introdotta da un nuovo "perciò" si attua la punizione minacciata in 2,5, dopo aver tentato invano di impedire la corsa pazzo dietro agli amanti (vv. 8-10). E' la *vendetta salvifica* di Dio (v. 15): si *toglie tutto* perché Israele rientri in se stesso, nella speranza che si converta una volta smascherato l'inganno. I frutti della terra sono *dono* di Dio (v. 11) e non *possesso* d'Israele (v. 7) ricevuto come "paga" da Ba'al (v. 14). La speranza è che nella privazione di tutto possa ritrovare il *sensò* di tutto: la conoscenza dell'*Origine* dei doni e quindi la *ri-conoscenza* del *Donatore*. La vita si può così riassumere in due verbi: *conoscere* e *ri-conoscere*, cioè ringraziare⁵² (v. 10). Niente ci appartiene, tutto è dono.

Questa seconda sequenza si chiude significativamente con un verbo che si può considerare come emblema del peccato: *dimenticare*. L'oggetto della dimenticanza -in posizione *enfatica* a chiusura del versetto (Me)- è Yhwh. Dio interviene per riportare a galla la *verità* che sola fa vivere.

Israele è il *popolo della memoria*⁵³ per comando di Yhwh (cf. Es 12,24-27). La sua *storia* deve essere oggetto di *memoria laudativa* (*zakar*) per quello che Dio ha fatto nella creazione e nella storia, dalla libertà dalla schiavitù d'Egitto ai frutti della terra promessa. Il tempo e luogo della memoria deve essere *totalizzante*, quando si è in casa e quando si va fuori, al mattino e alla sera (cf. Dt 6,4ss). Una sorta di *circoncisione sul tempo* che lega tra loro passato, presente e futuro senza soluzione di continuità. Perché quello che Dio ha fatto ieri, continua a farlo l'oggi in vista di un compimento futuro. La Liturgia (*zikkaron*) è il luogo della memoria per eccellenza perché è il luogo della *memoria comunitaria* dove si plasma l'identità del popolo. Ecco perché Dio fa della memoria un comando (salvifico). I grandi fatti del passato lì diventano *attuali, contemporanei* per tutte le generazioni: «In quel giorno tu spiegherai a tuo figlio: "E' a causa di quanto ha fatto Yhwh *per me*, quando sono uscito dall'Egitto» (Es 13,8). In ogni generazione quel padre deve ritenersi "uscito dall'Egitto". Qui sta la sua identità e quella di suo figlio, quindi di tutti i figli di Israele.

Nella dimenticanza di Yhwh Israele smarrisce la sua *identità*. Dimenticando Yhwh dimentica la *verità* di se stesso. Un popolo senza *memoria*, centrato solo nel possesso egocentrico del *presente* è un popolo senza *futuro*. Chi non sa da dove viene non sa nemmeno dove deve andare. Il culto di Ba'al ha generato *l'inganno del possesso* e la conseguenza esiziale della *dimenticanza del (vero) Donatore*.

⁵² Il tedesco può giocare con i termini: *denken ist danken*, pensare è ringraziare, dove per pensare si intende capire il senso delle cose.

⁵³ Quanto si dice qui vale, sostanzialmente, per ogni popolo. Cf. J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997 (or. tedesco 1992). L'autore dedica il cap. V (pagg. 161-189) all'esperienza di Israele.

C. vv. 16-17 (3° "perciò"): la seduzione della donna infedele

La punizione è arrivata dopo il secondo "perciò". Che cosa c'è da aspettarsi ora dopo il terzo? In modo inaspettato, proprio quando la relazione tra i due *partners* sembra giunta al capolinea, Dio invece *crea il "novum"*. E' qui il *climax* dell'oracolo di giudizio, che si chiude confermando l'intenzione con cui era cominciato: Dio accusa per salvare (v. 4). Dopo la ineluttabile punizione Yhwh passa al corteggiamento, segno di un amore che non sa darsi per vinto.

Il verso si apre con un nuovo "Io" posto ancora in posizione enfatica, segno della tenacia con cui Yhwh vuole riprendersi l'amata. Con un linguaggio ardito si presenta quale *affascinante seduttore* dell'amata. Il verbo "sedurre" (*patah*) evoca infatti l'idea di una trama ben progettata di pensieri, parole e gesti (Gdc 14,15), il cui epilogo talvolta può sfociare nell'atto sessuale voluttuoso (cf. Es 22,15), oppure condurre la persona ad abbandonarsi irresistibilmente all'altro (cf. Ger 20,7) come nel nostro testo.

Il sintagma che segue «nel deserto parlerò sul suo cuore» evoca una dimensione di particolare *intimità*⁵⁴, enfatizzata da un gioco sonoro (*hammidbar w^edibbarti 'al libba*) basato su due timbri: il primo tra i termini "deserto" e "parlare" accomunati dalla stessa radice *dbr*, il secondo per l'allitterazione della consonante "bet" presente nei tre termini -doppia nel verbo e nel sostantivo "cuore"- che enfatizza la loro interconnessione semantica attraverso lo stesso suono. Parlare, deserto e cuore si presentano come tre categorie *emblematiche* del rapporto con Yhwh. La *parola* esige un *luogo* adatto per essere recepita (deserto) e un *organo* adeguato (cuore). La parola che viene da Yhwh è rivolta al cuore ma perché l'incontro possa avvenire si esige uno spazio e un tempo che trovano nella "categoria" del deserto un luogo emblematico. Il cuore è il *centro* dell'uomo perché è il luogo della *decisione*, seppur di una decisione determinata *affettivamente*. Potremmo dire l'uomo è il suo cuore. Uno decide *chi* vuole essere *nel* suo cuore. Dio deve sollecitare la consapevolezza dell'adultera e spingerla a *decidersi* di nuovo per colui che, solo, veramente l'ha amata e, nonostante tutto, continua ad amarla.

La domanda più difficile a cui rispondere è che cosa si intenda (storicamente?) con l'immagine del "deserto".

Rinaldi parla dell'ideale del "beduinismo" o "nomadismo" rimasto vivo in alcuni circoli di Yawisti come i recabiti (cf. 2Re 10,15-16; 1Cr 2,55; soprattutto Ger 35) e che troverà, più tardi, nuovi adepti nei Maccabei e nella comunità di Qumran. Si tratterebbe cioè di tornare realmente per un periodo di tempo nel deserto per ritrovare lì un rinnovato rapporto con Yhwh lontano dalle tentazioni che venivano

⁵⁴ Cf. Gen 34,3 (Camor con Dina); 50,21; Rt 2,13 (Boaz con Rut); Gdc 19,3 (il levita con la sposa che l'ha abbandonato); Is 40,2 (il Signore con Gerusalemme)

dalle oggettive (e legittime) comodità della vita sedentaria (casa, terra, frutti, ecc) e dei culti (illegittimi) che la accompagnavano⁵⁵.

Simian-Yofre pensa piuttosto ad una reinterpretazione di un *mito cananeo* che descriveva il deserto come il luogo misterioso e affascinante in cui abitavano gli dei leggiadri⁵⁶. Osea presenterebbe il deserto come immagine *teologica, destoricizzata*: il luogo austero, puro e luminoso per l'incontro con Dio. Una sorta di *archetipo*. In questo senso Os 2 recupera il significato *mitico* del deserto attraverso cui sarà possibile un ritorno alla familiarità con Yhwh: «il che significa seguirlo fino ad un deserto dal quale egli apre le porte alla fertilità, alla riconciliazione con la natura, all'intimità con lui (nozze) e, come conseguenza, richiede l'abbandono dei Ba'al»⁵⁷.

Infine, Jeremias, sembra più incline alla interpretazione *storico salvifica*: «Egli porta la donna sui luoghi del primo amore»⁵⁸. Tornare nel luogo dove è iniziata la relazione (l'Alleanza) significa risvegliare *ricordi* e ravvivare *nostalgie* (cf. Os 11,1)

In realtà queste tre posizioni non sono poi così lontane l'una dall'altra e possono trovare una loro articolata composizione, ognuna mette infatti l'accento su un aspetto importante: la necessità di vivere in modo consapevole, segnato da una moderata austerità, per guardarsi dal pericolo di una vita agiata che rischia di far dimenticare l'origine dei doni e del Donatore; la necessità di un *luogo* particolare (*mitico*) per ritrovare la freschezza del primo incontro; infine, da ultimo ma non ultimo, la *memoria* di un'esperienza fondante, qual è stato il cammino nel deserto, che si è rivelata come una vera e propria scuola della fede (cf. Dt 8).

L'enorme spazio letterario, quindi storico e teologico, che assume il "deserto" per le origini di Israele è da prendersi sul serio⁵⁹: l'uscita dall'Egitto è seguita da un lungo cammino nel deserto e l'Alleanza si è conclusa al Sinai, un monte dal fascino insuperabile collocato in una distesa desertica. Dall'Esodo al Deuteronomio, in quattro dei cinque libri del Pentateuco, la vita di Israele avviene nel deserto. La narrazione presente nella Torà, la parte fondamentale delle scritture ebraiche, si svolge fuori della terra e per una lunga parte in una distesa di sabbia.

⁵⁵ Cf. RINALDI, *I profeti minori*, pagg. 25-27.

⁵⁶ E' la posizione di SIMIAN-YOFRE (pagg. 154-157) che conferisce addirittura il titolo al suo commento: «Su questo punto -fondamentale- Osea coincide con il mito degli dèi leggiadri. Soltanto l'incontro con la divinità produce la fertilità della terra e degli uomini. E benché il popolo sia disposto a seguire il proprio Dio, è l'iniziativa di Yhwh che conduce nel deserto [...] Il cammino verso il deserto rappresenta veramente un archetipo: da Mosè a Israele, da Edipo a Gesù, dagli anacoreti a Charles de Foucauld, il deserto è il luogo di formazione esistenziale, di purificazione, di incontro con il mondo trascendente. Anche quelli che di fronte ad esso provano timore e ripugnanza sentono la sua misteriosa attrazione» (pag. 157).

⁵⁷ *Ibid.*, pag. 157.

⁵⁸ JEREMIAS, *Osea*, pag. 58-61.

⁵⁹ La nascita del monachesimo ne è testimonianza eloquente.

L'interpretazione di Jeremias che rimanda alla *memoria storico salvifica* sembra quindi la più pertinente anche a partire dal contesto immediato (v. 17: valle di Acor - giovinezza - salire dall'Egitto).

L'idea del deserto non deve essere però *idilliaca*: il tempo dell'esodo fu sì un tempo di *grazia* ma anche di *tentazione*, lì Israele ha *imparato a credere* (cf. Dt 8,2-5). E non si crede una volta per tutte, ogni giorno bisogna rimettere in gioco il rischio della fede fidandosi oltre le apparenze.

Il luogo del deserto è infatti, da una parte, il *tempo meraviglioso* dell'esodo, della liberazione, dell'alleanza, dove si è sperimentato Dio come la roccia su cui confidare⁶⁰. Yhwh dona la manna che sfama e l'acqua che disseta, ma si prende cura anche del mantello perché non si logori (è la coperta per la notte!) e dei piedi perché non gonfino durante il cammino (Dt 8,3-4). Dall'altra, è il *tempo della tentazione*, della mormorazione, dell'infedeltà, dell'accusa a Dio perché sembra che abbia liberato il popolo per portarlo a morire, proprio lì, nel deserto (cf. Es 15,24; 16,7ss; 17,3; Dt 9,7). Qui si è infatti consumata la tentazione radicale contro Dio: la denuncia della sua *apparente* assenza e il tentativo di rimpiazzata con la costruzione del "toro-vitello" (Es 32-34). Come già accennato, nell'economia della narrazione biblica, il vitello del deserto anticipava l'idolatria consumatasi poi della terra di Canaan, evocata, simbolicamente, dai vitelli d'oro collocati da Geroboamo I nei santuari di Betel e Dan dopo la divisione del regno (cf. 1Re 12,28-29).

Il deserto è stato, e quindi deve continuare ad essere, almeno nella memoria, la *scuola della fede*. Il popolo attraversando il deserto, entra in un luogo dove *manca tutto* perché nell'apertura fiduciosa a Dio sperimenti che può *ricevere tutto*, tutto quello di cui ha veramente bisogno (cf. Sal 23). Dio può far vivere anche dove vivere sarebbe impossibile. La vita vera è vivere in "relazione a Lui". Sarà proprio il Deuteronomio che riconoscerà YHWH come il Dio della vita che fa vivere con il cibo della sua Parola:

«ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per *umiliarti e metterti alla prova...*

per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, *ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore*» (Dt 8,2-5).

E' dall'accoglienza della Parola di YHWH, la mediazione più profonda del rapporto interpersonale, che dipende la vita d'Israele (Dt 32,47). Nel nostro testo infatti il deserto è articolato alla Parola e al cuore (v. 16). La mancanza di tutto deve portare a "fidarsi" della *presenza* provvidenziale di Yhwh nonostante la sua *apparente assenza*. Lo si può fare *ascoltando* la Parola che parla sul cuore.

⁶⁰ Il verbo "credere-aver fiducia" deriva dalla radice 'aman che significa appunto "stare saldi".

Difficile dire se vi sia anche un *riferimento storico*.

(1) La terra fertile ha subito una sorta di disertazione provocata da una invasione straniera (quella assira dopo la guerra siro efraimita del 734?)?

(2) Si tratta di una vera e propria migrazione in territori desertificati -che potevano riportare alla memoria il cammino nel deserto dopo l'uscita dall'Egitto?- come accadde al tempo della distruzione assira e dell'esilio delle popolazioni del Nord (721 a.C.) e, più tardi, della distruzione babilonese e dell'esilio delle popolazione del Sud (587 a.C. cf. 3,4-5)?

L'unica cosa chiara è che il deserto sembra avere una valenza *positiva* seppur attraversata dalla *sofferenza*. Per pronunciare il proprio "sì" al Dio dell'alleanza bisogna prima vincere la tentazione (cf. Mt 4,1-11). E' quindi *necessario* attraversare un "deserto" per rinunciare a farsi un "dio" a propria misura, visibile e palpabile -un vitello o i "Baal"-, come (assurda) "sicurezza" costruita con le proprie mani (cf. Es 32,4; Os 14,4).

Il "camminare": sequela di Dio e degli idoli

Il verbo "camminare" ritorna, significativamente, quattro volte in questa pericope offrendo una tessitura semantica illuminante (vv. 7.9.15.16)

Il sintagma "camminare dietro" è un sintagma tipico della letteratura deuteronomista per indicare sia la sequela di Yhwh (cf. 13,5), vita di Israele (Dt 30,20), sia quella delle altre divinità (cf. Dt 11,28; 28,13; in 17,2 solo "camminare") come qui in Osea. Camminare dietro agli "amanti" significa aver smarrito la via che conduce alla vita.

Ai v. 7 indica il desiderio di Israele -che parla in prima persona- di seguire i Ba'al da cui crede di ricevere quello che gli serve per vivere. Al v. 9, come già visto, indica la volontà di tornare dal primo marito (Yhwh) -sempre in prima persona- semplicemente perché ora questi doni sono venuti a mancare. Non si tratta di conversione ma di convenienza. Al v. 15 Yhwh stesso descrive il tradimento di Israele -in terza persona- nella sequela degli amanti (Ba'al) composta con la dimenticanza di Lui.

Al v. 16 il soggetto del verbo cambia: sarà Yhwh a *far camminare* Israele nel deserto perché ritrovi la sua *verità* e quindi la *vita* (cf. Gv 14,4-6), come un (buon) pastore che conduce le proprie pecore ai pascoli e ai ruscelli (cf. Sal 23,1-4)⁶¹. Farà lui stesso quello che i sacerdoti non hanno saputo fare (4,4ss). Parlerà sul cuore del suo popolo perché si riaccenda quella conoscenza d'amore andata smarrita (vv. 10.15). La

⁶¹ Dietro questo salmo sembra trapelare l'esperienza dell'esilio: «Anche se dovessi camminare in una valle di morte non temerei alcun male perché tu sei con me» (v. 4). La valle della morte è la morte dell'esilio.

sequela di Yhwh, la vera conversione, sarà quindi un dono di Yhwh, come si chiarirà ulteriormente in 3,5.

v. 17: «Le donerò le sue vigne da là...»: le vigne nel deserto!

«Da là», dal deserto Israele avrà in dono le vigne, non da un luogo fertile come sarebbe naturale. E' da notare la singolare indicazione «*da là*». Il deserto si trasforma da luogo precario e inospitale in luogo di *vita* e di vita *gioiosa* perché luogo della riscoperta *dell'amore*, di cui la *vigna* è simbolo. Non si parla più, significativamente, di pane o di acqua, olio, lana e lino (cf. 2,7.11), tutte realtà necessarie alla sussistenza, - già donate nel cammino nel deserto quando si è usciti dall'Egitto- ma solo di vigne, quindi di vino, segno del *gratuito*, dell'*esuberanza*, della *festa*, in breve *dell'estasi* dell'amore (cf. Cant 1,14). Le vigne saranno "sue" (di Israele), ma questa volta il *possesso* sarà riconosciuto come *dono* di nozze dello sposo (cf. Gv 2,1-11).

Sembra profilarsi in questo dono così singolare la maturazione di qualcosa di nuovo nella storia di Israele, proprio grazie, paradossalmente, al peccato. Se il deserto è stato, e deve continuare ad essere, una scuola di fede, ora diventa anche scuola d'amore, perché la fede si manifesti nell'amore (cf. Gal 5,6). Qui Osea si allinea al manifesto teologico dello storico dtr (Dt 6,4-7), e a loro faranno eco Ezechiele (cf. Ez 16.23) e Geremia (Ger 2-6).

La valle di Acor, la "valle della disgrazia"⁶², ricorda la prima entrata nella terra segnata dalla disobbedienza. Ora si trasforma in "porta della speranza" perché varco di una *nuova* entrata per un *rinnovato* possesso della terra nell'obbedienza *ri-conoscente* di Yhwh.

Tutto questo è donato senza attendere la risposta (nuziale) della sposa ritrovata, anzi la provocherà: «Là canterà/risponderà». La radice verbale (*'nh*) può significare sia "rispondere" che "cantare". La risposta della sposa, il suo "sì", sarà come un canto nuziale che evoca il canto di Mosè e di Miriam, la sorella profetessa, dopo il passaggio del Mare (Es 15,1.21). Il richiamo all'esodo è esplicito: «come nel giorno del suo salire dall'Egitto» (v. 17). Nella valle di Acor soffierà di nuovo il vento della speranza dopo la disperazione dell'esilio.

E' possibile che ci sia anche un gioco semantico evocato da un gioco sonoro: "canterà" o "risponderà" infatti suona "*an'etah*" simile a "Anath", divinità del pantheon cananaico, per dire che l'interlocutore del dialogo d'amore finalmente non sarà più una divinità straniera ma YHWH (cf. 12,10; 13,4).

⁶² E' menzionata in Gs 7,24-26 dove avviene la lapidazione di Acan, colpevole di aver trasgredito l'interdetto sui beni dei popoli conquistati (cf. Gs 6,18-19). Si trova nei pressi di Gerico, ove Giosuè e i suoi erano stanziati dopo la conquista.

4.2.3. Gli oracoli di consolazione: **B-B'** (Os 2,1-3; 18-25) e 3,5**B.**: 2,1-3

Semplicemente giustapposto al comando di Dio dato ad Osea (1,2-9) e all'oracolo di giudizio (2,4ss.) troviamo questo oracolo di consolazione (2,1-3). Il significato teologico di questa giustapposizione è di affermare la "gratuità" dell'agire di Dio nei confronti di Israele: la "salvezza" non dipende dall'uomo ma è dono di Dio (cf. 3,5 al termine della sequenza). Per questo le immagini utilizzate sono esattamente il *contrario* di quelle proposte precedentemente. Siamo dinanzi ad un *ribaltamento* della situazione operato esclusivamente dalla compassione-misericordia di Yhwh. In questo primo oracolo di consolazione si annuncia, in modo unilaterale («*si dirà...dite*»): (a) la rinnovata *promessa di fecondità* fatta ad Abramo (2,1a), (b) la *restaurazione dell'Alleanza* tra Yhwh e Israele (2,1.3) e (c) il nuovo *esodo* (2,2). La storia si *ripete rinnovandosi*. Dio non è cambiato, i prodigi di un tempo si ripresentano offrendo però accenti nuovi, inediti, spesso inauditi.

Evidenziamo alcuni aspetti essenziali di questo primo oracolo.

1. *Il tenore escatologico*

Sono due gli aspetti che denotano il tenore escatologico di questi oracoli di consolazione: il tempo futuro e la menzione del sintagma tecnico "in quel giorno/il giorno di".

Il tempo futuro colloca la loro realizzazione in un periodo indeterminato, caratterizzato dalle categorie di *pienezza* e *definitività* (cf. 2,17; 3,5). In questo modo il testo è aperto a innumerevoli adempimenti, fino a quello messianico che si realizzerà con l'incarnazione del Verbo.

La menzione del sintagma «*il giorno di Izreel*» (2,2) con la variante, ripetuta tre volte, «*in quel giorno*» nell'oracolo parallelo (B': v. 18.20.23). Il sintagma «*in quel giorno/giorno di*» indica infatti un tempo futuro in cui avverrà una manifestazione definitiva di Yhwh, nel *giudizio*, come parola penultima (cf. Am 8,9; Gl 2,2; Sof 1,15), e nella *consolazione*, come parola ultima (Am 9,11), come nel nostro testo.

2. *La rinnovata promessa di fecondità per il popolo di Israele*

Questa fecondità rinnovata è indicata da quattro aspetti correlati:

- a) la ridondanza del termine "figli" che ritorna 4x nei primi due versetti (cf. 2,6 in negativo: «figli di prostituzione»);
- b) Yhwh è appellato come "Dio vivente", cioè vivo e che fa vivere, come fonte di vita (contro Ba'al);
- c) il nome *Izreel* qui sembra essere una paronomasia di "Israele" (in ebraico: *Israel*), come dire che Israele sarà la *testimonianza vivente* del significato di "Izreel" (Dio

semina), perché la benedizione di Dio si diffonderà sui campi, di nuovo pieni di frutti, e sulle donne, feconde di figli (cf. la promessa abramitica che apre l'oracolo).

d) si può interpretare il «giorno di Izreel», oltre che come paronomasia di *Israel*, come *personificazione* della pianura che gioirà in quel giorno insieme a Israele per lo splendore della sua fecondità. Non è necessario scegliere tra le due possibilità. Siamo di fronte al solito effetto dissolvenza voluto da chi scrive per rendere il testo cangiante di significati.

3. L'Alleanza rinnovata

Se il capitolo primo terminava proprio con la rottura esplicita dell'Alleanza mosaica, nella negazione della formula di appartenenza (cf. 1,9), l'oracolo di consolazione evidenzia segnatamente il contrasto annunciando una sorta di Nuova Alleanza, anche se qui il sintagma qui non è ancora utilizzato (cf. Ger 31,31-33; Ez 36,26-27). Lo dimostra:

- a) l'appellativo «Figli del Dio vivente», che ricorda l'Alleanza abramitica (Gen 15);
- b) l'appellativo «popolo mio», che si richiama all'Alleanza mosaica (cf. Es 19,1-6);
- c) l'appellativo "Compassionata" che fonda la "Nuova (ed eterna) Alleanza", nell'amore materno, gratuito, di YHWH. Dio non viene meno alla sua fedeltà.

4. L'esilio e il ritorno

Nei vv. 1b-2b vi è una probabile evocazione dell'*esilio*. Due sono gli indizi letterari:

- a) il primo è al v. 1: «nel luogo in cui si diceva di loro...». Il significato dell'indicazione spaziale "nel luogo" potrebbe essere proprio una evocazione della terra d'esilio. La traduzione «in luogo di» o «invece di» come rende la nuova CEI sembra impoverire il testo;
- b) il secondo è al v. 2b: «saliranno dalla terra...». In Es 1,10 l'espressione è utilizzata per indicare l'uscita dall'Egitto e il cammino verso la terra di Canaan. Si tratta di una salita verso il luogo santo: Sion, Gerusalemme. La terra da cui si sale prima era quella d'Egitto, ora è quella di Babilonia (o comunque dell'area limitrofa). Il ritorno dall'esilio è descritto sovente con il vocabolario tecnico dell'esodo per dire che tratta di un "nuovo" esodo che ripresenterà la liberazione da una terra di schiavitù come avvenne già in Egitto ma con accenti nuovi (cf. Is 43,16-21).

5. La restaurazione dell'antico regno davidico-salomonico e la riconciliazione dei fratelli.

Nel v. 2a si annuncia la restaurazione dei due regni («i figli di Giuda e d'Israele») riuniti di nuovo sotto un'unica corona come alle origini della monarchia, grazie ad un *capo* (cf. 3,4: «Davide loro re») finalmente fedele al disegno di Dio e garante della fedeltà del popolo (cf. Dt 17,14-20). L'unità ristabilita tra i fratelli dei due regni prima divisi indica che la riconciliazione tra Yhwh e la sposa comporterà

anche la riconciliazione tra i fratelli (la sposa e i figli-fratelli sono due metafore dello stesso popolo). La comunione con Dio si esprime nella novità dei rapporti tra gli uomini. In realtà questa restaurazione non avverrà neanche dopo il ritorno dall'esilio. Il tenore escatologico del testo permette così di rimandare la realizzazione di questa promessa ad un livello di senso ulteriore, che troverà il suo compimento nell'era messianica, quella inaugurata da Gesù, re umile e mite che raccoglierà tutti i figli dispersi di Israele (cf. Mt 10,6; 15,24).

6. Il cambiamento dei nomi.

I nomi radicalmente cambiati rispetto alla sequenza precedente indicano il cambiamento di destino operato esclusivamente da Yhwh, per *grazia*. Israele è passivo, subisce l'azione imperiosa di Dio. Tutto è opera sua, a Israele il compito di *accogliere* questo rinnovamento.

In sintesi: si intrecciano nel testo due categorie semantiche:

- a) la prima riguarda il nuovo riconoscimento della *figliolanza divina* di Israele;
- b) la seconda il nuovo riconoscimento della sua identità di *popolo amato, partner sponsale* dell'Alleanza.

Sono quelle appena negate nell'oracolo precedente. Il filo rosso appartiene però alla categoria della figliolanza, e alla sua variante di "fratelli e sorelle", presente in *tutti* i versetti. Schematizzando:

- v. 1a: nuova promessa abramitica: *figli* innumerevoli
- v. 1b: da **non-popolo** a *figli* di Dio
- v. 2: nuova regalità unita: *figli* di Giuda e *figli* di Israele:
- v. 3: **popolo mio** (*fratelli*) compassionata (*sorelle*)

La categoria di "popolo", pur già presente (vv. 1.3), rappresenta il filo rosso della pericope parallela 2,18-25. Qui sarà ripresa e approfondita nella sua forma *sponsale*.

B': 2,18-25

Ci troviamo con questa pericope dinanzi ad uno dei testi più suggestivi di tutto l'AT. Al centro della sequenza troviamo infatti la richiesta di matrimonio di Yhwh fatta a Israele, nonostante il suo trascorso di prostituzione e adulterio. L'amore di Dio non si ferma dinanzi a niente, è più forte di tutto perché è forte come la morte (cf. Ct 8,6 che continua: «...tenace come il regno dei morti è la *passione*: le sue vampe son vampe di fuoco, una *fiamma di Yhwh*»).

Prima di indicare i punti salienti del testo si può disegnare la sua *forma concentrica* in modo da evidenziarne le tematiche. Al centro risplende la *dichiarazione* solenne di matrimonio fatta da Yhwh, nella cornice più esterna lo scambio del

consenso e in quella interna il coinvolgimento nella (Nuova) Alleanza della creazione in tutte le sue manifestazioni vitali (animali e frutti della terra).

A. vv. 18-19: *marito mio* (consenso)

B. v. 20: Alleanza / creazione / pace (bestie)

C. vv. 21-22: **dichiarazione di matrimonio e dote**

B'. vv. 23-24: Alleanza / creazione (doni della terra)

A'. v. 25: *Popolo mio – Dio mio* (scambio del consenso - formula di Alleanza)

Anche ora evidenziamo solo alcuni aspetti fondamentali di questa pericope.

1. I verbi "dire" e "chiamare" (vv. 18-19.25; cf. 2,1.3)

La stretta continuità tra le due pericopi (2,1-3 e 2,18-25) è evidenziata mediante la ripetizione martellante di due verbi: "dire" (2,1 "sentirsi dire....saranno detti" ; 2,3: "dite ai vostri fratelli..."; 2,25: "Dirò...mi dirà...") e "chiamare" (2,18: "mi chiamerai...e non mi chiamerai..."), che vengono così a costituire un vero e proprio "motivo letterario" nelle due pericopi. Il discorso ora, a differenza di 2,1-3, è diretto a Israele senza interlocutori, segno di un *approfondimento* della relazione.

Mentre in 2,1-3 è Israele ad essere appellato mediante terzi con il verbo "dire", sia in modo impersonale (v. 1: "si dirà") che diretto (v. 3: "dite") -per volontà di Yhwh-, in 2,25 si tocca il *climax* perché finalmente c'è un riconoscimento diretto e reciproco ("e dirò" e "mi dirà") che segnala attraverso la storica formula di appartenenza ("Io sono tuo Dio, voi siete mio popolo"), tipica dell'Alleanza sinaitica, il rinnovato consenso sponsale di questa (Nuova) Alleanza⁶³.

In 2,18 questo aspetto è anticipato perché Israele "chiamerà" direttamente Dio con la formula sponsale "marito mio" con il termine non ambiguo di 'ish (uomo, marito). Così non lo chiamerà più "Ba'al" (signore, marito). La frase è segnatamente *ironica*. A livello semantico Ba'al e 'ish si sovrappongono perché entrambi significano "marito". Israele fino ad oggi aveva chiamato Yhwh "suo marito" ma con l'appellativo idolatrico di "Ba'al". E' un richiamo al *sincretismo religioso*, quando Israele sovrapponeva -non sappiano con quale coscienza- Ba'al a Yhwh. Ora, finalmente, si userà soltanto il termine non equivoco 'ish.

La costruzione della frase con l'uso del verbo al futuro indica che questo sarà possibile come *dono* di Dio. Anche l'amore di Israele per Yhwh è frutto dell'azione di Yhwh. Amare è *ricevere* in dono la capacità di amare.

Come già detto per il v. 18 anche qui nel v. 19 la fine del sincretismo è presentata come frutto del vigore dell'opera di Yhwh, Israele subisce la potente azione di liberazione dall'idolatria da parte di Dio. C'è una *necessaria passività* che Israele deve accettare per tornare ad essere fedele.

⁶³ Bisognerà aspettare Geremia per l'uso di questo sintagma (Ger 31,31).

Sempre in 2,18 l'uso dell'aggettivo *possessivo* nel sintagma "marito mio", a livello letterario, funziona come "parola gancio" del corrispettivo "popolo mio" (2,3) creando uno stretto legame tra le due pericopi. Si tratta di un'appartenenza che lascia *pienamente liberi* perché è l'appartenenza dell'amore. In 2,25 la ripetizione dello stesso aggettivo nello scambio del consenso sponsale segna un nuovo *climax* tra le due pericopi. Si può dire che dopo la dichiarazione di matrimonio eravamo in attesa del momento solenne dello scambio del consenso: sono giunte finalmente le nozze. Non c'è altro da dire o da aspettare. Israele ha riconosciuto il suo Dio e gli ha giurato amore fedele. Ora lo può fare perché lo ha ricevuto in dono nella dote del fidanzamento (2,21-22). Saprà custodirlo?

2. La (Nuova) Alleanza e la (Nuova) creazione (v. 20)

Nel v. 20 la (Nuova) Alleanza è descritta con relazioni pacifiche fino ad abbracciare il mondo animale, evocando una sorta di nuova creazione (cf. Gen 1.9; Mc 1,12; Ger 30,20.25; cf. Os 4,2-3 in negativo).

Nel contesto, in una cornice da fiaba, che fa uscire dalla storia e spinge verso l'utopia, si evoca la realizzazione del sogno di ogni "sposa" (e di ogni uomo): vivere in pace nella propria "casa" per sempre nella tranquillità.

A livello storico il riferimento corre verso gli esuli dell'esilio babilonese (cf. Is 11,6-9; Ez 34,25-28; 38,11.14; 39,25-26; Ger 23,5-6). Il tono è manifestamente escatologico: il ritorno nella terra sarà come un ritorno alle origini della creazione.

Nella prospettiva del compimento il legame tra (nuova) Alleanza e (nuova) creazione ritorna con insistenza ad indicare una visione *unificante* e *totalizzante* della salvezza che riguarda anche il rinnovamento e la trasfigurazione del creato (cf. Rom 8,18-30; Col 1,12-20).

Il dono della ritrovata *armonia* con il mondo *animale* si accompagna al dono della *pace* tra i *fratelli* e, forse, con gli altri popoli (arco e spada sono eliminati). Si evocano qui nuove relazioni di pace dal carattere universale? Il tono escatologico lo lascerebbe supporre. Se una delle motivazioni che avevano condotto in esilio risiedeva nei reiterati tentativi di alleanze con i popoli potenti (Assiria e Egitto), ora anche questo ostacolo è rimosso.

3. La dichiarazione solenne di matrimonio (vv. 21-22)

Nei vv. 21-22⁶⁴, il centro di questa stupenda pericope, si riprende il discorso diretto dei vv. 18.25. Yhwh riporterà Israele ad una *nuova fedeltà* mediante un nuovo fidanzamento⁶⁵ che sarà preludio ad un nuovo matrimonio che, questa volta, durerà per sempre, sarà cioè indissolubile.

⁶⁴ Cf. appendice n. 6.

⁶⁵ Il verbo *'aras* indica l'inizio del matrimonio, quando viene pagato il prezzo della sposa, anche se la ragazza continua ad abitare nella casa paterna fino alla celebrazione delle nozze.

La dote che in genere viene pagata al padre della sposa (2Sam 3,14) qui, uscendo dalla metafora, viene donata direttamente alla sposa: si tratta di cinque termini di alto spessore teologico, ognuno dei quali trova la sua espressione piena quando ha Dio per soggetto⁶⁶. Come dire che Israele riceve in dono di partecipare della vita stessa di Dio e quindi di poter vivere in *modo divino* la relazione con Yhwh (Os 6,6) e le relazioni con i fratelli (cf. 4,1 in negativo). La coppia "giustizia e diritto" indica l'area della prassi, nelle relazioni che regolano i rapporti sociali che devono essere vissuti nella *fedeltà reciproca*. Il re dovrebbe essere modello per i sudditi (Sal 72). L'altra coppia "amore e compassioni/misericordia" indica la sfera dell'interiorità che si palesa nei rapporti con Yhwh e con i fratelli (cf. 4,1 in negativo e 6,6 in positivo). La *fedeltà* è il dono della *coerenza* di vivere secondo le intenzioni del cuore, senza schizofrenia. Si *fa* finalmente quello che si è. Fine ultimo di questi doni è la *conoscenza* di Yhwh, cioè l'esperienza della comunione con Lui (cf. 2,20-22 e 4,1-3! cf. anche 2,10). La conoscenza di Yhwh si ottiene vivendo di questi doni. Le relazioni sociali non sono al di fuori di questa esperienza: tutta la vita, se vissuta in modo divino, diviene canale di rivelazione e di comunione con Dio (cf. Col 1,9-10). In breve: amore di Dio e del prossimo è la sintesi della Legge e dei profeti.

Da notare infine che il verbo '*aras* (= prendere in sposa) ripetuto enfaticamente tre volte. Si usa per indicare il *fidanzamento* di una *vergine*, quando il marito entra in casa del padre per chiedere la mano della figlia e il padre acconsente. La figlia continuerà a vivere sotto il tetto paterno fino al giorno delle nozze, ma già da ora si considera fidanzata in termini definitivi. Paradossalmente qui si tratta di una *prostituta* che Yhwh vuole *trasformare* in vergine facendole dono del suo amore fedele. Afferma S. GIROLAMO: «quando l'uomo prende una donna in moglie cessa di essere vergine; se Dio prende in moglie una prostituta questa ritorna ad essere vergine». La "nuova" creazione è una trasfigurazione della "vecchia".

Dal punto di vista storico significa che l'esperienza dell'esilio di rivelerà così come una vera "apertura" inedita sul Mistero stesso di Dio oltre che sulla propria identità più profonda.

4. La Provvidenza divina (vv. 23-24)

Nei vv. 23- 24 si annuncia che la terra di Izreel, il granaio di Israele, vedrà una *nuova fertilità*. Inizia una *catena* di risposte caratterizzata dalla *gratuità* perché il primo anello della serie parte proprio da Dio. Ci sono due modi per leggere il testo, entrambi legittimi, a partire dalla solita ambiguità del termine Izreel, che rimanda sia alla terra di Izreel (qui la pianura personificata), sia al popolo d'Israele

⁶⁶ Cf. per un'analisi di questi quattro termini fondamentali nella predicazione di Osea il dizionario teologico dell'AT: E. JENNI- C. WESTERMANN (a cura di); Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, I-II, Marietti, Torino 1978 (or. Tedesco 1971, ed. italiana a cura di G.L. Prato).

(paranomasia). Per capire il gioco del testo bisogna partire dalla *fine*, cioè dalla domanda di *Izreel-Israel*.

La trafila è la seguente: Izreel-Israele chiede alla *terra* perché è la terra che fa nascere e crescere i prodotti del suolo; la terra, a sua volta, chiede al *cielo* la pioggia, condizione per la crescita dei frutti; il cielo, infine, chiede a *Dio* di lasciar cadere la pioggia perché è *lui il Signore del cosmo* (e non Ba'al).

Questa catena di risposte che parte direttamente dalla *fine*, dice, in modo suggestivo, che Dio sa *già* ciò di cui Izreel-Israele ha bisogno, ancora prima che glielo chieda. Dio *dona* la pioggia in anticipo, perché sa che la terra ne ha bisogno (Izreel) per nutrire i bisogni del suo popolo (Israele). Israele si deve fidare di un Dio provvidente che si preoccupa non solo dei suoi figli, ma addirittura di vestire i gigli del campo e di nutrire gli uccelli del cielo (cf. Mt 6,25-34).

La "gratuità" divina accolta nel ringraziamento deve risolversi nella disponibilità a *rispondere gratuitamente* ai bisogni dei fratelli *più poveri* per vincere le *disuguaglianze sociali* nella condivisione dell'abbondanza dei frutti della terra⁶⁷.

5. La nuova fecondità (v. 25)

Nel sintagma «*la* seminerò per me nel paese» (v. 25) il pronome "*la*" è un riferimento probabile al popolo-sposa, per evocare, ancora una volta, la nuova fecondità che si realizzerà nel ritorno dall'esilio. Si crea così un ulteriore collegamento con l'oracolo precedente: Dio, nelle nuove nozze eterne, renderà la sposa *nuovamente feconda di figli*, compiendo la promessa abramitica (2,1). Ma può evocare anche, con la solita voluta ambiguità, la fecondità della terra. I riti orgiastici fatti in onore di Ba'al volevano infatti ingraziarsi sia la fertilità fisica che la fecondità dei campi. Queste due possibili allusioni possono essere mantenute e composte senza bisogno di fare una scelta.

B.-B': la reciprocità tra le tematiche delle due pericopi

Rimane ora da prendere in considerazione il senso del rapporto di parallelismo tra le due sequenze per cogliere il contributo di chiarificazione e di approfondimento presentato da B' rispetto a B.

⁶⁷ Israele ha legiferato una sorta di previdenza sociale in vista di rispondere ai bisogni dei più poveri. A questo si mostra sensibili soprattutto lo storico dtr: cf. le leggi sulla decima da portare al santuario: in Dt 14,22: grano, vino, olio; Dt 14,25: saldi in denaro; o da lasciare alle porte delle case: Dt 14,28-29: ogni tre anni è messa a disposizione del levita, dello straniero-immigrato residente, dell'orfano e della vedova.

(1) *Reciprocità del rapporto sponsale come metafora dell'Alleanza ristabilita*

In 2,1-3 l'iniziativa divina per ristabilire l'Alleanza è mediata da terzi. Manca la risposta di Israele. In 2,18-25 si riprende e si esplicita questa iniziativa con la metafora sponsale insieme alla risposta di Israele in un dialogo diretto tra i due *partners*.

(2) *L'annuncio della distruzione degli ostacoli che avevano rotto l'Alleanza*

Se in 2,1-3 si evoca il ritorno dall'esilio in 2,18-25 si chiarisce perché questo ritorno è ora possibile. YHWH stesso ha eliminato le cause maggiori che lo avevano provocato: il *sincretismo* idolatrico (cf. 2,19) e le *alleanze* di comodo con le potenze straniere generatrici di tensioni sociali e guerre fratricide (cf. 2,20; cf. anche Os 7,11; 9,3).

4.2.4. *Il "sigillo" della sezione (3,5): il ritorno dall'esilio*

Il v. 5, concludendo la sezione, si pone come parola *ultima* e *definitiva* sul destino del popolo -riprende così gli oracoli di consolazione (B-B')-. Si è già accennato (cf. v. 4) che in quella "sosta forzata" di Gomer per "molti giorni", lontana dagli amanti (cioè da Baal), ma anche da Osea (cioè da Yhwh), si evocava la lontananza dalla propria terra, espressione tipica dell'esilio.

In quel "dopo" che apre il versetto si annuncia perciò la fine dell'esilio (in dissolvenza del Nord e del Sud) che sarà certamente un "ritorno" nella propria terra ma, allo stesso tempo, sarà soprattutto segno di un "ritorno" del popolo a Dio, si tratterà cioè di una vera *conversione* (cf. Os 14,2.3.8).

Come già visto negli oracoli di consolazione anche in questo versetto il tenore è escatologico, sia per i verbi al futuro che per il sintagma finale «alla fine dei giorni» (cf. Is 2,2; Mic 4,1; Ger 23,20; Dt 4,30)

La redazione giudaica del versetto trapela dalla glossa «e Davide loro re», dove il nome del re è diventato ormai emblema del messianismo escatologico (cf. Is 11,1-9.10-16; Ger 30,9; Ez 34,23; 37,24), cioè dell'attesa di un compimento in cui regnerà un re di stirpe davidica se un popolo riunificato (2,2; cf. Mt 1,20⁶⁸).

Il ritorno del popolo, *nella* terra e *a* Dio, sarà una certezza perché fondato sulla fedeltà di Dio, frutto della sua seduzione irresistibile, tramata dalla potenza della sua Parola (cf. 2,16-17; in negativo: 5,4; 7,10; 11,5.7; 14,5).

Ecco perché il "tornare" nella terra è declinato su due registri: nel "cercare Yhwh" e nel "volgersi trepidando" verso di Lui e il suo bene (cf. 14,9). Il cercare indica un atteggiamento attivo, volitivo, creativo, l'esatto contrario della

⁶⁸ Giuseppe, il padre putativo di Gesù viene infatti dalla stirpe di Davide. Viene così garantita a Gesù la discendenza davidica. Può assumere legittimamente il titolo di Messia (Cristo) e Figlio di Davide (Mt 1,1).

dimenticanza (Os 2,15). E' la sconfitta dell'idolatria a partire da un nuovo atteggiamento interiore che albergherà nel cuore degli esuli di ritorno da Babilonia.

Ne deriva che non cercheranno più i propri beni da Baal (2,7.10) ma si volgeranno con timore verso Yhwh per ricevere da Lui il suo "bene" (*tûb*), quello finalmente riconosciuto come suo *dono*. Ora finalmente i beni non sono attesi come dovuti ma accolti come dono con quello *stupore* che si accompagna al *tremore* di chi quasi non si ritiene degno del dono.

Il termine *tûb* indica una dimensione totalizzante e cangiante, interiore e concreta: è il bene, la cosa migliore tra i doni della terra (cf. Os 14,6; Ger 31,12-14), ma anche i beni spirituali (Sal 31,20; 65,51), come la salvezza stessa (Is 63,7; Sal 25,7; 145,7). E' la bellezza, la ricchezza, la felicità, la salute, l'allegrezza del cuore. In una parola: la vita in pienezza a tutto tondo. Tornare nella propria terra significa tornare finalmente a cercare Yhwh accogliendo da Lui, con timore e tremore, la vita e tutto ciò che la rende bella, quello che per troppo tempo si è cercato (invano) sulle alture.

Questa è l'interpretazione storica dell'esperienza di Osea, ma che ne sarà della sua relazione con Gomer? Il testo tace su questo, il lettore spera che la promessa di riconciliazione tra il popolo e Yhwh abbia un senso anche per la storia tra Gomer e Osea. Finalmente il profeta potrà vivere con la sua sposa una vita pienamente realizzata perché Gomer avrà compreso chi davvero l'aveva amata e continua ad amarla.

Sintesi: la misericordia e l'escatologia come filo rosso della sezione

L'intenzione della misericordia attraversa tutta la sezione. Il significato è chiaro: il giudizio (2,4-17) è volto alla riconciliazione (2,16-17), sta al centro perché non si può accedere alla consolazione senza attraversare la *verità* del giudizio, ma l'ultima parola è della consolazione come dimostra la *cornice* degli oracoli di consolazione apposta all'oracolo di giudizio e il sigillo della consolazione che chiude la sezione (3,5). Negli oracoli di consolazione inoltre emerge il tempo futuro ad indicarne una realizzazione sempre parziale nel frattempo della storia, in attesa di un compimento che spinge oltre la scena di questo mondo. Schematizzando:

1,2-9: ordine di Yhwh a Osea

2,1-3: *oracolo di consolazione escatologico*

2,16-17: il giudizio si chiude con un oracolo di *consolazione escatologico*

2,18-25: *oracolo di consolazione escatologico*

3,5: il nuovo ordine e oracolo di *consolazione escatologico*

5. La chiusura del libro: l'ultimo oracolo di consolazione (Os 14,2-9)

Il testo rappresenta la conclusione della terza sezione (12-14) e dell'intero libro. Si possono distinguere due parti:

vv. 2-4: la *preghiera* del profeta (di Dio) rivolta a Israele perché *ritorni a Dio*

vv. 5-9: la *promessa* di Dio sul *ritorno nella terra di Giuda* come segno del *ritorno interiore a Dio*.

La radice *shub* (ritornare) costituisce l'asse semantico della pericope: il *ritorno fisico* nella terra promessa (v. 8) diviene segno di un *ritorno interiore a Dio* (vv. 2.3) perché l'ira di Dio è *tornata indietro* (v. 5). Tutto quindi dipende dalla "conversione" avvenuta *in Dio* (cf. Os 11,9)⁶⁹. Dietro questo "ritorno", fisico e spirituale, si staglia, come già detto, l'esperienza dell'esilio. Prima di offrire alcune note di esegesi vediamo le linee semantiche generali.

5.1 Linee semantiche della pericope

La relazione tra le due parti alla luce del v. 5

Cominciamo dal v. 5 perché rappresenta il centro del testo perché rivela il *motivo* della promessa *per* Israele che segue (vv. 6-9) e dunque della preghiera *a* Israele che precede (vv. 2-4). Questo passo svolge dunque un ruolo decisivo perché funziona da cerniera interpretativa tra le due parti del testo: la preghiera è fondata sulla promessa. In altre parole: Dio chiede a Israele di ritornare a Lui per accogliere il dono di tornare nella terra di Giuda. Nella prima parte, la preghiera, prevale l'uso *dell'imperativo* (efficace) per appellare Israele, al singolare e al plurale⁷⁰ (vv. 2.3: «*Ritorna* a Yhwh...prendete...*ritornate* a Yhwh...ditegli...»); nella seconda parte, la promessa, prevale invece l'uso *dell'indicativo* per descrivere l'opera di Yhwh, declinata poi su vari registri semantici (vv. 5-9: «guarirò...amerò...sarò...rispondo...sono...veglio»).

Se la preghiera si fonda sulla promessa, significa che l'imperativo (ciò che deve fare Israele) si fonda sull'indicativo (ciò che è avvenuto in Yhwh e ciò che Lui farà), o, detto in altre parole, che l'imperativo non è che una conseguenza dell'indicativo. Quello che Israele può ora fare ed è pregato di fare (tornare a Yhwh) è reso possibile da quello che ha già fatto Yhwh per lui.

⁶⁹ La radice *shub* è la più usata per indicare la conversione dell'uomo (cf. Gio 3,8). Spesso l'AT la usa anche per indicare il cambiamento che avviene in Dio e lo fa tornare sui suoi passi, quelli della Misericordia (cf. Gio 3,9). Ecco perché si può parlare, metaforicamente, di una "conversione" di Dio.

⁷⁰ Questo alternarsi del sing. e del pl., ripetuto più volte nel testo, può avere due significati: a) indicare prima l'insieme di Israele come popolo e poi i singoli individui -non può stare l'uno senza l'altro- infatti la punizione è totale e riguarda Israele come popolo (v. 2), mentre la decisione di "tornare" deve essere personale perché esprime il desiderio della conversione che non può che essere individuale (v. 3); b) oppure si tratta di un artificio retorico per indicare l'idea di pienezza, attraverso due indicatori estremi, qui di natura grammaticale (sing. e pl.).

A prima lettura, seguendo la sequenza *logico-temporale* del testo, la promessa della guarigione di Israele da parte di Dio (v. 5a) sembra essere sospesa alla richiesta di perdono (v. 3) e alla confessione della colpe (v. 4) da parte di Israele. In realtà non sappiamo se Israele ha accolto la preghiera del profeta e ha rivolto a Dio la richiesta di perdono con la confessione delle colpe. Lo possiamo solo sperare. Quello che sappiamo per certo è quello che è avvenuto in Yhwh («la mia ira si è allontanata») e il suo desiderio nei confronti di Israele («li amerò») quando Israele è ancora lontano per il suo peccato («guarirò il loro allontanamento (da me)»).

Ad una lettura più attenta quindi, la sequenza *logico-temporale* dei fatti appare invertita: prima c'è la "conversione" in Yhwh e il suo desiderio di amare e guarire il suo popolo, poi la sperata conversione di Israele. E' la "conversione" di Yhwh che lo spinge prima ad accusare il suo popolo perché prenda coscienza del suo peccato (Os 2,4-17) poi a rivolgergli una preghiera perché chieda perdono e confessi il suo peccato (Os 14,3-4). Solo così potrà accogliere il perdono che è già a sua disposizione («guarirò...amerò»), purché abbia il desiderio di riceverlo. L'accusa e, soprattutto, la preghiera servono a questo: a suscitare il desiderio della conversione. Se non si ha coscienza del peccato, chiamandolo per nome (idolatria e alleanze straniere), e il desiderio di essere perdonati, non si può accogliere il dono del perdono, perché la riconciliazione può avvenire solo lì dove le parti in causa hanno fatto verità e chi ha sbagliato è pronto a riconoscerlo.

In questa sequenza *apparente* dei fatti la richiesta del perdono e la confessione delle colpe precedono l'accoglienza del perdono⁷¹. L'importante è sapere, grazie al profeta, che la coscienza del peccato e il desiderio del perdono sono frutto della Parola di Yhwh. In questa parola, che giudica e invita a chiedere perdono confessando il peccato, è operante la *compassione misericordiosa* di Dio. Dio ha già *perdonato* quando invia il profeta, perché la sua ira si è allontanata e al suo posto è subentrato il perdono, cioè l'amore terapeutico che guarisce le ferite del peccato (v. 5). Questo è ciò che accade oltre le apparenze, nel Mistero di Dio. La sequenza *apparente* dei fatti, della richiesta di perdono e della confessione della colpa (seppur necessaria), deve essere collocata nella sequenza *invisibile*, quella che avviene in Dio, per cui il dono del perdono *precede e suscita* la richiesta del perdono per la coscienza del peccato (cf. Sal 51). Dio non "cambia" il suo atteggiamento in seguito alla richiesta di Israele, ma questa è suscitata da quello che è "cambiato" nel cuore di Dio (cf. Os 11,7-9). Il perdono è già disponibile, *prima* di essere richiesto, ma diventa *operante*, cioè *ricreativo* del cuore (cf. Sal 51,12)⁷², del centro decisionale della persona, solo quando si è scavato lo spazio interiore necessario a riceverlo. Questo spazio è

⁷¹ Cf. Ger 3,22ss; 4,1ss; 14,1-15,4; Ab 1,2-2,3; Sal 85, ecc.

⁷² In questo testo illuminante si usa l'espressione: «crea in me o Dio un cuore puro». Si capisce che per l'orante il dono di un cuore puro può essere solo opera del *perdono ricreativo* di Dio. Il verbo "creare" (br') infatti indica l'azione di Dio, quella sulla *creazione* (Gen 1,1) come quella sul *cuore* umano. Il verbo non è mai utilizzato per l'uomo, creare, in assoluto, è solo opera divina.

scavato dalla consapevolezza del peccato e dal desiderio del perdono, dono della Parola di Dio che raggiunge Israele attraverso il profeta. Tutto è dono di Dio.

In breve possiamo dire che al centro di *tutto* il testo finale di Osea si pone l'opera di Yhwh: prima *su* Israele (vv. 2-4), dopo *per* Israele (vv. 5-9).

La preghiera rivolta a Israele (vv. 2-4)

Nei vv. 2-4, come già detto, siamo dinanzi ad un'implorazione, ad una preghiera rivolta a Israele, cioè non ad un fatto avvenuto. C'è la speranza che questa preghiera sia ascoltata, se non da tutti, almeno da qualcuno⁷³. Questa implorazione del profeta è la stessa di Yhwh che parla *in* lui (cf. 2Cor 5,20)⁷⁴. Le parole che il profeta invita a dire a Yhwh sono le parole che Yhwh vuole sentirsi dire e sono le parole che Israele deve *imparare* a dire per fare verità e riconciliarsi. Ciò che stupisce è che ora si invita a fare quello che prima Israele non *poteva* (cf. Os 5,4; 11,7) o non *voleva* fare (cf. Os 7,10; 11,5), segno che ciò che era impossibile all'uomo è (ora) possibile grazie a Dio. L'imperativo rivolto a Israele dunque, prima ancora che indicare quello che Israele *deve fare*, è un'ulteriore manifestazione di quello che Yhwh *fa rivolgendogli* la sua parola (efficace). Israele è dunque, in prima istanza, "passivo", deve solo accogliere una parola che gli è donata per poi restituirla al Donatore caricata della sua propria responsabilità. Qui sarà la sua (sperata) "attività": rivolgere a Dio le parole che da Lui ha (già) ricevuto in dono (vv. 3-4: «*prendere con voi parole...ditegli*»).

La "conversione" accaduta in Yhwh (v. 5)

Nel v. 5 si palesa l'intenzione unilaterale e incondizionata di Yhwh di guarire il suo popolo (v. 5a), come manifestazione di un amore inarrestabile (v. 5b), capace di riassorbire l'ira (santa) divampata dinanzi al peccato (v. 5c; cf. Sal 74,1)⁷⁵. Nessun cambiamento è avvenuto nel popolo che motivi Dio ad agire, è avvenuta invece una svolta decisiva *in* Lui: il suo amore (terapeutico) è subentrato all'ira. Questo fatto (v. 5c) costituisce il *motivo* della preghiera rivolta a Israele (vv. 2a,3b). L'uso dell'*imperativo* deve essere compreso nella sua giusta luce. Non si tratta meramente di un invito che attende una risposta (positiva). La forma del verbo indica la potenza della Parola di Dio capace di operare *efficacemente* nell'interlocutore⁷⁶, pur nel

⁷³ Si sa che dall'esilio di Babilonia non tutti risposero all'invito del profeta di ritornare in patria (cf. Is 40,1-2), molti infatti si erano stabiliti e arricchiti nelle periferie di Babilonia.

⁷⁴ Il testo dell'apostolo è particolarmente appropriato perché vi si esprime l'accorato appello, fatto in nome di Cristo, di lasciarsi riconciliare a Dio. Come in Osea al centro vi è l'opera di Dio in Cristo che deve essere semplicemente accolta. L'invito è universale, rivolto ad ebrei e pagani, ma non da tutti sarà accolto.

⁷⁵ Il contesto storico del salmo riflette assai bene quello dell'esilio.

⁷⁶ Illuminante, da questo punto di vista, riflettere sull'imperativo della Legge, che non appare più allora come qualcosa di imposto dall'esterno in modo autoritario, ma come il dono di poter realizzare quello che sarebbe impossibile se lasciato alle sole forze dell'uomo. Per il NT si potrebbe richiamare le

rispetto della sua libertà, anzi portando, paradossalmente, a compimento la sua libertà (1Tess 2,13). Non c'è dunque niente che appartenga a Israele, neanche la sua volontà di tornare⁷⁷, anch'essa gli è donata (cf. Lam 5,1).

Al v. 5 avviene dunque la svolta *in* Dio, quella "capriola del cuore" già vista in 2,16-17 e che rappresenta l'aspetto più inedito e inaudito della rivelazione del volto di Dio presente in Osea (cf. 11,8). Nel versetto è presentata l'intenzione immotivata di Yhwh di guarire l'infedeltà del suo popolo. E' questa intenzione (d'amore) che fa la differenza. Il nuovo corso della storia di Israele, popolo ribelle (fin dalla nascita), verrà da un intervento unilaterale di Dio che porrà fine al corso della sua ira lasciando libero spazio alla forza travolgente e irresistibile del suo amore.

Questo v. 5 costruisce un giuoco semantico con la radice *shub* (=tornare indietro) mediante un sostantivo ("allontanamento", *m^eshubah*) e un verbo ("allontanata", *shab*). Letteralmente si potrebbe rendere: «Io guarirò il loro *indietreggiamento* (*da me*)...poiché la mia ira è *indietreggiata* da loro».

Il termine *m^eshubah* esprime la (tenace) ribellione⁷⁸ che porta alla sventura. Seguendo le numerose occorrenze che si trovano in Geremia⁷⁹, questa ribellione si esprime nella solita metafora della prostituzione (cf. 3,6.9) oltre che nel pervicace rifiuto di smettere di fare il male. L'immagine è quella di un giumento che recalcitra rifiutando di avvicinarsi al proprio padrone che solo sa dove e come condurlo. Davvero spesso l'uomo si comporta come le bestie che non comprendono (cf. Sal 32,9).

La santa ira divina

Il motivo della guarigione è determinato dall'ira che si è allontanata da Yhwh, un linguaggio antropomorfo che esprime la sua "conversione" dal male minacciato, cioè la sua Misericordia⁸⁰ (cf. 11,8-9). La santa ira divina (cf. Na 1,2) non

sette lettere dell'Apocalisse (Ap 2-3), in cui risuona, dopo il giudizio del Risorto, un imperativo che indica la via della conversione.

⁷⁷ Cf. Os 2,9 dove il desiderio di tornare è assolutamente ambiguo perché dettato da interesse personale. La vera conversione può essere solo suscitata dalla potenza della Parola, non da considerazioni di comodo.

⁷⁸ Il termine ricorre 11x nell'AT (2x in Os, 1x in Pr e 9x in Ger). In Osea, oltre al nostro passo, ritorna in 11,7 ma il testo è corrotto e quindi di difficile traduzione. Si potrebbe rendere: «il mio popolo è inclinato *all'infedeltà* (apostasia) contro di me»; in Pr 1,32 è indicativo: «Lo *smarrimento* dei semplici li ucciderà», si tratta di coloro che vivono senza sapienza e si lasciano andare senza seguire un progetto, vivendo senza uno scopo, così facendo è come se si abbandonassero ad una corrente che porta inesorabilmente "indietro" fino ad esserne sommersi. Il NT riprenderà il concetto con la metafora della pecora perduta che il pastore va a cercare.

⁷⁹ Cf. Ger 3,11.12; 8,5; come soggetto: 2,19; 3,6.9; 5,6; 14,7; come oggetto: Ger 3,22 (stessa costruzione di Os 14,5).

⁸⁰ Il termine in latino è composto da due termini, "misericordia" e "cuore": la misericordia è l'espressione dell'amore di Dio (cuore) che si curva sulla ferita prodotta dal peccato (misericordia) per curarla e guarirla. Questo è ciò che fa Yhwh dinanzi al peccato.

deve essere considerata una sorta di retaggio arcaico da cui è necessario liberarsi per accogliere l'immagine di un Dio buono e mite, come ce la presenterebbe il NT⁸¹. La santa ira divina non è come quella umana che sovente aggiunge male a male, anche se così potrebbe sembrare a prima lettura (cf. 11,9). Lì dove l'ira divina è presentata come motivo della distruzione di Israele, in realtà vi si esprime il (giusto) giudizio di condanna per il peccato e non una (gratuita) reazione violenta dinanzi ad altra violenza. Come già detto, ciò che uccide e distrugge non è l'ira di Yhwh, ma il peccato di Israele che una volta consumato libera le sue conseguenze mortali (cf. Gio 1,15; Dt 30,15.18.19; Is 59,2; Ez 18,26-28; Rom 6,23), spesso manifestantesi attraverso l'attacco dei nemici (cf. Am 1,3-2,16; Sal 74).

La santa ira divina esprime invece la *Santità* di Dio, cioè la sua *Alterità* rispetto alla storia e, soprattutto, alla storia di *peccato*. Essa segnala così il fatto decisivo che (almeno) Dio non è connivente col male dell'uomo, per cui (almeno) Lui può indignarsi di fronte al male. Solo chi è (totalmente) libero dal male può avvertire tutto il dolore straziante dinanzi a quel male, palesato nell'ira e nell'indignazione. Qui il male è la pazzia di Israele di correre dietro alle nazioni potenti (potere) e dietro agli idoli di Canaan (ricchezza). Come un padre che vede il figlio correre dietro alla propria morte, così Yhwh soffre e si adira (cf. Os 11,8-9). L'ira però è sempre parola penultima, spontanea ma penultima, il suo allontanarsi rivela così il desiderio incancellabile di Yhwh di ristabilire il suo legame con Israele.

Se il peccato ha provocato la lontananza *da* Yhwh⁸², l'amore (misericordioso) *di* Yhwh provocherà un nuovo riavvicinamento. Al centro del v. 5, incastonato tra la guarigione dall'allontanamento e l'allontanarsi dell'ira, scintilla infatti il motivo dominante: l'amore spontaneo e incondizionato di Yhwh per il suo popolo (cf. Os 11,4). Il medico divino guarirà la malattia mortale della caparbia ribellione di Israele (cf. Os 5,4; 7,10; 11,5.7) con la medicina di un amore seducente a cui non si potrà resistere (cf. Os 2,16-17; Lc 15,22-24).

Se dietro tutto questo dobbiamo risalire all'esperienza storica dell'esilio (v. 8 «ritorneranno a sedersi alla mia ombra»), come suggeriscono anche gli altri indizi di una redazione giudaica del libro (cf. Os 2,16-17; 3,5)⁸³, allora è proprio questo momento di *buio* totale che diviene invece *aurora* di un nuovo giorno, senza tramonto. L'Amore, si rivelerà, paradossalmente, nel momento della *crisi*, nell'apparente *assenza* dell'Amante, cioè nel deserto dell'esilio (cf. Os 2,16; 3,4). Allora proprio da lì, dal *dolore* del deserto verrà la *gioia* delle vigne, dell'amore

⁸¹ L'ira infatti non scompare né nella prassi di Gesù (cf. Mt 21,12; Mc 3,5; Lc 21,23), né nella riflessione teologica dell'apostolo Paolo (Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 12,19;), né dalla tradizione giovannea, considerata unanimemente la tradizione dell'amore (cf. Gv 3,36; Ap 6,16-17; 11,18; 16,19; 19,15).

⁸² L'idea di esilio esprime bene, da un punto di vista antropologico, l'esperienza del peccato che aliena sì da Dio, ma anche da se stessi e, quindi, dagli altri, compresa la realtà creata, natura e animali. Sembra essere questa la prospettiva di Gen 1-11, dove si affrontano le conseguenze del peccato dell'uomo nella molteplicità delle relazioni (Dio, l'altro, la natura, gli animali).

⁸³ Cf. sopra l'introduzione.

ritrovato (cf. Os 2,16-17). Proprio il *silenzio* avvolgente si rivelerà grembo di una *Parola* (cf. Os 2,16) capace di riaccende la nostalgia del primitivo Amore (cf. Os 3,5).

In breve, il rapporto semantico tra le due parti del testo deve quindi essere interpretato alla luce del v. 5 che fa da *trait-d'union*: è l'iniziativa gratuita di YHWH di guarire l'infedeltà di Israele (v. 5) a permettere il suo ritorno (vv. 6-9), ma è necessario che Israele prima lo riconosca per poterla accogliere (vv. 2-4).

5.2. Note di esegesi

L'invito al ritorno a Yhwh (vv. 2-4)

v. 2: la intrinseca relazione tra peccato e punizione

L'invito al ritorno a Dio, alla conversione, è motivato da un fatto, un'esperienza dolorosa che ha segnato la propria vita: «*hai inciampato nella tua iniquità*» (v. 2) e, anche se non si dice, si potrebbe aggiungere: «*ti sei procurato una ferita mortale*» (cf. Ger 2,19).

In questa frase si esprime, in una estrema sinteticità, la intrinseca relazione tra peccato e punizione. E' il peccato che provoca una "caduta", cioè una sofferenza. In questa sofferenza si rivela il giusto giudizio di Dio, un giudizio salvifico, come già detto più volte. L'apostolo, ancora in una sintesi illuminante, dirà non senza ironia: «salario del peccato è la morte» (Rom 6,23). Il "guadagno" che viene dal peccato è trovarsi radicalmente povero, spogliato della stessa vita.

v. 3b-4abc: la confessione del peccato e la confessione della lode

«*Accetta ciò che è bene e ti offriremo il frutto delle labbra*» (v. 3b)

Il primo sintagma «*accetta ciò che è bene*» (*tôb*), collocato in mezzo alla richiesta di perdono («*perdona ogni iniquità*») e all'offerta del frutto delle labbra, rimane un po' sibillino⁸⁴.

Una prima possibilità è che sia da riferire sia alla frase precedente che a quella seguente⁸⁵; una seconda è che il "bene" indichi invece solo la frase seguente, l'offerta del "frutto delle labbra", un'altra frase di cui bisogna comprendere il contenuto.

In ogni caso, incastonata com'è nella sequenza di parole che il profeta invita a dire a Yhwh, sembra doversi riferire a *tutto* ciò che sta tra le due virgolette: la richiesta di perdono (che precede), l'offerta del frutto delle labbra (di cui bisogna precisare il significato), la confessione del peccato (alleanze straniere e idolatria) e,

⁸⁴ Il Targum, la traduzione attualizzante del testo ebraico, di fronte alla difficoltà cambia soggetto: «e noi accoglieremo il bene» si intende quello di Yhwh (cf. 3,5). Simian Yofre rende: «accetta il patto», rifacendosi a 8,1-3 dove lo stesso termine sembra indicare il "bene" dell'Alleanza rifiutata.

⁸⁵ Un esempio del "parallelismo di Giano" (il dio bifronte) in cui un elemento (una parola o una frase) illumina allo stesso tempo ciò che precede e ciò che segue.

infine, la finale sull'orfano che trova misericordia (di significato poco chiaro). Queste parole che vengono offerte da Dio a Israele attraverso il profeta sono le parole che Dio vuole accogliere da Israele. Vediamo dunque di chiarirne il significato.

Offrire il frutto delle labbra (v. 3e)

Ci sono due modi per comprendere questo sintagma.

(1) inserire una punteggiatura di spiegazione (due punti), a significare che il frutto delle labbra consiste nel *riconoscimento del peccato* descritto subito dopo (l'alleanza con Assur-Assiria e l'idolatria); questa è la "ribellione" (*m^eshubah*) da cui si deve essere guariti (v. 5a). Bisogna *dare un nome* ai propri peccati: l'alleanza con le potenze straniere per la ricerca del *potere* è la negazione pratica Alleanza con YHWH che sola può dare sicurezza; così la fiducia negli idoli per i bisogni della vita quotidiana, per la ricerca della *sicurezza economica* (ricchezza) è la negazione pratica della Provvidenza di Dio manifestatasi continuamente nella storia di Israele. Ancora una volta il binomio "potere e ricchezza" può costituire la sintesi del Peccato che alberga nel cuore di Israele (e di ogni uomo).

(2) oppure può significare la *lode* come «offerta del frutto delle labbra», il sacrificio gradito a Dio come ri-conoscimento di Lui (cf. Eb 13,15). E' la scelta fatta dalla nuova CEI. Il "sacrificio della lode" è un tema caro al salterio (Sal 19,15; 51,3-4.17; 69,31-32; 119,108; 136; 141,2). Vi si registra infatti un processo di *interiorizzazione* e *spiritualizzazione* dell'apparato liturgico sacrificale (animali) che caratterizzava il culto di Israele. L'uso della radice *zabach* (uccidere, scannare, sacrificare un animale) unito al sostantivo corrispondente *zebach* (animale scannato) e seguito dal sostantivo *todà* (lode-ringraziamento) è emblematico (Sal 50,14.23; 107,22; 116,17): «sacrificare (*zabach*) un sacrificio (*zebach*) di lode-ringraziamento (*todà*)» è ciò che Dio gradisce più degli olocausti di grassi agnelli.

Osea sembra avvicinarsi in 6,6 a questa prospettiva: Dio gradisce l'amore e la conoscenza di lui più dei sacrifici di animali. Il testo di 14,3 potrebbe andare nella stessa direzione. Il legame tra i due testi è pertinente: conoscenza amorosa di Yhwh comporta la *ri-conoscenza* di Lui, cioè la *lode* e il *ringraziamento*.

Non è che il profeta sia contrario al rituale dei sacrifici animali, ma al rischio, non remoto, del formalismo cultuale che svuota il rito della necessaria adesione interiore. Allora chiede l'essenziale: la conoscenza amorosa di Dio, una lode che parta dal cuore e la coerenza della vita nelle relazioni di fedeltà all'altro –è il concetto di giustizia-.

A Qumran questa idea è ormai giunta a maturazione: «L'offerta delle labbra secondo il precetto (inni e preghiere) sarà come l'odore gradevole di giustizia e la perfezione della condotta sarà come offerta gradita e volontaria» (1QS 9,4s; in 10,8 si parla di: «frutto della preghiera di lode») ⁸⁶.

⁸⁶ Jeremias, Osea, pag. 261-262, nota 6.

(3) c'è però una terza possibilità. L'autore, secondo il solito effetto dissolvenza del testo biblico, potrebbe indicare l'una e l'altra cosa insieme: la confessione della lode (frutto delle labbra) non può essere disgiunta dalla confessione del peccato. La lode-ringraziamento è infatti ri-conoscimento dei doni di Yhwh, primo fra tutti il suo amore misericordioso o compassionevole, cioè pronto al perdono (v. 5). Mentre si confessa il peccato si confessa anche la misericordia di Yhwh cioè lo si loda e ringrazia.

Questo profondo nesso teologico tra confessione del peccato (Pr 28,13)⁸⁷ e confessione della lode (cf. Sal 51; 106,1; 107,1)⁸⁸ è tipico infatti del lessico ebraico. Con la radice *yadah* (confessare) –da cui il sostantivo *todà* (lode-ringraziamento)– si indicano infatti l'una e l'altra⁸⁹. Ecco il motivo per cui la confessione è un misto di dolore e di speranza, dolore per il proprio peccato e speranza per la certezza del perdono (cf. Sal 51). Nel nostro testo la radice *ydh* non appare, ma se questa terza lettura è coerente vi si può ritrovare l'idea teologica di cui essa è emblema.

In breve: il “frutto delle labbra”, la confessione del peccato e della lode, è quindi il “bene” (umile) che Israele può restituire a Dio per rispondere al “bene” ricevuto da Lui (3,5), l'insieme dei doni materiali e spirituali, il “(suo) frutto”, come si dice alla fine del nostro testo (cf. 14,9). Il rapporto tra 3,5, la glossa finale della prima sezione, e questo testo, che chiude la terza sezione e tutto il libro, è ben plausibile. Con ogni probabilità questo testo finale è stato oggetto di rilettura –se risale all'epoca dell'esilio assiro- o potrebbe essere addirittura un'aggiunta della redazione finale –se risale all'epoca dell'esilio babilonese- come 3,5. Comunque sia si viene a creare tra 3,5 e 14,2-9 una triplice relazione semantica tra i termini “bene”, “frutto” e ciò che essi significano in relazione a Dio e a Israele. Schematizzando abbiamo le seguenti equivalenze:

(1) Il bene (*tûb*) che Yhwh dona a Israele (3,5) = beni materiali e interiori⁹⁰ = il tuo **frutto** che si trova da **Me** (14,9)

(2) Il “bene” (*tôb*) che Israele dona a Dio (14,3) = confessione del peccato e della lode = il **frutto** delle labbra (14,3)

⁸⁷ Cf. Sal 32,5: «Ho detto *confesserò* al Signore le mie colpe e tu hai *perdonato* l'iniquità del mio peccato». Qui il verbo *ydh* è seguito da *ns'* (portare nel senso di perdonare) come nel nostro testo.

⁸⁸ Cf. Sal 18,50: «Per questo ti *confesserò* tra le genti Yhwh e al tuo nome *canterò* inni». Siano dinanzi ad un parallelismo sinonimico a forma di chiasmo: la confessione (della lode) è ripresa dal canto, il tetragramma sacro dal nome.

⁸⁹ Anche nella liturgia alla richiesta del perdono segue l'inno del Gloria in cui si confessa la misericordia divina: «Gloria a Dio...al Figlio...Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo». Cf. C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, *B'erakà* giudaica, anafora cristiana, PIB, Roma 1981.

⁹⁰ Nella prospettiva di una redazione giudaica del libro 3,5 e 14,5-9 sono, con buone probabilità, tra il materiale aggiunto come attualizzazione degli oracoli del profeta dopo la catastrofe della caduta di Samaria e (forse) di quella di Gerusalemme. E' normale che si richiamino nei toni e nei contenuti (cf. la presenza in entrambi i testi della promessa “ritorneranno”).

Da queste equivalenze emerge che Yhwh e Israele si donano l'uno all'altro: Yhwh dona se stesso come *Frutto* che fa vivere in pienezza⁹¹; Israele, dal canto suo, dona il *frutto* delle sue labbra riconoscendosi peccatore e lodando Dio per la sua misericordia. In questo modo *umile* Israele restituisce se stesso a Dio. La lode (della misericordia) non è infatti solo suono melodioso, ma prima di tutto *donato o restituzione di sé*: «Benedici Yhwh anima mia, quanto è in me benedica il suo santo nome» dice l'orante (Sal 103,1).

L'orfano trova misericordia (4d)

Un breve accenno sull'ultima frase che appare come un corpo estraneo rispetto a ciò che precede, (probabilmente) ancora una glossa. Chi ha aggiunto questa frase però non l'ha fatto senza un motivo logico e il testo chiede di essere interpretato così come ci si presenta dinanzi.

Una spiegazione plausibile è che si offra *nell'orfano* una sorta di *paradigma* su cui confrontarsi (sempre) per resistere alla (autonoma) ricerca del potere e della ricchezza⁹². L'orfano è *vittima* della vita e per continuare a vivere deve affidarsi radicalmente a qualcuno che se ne prenda cura, in tutto. Yhwh si presenta, soprattutto nella tradizione deuteronomista (cf. Dt 10,18), come il Dio degli umili e dei poveri, il Dio dell'orfano, della vedova, del forestiero (e del levita). Solo chi si riconosce costitutivamente come "*povero*" si può affidare a Dio, relazionandosi a Lui nella *verità*. Non si può scegliere Dio e mammona (cf. Mt 6,24).

Abbiamo già ricordato che tra i vari frutti dell'esilio dobbiamo annoverare la creazione (provvidenziale) di un popolo di "poveri" (*'anawim*)⁹³, capaci di affidarsi a Dio per attendere da lui con umile fiducia tutto ciò che serve per la vita e, soprattutto, il bene definitivo, quello messianico che si manifesterà alla fine.

Ma sulla scia di Os 11 potrebbe essere, coerentemente al contesto, anche una metafora del riconoscimento dello stato di solitudine e abbandono in cui versa il popolo a causa del proprio peccato. In 11,1-6 si descrive infatti Israele come figlio ribelle che si *allontana* cocciutamente da Dio nonostante sia stato oggetto delle sue cure materne e paterne. Il peccato *allontana* da Dio, rende *orfani* senza padre (cf. Os 9,5a). Ma nonostante Israele si sia allontanato da Dio, la seconda parte del testo (11,8-9), con toni commoventi, afferma che Dio, il padre (e madre) non ha abbandonato i suoi figli, andando in cerca di loro con la sua misericordia (cf. Lc 15,11-32).

⁹¹ Cf. sotto il breve commento.

⁹² La stessa prospettiva si ha nel NT quando Gesù prende un bambino e afferma che il Regno di Dio è di chi è come lui (Mt 18,2-3).

⁹³ La radice *'anaw* indica colui che è piegato a motivo delle sofferenze della vita. In prima istanza indica perciò i poveri da un punto di vista sociologico. In un secondo momento assurge a termine tecnico per indicare coloro che si sentono poveri dinanzi a Dio perché attendono tutto da Lui. In termini neotestamentari sono i "poveri nello spirito" (cf. Mt 5,3).

Anche ora non siamo costretti a scegliere tra le due possibilità.

La vitalità di Yhwh per la vita di Israele (vv. 6-9)

Segue una serie abbondante di metafore di estrema vitalità e fecondità (vv. 6-9), tra le quali emerge quella *dell'albero* (vv.6-7.8.9) prima riferito a Israele (vv. 6-7) e poi a Yhwh (vv. 8.9).

Nella tradizione biblica questa metafora è assai utilizzata con particolare riferimento a Dio e ai suoi doni. Questo dipende dalla maestà e la stabilità dell'albero segno del divino in tutte le tradizioni religiose antiche.

E' soprattutto la letteratura sapienziale che lo utilizza come metafora della Sapienza e della Legge, già a partire dal racconto Jawhista della creazione (Gen 2-3), in cui si parla dell'"albero della vita" e dell'"albero della conoscenza del bene e del male" (Gen 2,9), di cui l'uomo non può prendere i frutti (Gen 2,17). Il primo indica che la vita è, radicalmente, dono di Dio (Gen 3,22), mentre il secondo ricorda all'uomo che la conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male deve essere accolta umilmente dall'uomo come dono di Dio attraverso il dono della sapienza che è racchiusa nella Legge. L'uomo può mangiare di tutti i frutti degli alberi che Dio ha messo a sua disposizione (Gen 2,16), ma non di questo. Tale negazione serve a rivelare all'uomo che non è il padrone assoluto della vita, dipende radicalmente da un Altro.

A questo testo fa eco Sir 24, in cui la Sapienza di Dio, qui personificata, scende dal cielo e mette le sue tende in Israele (v. 13), precisamente nella Legge (v. 23) presentandosi proprio con la metafora vegetale dell'albero (vv. 12ss), tra cui il cipresso [o abete/ ginepro/ pino] (v. 13).

Infine, nel Sal 1, la metafora dell'albero questa volta rimanda alla fecondità perenne dell'uomo saggio che medita la Legge giorno e notte.

La stessa metafora è dunque applicata, come nel nostro testo, a Dio (alla sua Sapienza) e all'uomo che gli obbedisce. La gloria della maestà e della stabilità dell'albero accomuna dunque Dio e l'uomo, l'eternità e la storia. Infatti guardando un albero che si staglia all'orizzonte la sua figura sembra collegare cielo e terra, una sorta di scala su cui Dio può scendere dall'uomo e l'uomo salire a Dio. La Sapienza della Legge è infatti il dono di Dio che scende dall'alto perché l'uomo possa vivere in modo divino, diventando un po' come Dio (cf. Sap 9,1-18, in particolare v. 10). Il serpente aveva istigato la donna a «diventare come Dio» mangiando del frutto dell'albero che Dio aveva proibito (Gen 3,4-5). Alle fine l'uomo e la donna si troveranno semplicemente nudi (Gen 3,7). Dio voleva che l'uomo diventasse partecipe della sua divinità (cf. Sal 8,6), ma attraverso l'obbedienza alla sapienza della Legge.

vv. 6-8: le metafore vegetali segno della vitalità di Yhwh donata a Israele

Si descrivono le piante più lussureggianti del “giardino” del Libano: la bellezza del giglio, la stabilità degli alberi che affondano le loro radici nel terreno, la maestà dell'olivo, le fragranze della vegetazione, la gioia della vite. E' la festa dei sensi (vista, olfatto, tatto) e della vita (grano e vino). Tutto questo diviene simbolo della vita che sarà donata a Israele⁹⁴.

La rugiada e l'ombra: la vita di Yhwh per Israele nei segni umili

Il riferimento alla rugiada e all'ombra è degno di nota perché si presentano come umili segni della *vitalità* di Yhwh consegnata in dono a Israele.

La *rugiada* è infatti una sorta di pioggia invisibile che si posa sulle piante in modo impercettibile durante la notte, mentre l'uomo dorme, un miracolo che permette alla natura di continuare a vivere soprattutto nei mesi di siccità. E' la vita (misteriosa) che viene dall'alto, da Yhwh, ma che nasce dal basso, dalle leggi (misteriose) della natura. Può darsi che ci sia anche una velata ironia nei confronti di Ba'al, il dio della tempesta e della pioggia. Yhwh, infatti, è capace di far piovere dal “basso” anche quando non piove, e la sua potenza si manifesta nella delicatezza della rugiada, non nell'impeto della tempesta.

Così è *dell'ombra* che viene dalle fronde degli alberi⁹⁵. Una volta che la rugiada ha permesso agli arbusti di crescere, saranno questi a salvare l'uomo dall'arsura del caldo, soprattutto nelle ore centrali del giorno. La rugiada fa vivere (e crescere) le piante e queste fanno vivere l'uomo. Dietro questo circolo di vita si nasconde *umilmente* Yhwh. Anche qui è possibile una velata allusione ironica alle alture dove si svolgevano i riti della fecondità sotto le fronde degli alberi, al riparo dall'arsura (cf. Os 4,13). Lì Israele pensava di ingraziarsi la fecondità della terra da Ba'al e Astarte.

In breve: questa modesta pioggia che è la rugiada, dono notturno, e questa umile ombra dell'albero, dono diurno, sono il segno *dell'incredibile vitalità del dono di Yhwh*. Dio salva l'uomo, nella concretezza della vita quotidiana, con la rugiada e l'ombra.

Il ritorno nella terra come segno del ritorno a Dio

Il v. 8 riprende i vv. 2-3 per la presenza del verbo *shub* richiamando il tema centrale: *il ritorno nella terra come ritorno a Yhwh*. Qui però si prende sul serio le necessità della vita quotidiana, dal necessario al (giusto) superfluo. Niente di evanescente nelle promesse di Yhwh. Si deve vivere dell'essenziale (il grano) senza

⁹⁴ Questi riferimenti bucolici trovano eco nel Cantico nella descrizione dell'amata: il giglio descrive la sua bellezza (Ct 2,1.16; 4,5; 5,13; 6,2.3; 7,2), il cedro del Libano è fonte di bellezza e felicità (Ct 4,8), la fragranza dei suoi vestiti è come il profumo del Libano (Ct 4,11).

⁹⁵ Cf. Ct 2,3: «alla sua ombra desiderata mi siedo, è dolce il suo frutto al mio palato».

privarsi di quel "di più" (vigna), che fa della vita una festa⁹⁶. Essenziale e superfluo rimandano infatti, in un sano equilibrio, al Mistero di Dio. Come il pane è necessario per vivere (Mt 6,11), così Yhwh è l'unica cosa di cui c'è veramente bisogno (cf. Dt 8,3; Lc 10,42). Se il vino esprime la gioia della vita (cf. Sal 104,15), soprattutto la gioia che viene dal mistero dell'amore (Ct 1,14; 2,4!), così Yhwh fa della sua presenza una festa di nozze (cf. Gv 2,1-11; Ap 19,7-8; 21,2)⁹⁷.

Il sigillo del libro: Yhwh è l'albero, l'ombra e il frutto per Israele, cioè la sua vita

Il v. 9 costituisce il sigillo dell'intero libro riprendendo il tema centrale di Osea: l'idolatria. Al grande affresco del libro si aggiungono due ritocchi: la coppia verbale "rispondere e vegliare" e la metafora dell'albero questa volta applicata a Yhwh.

L'idolatria è finalmente sconfitta non solo perché Yhwh *risponde* alle richieste di Israele prima che siano formulate conoscendo i suoi bisogni (cf. Os 2,23-24), ma *veglia* su di lui, come una madre il bambino piccolo (cf. Os 11,1). Solo chi esiste ed è vivo può *vedere* e *provvedere*, non Ba'al, il "dio" fatto dalle mani dell'uomo.

In chiusura, come parola ultima, si riprende l'immagine dell'albero che fa ombra (v. 8) con la metafora del cipresso (o abete), l'albero sempre verde, simbolo di vita perenne. In questo modo si mette in relazione la vita *di* Israele con la vita stessa *di* Yhwh: dall'albero del Libano e dall'olivo, simbolo di Israele, si passa, senza soluzione di continuità, al cipresso, simbolo di Yhwh. Il significato è chiaro: *Yhwh stesso è la vita di Israele* (cf. Dt 30,20 e 32,47) prima ancora dei frutti della terra. Così se Lui è l'albero è *anche* il frutto.

Tutta la ricchezza della vegetazione del Libano deve far ricordare a Israele non solo che tutto è *dono* di Yhwh e non di Ba'al, ma che tutto è segno dell'unica *fonte di Vita*, Yhwh.

Allora sarà il "frutto della lode", ciò che esce dalle labbra (v. 3), che farà vivere (in pienezza) Israele perché lo farà vivere in modo *sensato*. La vita vera non viene prima di tutto da quello che *entra* dalle labbra ma da quello che *vi esce*. Anche gli animali mangiano, ma non sanno da *chi* ricevono il cibo. Lodare Yhwh è *ri-conoscere* che tutto *viene* da Lui e che (solo) *Lui* è la vita piena. Quando il cibo che entra nel corpo e lo fa vivere è *ricosciuto* per quello che è, segno del Donatore, allora dal corpo esce la lode che dona pienezza di vita alla vita (cf. Gv 17,3).

⁹⁶ Cf. Ct 1,14; 2,4!

⁹⁷ I simboli eucaristici, pane e vino, possono rimandare alla stessa prospettiva, soprattutto nella visuale giovannea: «Io sono il pane della vita...se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue non avete in voi la vita...chi mangia di me vivrà per me » (Gv 6,48-58); «Io sono la vite...» (Gv 15,1-8). «Io sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

